

BARTOSZ WÓJCIK

(UNIwersYTET JagIELLOŃSKI)

DIALEKTYKA UTOPII

STRESZCZENIE

W swoim eseju spekulatywną pracę pojęcia utopii postaram się ukazać na przykładach dwóch najważniejszych dialektyków nowoczesności: Hegla i Adorna. Hegla myślenie o utopii określa wewnętrzne napięcie, które rozgrywa się pomiędzy jego młodzieńczym entuzjazmem dla projektu utopii estetycznej a dojrzałym krytycyzmem wobec stwarzania konstrukcji świata takiego, jakim być powinien. Adorno zaś zajmuje pozycję terminu skrajnego wobec swojego „wielkiego poprzednika”, oskarżając Hegla o zdradę utopii w imię jej urzeczywistnienia. Dla Adorna utopia jest negatywną świadomością tego, co nie istnieje, i tylko ona, ujęta w formie sztuki, składa obietnicę zbawienia imienia własnego.

Pragnąłby skonfrontować oba te antagonistyczne stanowiska, wpisując je w szersze ramy pytania fundamentalnego: czy zbawienie (indywiduum?, społeczeństwa?) jest możliwe w doczesności (w Heglowskim pojęciu absolutnym), czy też nadejdzie jedynie z „tamtej strony” (Adorna utopia niewypowiedzianej nietożsamości)?

SŁOWA KLUCZOWE

dialektyka, utopia, Hegel, Adorno

INFORMACJE O AUTORZE

Bartosz Wójcik
Instytut Filozofii
Uniwersytet Jagielloński
e-mail: bartosz.wojcik@uj.edu.pl

Utopia poznania polegać by więc powinna na chęci dotarcia do jej
bezpojęciowości z pomocą pojęć¹.

Dialektyka i *utopia* stanowią dwa istotne pojęcia w słowniku filozofii spekulatywnej², których siła oddziaływania nie ustała do dziś. Dynamiczną relację, jaka między nimi zachodzi, należałoby określić jako paradoksalną „tożsamość-w-różnicy”: z jednej strony utopijny impuls jest tym, co wprawia całą dialektyczną maszynię w ruch, z drugiej zaś utopia jako kres jest zatrzymaniem pracy pojęcia. Podobnie sama utopia posiada strukturę na wskroś dialektyczną, będąc *negacją* istniejącej rzeczywistości (jako horyzont niezrealizowanych możliwości), jest także jednocześnie *negacją* tejże *negacji*, czyli urzeczywistnieniem utopijnej obietnicy – aktualizacją możliwości. Pojęcie utopii – które rozumiem za klasykiem Karlem Mannheimem – jest zatem z jednej strony totalną negacją zastanego kompleksu bytowego, odrzuceniem całości jako systemu, z drugiej zaś strony tej ideologicznej i speyfikowanej formie bytu przeciwstawia się równie totalistyczny ideał transformacji owej historycznie istniejącej rzeczywistości. W tym schizofrenicznym rozdarciu manifestuje się dialektyczna istota utopii, będącej zarazem *totalną krytyką* bytu (którego afirmatywnym odbiciem jest dominująca ideologia), jak i *totalnym projektem* nowej rzeczywistości, która – zgodnie z najbardziej pierwotną utopią chiliaistyczną – ma nadejść już jutro, od zaraz.

W tym sensie określa się następnie stosunek bytu i utopii jako stosunek dialektyczny. Słowo to oznacza na tym etapie stosunek prosty, polegający na tym, że każdy etap bytu wydaje z siebie wszystkie owe treści myślowe i duchowe [...], które w formie skondensowanej zawierają w sobie to, co nega-

¹ T. W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 17.

² Zwięzłej i trafnej definicji filozofii spekulatywnej, w zakresie i znaczeniu, co jakim będzie mowa w niniejszym tekście, dostarcza Maciej Sosnowski: „Na płaszczyźnie historycznej filozofia spekulatywna to szeroko rozumiana myśl pokantowska, która świadomie bądź nie, odwołuje się do bazowych ustaleń filozofii krytycznej, na pierwszym miejscu zadając sobie pytanie o to, co trzeba *jeszcze* założyć, aby było możliwe to, co jest takim, jakim *zakładamy*, że jest; krytyczna filozofia spekulatywna poszukuje zaspokojenia swych poznawczych roszczeń w odpowiedziach na to pytanie. [...] Natomiast teoretycznym modelem dla wypracowania tej odpowiedzi będzie dialektyka” (M. A. Sosnowski, *Pokochoła dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda*, Kraków 2011, s. 13–14).

tywne, jeszcze nieureczywistnione, braki każdego stopnia bytu. Te elementy duchowe stają się następnie ładunkiem wybuchowym, rozsadzającym ów byt. *Byt rodzi utopię, te rozsadzają byt w kierunku następnego bytu* (moja emfaza)³.

Byt (wraz ze swoją ideologią) staje się warunkiem możliwości utopii, ta natomiast obraca się z krytyki w pozytywną możliwość bytu – stając się „nową” ideologią⁴. Tak w największym skrócie przedstawia się fundamentalna Mannheimowska dialektyka utopii i ideologii⁵. Skoro określeniem paradoksalnej relacji utopii i ideologii jest dialektyka, to ujmując sprawę po heglowsku, należałoby zapytać, jaka jest relacja pomiędzy samą relacją a członem tej relacji, tj. pomiędzy dialektyką a utopią. Słowem, idzie tutaj o *dialektykę* dialektyki i utopii.

Ta tautologiczna i nieco niezgrabna (dla rygorystycznych wymogów rozsądkowego myślenia) konstrukcja rozbija pozorną autonomię obu pojęć, wpisując je w wielostronny ruch wzajemnego warunkowania, którego trajektorii i pęknięciom będziemy się uważnie przyglądać, gdyż pozwoli to na naszkicowanie schematu czy ramy konceptualnej rozmaitych konfiguracji, w jakich występują utopia i dialektyka. Na gruncie tradycji filozofii spekulatywnej, w której granicach poruszają się niniejsze rozważania, dialektyki i utopii nie można myśleć rozłącznie (jako dwóch wyosobnionych określoności), tak samo jak

³ K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, tłum. J. Mizerski, Warszawa 2008, s. 236. Zob. także komentarze do koncepcji Mannheim’a w: M. A. Sosnowski, wyd. cyt., s. 389–395; M. J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012, s. 228–233, 477–478.

⁴ Fredric Jameson zależność tę ujmuje w ramy dialektyki Tożsamości i Różnicy, która jest źródłem dynamiki każdej utopii – pojmowanej jako „namysł nad radykalną różnicą rozbijającą systemową tożsamość społecznej totalności” (F. Jameson, *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopia i inne fantazje naukowe*, tłum. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Miszak, Warszawa 2011, s. XIII). Tyle że, dodajmy, różnica ta jest różnicą tylko w odniesieniu do tożsamości, którą uniemożliwia, a która z kolei ją zasila i funduje, oba bieguny zbiegają się ze sobą, tworząc nierozzerwalny splot – dialektykę tożsamości i różnicy, utopii i ideologii.

