

Jakub Górski
Uniwersytet Jagielloński

Język w filozofii – filozofia w języku. O powinowactwach nie z wyboru Heideggera i Adorna

Wprowadzenie

Między etosem filozofowania Theodora W. Adorna i Martina Heideggera istnieją różnice zasadnicze. Rozdźwięk między myśleniem dziejów bycia a krytycznym namysłem nad radykalnie uhistorycznioną relacją podmiotowo-przedmiotową jest przeszkodą, którą większość komentatorów uznaje za trudną do przebycia. Nie dziwi więc, że dominują modele porównawcze, w obrębie których opis koncentruje się głównie na wyakcentowaniu różnic w sposobie rozumienia nominalnie tych samych fenomenów czy faktów kulturowych – recepcja antagonizująca jest oczywistym punktem wyjścia i celem pracy interpretatorów zestawiających treść filozofii Adorna i Heideggera. Choć obaj myślą o tym samym aspekcie językowego medium postmetafizycznego doświadczenia rzeczywistości, doświadczenia rozumiejącego, a u podstaw – co postaram się wykazać – krytycznego.

Do tego, co oczywiste i niepowątpiewalne, należy więc podchodzić ze sceptycznym dystansem, szczególnie, gdy sprawa dotyczy skomplikowanych i wieloaspektowych zależności między nasyconymi historycznie pojęciami. Zazwyczaj okazuje się w końcu, że oczywistości są ufundowane na nie dość szczegółowych analizach. Narracja filozoficzna, zwłaszcza gdy jej celem jest nie tyle krytyczne spojrzenie, co uzasadnienie teoretycznie podbudowanych, lecz z gruntu ideologicznych przekonań, przebiega po linii biegunowych różnic, pozostawiając za sobą możliwe punkty pośredniczące. Uwagi powyższe będą przedmiotowe, gdy zaprezentuję najważniejsze sporne kwestie koncepcji Heideggera i Adorna, m.in. w antagonizującej interpretacji Agaty Bielik-Robson¹ i Adama

¹ A. Bielik-Robson, *Errors. Mesjański witalizm i filozofia*, Universitas, Kraków 2012.

Lipszyca². Jaśniejsze staną się zarazem różnice podkreślane przez samego Adorna w *Dialektyce negatywnej* (szczególnie zawarte w rozdziale pierwszym, części pierwszej) i *Żargonie autentyczności*. Tym sposobem zostanie ustanowiony model porównawczy, w którym cel i przedmiot analiz obu filozofów ukaże się w asymptotycznym zbliżeniu – będzie to część pierwsza podjętych rozważań. W części drugiej przedstawię szczegółowe badania dotyczące filozofii jako społecznego i podmiotowego metajęzyka.

Najważniejszą rolę w projektowanym modelu spełnią zatem wątki z tzw. filozofii języka obecnej w języku filozofii obu myślicieli. Głównym punktem rozważań jest kontrowersyjna kwestia korespondencji Heideggerowskiego rozumienia istoty języka w kontekście źródłowego doświadczenia egzystencjalnego – śmiertelności z jego późnych pism (*W drodze do języka*³), z wykładnią relacji podmiot-przedmiot w dialektyce Adorna a konkretnie z pojęciem negatywności w języku jako strukturze związków semiotyczno-mimetycznych. Niewypowiedzalne zapośredniczenie w strukturze dialektycznej spekulacji, tego, co różne i negatywne, porównam z aspektem językowości bytu, Heideggerowskiego „dzwonienia ciszy”. Dopiero na zaawansowanym poziomie analiz filozoficznych, można wskazać znaczące różnice i podobieństwa obu dyskursów.

Adorno vs. Heidegger – afirmacja życia i władza śmierci

W pracy *Erros* Agata Bielik-Robson rozwija ideę mesjańskiego witalizmu. Pierwsza antyteza, wokół której prowadzi narrację i antagonizuje postawy Adorna i Heideggera, to samozachowanie (związane z istotą greckiej tragiczności) – „życie powiększone” (odpowiadające istocie żydowskiego mesjanizmu). Jeśli tragedia ustala *fatum*, któremu musi poddać się ostatecznie bohater mityczny, apologizując faktyczność śmierci, to bohater żydowski nie przecenia doświadczenia śmierci, nie sublimuje z niej dodatkowego sensu, nie absolutyzuje. Zgodnie z kondycją wybraństwa – pragnie afirmować życie:

Dzięki uwolnieniu się od fundującej mocy śmierci, życie może wreszcie przestać być tylko życiem naturalnym grawitującym wokół letalnego centrum i wejść w przestrzeń sublimacji, która dotąd była zarezerwowana dla dzieł Tanatosa. Życie może wreszcie zacząć żyć i pokazać do czego jest zdolne, od tego prognozu dzieli je tylko jedna „drobna poprawka”: zmiana nastawienia, która wycofa nadmierną inwestycję w sens od zawsze wiążącą się z przecenieniem sensotwórczej instancji śmierci i odsłoni energetyczny eksces życia nie domagający się natychmiastowej hermeneutycznej kompensacji.⁴

² A. Lipszyc, *Theodor W. Adorno – krytyka i pojednanie*, [w:] *idem*, Ślad judaizmu w filozofii XX wieku, Fundacja im. prof. Mojżesza Schorra, Warszawa 2009, s. 147-160.

³ M. Heidegger *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 2000.

⁴ A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 531.

Zdaniem Bielik-Robson, sublimacyjne mechanizmy nadające fundamentalne znaczenie faktowi śmiertelności i samej śmierci redukują wartość życia do funkcji naturalnego samozachowania, obrony przed anihilacją. W akcie tym zarazem nieintencjonalnie definiuje się istotę, czy wyznacza horyzont panowania: bezkrytyczne oddanie się we władanie naturalnemu biegowi rzeczy i samozachowawcza akceptacja kondycji wygasania (*Gellassenheit*) są równoznaczne uznaniu wzorca „pan – poddany” za metafizyczną podstawę relacji człowieka do rzeczywistości i Innego. Autorka stwierdza: „z prawa do zabijania, czyli z dysponowania śmiercią, czyni się istotę władzy suwerennej”⁵. Akceptacja śmierci odsłaniająca prawdę władzy przejawia się według Bielik-Robson w konserwatywnym wyborze politycznym. Odwrotnie więc – kontestacja tego paradygmatu stanowi nieredukowalny i podstawowy warunek myślenia krytycznego i zaangażowanego. To właśnie witalizm odmawiający fundamentalnej legitymizacji władzy podtrzymuje wagę refleksji jako podstawy społecznie zaangażowanego działania.

Naszkicowane różnice posiadają mocną filozoficzną podbudowę w rozważaniach Adorna. Esej zatytułowany *Żargon autentyczności* to wyrazista i zarazem merytoryczna krytyka Heideggera pojęcia *Eigentlichkeit* – autentyczności, afirmującej relację panowania jako przemocy. Adorno stwierdza:

Przemoc tkwi głęboko zarówno w formie językowej, jak i w samym jądrze filozofii Heideggera: w konstelacji w jaką wtłoczyła obok siebie samozachowanie i śmierć. Fakt iż śmierć, której zagraża zasada samozachowania jako *ultima ratio* dla tych którzy są jej podporządkowani zostaje obrócona we właściwą owej zasadzie istotę, oznacza teodyceę śmierci.⁶

Nadanie sensu śmierci ostatecznie polega na przejęciu funkcji Absolutu, wpisanego w immanentną przestrzeń bycia, o tym też pisze Bielik-Robson. Bycie-ku-śmierci można tu rozumieć jako doświadczenie rozbicia tożsamości podmiotu nowoczesnego, sięgającej racjonalnego jądra możliwości rozumienia, krytyki i komunikacji. Jako istota tej jaźni, niepoddane refleksji doświadczenie śmierci „determinuje wszystkie kolejne rozstrzygnięcia, które prowadzą do doktryny autentyczności”⁷. Zdaniem Adorna, fenomen śmierci powodujący wtórną niemotę, milczenie jako kondycję człowieka, zrównuje zasadę samozachowania z autentycznością: „Śmierć ulega sublimacji ze względu na ślepy pęd ku samozachowaniu, strach, który mu towarzyszy jest częścią procesu sublimacji”⁸. Śmierć konstytuuje samorozumienie podmiotu poza afirmatywnym procesem mnożącej sensy interpretacji i zbawczej krytyki. Inaczej zatem niż zakłada Adorno, doświadczenie rzeczywistości nie jest historycznym, realnym procesem dekonstrukcji relacji podmiotowo-przedmiotowych, lecz uchYLENIEM się od zadania świadomego przeciwstawienia się społecznej kondycji człowieka

⁵ A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 529.

⁶ T.W. Adorno, *Żargon autentyczności*, przeł. M. Werner, „Kronos”, 2012, nr 3, s. 35.

⁷ A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 522.