⁵ Wynika z tego jasno, jak zauważa zresztą Siemek, że Mannheim – którego rozpoznania definicyjne są przyjęte w niniejszym tekście – przez utopię rozumie „nie po prostu gatunek literacki, rzeczywistą twórczość pisaną, polegającą na szkicowaniu projektów idealnego państwa czy porządku społecznego, lecz całościową formację duchową, pewien typ myślenia, pewną strukturę świadomości. Mannheim odróżnia ją od ideologii. [...] Ideologia jest świadomością klasową, czy warstwową, natomiast utopia nie. Utopia może być ogólnoludzka i ogólnospołeczna – w tym sensie jest ponadklasowa” (M. J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, wyd. cyt., s. 229). Rozróżnienie to powróci w dalszej części, w której zostanie zanalizowane utopijne myślenie Theodora Adorna.

nie można ich bezpośrednio utożsamiać (jako dwóch stron tego samego pojęcia). Dla dialektyki nie ma żadnego *poza*, gdyż wszystko jest już *w niej*, ale nie *nią* samą, co oznacza, że żywioł różnicowania jest tym, co zapośrednicza każdorazowo wszystko, co przechodzi przez spekulatywne tryby. Już na wstępie można zaproponować możliwe układy, jakie będą ze sobą zawiązywały pojęcia dialektyki i utopii: *dialektyka* jako horyzont *utopii*, *utopia* *dialektyczna*, *utopia* jako kres *dialektyki*, *dialektyka* jako zniesienie *utopii* i tak dalej.

Porzucając jednak te nazbyt wysubtelnione (rezonerskie, jak powiedziałby Hegel) rozważania spekulatywno-logiczne, skoncentrujmy się na konkretnej, historycznej mediacji omawianego ruchu pojęciowego, mianowicie na dwóch modelach myślenia o utopii u dwóch wielkich dialektyków nowoczesności: Hegla i Adorna. Tylko takie ujęcie umożliwi uchwycenie *dialektyki utopii* i towarzyszącej jej nieustannie *utopii dialektycznej* w ich rzeczywistym środowisku, to jest w historycznej obiektywizacji. A to z kolei otwiera perspektywę spojrzenia *całościowego*, która nie mogąc się domknąć, prostą *całością* wcale nie jest. Jednak nie uprzedzajmy wydarzeń.

...

W 1797 roku po trzyletniej emigracji w Bernie Hegel powraca do ojczyzny i osiada we Frankfurcie, do którego trafia za namową przyjaciela Friedricha Hölderlina, uwalniając się tym samym od okresu intelektualnej izolacji. Hegel nawiązuje tam bliskie stosunki z wieloma znaczącymi przedstawicielami niemieckiej młodej generacji literacko-filozoficznej. Na bazie tych kontaktów towarzyskich powstaje grupa tak zwanej filozofii zjednoczenia (*Vereinigungsphilosophie*)⁶, w której skład wchodził Hölderlin, Izaak von Sinclar, Jakob Zwilling i na krótko właśnie Hegel. Cała czwórka przez około rok czasu regularnie i intensywnie spotykała się i dyskutowała na temat propozycji sformułowania nowego systemu filozoficznego idealizmu transcendentnego, przewyciężającego jednostronne ograniczenia i antynomicz-

⁶ Niewiele jest zachowanych źródeł dotyczących tego ruchu filozoficznego w polskiej literaturze historycznofilozoficznej. W niniejszym tekście opieram się głównie na informacjach zamieszczonych w *Wykładach z klasycznej filozofii niemieckiej* Marka Siemka (Warszawa 2011, s. 229–234). Na uwagę zasługuje także bodaj jedyna monografia filozofii zjednoczenia, autorstwa Barbary Markiewicz (*U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia*, Warszawa 1988).

ne pułapki dominującego wówczas idealizmu w wydaniu Kantowsko-Fichteańskim. Młodzi niepokorni myśliciele poszukiwali nowej etyki, która miała stać się metafizycznym fundamentem nowej epoki – co notabene byłoby wyciągnięciem ostatecznych konsekwencji z prymatu rozumu praktycznego w filozofii transcendentalnej⁷. Dlaczego w ogóle wspominam o tym drobnym odłamie klasycznego idealizmu niemieckiego z ostatniego pięćdziesięciolecia XVIII wieku? Ponieważ ostatecznie to właśnie za manifest tej grupy, filozofii zjednoczenia, uznaje się piękny, acz niedokończony tekst – *Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu*⁸, który powstał prawdopodobnie już w 1796 roku⁹. Zapisany ręką Hegla i odnaleziony w jego papierach, faktycznie wyrażał raczej myśli całej czwórki (na wzór romantycznej symfilozofii), której *spiritus movens* był Hölderlin.

Manifest ten stanowi najlepszy przykład klimatu intelektualnego końca osiemnastego stulecia w Niemczech, tej burzliwej i niezwyklej dekady, której trzema najważniejszymi wydarzeniami – za Friedrichem Schleglem – były rewolucja francuska, *Wilhelm Meister* Goethego i *Teoria Wiedzy* Fichtego. *Najstarszy program...* wyraża ten sam typ świadomości i samowiedzy, co epoka „spełnionej grzeszności” (by posłużyć się określeniem Fichtego). Rozpoznając kluczowe sprzeczności społeczeństwa mieszczańskiego, humaniści niemieccy:

⁷ Siemek zauważa, że Kantowski „prymat rozumu praktycznego” zostaje u Fichtego przekształcony w fundamentalną i konstytutywną zasadę filozoficzną – *praktyczność* zostaje uznana za ontologiczną i epistemologiczną podstawę całości ludzkiego doświadczenia. „Pojęcie praktyki stało się *centralną kategorią filozofii*” (M. J. Siemek, *Poznanie jako praktyka*, [w:] tenże, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 21). Zdaniem filozofów zjednoczenia obaj autorzy co prawda dostrzegli rangę praktyczności, lecz nie stworzyli jednolitego systemu idei jako systemu praktycznych postulatów.

⁸ Zob. G. W. F. Hegel, *Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, posł. T. Węclawski, Kraków 1999, s. 275–278.

⁹ Spór o autorstwo tego dokumentu ma bardzo długą historię, w którą zaangażowani byli m.in. Franz Rozenzweig, Otto Pöggeler, Dieter Henrich czy Barbara Markiewicz (Por. M. J. Siemek, *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej...*, wyd. cyt.). Głównymi konkurentami Hegla mieli być Schelling i Hölderlin. Wydaje mi się, że przekonującą wykładnię genezy tego manifestu proponuje Harry Silton Harris – wybitny brytyjski badacz Hegla – który argumentuje, że został on napisany przez Hegla jeszcze w Bernie latem 1796 roku. Mimo to powstał jako owoc licznych korespondencji z przyjaciółmi Hölderlinem i Schellingiem, stąd ich ślad jest bez wątpienia odcisnięty w tym fragmencie. Por. H. S. Harris, *Hegel's Development. Towards the Sunlight 1770–1801*, Oxford 1972, s. 249–257.

[...] z jednej strony – zauważa Lukács – muszą uznać to burżuazyjne społeczeństwo, muszą je afirmować jako konieczną, jedyną możliwą i postępową rzeczywistość, z drugiej zaś muszą krytycznie ujawniać i wypowiadać jego sprzeczności, jeśli nie chcą być apologetami i kapitulować przed nieludzkim charakterem tego społeczeństwa¹⁰.

To napięcie generowane przez stosunki społeczne wczesnego kapitalizmu i odpowiadające im rozszczępienie w filozofii Kanta i Fichtego znajdowało naturalnie ujęcie w utopijnych poszukiwaniach nowego *pojednania*: jedności jednostki i wspólnoty, rozumu teoretycznego i praktycznego, partii oświecenia i ortodoksji, wiary i wiedzy. Słowem, utopia miała wyzwolić człowieka stojącego u progu nowoczesności od „pozytywności”¹¹ (w sensie heglowskim) rozdartej epoki. Hegel jeszcze w trakcie swojego pobytu w Bernie usilnie rozwijał ideę totalności etycznej, absolutnego pojednania, w ścisłym związku z „religią ludową” – naturalną (przeciwstawioną „religii pozytywnej” – instytucjonalnej), która miała być prostą restytucją ducha wspólnotowego gmin wczesnochrześcijańskich i greckiej *polis*¹². Jednakże idealne rysy tych klasycznych epok nie mogły długo pełnić funkcji wzorca dla nowoczesnej samowiedzy, której refleksyjne „poszukiwanie pewno-

¹⁰ G. Lukács, *Młody Hegel. O powiązaniach między dialektyką a ekonomią*, tłum. i wstęp M. J. Siemek, Warszawa 1980, s. 199.

¹¹ Według francuskiego interpretatora Hegla, Jeana Hyppolite’a, pojęcie pozytywności było jednym z kluczowych terminów uruchamiających dialektykę rozumu i historii: „Widać tutaj [w opozycji naturalność – pozytywność – B. W.] kluczowy problem koncepcji pozytywności, jak i późniejszych wysiłków Hegla zmierzających do tego, by dialektycznie zjednoczyć – w dialektyce, która nie uzyskała jeszcze samoświadomości – czysty rozum (teoretyczny, lecz przede wszystkim praktyczny) i pozytywność, tj. element historyczny. W pewnym sensie pozytywność była postrzegana przez Hegla jako przeszkoda na drodze do ludzkiej wolności i w związku z tym została przez niego potępiona [...]. A jednak – w innym sensie, który w toku rozwoju myśli Hegla zdobył przewagę – pozytywność zostaje ostatecznie pojednana z rozumem, który traci tym samym abstrakcyjny charakter i dostosowuje się do konkretnej różnorodności życia. Rozumiemy zatem, dlaczego pojęcie pozytywności stoi w centrum heglowskiej perspektywy filozoficznej” (J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*, [za:] G. Agamben, *Czym jest urządzenie?*, tłum. J. Majmurek, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010, s. 85; moja emfaza).

¹² Najważniejszymi pracami Hegla zdającymi sprawę z jego religijnych poszukiwań właśnie z okresu „emigracji” w Bernie będą *Fragmety o religii ludowej i chrześcijaństwie* oraz *Pozytywność religii chrześcijańskiej*, zebrane (wraz z późniejszymi tekstami) w: G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, posł. T. Węclawski, Kraków 1999.

ści w sobie” udaremniło pozyskiwanie modelu pojednania z wyidealizowanej przeszłości. Jakie konsekwencje miało dla podmiotu oderwanie go od naiwnej substancjalności chrześcijańsko-antycznej?

Odpowiedź na to pytanie przynosi utopia estetyczna. W *Najstarszym programie...* to właśnie sztuka, idea piękna, uzyskuje status władzy pojednawczej, wyznaczającej kierunek przyszłości. Oświecenio-wa religia rozumu zostaje zapośredniczona z nową mitologią, tworząc tym samym syntetyczną mitologię samego rozumu (co notabene nawiązywało do projektu reformy mitologii młodego Schellinga): zmysłową religię, w której poezja będzie nauczycielką ludzkości, a kres dotychczasowej historii i ostateczne zniesienie filozofii dokona się w sztuce poetyckiej. „Monoteizm rozumu i serca, politeizm wyobraźni i sztuki – oto czego nam potrzeba”¹³. Sztuka wyniesiona do rangi absolutu oddziałuje także w świecie społecznym – „zanim nie uczynimy idei estetycznymi, to znaczy mitologicznymi, lud nie będzie się nimi interesować”¹⁴. Zwieńczeniem tej utopii jest natomiast obraz „największego dzieła ludzkości” – estetycznego pokoju, w którym

Oświeceni i nie oświeceni, muszą sobie podać rękę, mitologia musi stać się filozoficzną, lud musi stać się rozumnym, filozofia zaś mitologiczną, aby filozofów uczynić zmysłowymi. Wtedy zapanuje między nami wieczysta jedność [...]. Wtedy zapanuje powszechna wolność i równość duchów¹⁵.

Postulaty, śmiałe wizje, a także sama retoryka i stylistyczny wydzźwięk tego liczącego raptem trzy strony manifestu do złudzenia przypominają idee Schillera z *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* z 1795 roku¹⁶ (na co uwagę zwracało wielu komentatorów, na przykład Marek Siemek, Jürgen Habermas czy Jacques Rancière). Młodzieńcza utopia estetyczna Hegla i jego przyjaciół jest syntetycznym streszczeniem napisanych z wielkim rozmachem Schillerowskich listów, które śmiało można uznać za archetypiczną reprezentację nowoczesnej utopii estetycznej – z jej kluczową ideą „pojednania podmiotu i przedmiotu” w estetyce, w sztuce jako medium absolutu. Dla przykładu, w liście 21 autor *Zbójców* przedstawia piękno jako moc przy-

¹³ Tenże, *Najstarszy program...*, wyd. cyt., s. 276.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 276–277.

¹⁶ Zob. F. Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, [w:] tegoż, *Pisma teoretyczne*, tłum. i wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 2011.

wracającą człowiekowi utraconą totalność jego prawdziwej natury, równoważącą przeciwieństwa i napięcia¹⁷, a w liście 27, poświęconym utopii „pięknego człowieczeństwa”, pisze: „w państwie *estetycznym* objawia mu się [jeden człowiek drugiemu – B. W.] tylko jako postać i staje naprzeciw niego jedynie jako przedmiot swobodnej gry. Podstawowym prawem tego państwa jest *dawać wolność dzięki wolności*”¹⁸. Schiller wikła się jednak, jak słusznie zauważa Siemek, w pewną nieprzekraczalną dwuznaczność, aporię, pojawiającą się na przecięciu *naiwnej* utopii estetycznej eksponowanej w pierwszej części rozprawy i *sentymentalnego* wychowania estetycznego, którego program wyłącza się w finale tekstu¹⁹. Pęknięcie to skazuje Schillera na nieustanne oscylowanie (na zasadzie Schległowskiego *Schweben*²⁰) między obojma biegunami.