⁸ *Ibidem*, s. 524.

w geście pojęciowej niemoty. Jestestwo i anty-podmiot Adorna są tym samym dla siebie „naturalnymi wrogami”. Zdaniem Adorna, quasi-podmiotowe *Dasein* wyrwane z historycznych odniesień i społecznego kontekstu to figura wyparcia doświadczenia negatywności, na poziomie języka metafizycznego. Natomiast autor *Minima moralia* w imię możliwości myślenia opresyjnych aspektów życia i przeciwstawienia się nihilistycznemu kwietyzmowi, w imię sprawiedliwych stosunków społecznych przyjmuje postawę świadomej niezgody. Heideggerowskie „wyciszenie”, jego zdaniem, tę możliwość postponuje i ucisza. Adorno nie pozwala więc traktować projektowanego doświadczenia śmierci jako paradygmatu determinującego narracje o społecznym rozwoju jednostkowości, jest ono bowiem odzwierciedleniem społecznej heteronomii na poziomie metafizycznym, co uniemożliwia jakkolwiek odpowiedzialny i konsekwentny namysł nad stanem zniewolenia. Fenomen śmierci sam w sobie powinien być zredukowany do charakteru przygodności. Refleksji domagają się warunki, w których istnieje zgoda na szafowanie ludzkim życiem. U Heideggera natomiast nieme doświadczenie przemocy determinuje kształt metafizycznej narracji:

Odróżnianie tego, co rządzi (bycia) od tego, co ma władzę ontyczną (w bycie), dokonuje się jako sięganie po główne słowo myśli presokratejskiej, po φύσις, które – jeśli się wsłuchać w jego czasownikowy rdzeń – oznacza właśnie to dzianie się, wyłanianie się bycia ze swej skrytości. Jako rządzące jest ono „zrządzające”, o nie rozbija się nasza przemoc: „zadawanie gwałtu przeciw potężniejszej przemocy bycia musi się o nią rozbić, skoro bycie rządzi jako to, co ziszcza się jako φύσις – wschodzące rządzenie”⁹.

I dalej:

[...] przez φύσις przemawia to samo dzianie się co przez ἀλήθεια: „Rządzenie ukazujące się we wschodzeniu, jest nieskrytością”¹⁰.

Władanie oddaje dynamikę nie-skrytości zrzędzeń losu, czyli natury. Prawdą władania jest jego przemożność, co stoi w jawnej sprzeczności do projektu świadomego i krytycznego pojednania z naturą i dekonstrukcji związków między podmiotem a przedmiotem. Wedle słów Heideggera „przyroda sama włada”, a istotę władzy można określić jedynie, uznając za podstawę fakt wszechobecności tego władania. Czy jednak paralelnie do swego metafizycznego projektu hermeneutycznych zależności władania Heidegger definiuje spektrum politycznego zarządzania? Moim zdaniem, nie. Tym samym ustalenie relacji między dwoma poziomami interpretacji, posługując się immanentną dla odmiennej strategii interpretacyjnej wykładnią relacji między językiem metafizyki a tzw. realnością, jest nadużyciem. Odwołując się do stosunku do władzy i panowania jakie wyrażał onegdaj Heidegger, Adorno i jego następcy definiują i oceniają

⁹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1953, s. 124 (cyt. za: H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. M. Herer, R. Marszałek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 81).

¹⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, s. 130 (cyt. za: H. Mörchen, *op. cit.*, s. 81).

metafizyczny dyskurs, jakby ten był powodowany i konsekwentnie prowadzony przez ów nieprzemyślany „wybór”.

Reasumując, dla autora *Bycia i czasu* pierwotny stosunek do bytu to słuchanie, które jest podstawą językowego odniesienia, rozumienia, a także określa schemat relacji władania. Bycie-ku-śmierci afirmujące władanie natury, o ile jest nieskryte, o tyle ziszcza zależności władania. To, w czym człowiek może realizować ową „nieskrytość”, to „słuchanie i skupianie się jako zarządzanie dostępnością nieskrytości dla bytu. Występuje wtedy odniesienie φύσις i λόγος w sensie źródłowym”¹¹. Człowiek uczestniczy we władaniu, będąc posłusznym, słuchając zrzędzeń, wysławia prawdę bycia: „Wszepotała bycia gwałci jestestwo w celu uczynienia go miejscem swego przejawiania się i miejscem tym włada i całkiem zawładnęło (*durchwaltet*)”¹². Całkowite panowanie musi zyskać odpowiedź w postaci słuchania, a takie „nastrojenie” oddawane jest w antycypacji śmierci, w y b i e g a n i e k u - , „poetyckie pojednanie bycia i istoty ludzkiej”. Śmierć zapewnia autorytet władaniu, Heidegger, zdaniem Adorna nie widzi możliwości – zgodnie z afirmacją porządku naturalnego – uzyskania fundamentalnego doświadczenia dla mocy krytyki.

U Adorna natomiast krytyka jest ugruntowana w tym, co negatywne i niewypowiadalne, lecz jako fundujące zapośredniczenie między podmiotem i przedmiotem, nie oddaje ono irracjonalnej siły natury, lecz specyficznie ludzką władzę – fundament rozumienia, dynamikę ocalającej dekonstrukcji. Adornowi wtóruje Bielik-Robson:

[...] bunt wobec śmierci jako esencji wszelkiej władczości (*Mächtigkeit*) stanowi warunek *sine qua non* wszelkiej krytycznej subwersji; nie ma i nie może być sensownej krytyki władzy i jej nadużyć, bez tego fundamentalnego gestu defatalizacji rzucającego odmowne „Nie” wszelkiej sile śmierci.¹³

Wsluchiwanie się w rządy bycia i kontestacja dyskursów panowania – teorie te ustanowiły bilateralny porządek etyczny. Należy jednak zauważyć, że negatywny dyskurs dialektyki Adorna zapewnia pozytywną wartość myśleniu i rozumieniu przed zracjonalizowaniem wyboru. Dobro i zło są wtórnymi porządkami, także zgodnie z treścią objawienia, z którego mają się wywodzić.¹⁴ Innymi słowy, podstawowy podział nie jest kwestią racjonalizacji, lecz potrzebą odpowiedzi na realne fizyczne cierpienie i, tak jak myślenie negatywne, które dąży do wypowiedzenia rzeczywistości „sprzed upadku” z perspektywy „poharatanego życia”, nie separuje gnostycko radykalnie dobra i zła. Egzystencjalne doświadczenie śmierci u autora *Onto-teo-logicznej struktury metafizyki* wypowiedziane jako „cisza” mowy, mocno wiążąc naszą cielesność, skłania do namysłu nad nią i miejscem

¹¹ *Ibidem*, s. 145.

¹² *Ibidem*, s. 136.

¹³ A. Bielik-Robson, *op. cit.*, s. 530.

¹⁴ Dialektyka negatywna jest odwróconą teologią żydowską, jej metafizycznym odbiciem; por.: E.A. Pritchard, *Bilderverbot meets Body in T. Adorno inverse theology*, „Harvard Theological Review”, 2002, no. 3.

człowieka w języku, którym chciałby je wypowiedzieć i przepracować, a nie ubóstwiać. Moim zdaniem autentyczność doświadczenia u Heideggera, interpretowana jako przemożne doznanie bezprzedmiotowego lęku, przemaga możliwość wpisania podmiotu w hiperracjonalną strukturę polityczno-ekonomicznych zależności władzy i jej nadużyć, co zbliża rozważania o śmierci do witalistycznej teorii Adorna. Ta milcząca przestrzeń, która przeradza się w cielesny lęk, wyrzuca nas ku paradoksalnej nadziei, transcendencji istniejącej w swym negatywnym obrazie, „poharatany życiu” i potrzebie kontestacji tego porządku. „Negatywność sytuacji daremno oczekiwania jest zapewne postacią w jakiej doświadczenie metafizyczne staje się dla nas najbardziej odczuwalne”¹⁵, pisze Adorno.

Walter Benjamin i język mediacji

Cechą charakterystyczną języka filozofii Heideggera jest rezygnacja z kartezjańskiej relacji podmiotowo-przedmiotowej, ustalanej przez umysł wobec rozciągłości świata zmysłowego. W konsekwencji zakwestionowane zostaje pierwszeństwo zdań orzekających w opisie rzeczywistości ludzkiej, bowiem jak uważa Heidegger: „To samo rozumienie jest możliwością bycia, która musi się wyzwolić w najbardziej własnym jestestwie”¹⁶, a pisząc o upadaniu w codzienność stwierdza:

W upadaniu nie chodzi o nic innego jak o możliwość bycia-w-świecie, chociaż w modus niewłaściwości. Jestestwo tylko dlatego może upadać, że chodzi mu o rozumiejąco-położone bycie w świecie.¹⁷

Człowiek istnieje w horyzoncie rozumienia swego położenia wobec zrządeń bycia – jest jego „pasterzem” i „sąsiadem”, a nie „panem bytu”. Wszelkie narracje, które tworzy, są odniesione do podstawowej zależności między nim a byciem domagającym się wysłowienia:

Myślenie dokonuje tego, że bycie wiąże się z istotą człowieka. Nie stwarza tego związku ani go nie powoduje. Ofiaruje go byciu jako coś, co myśleniu samemu jest udzielane przez bycie. Ofiarowanie polega na tym, że bycie w myśleniu staje się mową. Mowa to domostwo bycia. Pod jego strzechą mieszka człowiek. Stróżami domostwa są myśliciele i poeci. Ich stróżowanie polega na tym, iż dokonują jawności bycia; dzięki ich opowieści jawność ta staje się mową i w mowie jest przechowywana.¹⁸

Jawność staje się mową, tzn. że mowa mówi nie tyle, komunikując zewnętrzną treść, ile opowiadając o językowej istocie bycia. Podstawowy modus

¹⁵ T.W. Adorno, *Doświadczenie metafizyczne*, przeł. P. Graczyk, „Kronos”, 2012, nr 3, s. 28.

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005 Warszawa, s. 227.

¹⁷ *Ibidem*, s. 229.