Szlifyjący się w tym czasie w swoim dialektycznym myśleniu Hegel wybiera inne rozwiązanie, porzucając początkową fascynację projektem utopii estetycznej. Cytując Habermasa:

Hegel tymczasem bardzo szybko zaczął wątpić w utopię estetyczną. W rozprawie *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* z roku 1801 nie daje tej utopii żadnych szans, ponieważ w kulturze ducha wyobcowanego

¹⁷ Por. tamże, s. 116–119.

¹⁸ Tamże, s. 155.

¹⁹ Według Siemka zachodzi tutaj znacząca niekonsekwencja pomiędzy z jednej strony estetyczną antropologią „gry i zabawy”, z drugiej zaś etyczną antropologią „wzniosłości” i „powagi”. Polski filozof, unikając próby syntezy tych dwóch projektów, proponuje interpretatorom Schillera – z charakterystyczną dla siebie retoryczną zręcznością – pozostać na poziomie (ironicznej?) oscylacji między tymi dwoma biegunami („Czy Schiller chciał w ten sposób ominąć również ostatni z przymusów – przymus konsekwencji? Zapewne tak; ale i w tym wciąż zachował *swoją* konsekwencję”). Zob. M. J. Siemek, *Wolność poza przymusami. Schiller a moralna i polityczna „tyrania rozumu”*, „Przegląd Filozoficzno-Litewski” 2007, nr 1 (16), s. 35–57.

²⁰ Jednak projekty filozoficzne Schillera i Schlegla, pomimo oczywistych podobieństw (nierozzerwalny związek etyki, estetyki i egzystencji), zasadniczo różniły się od siebie. Schiller, jako ostatecznie klasyk, pozostawał za odseparowaniem sztuki i życia, to drugie winno naśladować idealne wzorce, dostarczane przez sztukę (kosztem jednostkowych idiosynkrazji). Natomiast dla romantyka Schlegla kształcenie życia – za pomocą twórczości – w egzystencję, czyli *Bildung*, polegało na upowszechnieniu i zinterpretowaniu jednostkowego doświadczenia. Autorzy *Najstarszego programu...* pozostawali raczej pod wpływem Schillerowskiego programu, w którym totalność estetyczna przysłańiała wyjątkowość i pojedynczość każdej egzystencji. Por. M. P. Markowski, *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013, s. 309.

„głębsze, poważne odniesienie żywej sztuki” nie jest już godne uwagi [...]. Takiej sztuce filozofia nie może się podporządkować. Raczej musi pojmować samą siebie jako miejsce, gdzie rozum ma wystąpić jako absolutna władza zjednoczenia²¹.

Innymi słowy, w swojej późniejszej, systemowej fazie Hegel pojmuje sztukę jako zmysłową – a przez to ułomną, fragmentaryczną – formę, w której uobecnia się absolut. Jako taka napotyka ona wewnętrzne ograniczenia, wskazuje na coś, co wykracza poza jej istotę (treść sztuki wymyka się jej formie). Dlatego, jak doskonale wiemy, sztuka zostaje zniesiona w religii, czyli wyobrażeniowym przedstawieniu treści absolutnej²², by ostatecznie duch powrócił do siebie w pojęciu filozoficznym²³. Ideał, do którego zdąża sztuka u Schillera, a który jest jednocześnie motorem napędowym całego projektu utopii „pięknego człowieczeństwa”, pozostaje nieuchwytny, zawsze wychylony poza nią. Zaś Hegel ideał ów przesuwają poza granice uniwersum sztuki, tym samym pozwalając mu się urzeczywistnić w idei.

Co za sprawą tego przesunięcia dzieje się z utopią? Utopia sztuki zostaje rozwiązana na gruncie Heglowskiej estetyki, a utopia absolutu zrealizowana w instytucjach nowoczesnego społeczeństwa mieszczańskiego; absolutu rozumianego jako „zapośredniczający proces samo-odniesienia”²⁴, będącego zjednoczeniem abstrakcyjnych momentów ogólności i jednostkowości w pojęciu konkretnej ogólności, którego historyczną postacią miało być państwo – monarchia konstytucyjna²⁵.

²¹ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2007, s. 44–45.

²² Por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. i wstęp Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 564 (§ 563).

²³ Rzecz nie jest wcale tak prosta i schematyczna, przedstawiam tutaj jedynie „podręcznikowe” rozumienie końca sztuki i zniesienia religii w filozofii. Dlatego odsyłam do znakomitej rozprawy Macieja Sosnowskiego, który z iście spekulatywnym zacięciem podejmuje ten newralgiczny punkt Heglowskiej dialektyki. Zob. M. Sosnowski, „...przypadkowość, arbitralność, bezład...”. *O pojednaniu religii i filozofii w myśli G. W. F. Hegla*, [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 91–120.

²⁴ J. Habermas, wyd. cyt., s. 46.

²⁵ Jest to oczywiście jedna z możliwych wykładni Heglowskiego ducha, wyinterpretowywana już przez pryzmat *Zasad filozofii prawa* (i to w sposób nazbyt eksplicytny). Inne, równie ciekawe rozumienie ducha proponuje chociażby Alenka Zupančič w *The Odd One In*. Dla autorki: „punkt widzenia Hegla jest taki, że Duch Absolutny jest produktem świadomości, jest, dokładnie jako ten produkt,

Schemat tego państwa może posłużyć za znakomitą matrycę Heglowskiej dialektyki, która, wbrew wszelkim oskarżeniom o teleologizm, ma – jak zauważa Slavoj Žižek – zawsze przynajmniej dwa końce, dwa rezultaty. Na przykład państwo, *pierwotnie* jest ustanowione jako racjonalna totalność znosząca przygodność indywidualnych celów jednostek; *następnie* zaś dokonuje się osobliwa zmiana perspektywy, bowiem osią, na której wspiera się ogólność państwa, jest Monarcha jako przygodna i cielesna egzystencja²⁶. Tak należy rozumieć paradoksalność konkretnej ogólności – to, co najbardziej uniwersalne, jest ufundowane w tym, co radykalnie partykularne (i zawsze-już wewnętrznie odniesione do uniwersalnego – oba bieguny wytracają swoją autonomię i zbiegają się w nie-całej całości).