¹⁸ M. Heidegger, *List o humanizmie*, przeł. J. Tischner, [w:] *idem*, *Budować, mieszkać, myśleć*. Eseje wybrane, wybrał opr. i wstępem opatrzył K. Michalski, przekład zbiorowy, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 76.

bycia jestestwa to pytanie o „bycie-w-języku”, dlatego można powiedzieć, że istotą Jestestwa jest słuchanie i zapytywanie, w którym się bycie samo przejawia. Język stanowi idiom dialogu rzeczy i Świata, dopełniając jawności bycia jestestwa. Kolistość tego rozumowania jest nieprzypadkowa, wręcz przeciwnie – wyraża schematycznie stosunek jestestwa do bycia, radykalnie relatywizując możliwość ustalenia granicy obecności-nieobecności myślenia bycia. Człowiek nasłuchuje i zapytuje. Odpowiedzią jest afirmacja związku jego, rzeczy i Świata, afirmacja języka, który przybliży wzajemnie ich istotowość: „[n]azywanie wzywa do [...] słowa. Nazywanie wzywa. Wzywanie przybliży to, do czego wzywa [...]. Przywoływanie wzywa w bliskość”¹⁹. Zagadnienie przez bycie wydarza się na rudymenarnym poziomie ludzkiej wrażliwości. Prymarne znaczenie ma tu nie relacja między podmiotami, lecz związek między głęboko odpodmiotowaną jednostką a byciem. U Heideggera pierwotne nieupodmiotowienie jest warunkiem językowości bycia, a ta dopiero pozwala zadawać na pytania o czasową istotę Jestestwa. W tym sensie język mówi właściwie i samotnie. Wypowiadanie językowości języka przenosi jego komunikatywny aspekt na metapoziom, a nieupodmiotowienie uniemożliwia manipulowanie przekazem, czyniąc zarazem możliwym definiowanie źródłowego doświadczenia w aktach uczestniczącego odniesienia-słuchania: „Nazywanie wzywa. Wzywa do słowa”. W przywoływanym wierszu Trakla nazywanie rzeczy, świata i różnicy (między-cięcia) przedstawia ich wzajemne uwarunkowanie. Uobecnia subtelną grę odkrywania i zakrywania, dla których różnica jest czymś bardziej pierwotnym niż tożsamość. Różnica ujawnia w między-cięciu zależność świata i rzeczy, wzajemne określanie przez negację. Pierwotna różnica jako źródło negatywności współokreślenia nazywana jest „dzwonieniem ciszy”²⁰. Rolą człowieka jest przywołanie bezgłośnej wieści w „rozbrzmienie języka”²¹. Strukturalna cecha języka określa najwyższe zadanie człowieka, zakreślając horyzont jego „wydarzeniowości”. Cisza wybrzmiewająca w języku pozywa mowę człowieka do połączenia się w Czwórni ze Światem, Ziemią i Niebianami. Nasłuchiwanie ciszy to wygaszanie iluzji własnej autonomiczności w projektowanym doświadczeniu śmiertelności, byciu-ku-śmierci, w którym wydarza się autentyczność Jestestwa. Nie oznacza to, że treść doświadczenia egzystencjalnego jest wprost artykułowana. Różnica „mówi” z wnętrza języka: cisza umożliwia słuchanie i jest emblematem nieistnienia (albo negatywnego istnienia doskonałości, boskości, porządku zbawionego), pozwala różnicować, a więc opisywać, działać językowi i jego materialnym przejawom. To źródłowe doświadczenie wszechzwiązku bytów, które ujawnia, jest uznane

¹⁹ M. Heidegger, *Język*, przeł. J. Mizera, [w:] *idem*, *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Baran i Suszczyński Kraków 2000, s. 15.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Por. M. Heidegger, *Droga do języka*, przeł. J. Mizera, [w:] *idem*, *W drodze do języka*, s. 196.

za fundament słuchania i – rozumienia: „Człowiek mówi, o ile odpowiada językowi”²² – konstatuje Heidegger.

Lipszyc w swoim eseju²³ konfrontuje dwa języki filozofii – Heideggera i Benjamina. Nie jest to konfrontacja przypadkowa. Obaj wzór myślenia języka i w języku czerpią z Hamannowskich, naznaczonych Kabałą studiów. Obaj odnoszą się do najważniejszej tezy Hamanna o językowym charakterze i istocie rzeczywistości zawartej w *Aesthetica in nuce* (1762).²⁴ Obaj przeciwni pragmatyzmowi językowemu, za Hamannem uważają że przeznaczeniem języka jest nazywanie, które przywraca „dialogiczny” charakter rzeczywistości. Jednakowoż przywoływanie myśli Benjamina domaga się pewnego wytłumaczenia. W *Dialektyce negatywnej* Adorna obecne są koncepty wprost zapożyczone od Benjamina, przy czym koncepcja języka oparta na interpretacji kabalistycznej wykładni objawienia, skorelowana z rozważaniami dotyczącymi języka prowadzonymi przez niemieckich romantyków, jest najważniejszym znakiem teoretycznego związku obu filozofów. Zapośredniczenie wykładu teorii Adorna w znaczących elementach myśli Benjamina ustanawia dystans wobec myśli Heideggera, dystans radykalnie skrócony w zjadliwej krytyce – *Żargonie autentyczności* oraz niemniej antagonizujących tezach z części pierwszej i drugiej *Dialektyki negatywnej*. Oddech zyskują teorie Heideggera i Adorna tylko w sumiennej wymianie argumentów – niemożliwej w ideologicznym klinclu. Zgodnie z wykładnią, której chcą być wierni wszyscy trzej – przekład na wyższy czy bardziej źródłowy język, odsłaniający własną strukturę umożliwia wypowiedzenie prawdy jako „pojednania w poróżnieniu”. Chciałbym podjąć się zadania tłumacza.

W eseju *O języku w ogóle i o języku człowieka* Benjamin pisze, że wszelki wyraz duchowej aktywności człowieka można traktować jako rodzaj swoistego języka. Dzięki człowiekowi, w komunikowaniu swej istoty duchowej, uczestniczą byty ożywione i nieożywione. Za Hamannem, Benjamin stwierdza, że wszystko co istnieje, komunikuje. Zwrotnie zaś, każdy z idiomów determinowany jest rodzajem komunikatu – charakterem przedmiotu i jego miejsca w konstelacji zjawisk – szczególnego układu odniesień o niekończącej się liczbie semantycznych permutacji. Tak wpisane we wspólną przestrzeń przedmioty tworzą swoisty dla każdej z osobna kod, wyraz swojej istoty duchowej. Ten wyraz Benjamin zwie „istotą językową” – konfiguracją formalno-mimetyczną i treściowo-semiotyczną:

[...] cały mimetyczny aspekt języka, na podobieństwo płomienia, może pojawić się tylko na pewnym rodzaju nośniku. Tym nośnikiem jest aspekt semiotyczny. Tak

²² M. Heidegger, *Język*, przeł. J. Mizera, [w:] *idem*, W drodze do języka, s. 25

²³ A. Lipszyc, *Późny Benjamin i wczesny Heidegger, neopogaństwo i gnostycyzm w filozofii języka*, „Kronos”, 2007, nr 1, s. 75-88.

²⁴ J.G. Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten/Aesthetica in nuce*, Hrsg. S.-A. Jorgenson, Philip Reclam Verlag, Stuttgart 1968.

więc związek sensu słów czy zdań stanowi nośnik, na którym niczym błyskawica zjawić się może podobieństwo.²⁵

Mimetyczności w relacji rzecz – nazwa nie można zrealizować na poziomie zmysłowego odbioru wrażeń, bezpośredniej odpowiedniości nie sposób wydobyć z różnie mediatyzowanej informacji. Benjamin określa więc *mimesis* mianem „niezmysłowego podobieństwa” pochodzącego z warstwy semiotycznej. Jest to kod imion własnych wysnuty z rzeczywistości i pierwotnie podany w Torze. Natura milczy, lecz jeśli „na początku” milczenie było nasycone jednoznacznie pozytywnym wyrazem i bezpośrednio mogło być odwzorowane w porządek niezakłóconej komunikacji odpowiadający stanowi zbawienia, to wtórna niemota rzeczy spowodowana upadkiem człowieka ma aspekt negatywny. Jednak niezupełnie. Wydobywanie niezmysłowych podobieństw z codziennej *Geredete*, ta swoista translacja, pozwala człowiekowi „zbawiającemu” przedmioty referencji, „zbawić” siebie. Przekład u Benjamina to niekończący się wykład objawienia, w którym pojedyncze języki translacyjne w dziejach odsyłają do- i afirmują cel boskiego zamysłu. Lipszyc pisze:

Język rzeczy komunikuje sam siebie, a w nim wyraża się komunikowalny aspekt istoty duchowej danej rzeczy [...]. Każdy język komunikuje sam w sobie: poza tym, że za jego pomocą można przekazać jakąś informację, istnieje też wymiar właściwy samemu językowi, który się w nim komunikuje.²⁶

Język jako taki naśladuje w „akcie translacji”, nadawania znaczenia, język stwórczy, który jest jego nieobecny wzorem. Akty nazywania warunkują zbawienie, które ma dotyczyć każdej rzeczy z osobna, także języka uwikłanego w wielość treści. Zadaniem człowieka jest więc determinowane soteriologiczną wizją zbawienia „poharatane go życia”. Nazywanie spełnia zatem, po pierwsze, nieinformacyjną funkcję języka a człowiek jest uprzywilejowany do „wypowiedzenia” tego zadania: odtworzenia porządku sprzed upadku, co równoznaczne jest z antycypacją porządku zbawienia. Tym samym „panuje” nad porządkiem naturalnym, choć jego słowo – wtórne wobec boskiego słowa kreacyjnego – nie jest równoznaczne z istotą rzeczy. Podsumowując:

Benjamin nie chce mieć ani teorii czysto konwencjonalnej ani „mistycznej”. Aby wymknąć się obu ewentualnościom, stwierdza, iż słowa ludzkiego języka łączą w sobie spontaniczność z receptywnością [*mutatis mutandis* – mimetyczność z semiotycznością (J.G)], a ów splot można określić mianem „przekładu”.²⁷

Motyw translacji dominuje w dyskursie Benjamina. Akty przekładu realizowane są na kilku poziomach i w postępującym linearnie czasie narracji, a żadna z prób nie jest zdecydowanie uprzywilejowana. Warto wskazać na ich

²⁵ W. Benjamin, *O zdolności mimetycznej*, przeł. A. Lipszyc, [w:] *idem*, *Konstelacje, wybór tekstów*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 223-224.

²⁶ A. Lipszyc, *Późny Benjamin...*, s. 80.

²⁷ *Ibidem*, s. 83.

odrębny charakter bowiem zaadaptowane zostały i zrekonstruowane na ogólnym, pojęciowym poziomie w filozofii Adorna.

W *Aufgabe des Übersetzers* Benjamin opisuje przekładową działalność jako mesjańskie odzyskiwanie czystego języka. Wielość języków, pośród której odbywa się praca translatorska oddaje obraz zaburzonej komunikacji. „Tłumacz”, zgodnie z ideą *tikkun*²⁸, ma zadanie, wykładając tekst, uzgodnić relacje między pojęciami z dyskursów o niejednorodnych poziomach ogólności, przenosząc tekst na wyższy poziom rozumienia. Spełnia przede wszystkim funkcję „metafizyczną”: w akcie tłumaczenia tekst tracąc odrębność (lecz nie autonomiczność), zyskuje konkretne miejsce w polu językowej rzeczywistości. Także autor nie konstytuuje się w zamkniętym semantycznie schemacie, w figurę podmiotu abstrakcyjnego lecz podporządkowuje się zadaniu restytucji porządku objawienia, który indywidualizuje go. Tak czysta językowość uzyskuje strukturę idiomatyczną.

Bliską figurze tłumacza jest filozof, który w pojęciowej pracy prezentuje idee, ocalając zjawiska. Materializm tego odwrócenia jest nader widoczny. Celem pojęciowej systematyzującej pracy jest wskazanie na wartość niehierarchicznego związku fenomenów w historycznie zmiennych konfiguracjach. Każde z osobna zjawisko i przedmiot zyskują dzięki temu odrębne znaczenie duchowe. Benjamin nie ignoruje materialistyczno-historycznej strony rzeczywistości – przeciwnie, w opisanym „akcie przekładu” dowartościowuje ją, wiążąc z teologią żydowską. Idealistycznie marginalizowana materialność przemawia historycznym imieniem własnym – cierpieniem, milczącą skargą, rozbitego społeczno-ekonomicznie życia. Wniosek ten nie byłby obcy Adornowi twierdzącemu, że dopóty będzie istniał choć jeden przejaw wykluczenia czy brak wrażliwości na społeczną krzywdę, a jej determinanty będą nieuświadomione, dopóty sprawiedliwość będzie dążeniem ku utopii. W końcu należy stwierdzić, że paradoksalnie, niezbawiony charakter świata zapewnia dialektyczną relację z porządkiem transcendentnym – określając zmienne tej relacji, odpowiada kabalistycznej doktrynie o przekazie tradycji.

Ostatnią wielką figurą Benjamina jest historyk łączący atrybuty tłumacza i filozofa. Zarówno dekonstrukcja kodu językowego, jak i konstelacyjne zachowanie zjawisk odbywa się na materii historycznej, zapośredniczonej w przekazie warunkowanym stosunkami społeczno-ekonomicznymi. Akty translacji polegać będą na ujawnieniu tych stosunków, przejawiających się również na poziomie narracji proponowanych przez system władzy, podkreślając, że dominujący język nie jest obiektywnym porządkiem. Zadaniem historyka-filozofa jest uobecnienie tego, co historyczne i uhistorycznienie tego, co obecne i zgodnie z *Tezami o pojęciu historii*, oddanie sprawiedliwości terażniejszej oraz minionym epokom. By osłabić oddziaływanie dominującej narracji Benjaminowski historyk dowartościowuje cechę przypadkowości: wykorzenia zdarzenia z panującego w danej epoce kontekstu

²⁸ Pojęcie pochodzi z kabaly Izaaka Lurii, dotyczy procesu kosmogonicznego i w wolnym przekładzie oznacza rekonstrukcję rzeczywistości, ponowne jej uporządkowanie, akty restytucji boskiego porządku; zob.: G. Scholem *Mistyycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Czytelnik, Warszawa 1997.

znaczeń i komponuje z terazniejszymi – i odwrotnie. Najlepszy przykład stanowią *Pasaże*. Ocalaona zostaje nadzieja na zmianę, a przyczynowo-skutkowy i teleologiczny opis historyczny zreinterpretowany. Stąd wniosek, że dekonstrukcja w akty interpretacyjne jest wpisana. Kreowanie linearnego rozwoju narracji w abstrakcyjnych pojęciach, jest łatwym pozorem znamionującym rzeczywistość poddaną opresji. Historyk-filozof „spogląda” natomiast na dzieje z perspektywy utopijnej wizji sprawiedliwości, tym samym przybliżając nas do niej.

Figury tłumacza, filozofa (metafizyka) i filozofującego historyka łączy szczególnie kontekst. Ich działania mają wymiar językowy a proces odzyskiwania idiomatyczności jest koncepcją nadrzędną fundującą wartość odpowiedzialności. Tu wybrzmiewa również apel o przerwanie kręgu milczenia. Adorno podejmuje zadanie sformułowane przez Benjamina.

O językowych powinowactwach nie z wyboru

Jak zaznaczyłem, istnieje możliwość asymptotycznego zbliżenia wizji rozumiejącego odniesienia do rzeczywistości, które proponują Heidegger i Adorno. Poziom rozważań zapewniający kruche porozumienie stanowią ich teorie filozofii jako metajęzyka. Filozofują z potrzeby redefinicji medium relacji podmiotowo-przedmiotowych, doświadczenia postmetafizycznego. I obaj za ostatni ratunek uznają milczenie lub ciszę. Pozostaje pytanie na jakiej drodze myślenia wymienione fenomeny przekładają na język idei. Postaram się odpowiedzieć, oczywiście nie wprost. Rozpocznę od głosu Adorna.

Dialektyka negatywna ma zagwarantować odnowę doświadczenia metafizycznego, odpowiedzialne myślenie o relacjach społeczno-ekonomicznych i ich zmianę. Dotychczas bowiem antagonizmy były przedwcześnie wygaszane w heglowskim „pojęciu pojęcia”, co uniemożliwiało realną zmianę. Adorno, sekundując praktyce emancypacyjnej, chce odróżnić (i wyeliminować) te napięcia i sprzeczności od realnej nietożsamości między pojęciem a rzeczą (którą chce zachować). Materialna „reszta z myślenia”, ujawniająca się w tej nietożsamości, pozwala bowiem utrzymać potencjał krytyczny wobec wszelkich form pojęciowej heteronomizacji i pozoru pojednania. W zaawansowanej metafizyce Adorna „figuracja tego, co nietożsame” oddana jest za pomocą niewyraźnego medium metamorfozy pojęcia, niewygasającego zapośredniczenia, które przeczy heglowskiemu zniesieniu i całkowitemu pojednaniu myślenia z realnością:

W klasycznej dialektyce „pojęcie pojęcia” jest absolutnym realizmem; mediuje ono między autorefleksyjną subiektywnością a przedmiotem, a następnie znosi ową mediację w substancjalności pojęcia. Tymczasem Adorno wskazuje na konieczność przemyślenia sytuacji, w której dochodzi do załamania owego procesu zniesienia zapośredniczenia. Z tej perspektywy inaczej wygląda historia subiektywności, która musi się konfrontować nie tylko z tym, co inne wobec niej,

ale także z tym, co różne wobec pojęcia, a co nie daje się mu podporządkować. Podmiotowość okazuje się momentem artykulacji oraz ekspozycji różnicy wpisanej w doświadczenie medium. Mówiąc inaczej, może istnieć tylko jako chwila w procesie własnej artykulacji i demonstracji, a więc w procesie zapośredniczenia. W nim podmiotowość stanowi zarazem artykulację samej siebie, jak i czegoś od niej innego – zarazem jest i nie jest własnym głosem (porządek artykulacji) oraz własny obrazem (porządek ekspozycji). Medium jest więc pewnym miejscem różnicowania się takiej wersji podmiotowości, która wystawia się na kontakt z tym, co nietożsame.²⁹