Zwrot, który dokonuje się w myśli dojrzałego Hegla, dystansującego się od swoich młodzieńczych fascynacji, najlepiej można pokazać – jak czyni to Habermas – na przykładzie podziału na dwa modele krytyki, zaproponowanego, o ironio, przez młodego Hegla w rozprawie *Über das Wesen der philosophischen Kritik* z 1802 roku. Pierwsza krytyka byłaby *krytyką rzeczywistości*, sprzeciwem wobec tego, co jest – fałszywych pozytywności epoki; konsekwencją takiego stanowiska krytycznego byłaby naturalnie utopijna czy rewolucyjna obietnica zmiany. Natomiast druga krytyka byłaby *krytyką w imię rzeczywistości*, rozbijaniem nieprzejrzystych abstrakcji, fałszywych świadomości, ograniczonych światopoglądów i utopijnych mrzonek, zakrywających prawdziwą istotę tego, co jest. Rozumna rzeczywistość nie domaga się pojednania, bowiem jest już, w istocie, jednością i totalnością (albo raczej jest pełnym uświadomieniem sobie niemożliwości totalności i niedomkniętego pojednania, jak sugerowałaby perwersyjna lektura Hegla proponowana przez Žižka). Późny Hegel, w *Zasadach filozofii prawa*, miałby uprawiać już tylko ten drugi model krytyki.

czymś rzeczywistym, czymś, co posiada materialne i historyczne istnienie” (A. Zupančič, *The Odd One In: On Comedy*, Cambridge–London 2008, s. 15). W podobnym tonie o Heglowskim duchu pisał Adorno. W swoich wykładach poświęconych „berlińskiemu mędrcom” zauważył, że pojęciu społeczeństwa zostaje przydzielone to, co Hegel zarezerwował dla ducha, tj. *zapośredniczenie* wyizolowanych, indywidualnych momentów empirii, które są konstytuowane właśnie za sprawą tego zapośredniczenia. Por. T. W. Adorno, *Hegel. Three Studies*, trans. S. W. Nichol森, Cambridge–London 1993, s. 15.

²⁶ Por. S. Žižek, *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, London–New York 1996, s. 113.

Przyjrzyjmy się na moment słynnej „Przedmowie” do *Zasad filozofii prawa*, w której w sposób najbardziej dosadny i przejrzysty Hegel prezentuje już zdecydowanie *antyutopijny* rys swojego myślenia:

[F]ilozofia, ponieważ jej zadaniem jest *zglębienie tego, co rozumne*, jest właśnie *ujmowaniem tego, co obecne i rzeczywiste*, a nie konstruowaniem czegoś *pozaświatowego*, o czym Bóg raczy wiedzieć, gdzie miałyby się znajdować, a raczej: o czym faktycznie można powiedzieć, gdzie się znajduje, mianowicie w błędności jednostronnego, pustego rezonowania²⁷.

A nieco dalej Hegel dodaje:

Jako rozprawa filozoficzna musi ona być jak najdalsza od tego, by uważać za swe zadanie stworzenie konstrukcji *państwa takiego, jakim ono być powinno*. Nauka, jaka się w niej ewentualnie zawiera, nie może zmierzać ku temu, by pouczać państwo, jakim ono być powinno, lecz raczej ku temu, by pokazać, w jaki sposób państwo – etyczne uniwersum – ma być poznane²⁸.

Hegel krytykuje filozofów abstrahujących od aktualnej rzeczywistości (wypierających jej istnienia na rzecz mglistej utopii przyszłości), ponieważ świadom jest zagrożenia, jakie niesie ze sobą to pozornie niewinne marzycielstwo. Już w *Fenomenologii ducha* rozpoznał on fundamentalny związek pomiędzy utopią „absolutnej wolności” – kardynalną ideą oświeceniowych teorii – a jej logicznym końcem w wielkim terrorze jakobinów²⁹. Każda utopia dążąca do pojednania zantagonizowanej rzeczywistości i ucieleśnienia swojego projektu skazana jest na przemoc jako środek do realizacji owego wzniosłego celu. Przemoc staje się *actus purus*, trampoliną umożliwiającą bezpośrednio i natychmiastowe (*hic et nunc*) przejście od upadłej teraźniejszości do utopijnej przyszłości. Dlatego Hegel, przepracowując traumę najkrwawszych ekscesów rewolucji francuskiej, pod której przemożnym wpływem znajdował się w młodości, uznał, że to sama rzeczywistość w swoim historycznym wymiarze jest prawdziwym przedmiotem filozofii (a nie żaden teleologiczny projekt zbawienia): „[A] to oznacza – pisze Shlomo Avineri – że jeśli coś istnieje, jego

²⁷ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969, s. 16.

²⁸ Tamże, s. 19.

²⁹ Por. tenże, *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 376–383.

istnienie musi mieć ostateczną rację, a ta racja – choć często skryta i trudno uchwytna, musi zostać wydobyta na powierzchnię³⁰. Filozofia, mając za swój przedmiot rozum, winna go poszukiwać w aktualnej rzeczywistości. W tym duchu należy odczytywać znany epigramat Hegla z tejże przedmowy: „Co jest rozumne, jest rzeczywiste; a co jest rzeczywiste, jest rozumne”³¹.

Ten wielokrotnie dezinterpretowany passus (między innymi za sprawą błędnego przekładu Engelsa), będący kością niezgody między lewicą a prawicą heglowską, wyraża po prostu czynny charakter rozumu jako siły kształtującej to, co *istnieje*, która nadaje „nieokreślonej bezpośredniości” bytu *pojęciową* postać (istnieje jako sensowne – tj. poznawalne i opisywalne – to, co daje się wypowiedzieć, to, co zostaje objęte mackami języka). Jeszcze inaczej można powiedzieć, że rozum urzeczywistnia się w świecie, przechodząc od potencji do aktu – nie wnosi nic do świata z „tamtej strony”, tylko wydobywa z niego jego najgłębsze, niezrealizowane jeszcze możliwości. A to pozwala pomyśleć, że Hegel pragnie osiągnąć utopijną obietnicę idealnego państwa poprzez gruntowne zrozumienie rozmaitych sieci zapośredniczeń, z jakich utkane jest państwo istniejące. Oczywiście obietnicy tej nie wypełnia, ponieważ żadne partykularnie istniejące państwo nie dosięga (nie zostaje „całkowicie pojęciowo określone”) neutralno-abstrakcyjnego pojęcia Państwa. Jak ujmuje ten paradoks Žižek:

O ile pojęcia Państwa jest „ustanowione jako takie”, staje się „dla siebie samego”, wchodzi ono nieuchronnie w negatywną relację z partykularnymi, faktycznie istniejącymi państwami. Partykularne państwa są nieadekwatne, wybrakowane wobec swego Pojęcia [...]. Hegłowskie „konkretne uniwersalne” nie oznacza partykularnego „konkretnego” państwa, które w końcu dopasowało się do uniwersalnego pojęcia Państwa, ale ogół nieudanych prób urzeczywistnienia pojęcia Państwa³².

Zatem dojrzały Hegel nie szuka już pozytywnego pojednania państwa i jego pojęcia (słowem utopii), tylko zadowala się – jako wcielo-ny rozum obserwujący – serią negatywnych urzeczywistnień owego

³⁰ S. Avineri, *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. S. Rosiński, Warszawa 2009, s. 158.

³¹ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 17.