Moment załamania się procesu zapośredniczenia odpowiada „reszcie z myślenia” – cielesności, materialności – także obecnej w medium językowo-pojęciowym i zapewnia nietożsamość pojęcia i przedmiotu odniesienia. Jak bowiem pisze Adorno, formułując w *Dialektyce negatywnej* „nowy imperatyw kategoryczny”, myślenie krytyczne (w pojęciowym medium języka) nierozzerwalnie związane jest z odczuwaniem własnej (i cudzej) cielesności jako bólu (cierpienia) czy materialności świata w jego wyalienowaniu – ściśle wiążąc materialność, moralność z procesem konstytuowania się podmiotu. Niemożność trwałego uformowania się ma źródło w tej nietożsamości. Zracjonalizowanie niemocy oddaje struktura językowego medium: samoświadomość rodzącej się podmiotowości nie tylko zostaje wypowiedziana (porządek artykulacji – „semiotyczny”) w języku jako niemożliwość urzeczywistnienia, lecz także wskazana (porządek ekspresji – „mimetyczny”) za pośrednictwem jego wewnętrznej, nietożsamej struktury. Język jest zarazem czymś materialnym, tzn. reaguje na społeczne aberracje, oddając je w swej dialektycznej strukturze pojęciowej, a także umożliwia myślenie, a więc wychwytywanie rodzących się antagonizmów i definiowanie ich oraz „tłumaczenie” ich na język społeczno-ekonomicznych zależności. Język myśli zapewnia więc „rozczytanie” się w rzeczywistości, poznanie jej zależności i odseparowanie zawikłanych relacji podmiotowo-przedmiotowych, zachowując ich zróżnicowanie i odrębność. Milczenie cielesności w języku metafizyki jest zatem nader wymowne i rozstrzygające dla imiennego pojednania rzeczy, zjawisk i ludzi. Praca interpretacyjna tutaj podjęta uruchamia szczególnie kod rozumienia, zgodny z mikrologiczną perspektywą tego, co imienne i jednostkowe, jakiej sekundowałby sam Adorno i jego poprzednik. Podłożem namysłu jest językowość rzeczywistości – szczególnie dyskurs postmetafizyczny, oddający stan i możliwość doświadczenia rzeczywistości postsekularnej. Benjamin chce rozbić mityczny porządek w aktach przekładu-sprawiedliwości, Adorno zaś ukonkretnia jego zamysł, pisząc o micie władzy Rozumu. Już w *Dialektyce oświecenia*³⁰ wraz z Horkheimerem twierdzą, że narzędzie emancypacji w procesie oświeceniowej sekularyzacji przetrada się w końcu w narzędzie opresji, marginalizowania społecznie krytycznego

²⁹ J. Momro, *Teoria estetyczna jako protodekonstrukcja*, „Kronos”, 2012, nr 3, s. 105.

³⁰ M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka Oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994; zob. szczególnie rozdziały pt. „Pojęcie oświecenia” oraz „Przemysł kulturalny. Oświecenie jako masowe oszczerstwo”.

namysłu nad relacją podmiotowo-przedmiotową. Przedmiot jako fetysz staje się transparentnym miejscem konsumpcyjnych pragnień jednostki. Nie „przemawia” więc własnym językiem i nie pozwala „wypowiedzieć się” podmiotowi. W końcu zajmuje miejsce podmiotowości, a jednostka legitymizuje system ekonomiczny, jako część systemu panowania. Jednak wbrew marksizmowi Adorno nie wierzy w klasę szczególnie predysponowaną do rozbicia mitycznego porządku Logosu. Rolę taką przyznaje, podobnie jak Benjamin, jednostce – myślicielowi. Odwołuje się przy tym do kategorii zbawienia.³¹ Odpowiedzialny filozoficzny namysł musi się więc znamionować perspektywą spojrzenia na społeczny „poharatany” świat w „mesjanicznym świetle” Kafkowskiego fotografa³², a ocalająca krytyka powinna wskazać na zależności panowanie – język. Tematyka analiz społecznych wpisana w historię zachodniej racjonalności jest najbardziej rozpoznawalną w filozoficznej myśli Adorna. Jednak krytyczny namysł nad relacją idei i materialności oraz ich wzajemny przekład określa całe spektrum podejmowanych zagadnień. Metodologiczne podstawy „post-metafizyki” Adorna zawarte są w *Dialektyce negatywnej*.

Celem filozofii Adorna jest oddanie „imienia własnego” zachodniej metafizyce i uaktualnienie determinowanych przez nią analiz kulturowych. Przy tym chce pozostać wierny *Bilderverbot* – zakazowi sporządzania wizerunków Innego (Boga) i „innego” jako metafory nietożsamości. Ostatecznie bowiem chodzi o odtworzenie struktury myślenia jako doświadczenia przekraczającego metafizyczne ramy systemu i niepopadającego w ideologiczny *constans*. Adorno filozofuje więc przeciwko hańbie adaptacji, a jego skrajny nominalizm jest dialektyczny – nie jest możliwe bezpośrednie oddanie porządku szczęścia, jeśli taki (jeszcze czy już) nie istnieje. Szczęście jest urefleksyjnione w negatywnym dyskursie niewymawialnego porządku pojednania – utopijna nadzieja polega na dialektycznym rozpoznaniu „nieukończoności” (otwartości) rozumienia. Perspektywa ta odnawia krytyczny potencjał teoretycznego namysłu. Skoro zaś przedmiotowość nie „stoi” na zewnątrz podmiotu, lecz oba porządki są współdefiniowane w nieustannym zapośredniczeniu – budzi także autokrytyczną wrażliwość jednostki, odpowiedzialność za dyskurs oraz jego zgodność z praktyką. Jednostka ze względu na możliwość ujmowania w myśleniu i słowie „milczącej” rzeczywistości jest jej medium. Tym samym Adorno przeciwstawia się utylitarystyczno-empirystycznej czy pozytywistycznej metodzie rozumienia obiektywności, a wbrew filozofii analitycznej, wyrastającej z tego gruntu, chce wypowiedzieć to, czego powiedzieć się nie da.³³ Konkluduje:

³¹ Por.: T.W. Adorno, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 298.

³² Zob.: W. Benjamin, *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci*, przeł. A. Lipszyc, [w:] *idem, Konstelacje*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 38-55; o kafkowskiej perspektywie pisze Elizabeth A. Pritchard w eseju pt. *Bilderverbot meets Body in Theodor Adorno inverse theology* oraz Michael Löwy w: *Redemption and Utopia. Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, trans. H. Heaney, Stanford University Press, Stanford 1992.

³³ Por.: T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1986, s. 16.

„Utopia poznania polegać by więc powinna na chęci dotarcia do bezpojęciowości za pomocą pojęć”³⁴. Krytykowana metoda odpowiada społecznemu *status quo*.

Według Adorna metafizyka jako dyskurs nie jest obiektywną relacją z kulturowych i społecznych fenomenów, lecz sferą *praxis* i *theoreia* zarazem – wszelkie społeczno-ekonomiczne zależności, jeśli są nieuświadomione, inkorporuje, sama stając się ideologią. Jeśli jest działaniem, czyli tworzy pojęciowe pole krytycznej refleksji, to nie jest to praca oparta na raz ustalonej metodzie racjonalizacji. Adorno przeciwstawia się tym samym heglowskiemu z ducha ujmowaniu myślenia podmiotowo-przedmiotowych relacji w teleologicznym systemie pojęć i twierdzi, że w procesie poznawczym zachodzi nieustająca mediacja między podmiotem a przedmiotem, jednostkowością i ogólnością, percepcją a pojęciowością, burząca linearną wykładnię systemu. Rzecz konfrontowana z pojęciem istotnie zyskuje określoność, wymiar ogólności jednak nie osiąga jej materialności i dzięki temu „reszta z myślenia” jest miejscem idiomatyczności przedmiotu. Odpowiada to heglowskiej negacji określonej. Hegel jednak kończy afirmację podmiotowości projektem pojednania jej z Rozumem rzeczywistości. Adorno śledzi inwarianty myślenia, definiowane w odniesieniu do totalności systemu. Struktura nieposiadająca luk w procesie *Aufhebung* jest samowystarczalna, lecz w swej autarkiczności zaślepiona – zdaniem Adorna „całość jest nieprawdą”³⁵ a „[ś]wiat jest systemem okropności i dlatego zbytkiem honoru jest myśleć o nim w całości jako o systemie, ponieważ jego jednoczącą zasadą jest rozszczepienie”³⁶. Lecz z drugiej strony słuszności odmawia również Kierkegaardowi. Choć nie podziela on optymizmu filozofii, co do możliwości „dotarcia” do Absolutu z wnętrza samej siebie, to jednak krytykuje ideę rozumu, który osiąga absolutność bynajmniej nie przez utrzymywanie pełnej konsekwencji myślenia, lecz przez samouświęcenie.³⁷

Według Adorna, myśl która chce konsekwentnie poznawać, a jednocześnie zaciemnia to, czemu służyć powinna [...] jest irracjonalna. Akomoduje odmienność Innego (Boga), nie przez wyrównywanie jego oporu, umieszczając pośród niezbywalnie zapośredniczonego charakteru myślenia, lecz zawieszając, a faktycznie, wyrzekając się postawienia myśli naprzeciw boskości Boga.³⁸

Adorno przeciwnie – chce zrozumieć to, czego powiedzieć się nie da – odmienność innego. Sprzeczność ta definiuje samą filozofię jako dialektykę. Przeciwnieństwa są przeciwieństwami, a ich nietożsamość – realna.

W części pierwszej *Dialektyki negatywnej* zatytułowanej „Stosunek do ontologii”, w rozdziale pierwszym pt. „Potrzeba ontologiczna” oraz w rozdziale

³⁴ *Ibidem*, s. 17.

³⁵ Por. T.W. Adorno, *Minima moralia...*, s. 56.

³⁶ *Ibidem*, s. 142.

³⁷ Por.: T.W. Adorno, *Kierkegaards Lehre von der Liebe*, „Zeitschrift für Sozialforschung”, 1939, nr 8, s. 414.

³⁸ E.A. Pritchard, *op. cit.*, s. 10 [przel. J.G.].

drugim pt. „Byt i egzystencja”, autor zajmuje się szczegółową krytyką egzystencjalno-dziejowej filozofii Heideggera. Problematyzuje przy tym najważniejszą dla rozstrzygnięć dotyczących języka filozofii kwestię stosunku bezpośredniość – zapośredniczenie, rozwijając m.in. wątki dotyczące relacji bycia do bytu w kontekście panowania/władania. Podmiotowość, jak zauważa Adorno, przetransponowana zostaje w Jestestwo na podstawie egzystencjalnego doświadczenia granicznego. Tym samym poczucie bezsiły pozbawione zostaje kontekstu społecznego i zredefiniowane w konstytutywną cechę Jestestwa, a społeczno-ekonomicznie determinanty owego stanu wyniesione do rangi zrządzenia:

Prawda, która wypędza człowieka ze środka stworzenia i wypomina mu jego bezsiłę, umacnia uczucie bezsiły jako subiektywny sposób zachowania, skłania ludzi, by utożsamiali się z nią i tym samym potęguje siłę fatalną drugiej natury. Nabożny stosunek do bytu, mętny derywat krytycznej intuicji, wyradza się rzeczywiście w to, co nieprzezornie niegdyś zdefiniował Heidegger, w uległość wobec bytu.³⁹

Bezsila jest „gestem wewnętrznej niemoty”, o której pisał w *Żargonie autentyczności*. Człowiek staje wobec potęgi, która go przekracza jeszcze mocniej, wpisując się w formę milczącej immanencji, tak, jak doświadcza śmierci. Jeśli wedle Heideggera chce ją wytrzymać, musi się podporządkować, być posłusznym, czyli wsłuchać się w tanatyczną ciszę. Takiej zależności przeciwstawia się Adorno:

Ograniczenie się ducha do tego, co jest osiągalne i otwarte dla stanu jego doświadczenia historycznego, jest elementem wolności; to, co wałęsa się bezpojęciowo ucieleśnia jej przeciwieństwo.⁴⁰

W rozumiejącym słuchaniu Jestestwo konstytuuje jego „bezsila” – rozumie ją jako inwersję egocentrycznej mocy. Czy jest to symboliczny odpowiednik społeczno-ekonomicznego zniewolenia, czy „miara rozległości” dla istoty bycia człowiekiem? Transkrypcja idei ogólnych na pojęcia analiz społecznych, zastosowana przez Adorna wobec myśli Heideggera przeczy postulowanemu stosunkowi do odmienności innego i analizom nietożsamości, konstytuującym emancypacyjny dyskurs. Jaskrawy przykład stanowi interpretacja autentyczności, sięgająca również źródła językowości filozofii u Heideggera. Dlatego sprzeciwiam się Adorna strategii interpretacyjnej. Chroniąc go przed nim samym, proponuję przemyślenie fenomenu śmierci. Co się stanie, gdy istota śmierci, jej doświadczenie, zostaje nam odebrana? Dobity przykład stanowi masowe zabijanie w obozach koncentracyjnych. Ludzie ginęli, byli anihilowani.

Umieranie (*Sterben*) oznacza jednak wytrzymać śmierć w swej istocie. Możliwość umierania oznacza możliwość podołania temu wytrzymaniu. A możliwość ta jest nam dana jedynie, jeśli nasza istota może być istotą śmierci. [...] – jednakże istota śmierci została odebrana człowiekowi.⁴¹

³⁹ T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 95.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 96.

⁴¹ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, Hrsg. P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, s. 74 [przekład P. Dybel].

Co jeśli wypełnianie się projektu *Dasein* zostaje zniweczone? Nicość wsłuchiwania się w ciszę jako cezurę władania, ludzkie wytrzymanie śmiertelności bytu w istocie różni się od nicości milczenia oszukanych, ofiar, którym realnie odebrano mowę. Adorno chce odzyskać język dla pamięci tego zła, a nieopacznie tworzy pomost łączący fenomen zgody na władanie sobą z fenomenem głębokiej, skrajnej deprivacji wszelkich objawów wolności, tym samym odmawiając możliwości myślenia o źródłowym władaniu śmierci inaczej niż przez pryzmat irracjonalnej represywności. U Heideggera natomiast anihilacja w obozach nie ma nic wspólnego z *b y c i e m - k u - ś m i e r c i*, nawet w jego niewłaściwym modusie. Nie jest to obojętność na anonimową śmierć drugiego, tylko odebranie możliwości pierwszoosobowego, intymnego odniesienia do umierania. Niemożność zrozumienia, bezsens. Dopiero na tym poziomie można mówić o pozajęzykowym, bo nieludzkim milczeniu, które Heideggerowi imputuje Adorno jako „sensotwórcze” w eseju *Umieranie dzisiaj*. Choć jednocześnie stwierdza, że

Doświadczenie nicości indywiduum nie jest tylko słabością „ja”, nie świadczy tylko o naszym zniewoleniu, ale zarazem niszczy jakąś część iluzji i winy obciążających kategorię indywidualności od najdawniejszych czasów aż do progę naszej epoki.⁴²

Doświadczenie nicości „umierającym za życia” zostało odebrane, niszcząc ostatnią paradoksalną możliwość nieśmiertelności – nadanie własnej śmierci znaczenia. Co więcej „[w]ybieganie w śmierć jako nie tylko »bezwzględna« ale i »nieprześcigniona« możliwość jestestwa wyzwala je zatem ku rozumieniu »prześcigających je możliwości egzystencji innych«”⁴³ pisze Heidegger. *Wybieganie ku-*, mogłoby więc wyhamować „fałszywe roszczenia do zajmowania pozycji władzy”, otwierając pytanie o możliwość nieuprzedmiotawiającego rządzenia. Jak pisze Hermann Mörchen,

[...] idea sprawiedliwości ukazałaby się w zupełnie innym świetle niż wtedy, gdy prawo do niej uzurpowała sobie woła mocy, ugruntowując tym samym [...] dogłębną zmianę społecznego porządku.⁴⁴

Ugruntowując, nie determinując. Cieleśność jest miejscem pojęciowego różnicowania, wyodrębniania i językowej interpretacji. Jednocześnie rudymetarna możliwość odczuwania ciała na świadomym poziomie i czynienia prywatnym doznania poprzedza pojęciową pracę w konkretnym procesie indywidualnym. Idącymi na śmierć rządziła natomiast skrajnie odpodmiotowiona i odcieleśniona zasada inwersji samozachowania: ich gwałtownie wymuszona „zgoda” na śmierć uczyniła ich „martwymi” przed śmiercią, pozbawiając ostatniej możliwości – wymownego milczenia. Jednak i Heideggerowi można zarzucić zastosowanie ideologicznego manewru. Pisząc, że uśmiercanie było egzemplifikacją „technicznej”

⁴² T.W. Adorno, *Umieranie dzisiaj*, przeł. P. Graczyk, „Kronos”, 2012, nr 3, s. 22.

⁴³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, wyd. PWN 1994 Warszawa, s. 371

⁴⁴ H. Mörchen, *Władza i panowanie u Heideggera i Adorna*, przeł. M. Herer, R. Marszałek, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, s. 243.

wykładni bycia jako skrajnego zapomnienia jego prawdy, transponuje jednocześnie metafizyczny dyskurs w zmienne społeczno-ekonomiczne, a dodatkowo ich rozumienie przez rządzących zrównuje słuchaniu prawdy ustrukturyzowanej w czystą formę wysokiej poezji niemieckiej (Hölderlin, Trakl, George). Czyli „bezrefleksyjność” władzy uzasadniona miała być równocześnie przez obywatelski kontekst dziania się bycia bytu oraz przez narzucającą się poetycką wieść, z której może być ów byt ze spokojem wysłuchany.

Adorna i Heideggera, wyprowadza z metodologicznej ślepej uliczki ruch pominięcia-negacji, istotny dla obu wykładni językowości doświadczenia metafizycznego. U jednego i drugiego *imago* podmiotowości w metafizycznym doświadczeniu interpretacyjnej dekonstrukcji wypowiada własne rozbitcie jako możliwość rozumienia prawdy rzeczywistości. Cisza, o której pisze Heidegger, związana z antycypacją śmiertelności i przywróceniem porządku władania jest „miejszem” w języku/mowie, które pozwala pytać o status „nie-mocy” Jestestwa w doświadczanej rzeczywistości i o jej właściwy porządek. Niemyślenie bytu (oddane alegorycznie jako „cisza”, „milczenie” mowy/języka) jest konstytutywne, gdy stanowi moment w procesie rozumienia – choć stwierdzenie to brzmi, jak prymitywny akt kapitulacji przed społecznie warunkowanymi faktami, w istocie może oznaczać coś zgoła innego: że językowe, rozumiejące medium wchłania w postaci czystej destrukcji procesualność podmiotowości. Byłoby to wygaszenie idiomem możliwości samorozumienia w relacji do innego i – Innego, a ów poddawany byłby refleksji wtedy, gdy niemożność ukonstytuowania się podmiotu zmuszałaby do odwrócenia się w stronę przedmiotowości samego języka, uświadamiając to, co społecznie zakumulował. Na metapoziomie rozumienia destrukcja przeszłaby w dekonstrukcję. Irracjonalne, płasko receptywne widzenie rzeczy stałoby się momentem prawdy.⁴⁵ Krok wstecz na drodze myślenia, o którym pisze Heidegger, „w drodze do języka” wyrażałby stosunek quasi-podmiotowego doświadczenia do doświadczanego przedmiotu i odwrotnie: ów przedmiot determinowałby charakter tego doświadczenia. Adorno krytykuje „irracjonalizm” filozofii Heideggera wyrażony w akcie bezpośredniego rozdzielenia dwu porządków: podmiotowego i przedmiotowego – rezygnację z dialektyki myślenia równoznaczną „irracjonalizmowi światopoglądowemu”⁴⁶. Jednak powyższe uwagi dowodzą, że można wybrać drogę do języka Heideggera, która znamionuje się dialektycznością. Tyle, że nie jest ona dostępna bez aktów przekładu, których – właśnie ze względów światopoglądowych – unika Adorno. Traktuje filozofię Heideggera po pierwsze jako *fait sociale* i w Marksowskim dyskursie rozumie jako nie-samoświadomy moment dialektycznej maszyny społecznej, który on rozpoznaje i odideologizuje. Jeśli dialektyczność ma immanentny element autokrytyki, to odchodząc od uprzedmiotawiającej i tożsamościowej interpretacji myśli autora *W drodze*

⁴⁵ Por.: *ibidem*, s. 120.