³² S. Žižek, *Metastazy rozkoszy. Sześć esejów o kobietach i przyczynowości*, tłum. M. J. Mosakowski, aneks tłum. M. Kropiwnicki, K. Mikurda, Warszawa 2013, s. 234.

pojęcia. Tym samym jego filozofia polityczna rezygnuje z maksymalistycznych roszczeń utopii, która „chce pouczać świat, jakim on być powinien”, a zamiast tego proponuje „rozpoznać rozum jako różę w aktualnej terażniejszości i dzięki temu móc się nią radować”³³. Czy deklaracje te należy odczytywać jako kwietystyczną rezygnację „pięknej duszy”, która jest konieczną pozostałością po zarzuconej utopii?

Zdaje się, że nie do końca. Avineri przypomina nam, że w tej samej przedmowie filozofia traktowana jest jako „własna epoka ujęta w myśl”, która poznać może tylko to, co *jest*, a raczej to, co *minęło* (pamiętajmy, że „Sowa Minerwy wylatuje dopiero z zapadającym zmierzchem”³⁴). „Filozofia jest zatem mądrością wieku dojrzałego”³⁵, krytyczną refleksją nad wypełniającą się postacią świata, którą stara się zrozumieć poprzez transpozycję historycznej materii na język pojęcia. Ta nieustanna praca konfrontowania ze sobą formy i treści rzeczywistości oglądanej w jej rozwoju, na jej poszczególnych etapach dochodzenia do swojej istoty, ustanawia dialektyczną całość, jaką jest – ostatecznie niespójna-w-sobie – idea filozoficzna.

Czy dialektyczny żar gaśnie w uspokojonej w sobie substancjalnej totalności – pojęcia czy państwa? Czy bez utopijnego impulsu³⁶ spekulatywna praca pojęcia ustaje? Czy dialektyka, jako skończony ruch heterogenicznej subiektywności, może się wydarzać bez wsparcia ze strony utopii? Hegel nie daje jednostronnej odpowiedzi na żadne z pytań, w ogóle nie udziela takich odpowiedzi, wikłając się raczej w swoim myśleniu w ciąg ekwiwokacji, których przezwyciężyć ostatecznym i rozstrzygającym pojednaniem nie potrafi³⁷. Dlatego skazuje nas

³³ G. W. F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, wyd. cyt., s. 20.

³⁴ Tamże, s. 21.

³⁵ S. Avineri, wyd. cyt., s. 162.

³⁶ Zob. E. Bloch, *The Spirit of Utopia*, trans. A. A. Nassar, Stanford 2000. Por. także F. Jameson, *Archeologie przyszłości...*, wyd. cyt., s. 1–10.

³⁷ Problem dialektyki i jej końca to być może najważniejsze zadanie do przemyślenia dla spekulacji przychodzącej po Heglu – całą dwudziestowieczną recepcję Hegla można uznać za próbę skonfrontowania się z tym nigdy nienadchodzącym, a wciąż oczekiwanym i zapowiadany koniec spekulacji (a może myślenia samego?). Dwuznaczności samego kończenia u Hegla odpowiada równie dwuznaczny status czasu w jego filozofii (opozycja logiczne – historyczne). We współczesnej filozofii – odwołującej się do Heglowskiego dziedzictwa – Catherine Malabou podjęła się próby pomyślenia owej aporetycznej dwoistości dwu czasów u Hegla, a dokładniej dwóch *modi* przyszłości: chronologicznej (końca dziejów) i logicznej (stawania się pojęcia – w jego refleksyjnym kierowaniu się ku sobie). Tę w pełni dialektyczną pośredniość uosabia spekulatywnie

raczej na permanentną dwuznaczność, którą Martin Heidegger uczynił faktycznym rdzeniem jego filozofii³⁸. Dlatego momenty *utopijnego* otwarcia i *antyutopijnego* spełnienia³⁹ wchodzą ze sobą u Hegla w wielokierunkowy ruch wzajemnego zapośredniczania, nie pozwalając na utożsamiające zatrzymanie się na żadnym z biegunów. Dlatego właśnie w tej pękniętej całości, którą stanowią niedające się uzgodnić fragmentaryczne juwenilia i dojrzały system, Hegel jest „prawdziwy” i wierny paradoksalnej logice dialektyki. Tylko to pozwala zrozumieć, że utopijny pierwiastek (wartościowany pozytywnie czy negatywnie) jest niewymazywalny ze spekulatywnej maszynerii. Przynajmniej jeśli spojrzeć nań przez pryzmat lekcji „dialektyki negatywnej”, jakiej udziela nam Theodor Adorno.

...

Adorno w myśleniu o utopii zajmuje – nieco upraszczając – pozycję terminu przeciwstawnego wobec swojego wielkiego poprzednika Hegla. W krytyce filozofii sztuki „spekulatywnego mistrza” wyklada własną negatywną definicję utopii jako niemożliwości urzeczywistnienia samej siebie, ponieważ owo urzeczywistnienie zdradza wyzwalaający impuls utopijny, podporządkowując go wyalienowanemu i zreifikowanemu kompleksowi bytowemu – ideologii (głównemu adwersarzowi Frankfurczyka). Natomiast

słowo *plastyczność*, które rozpada się na dwie skrajności: nabywania konkretnego kształtu (a także tworzenia tego, co nabywane) i unicestwiania formy – sama dwuznaczność plastyczności jest już dwuznaczna. Zob. C. Malabou, *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, Dialectics*, trans. L. Doring, Oxfordshire & New York 2006.

³⁸ Mowa tutaj o bardzo ciekawym rozpoznaniu Heideggera, dotyczącym fundamentalnej dwuznaczności pojęcia świadomości u Hegla, która uchwycona jest w ramy paradoksalnej logiki: *jest i nie-jest* (swoim pojęciem), *ma i nie-ma* (miernika w sobie) oraz *sprawdza i nie-sprawdza* sama siebie jednocześnie. Ta dwuznaczność i niekonsekwencja dla autora *Bycia i czasu* była największą słabością myśli Hegla. Por. M. Heidegger, *Heglowskie pojęcie doświadczenia*, tłum. R. Marszałek, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 140, 149, 150.

³⁹ By przeformułować to w terminologii Jamesona (inspirowanej Blochem), idzie tu o napięcie pomiędzy zamkniętym programem utopijnym i otwartym impulsem utopijnym, czyli różnicę między totalizującym zniekształceniem pierwiastka utopijnego, będącym de facto antyutopią, a samym tym pierwiastkiem jako rezerwuarem prawdziwej utopijnej energii. Zob. F. Jameson, *Archeologie przyszłości...*, wyd. cyt., s. 5.

Hegel zdradził utopię, konstruując to, co istniejące, jak gdyby było ono utopią, absolutną idea. Wbrew doktrynie Hegla, zgodnie z którą duch świata opuścił już postać sztuki, utwierdza się inna jego teoria, podporządkowująca sztukę egzystencji pełnej sprzeczności, która utrzymuje się wbrew wszelkiej afirmatywnej filozofii⁴⁰.