⁴⁶ *Ibidem*.

do języka oraz pozostając wiernym negatywnemu stosunkowi do całościowych planów rozumienia, powinien mikrologicznym sposobem Benjamina wyrwać z mitycznego kręgu samorozumienia język Heideggera i pokazać, że Heideggerowska hermeneutyka jest także dialektyczna. W jaki sposób?

Stosunek do bytu jest przez *Dasein* zapośredniczony odniesieniem do czasowości. Rozumienie tej relacji jest otwarciem ku rozumieniu językowości prawdy bytu: że jest ona zadana z wnętrza poetyckiego idiomu, który zmusza do wsłuchania się. Na poziomie źródłowym, czyli rozumienia rozumienia „tak jak słowa, również j e s t nie zalicza się do bytujących rzeczy”. „Słowo daje bycie”⁴⁷ – temporalność skrupia się w pytanie o „nic” (nie-bytowość) vs. „coś”. Co oznaczać może stwierdzenie że słowo nie bytuje? To, że ono jest, istnieje w słuchaniu, który jest głosem ciszy. Bliższa staje się równoznaczność „istota języka – język istoty”⁴⁸. Językiem istoty jest cisza, która jest istotą języka. Nie-bytowość j e s t ustawia granicę temporalności (skończoność czasu, otwartość rozumienia), zwracając w stronę myślenia „własnej” śmiertelności Jestestwa. Tworzy intymną, autentyczną więź ze światem, wyrażając sprzeciw wobec „mechanicznej bezosobowości śmierci”. Dezalienacja śmierci odkrywa władanie słowa, otwierając granice prawdy o jego skończoności – prawdy, która warunkuje możliwość rozumienia. „Człowiek bowiem jest człowiekiem o tyle, o ile przystał na namowę języka i jest wykorzystywany do mówienia o nim”⁴⁹, konstatuje Heidegger. Autor *Dialektyki negatywnej* rozumie prymat językowości nieco inaczej. Pojęcia niosą pamięć o mechanizmach własnego powstawania, które w pierwszej kolejności domagają się wydobycia i przepracowania. Kultura jako przestrzeń symboliczna nigdy nie pokrywa się z teorią kultury – ten *hiatus* wskazuje na źródłową cechę rozumienia: negacja, nie-bytowość, „nic” są to nazwy miejsca w którym istnienie (nie-bytowość) w języku nieprzerwanie dynamizuje i odnawia możliwość transformacji relacji podmiotowo-przedmiotowych. Negacja towarzysząca wszelkim działaniom językowym jest semantycznie pusta bez względu na bieguny odniesienia, które konstytuuje do rozumienia. Nie oznacza to, że oddaje je władzy nieodgadnionego losu, lecz „otwiera” je – nie niesie ze sobą żadnej treści, lecz pośrednio oddziałuje nań z poziomu struktury rozumienia którą determinuje. W zamilknięciu i wsłuchaniu poprzedzającym zrozumienie i „wymówienie” („wy-słowienie”), zapewnia nieprzerwaną interpretację i samo-rozumienie podmiotu. Tak więc wspólnota komunikacyjna *in statu nascendi*, warunkowana społeczną *praxis* oraz skorelowanym z nią procesem interpretacji, o tyle jest historyczna, o ile poddaje się redefiniowaniu własnej rozumności. Wobec zreififikowanych stosunków społecznych warunkujących procesy samorozumienia podmiotu w stosunku do przedmiotu, powtórny akt „uwolnienia dynamiki

⁴⁷ M. Heidegger, *Istota języka*, [w:] *idem*, W drodze do języka, s. 142.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 143.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 145.

przedmiotu⁵⁰ wymaga dekonstrukcji procesu interpretacji, a to jest możliwe właśnie dzięki momentowi negatywnemu, który nie da się wypowiedzieć, choć sam jest warunkiem działania języka. Przekładając na język analiz społecznych: warunkiem wolności nie jest sama konstatacja społecznej niesprawiedliwości, lecz idąca za tym decyzja o zmianach i ich rozumna, czyli podatna na korekty, niedająca się do końca przewidzieć, dynamika. Zreifikowana obecność tej dynamiki w wypowiedzeniu stanu upodlenia, racjonalizacja ruchu niezgody, nie powodując realnej zmiany, działa zwrotnie wobec procesu racjonalizowania: określa miejsce w pojęciowej strukturze negatywnego momentu rozumienia, w redukcyjnym wskazaniu na nietożsamość (podmiotu ze sobą samym i przedmiotu), którą powoduje. Natomiast, jak pisze Jakub Momro:

[...] pismo dialektyki nie jest ani uzależnione od komunikacji, ani od niej wolne, to znaczy mówi coś, co nie jest elementem międzyludzkiego porozumienia [...], język jest samym medium metamorfozy pojęcia a więc jego zapośredniczeniem: bezpośredniością, która „od zawsze już” jest zapośredniczona. Dialektyczna spekulacja rozpoczyna się tam, gdzie krytyczna filozofia reprezentacji przestaje działać, a więc w miejscu ciemnym, które swoją nieprzejrzystością zasnuwa każdą myśl. To źródło myśli [...] jest więc niejako zaprzeczone, zanegowane i w ten sposób przeniesione na drugi brzeg negatywności. Dzięki temu mediatyzacja ta nie odbywa się pod dyktando syntezy, lecz w postaci destrukcji czystej, pustej i abstrakcyjnej lingwistycznej obiektywności. Język jest więc nie tylko retorycznym odkształceniem tego, co dane, ale również przekształceniem medium z przeźroczystego nośnika sensu w imię własne [...].⁵¹

Idiomatyczność języka, jego przedmiotowość, jest ukonstytuowana na dialektycznym, negatywnym ruchu rozsadzającym procesy identyfikacyjne, nie pozwalając na wszelki tożsamościowy dyskurs od-podmiotowy.

Język metafizyki, lektura rzeczywistości – zakończenie

Opisana figura innego jako absolutnie Innego, może być traktowana paralelnie do formy zyskiwania „miary dla rozległości swej istoty” którą człowiek nabywa w konfrontacji ze śmiercią. Przypomnę, że:

Wybieganie ku śmierci, jako nie tylko „bezwzględna”, ale i „nieprześcigniona” możliwość jestestwa, wyzwała je zarazem ku rozumieniu i rozpoznawaniu „prześcigających je możliwości egzystencji innych”.⁵²

Zatem u Adorna, jak u Heideggera ruch myśli determinowany jest negatywnym odniesieniem do rozumienia jako skończonego projektu, pozytywnej całości. „Miejsce ciemne” jako „źródło myśli” jest niewyraźne. Pisze Heidegger:

⁵⁰ Por.: T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 129 i n.

⁵¹ J. Momro, *op. cit.*, s. 104.

⁵² Por.: przypis 47 i 48.

„Jest” wyłania się tam, gdzie przepada słowo. Przepadanie oznacza tutaj: Artykułowane słowo powraca w bezgłośność, tam, skąd zostało udzielone. W głos ciszy, który jako wieść droży strony czwórni świata w ich bliskość. To przepadanie słowa jest właściwym krokiem wstecz na drodze myślenia.⁵³

Źródło myśli zostaje zakryte i może się uobecniać jedynie negatywnie. Język jest domem bycia, jak poetycko wyraża się autor *Drogi do języka*. Ku dostępnemu nam byciu możemy zstąpić na drodze myślenia i w drodze do rozumienia. Dostępnym za pośrednictwem języka byciem jesteśmy po pierwsze my sami, tak też uobecnia się prawda naszego bycia czyli rozumienie. To, co nam się jawi jako prawda bycia, nigdy nie jest obecne jako zamknięta treść, ustrukturyzowana w swych granicach świadomość, lecz uobecniona jako możliwość myślenia – interpretacji, przekładu w obrębie „Czwórni?”. Metafora tekstu, którą eksploatuje Momro, pisząc o sposobach istnienia dialektycznej wykładni językowości sztuki u Adorna, dobrze obrazuje dynamikę i strukturę myślenia odpowiadającą „prawdzie bycia”:

[...] tekst nigdy nie jest obecny naprawdę. Ogląda światło dzienne jedynie wówczas, kiedy pojawia się odsłaniający i zasłaniający go komentarz. Ten zaś, jeśli nawet, nigdy nie zostaje ujawniony we właściwym momencie; albo jest symptomem spóźnienia albo daremnego projektowania.⁵⁴