Hegel popełnia błąd, zakładając, że sztuka romantyczna jest spełnieniem się utopii sztuki, które byłoby jej końcem w czasie. Adorno mówi, że utopia sztuki nie może dojść do swojego pojęcia, że sztuka nie potrafi „konkretyzować utopii nawet w sensie negatywnym”, a wreszcie, że sztuka jako obraz zagłady „tylko przez jego absolutną negatywność [...] wypowiada to, co niewypowiedziane, utopię”⁴¹. „Utopia”, „sztuka”, „zagłada”, „Nowe” tworzą nierozzerwalną konstelację pojęciową, po meandrach której porusza się teoria estetyczna. Zanim jednak powrócimy do sztuki, należy opisać pokrótce pracę pojęcia utopii na poziomie logicznym, w samej mechanice myślenia Adorna.

Przede wszystkim Adorno ustanawia silną opozycję utopii i istnienia, horyzontu możliwości i zaktualizowanych treści (oczywiście pobrzmiewa tutaj echo rozróżnienia Mannheima na utopie i ideologie). Dlatego zarówno Hegel, jak i Marks, Engels, a także Lukács byli „wrogami utopii w imię jej urzeczywistnienia”⁴². Nie ma większej zbrodni, zdrady wobec utopijnego blasku myśli niż ucieleśnienie go w świecie, niwelujące cały jej ładunek negatywno-krytyczny. Utopia jako niewypowiadalny horyzont czystej możliwości w momencie choćby próby artykulacji unicestwia samą siebie, upadając w „kolisko bytu”. Dla Adorna *aktualizacja* jest sygnaturą zniszczenia *potencjalności*. Co dzieje się z relacją utopii i dialektyki w takim radykalnym ujęciu? Utopia póty jest dialektyczna, póki pozostaje „ontologią stanu fałszywego”: stan prawdziwy, który miałby nastąpić w efekcie urzeczywistnienia konkretnej możliwości utopii, byłby wolny od sprzeczności i różnicy, a zatem byłby nową postacią tożsamości (czyli praformą ideologii)⁴³. Jak zauważyliśmy przy okazji Hegla, nowoczesna utopia rodzi się jako odpowiedź na kryzys, tj. lukę w strukturze społeczno-symbolicznej, tym samym stając się obietnicą zakłajstrowania pęknięć

⁴⁰ T. W. Adorno, *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 61.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tenże, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 450.

⁴³ Por. tamże, s. 19.

samej rzeczywistości. Rozbitej totalności *modernitas* utopia przeciwstawia nową totalność – pełną i pojednaną-w-sobie (totalność bez różnicy). Zatem ponownie wpadamy w zakłęty krąg nowoczesnego mitu, homogenizującej przemocy reifikującej szczątki podmiotowej wolności i ludzkiego szczęścia. Projekty gwarantujące uniwersalne szczęście ludzkości obracają się w swój negatyw w świecie, w którym każda „ludzkość jest maską nieludzkości”, a „najmniejszy krok ku ich [tj. ludzi – B. W.] radości prowadzi do stężenia cierpienia”⁴⁴. Adorno zauważa jeszcze jedną – być może najniebezpieczniejszą – konsekwencję zrealizowanej utopii. W świetle utopii, która przeszła na stronę istnienia, nie ma już niczego, co byłoby możliwe, potencjalne, bowiem wszystko zostałoby w zupełności nasycone, zaktualizowane i spełnione – a więc unieruchomione i zamknięte w doskonałym Jednym. Brak możliwości jest brakiem nowości, ten zaś brak wolności: „namiestnikiem utopii jest ciemność”⁴⁵, czarna plamka, niepokojąca resztką, która nie pozwala światłu oświecenia w pełni rozblysnąć, strzegąc tym samym wolności każdej pojedynczej egzystencji. W takim razie co dla Adorna jest warunkiem możliwości zaistnienia choćby śladowej wolności?

Nietożsamość. Dlatego, jak łatwo się domyślić, „utopia byłaby bez żadnej ofiary nietożsamością podmiotu”⁴⁶. Idąc dalej tym tropem, Adorno dodaje, że utopia jako świadomość niemożliwości „trzyma się konkretnie jako tego, co niewypaczone”⁴⁷. Jest jednostkową treścią wymierzoną przeciwko uniwersalizującej formie, czyli potencjalnością, rezerwuarem tego, co szczegółowe, które nie może nigdy w pełni zaistnieć. A wreszcie, jak pisze Adorno w pewnym miejscu *Dialektyki negatywnej*:

Nieprawdziwość wszystkich uzyskanych tożsamości jest odwrotną stroną prawdy. Idee żyją w pustych przestrzeniach między tym, czym rzeczy roszczą sobie być, a tym, czym są. *Utopia byłaby czymś ponad tożsamością i ponad sprzecznością, pojednaniem w różnicy* (moja emfaza – przekład zmieniony)⁴⁸.

⁴⁴ Tenże, *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2009, s. 22.

⁴⁵ Por. tenże, *Dialektyka negatywna*, wyd. cyt., s. 247.

⁴⁶ Tamże, s. 392.

⁴⁷ Tamże, s. 84.

⁴⁸ Tamże, s. 208.

Nietrudno zauważyć, że poruszamy się po kole: rozpoczęliśmy od nierealizowalnej utopii sztuki, przez niemogącą zaistnieć utopię nie-tożsamości, do utopii jako „pojednania w różnicy”, której najdoskonalszym ucieleśnieniem jest właśnie dzieło sztuki. Nie sposób interpretować konceptualne pomysły z „dialektyki negatywnej” bez odniesienia do jej pełniejszej konkretyzacji w „teorii estetycznej”⁴⁹. Pojęcie utopii znakomicie obrazuje ów tranzytywny charakter dialektyki Adorna, która choć przemieszcza się w obrębie pewnego kręgu, to jest to krąg nieskończony i nieciągły, w którym co krok pojawia się różnicujący ślad i grudka nie do zasymilowania. Różnica niedająca się zintegrować w ruchu pojęcia jest warunkiem możliwości samego ruchu, zasadą jego dynamiki i gwarantem nieskończonej pracy, nieznanącej prostego zwieńczenia w tożsamościowej syntezie. Takim śladem i grudką jest właśnie utopia wydarzająca się w dziele sztuki.

W *Teorii estetycznej* czytamy: „Pośród dominującej użyteczności sztuka ma rzeczywiście coś z utopii jako to, co inne, wyłączone z maszynierii społecznego procesu produkcji i reprodukcji, nie podporządkowane zasadzie realności”⁵⁰. Krucha i zawsze już naruszona autonomia sztuki, która – pamiętajmy – permanentnie zderzana jest ze swoim społecznym uwarunkowaniem, otwiera swój utopijny horyzont, w przestrzeni którego znajduje się prawda sztuki⁵¹. Otwarcie to nie jest bynajmniej uobecnieniem się prawdy, jej paruzją, ustabilizowaniem się absolutnego sensu. Prawda sztuki jest tylko pozorem tego, co nie jest

⁴⁹ Por. J. Momro, *Teoria estetyczna jako protodekonstrukcja*, „Kronos” 2012, nr 3 (22), s. 98–112.