W wydarzeniu się wieści, rozumieniu, uobecnia się temporalność tożsamości. W czytaniu ciszy tekstu realizuje się na powrót jego stwarzanie i zacieranie, jednocześnie. Nie może być mowy o dynamice rozumienia wobec pozbawionego własnej dynamiki „martwego” bezpośrednio, „zmysłowo” danego przedmiotu. Przedmiot jest uczasowiony, a jego rozumienie zarówno otwiera, jak i stanowi „punkt graniczny” jego trwania oraz określając możliwości konstytuowania się słabego podmiotu. W tej relacji wybrzmiewa pojęcie losu, ale nie tak, jak chciałby Adorno skazującego na mityczną bezpośredniość takż-samości świadomości, wyrażonej potrzebą oparcia w czymś substancjalnym (w ontologii), lecz obecne w zapośredniczonej i dziejowej tożsamości negatywnej – nietożsamości z sobą samym.⁵⁵ Heidegger pisze:

[...] gdy jestestwo wybiegając pozwala zapanować w sobie śmierci, to rozumie ono siebie, wolne ku niej w obrębie własnej p r z e m o c y swej skończonej wolności, by w tej ostatniej która „jest” tylko przy wyborze wyboru przejąć niemoc pozostawienia samemu sobie i nabrać jasności widzenia przypadków otwartej sytuacji.⁵⁶

Otwartość bycia tu oto zostaje umożliwiona w wybieganiu ku śmierci, czasowości i – cielesności:

Tylko byt, który z istoty jest w swym byciu p r z y s z ł y, tak iż będąc wolny ku śmierci, roztrząskując się o nią pozwala odrzucić się do swego faktycznego „tu

⁵³ M. Heidegger, *Istota języka*, [w:] *idem*, W drodze do języka, s. 162.

⁵⁴ J. Momro, *Metafory niemożliwości. „Przepisywanie” według Adorna*, „Słupskie Prace Filologiczne”, 2007, nr 5, s. 85.

⁵⁵ Por.: T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 135.

⁵⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 482.

oto”, tzn. tylko byt, który jako przyszły jest z taką samą źródłowością byty, może przekazując samemu sobie odziedziczoną możliwość, przejąć własne rzucenie i dla „swego czasu” być o k a m g n i e n i o w y . Tylko właściwa czasowość umożliwia coś takiego jak los, czyli właściwą dziejowość.⁵⁷

Dziejowość losu jestestwa oznacza otwarcie bycia tu oto, a akt internalizacji tego otwarcia czyni tożsamość temporalną, negatywną. Jest tak dlatego, że wybieranie uobecnienia, ujawnia dialektyczną strukturę rozumienia, pracy myśli: utożsamianie zakłada różnicowanie, więc nie istnieje stan „poza” dychotomią „ja – inny”. Negatywne tło „nie-ja”, podstawa orzeczeń tworzących narrację, jest nieredukowalne. W ponawianych próbach samorozumienia tożsamość zyskuje znak ujemny, jest nie-tożsamością. Konceptualizacja owego niewymawialnego, negatywnego, „absolutnie Innego” pozwala wskazać na granice myślenia utożsamiającego – co nie oznacza zrozumienia momentu nietożsamości: bycie tu oto, tak jak tekst, nie odzyskuje tożsamości w komentarzu. Etos komentowania wchłania moment pojednania w zasady własnej dynamiki – ruch interpretacyjny możliwy dzięki czasowości i nie-obecności prawdy tekstu jako całości, czegoś pozytywnego, czyni niemożliwym zaprojektowanie porządku sensów transcendującego ten etos – byłoby to jednoznaczne z ukonstytuowaniem się podmiotu komentarza, który przecież swój moment konstytutywny zawiera w strukturze komentarza jako otwartości. Można w końcu powiedzieć, że tekst jest metaforą nietrwałej cielesności konstytuującej granicę doświadczenia, w którym odnajduje i gubi się podmiot – w końcu postawiony w obliczu możliwości nieistnienia. Samozwrotne identyfikacje nie są możliwe:

Imago podmiotowości, a więc ani ikona ani idol, wymyka się zarówno prawu reprezentacji, jak i pozytywnie zorientowanej dialektyki. Imago antytetyczne, czyli obraz modernistycznej subiektywności przejawia się zatem jako konstelacja negatywnej metafizyki. Składa się na nią świadomość, przejawiająca się w nietrwałej cielesności, dla której Adorno stara się odzyskać filozoficzną rangę. [...] kontemplacyjna samozwrotność podmiotu jest w nowoczesności nie do utrzymania, albowiem popada w błąd idealizmu, czyli uruchamia reifikującą ludzką podmiotowość strukturę teoretycznej opresji.⁵⁸

Dlatego moment pojednania podmiotowo-przedmiotowego definiowany jest jako utopia negatywna, metafora języka rozsnuwającego swą opowieść w ciszy zapośredniczenia. Cisza natomiast jest metaforą istnienia, bycia tu oto, odpowiadającego dziejowości jestestwa – dekonstruującego się podmiotu wobec dekonstruowanego przedmiotu. Paralelność między dialektyką jako strukturą pojęciową a dialektyką jako teorią poznania (i doświadczenia materialistyczno-historycznego) nie jest więc przypadkową analogią:

[...] czysto logiczny stosunek między stanem rzeczy i syntezą, który wie, że nie bierze pod uwagę egzystencji, czasowo-przestrzennej sfery faktów, jest w istocie abstrakcją relacji podmiot – przedmiot. Ta relacja jest ujmowana ze stanowiska

⁵⁷ *Ibidem*, s. 483.

⁵⁸ J. Momro, *Teoria estetyczna...*, s. 107-108.

czystego myślenia, szczególne treści ontyczne zostają pominięte, choć to nie znaczy, że ta abstrakcja nie ma władzy nad tym czymś, co zajmuje puste miejsce rzeczy, a które to, jakkolwiek by owo puste miejsce nazwać, ma na uwadze rzeczy, tylko przez rzeczy staje się tym, co samo znaczy. [...] Forma „czegoś” tworzona jest według modelu materiału [...], jest ona formą tego, co materialne i o tyle, zgodnie z jej własnym czysto logicznym znaczeniem potrzebuje owego czynnika metalogicznego, o który refleksja teoriopoznawcza zabiegała jako o biegun przeciwstawny myśleniu.⁵⁹

Pojęciowa struktura dialektyki odpowiada metastrukturze interpretacji, natomiast to, co materialno-rzeczowe „przeciwstawne myśleniu” to materialność medium skonfrontowana z realnością rozumienia definiowanego jako bycie tu-oto-jeststwa, u Adorna wzbogacone o dyskurs społeczno-polityczny.

Celem niniejszej rozprawy było wskazanie podstawowego poziomu korelacji między dotychczas odseparowanymi dyskursami Adorna i Heideggera. Idąc za intuicją Mörchena, podkreślającego, że „tak gorliwe odcinanie się wskazuje na bliskość podstawowych doświadczeń i tendencji”⁶⁰, pragnąłem zwrócić uwagę na miejsca w teorii obu filozofów, które ich ku sobie zbliżają, ale również dokładnie przedstawić istotne różnice. Z pewnością za płaszczyznę dialogu można uznać ich „koncepty języka” doświadczenia metafizycznego, szczególnie rozważania o asemantycznej istocie języka, warunkującej rozumienie oraz pomysł na samą strukturę i dynamikę rozumienia. Konkretyzacja tego porównania będzie domeną kolejnych rozważań. W drugiej części pracy napiszę o estetycznej prezentacji dialektyki języka Adorna zawartej w *Teorii estetycznej* i jego krytyczno-literackich próbach, m.in. w eseju dotyczącym poezji Hölderlina oraz wskażę powinowactwa nie z wyboru z myślą poetycką Heideggera, ujętą w tomie *W drodze do języka* oraz w *Objaśnieniach do poezji Hölderlina*. Na tej podbudowie spróbuję wskazać na możliwe zastosowania ich teorii w krytycznej myśli społecznej.

Jakub Górski

Language in Philosophy – Philosophy in Language. On Heidegger’s and Adorno’s Non-Elective Affinities

Abstract

In his essay Jakub Górski points out that modern comparative works of philosophy by Adorno and Heidegger are dominated by antagonizing interpretations. This kind of theoretical attitude is based on two types of thesis: the first, taken from Adorno’s critical commentary to Heidegger’s philosophy of being, puts a particular stress on

⁵⁹ T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, s. 145.

⁶⁰ H. Mörchen, *op. cit.*, s. 245.

anti-historical, ideological foundations of authenticity (*Eigentlichkeit*); the second, based on post-secular interpretations that emphasize the radically different grounds of social and anthropological thought in the philosophy of the two thinkers: mythical (Heidegger) and Jewish (Adorno). The abovementioned thesis leads to one conclusion: there are no affinities between the models of subjectivity of Adorno and Heidegger.

In opposition to this obligatory interpretation, Górski shows the possible way out from that dichotomous theoretical impasse. He writes about “undesirable” similarities, describing a model of metaphysical experience as a structure mediated in philosophical language theory, based on J.G. Hamann’s idea of mystical language of reality. On this common ground he describes parallels between Heidegger’s allegorical categories of linguistic “silence”/“mute” and Adorno’s concepts of linguistic non-identity and particularity. These considerations lead to the main conclusion: a dynamic, metaphysical structure of linguistic reality–experience determines the main features in the subject-object relations in the thought of both Heidegger and Adorno. Simultaneously, it creates an area of dialogue, which might be more constructive than sustaining the ideologically grounded antagonistic relations.

Keywords: deconstruction, criticism, language, subjectivity, negativity, nonidentity, being, experience, post-secular, post-metaphysical, idiomatical, Adorno, Heidegger, Benjamin.