⁵⁰ T. W. Adorno, *Teoria estetyczna*, wyd. cyt., s. 566.

⁵¹ Niezmiernie istotna, także dla utrzymania utopijnego wymiaru, jest sama ontologia dzieła sztuki, a dokładniej jego pośredni status (między duchowym i materialnym) w zreifikowanej przestrzeni wymiany towarowej. Pojęcie urzeczowienia w estetyce Adorna ma zaskakująco pozytywny wymiar – dzieło sztuki, będąc towarem, wnikając w alienujące mechanizmy rynkowe, może niejako od wewnątrz naruszać logikę fetyszyzmu towarowego. Doprowadza ją do intensyfikacji, lecz ze względu na swoją paradoksalną strukturę „immanentnej transcencji” (wynikającą z wzajemnego sprzężenia w dziele sztuki – tego, co społeczne i estetyczne) to, co immanentne, przechodzi w swoje przeciwieństwo, wychyla się ku temu, co inne i transcendentne – co jest tylko innym w nim samym (w dialektyce jedyną myślaną granicą jest granica wewnętrzna). Fredric Jameson uważa wręcz, że urzeczowienie stanowi istotę dzieła sztuki. Jak pisze: „forma towarowa musi być w jakiś sposób dostępna i namacalna, żeby aktywność jej rozkładu miała jakiś sens: dzieło musi określać siebie jako towar, żeby uzyskać środki do wykroczenia poza taki status” (F. Jameson, *Late Marxism: Adorno or the Persistence of the Dialectic*, London–New York 2009, s. 181).

pozorem: zawartość prawdy w dziele jest negacją jej istnienia, której to negacji dzieła nie wyrażają w żaden sposób. Taki niedający się ontologicznie dookreślić status sztuki i jej prawdy, które są utopią niemożliwego, nowego, zbliża je do fragmentu i jego negatywnej, rozpraszającej, decentralizującej logiki (fragmentu, o którym Adorno napisał: „chcę tylko zarysować kierunki albo podawać modele dla przyszłego wysiłku pojęcia”⁵²). A ta fragmentaryczność teorii estetycznej rozbitej w konstelacji wzajemnie ścierających się pojęć: utopii, negatywności, sztuki, pozoru, dzieła, nietożsamości, szczególności, prawdy i tak dalej, jest tym, co nie pozwala na jej teoretyczne domknięcie, *ergo* jest tym, co czyni ją „niemożliwą możliwością”, a więc utopią. Myślenie utopijne byłoby wobec tego innym określeniem myślenia *negatywnie* dialektycznego, czyli takiego, które byłoby ciągłą pracą zapośredniczania przeciwstawnych i heterogenicznych momentów: istnienia i nieistnienia, prawdy i pozoru, jednostkowości i ogólności, tożsamości i nietożsamości, skończoności i nieskończoności. Słowem, utopia jako dialektyka jest paradoksalnym medium, utrzymującym wszystkie sprzeczności w ciągłym i wzajemnym ruchu ustanawiania, którego zwieńczenia, wielkiego finału, doczekać się nie sposób. Jednak czy aby na pewno? Jak pogodzić utopię negatywności, krytycznej nieskazitelnosci samowiedzy wrażliwej na każdą, nawet najsubtelniejszą przemoc całości i tożsamości, z utopijnością samej utopii, z obietnicą szczęścia w nią wpisaną? Słowem, jak ocalić dialektykę negatywną, wydającą z siebie rozdarty podmiot, przed całkowitą rozpaczą?

Zatrzymajmy się przy pojęciu szczęścia, które obok opisywanej negatywności jest drugim członem, momentem Adornowskiej utopii. W spekulatywnym dziele Adorna dają się wyróżnić dwie utopie: *dialektyczna* (o której była mowa do tej pory) i *mesjańska*⁵³. Obie uwikłane są w logikę Derridańskiego „podwójnego wiązania”: utopia

⁵² T. W. Adorno, *Minima moralia...*, wyd. cyt., s. 12.

⁵³ W ciekawy sposób pracę wzajemnego odnoszenia się obu tych dialektyk w dziele Adorna analizuje Marta Olesik w artykule *Krytyka i utopia – kręte drogi dialektyki jako idei mesjańskiej w filozofii T. W. Adorna* („Kronos” 2012, nr 3 (22), s. 113–125). Warto jeszcze zauważyć, że proponowany tutaj podział na utopię dialektyczną i mesjańską – odpowiadający dwóm „dialektykom” – jest pewnym wariantem heglowskiego rozróżnienia logiki na „negatywnie-rozumową” (czyli właśnie *dialektykę*) i „pozytywnie rozumową” (*spekulację*) (por. G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, wyd. cyt., s. 140–142). Oba te nazbyt sztywne i jednostronne podziały domagają się rozwiązania w jakiejś pojedynczej syntezie, co też spróbujemy pokazać.

mesjańska (czyli w zasadzie to, co u Mannheima zostaje określone mianem pierwotnego chiliazmu jako praformy utopii) jest zarówno warunkiem możliwości, jak i warunkiem niemożliwości utopii dialektycznej, ponieważ z jednej strony sankcjonuje wizję mesjańskiego pokoju i zbawienia imienia własnego – bez których cała dialektyka negatywna byłaby jałowym i abstrakcyjnym rezonerstwem – ale z drugiej strony jednocześnie owo projektowane pojednanie jest zatrzymaniem krytycznej pracy pojęcia, „zdradą utopii w imię jej urzeczywistnienia”. Zatem Adorno, podobnie jak Schiller dla Siemka, jest *konsekwentny* w swojej *niekonsekwencji*. Co jednak kryje w sobie mesjańska, pozytywna wizja utopii Frankfurczyka?

W jednym z najpiękniejszych fragmentów *Minimów moralistów* (z tytułowanym *Sur l'eau*) Adorno szkicuje obrazek swojej utopii, sytuujący się na antypodach tego, co zwykle się uważa za szczęśliwe spełnienie ludzkości. „Na pytanie o cel wyemancypowanego społeczeństwa – zauważa filozof – odpowiedzi w rodzaju: spełnienie ludzkich możliwości albo bogactwo życia”⁵⁴. Oczywiście samo pytanie obnaża naiwnie teleologiczną i pozytywistyczną wizję postępu, którą Adorno zaciekle zwalczał.

Odpowiedzią delikatną byłaby najbardziej dosadna: aby już nikt nie musiał głodować. Każda inna odpowiedź za stan zgodny z ludzkimi potrzebami uznaje ludzkie zachowania ukształtowane według modelu produkcji jako celu samego w sobie⁵⁵.

Uwikłanie w kapitalistyczny paradygmat produkcyjny, w fetyszizm towarowy, w alienujący słownik efektywności i dynamiki, jest przyczyną porażek nowoczesnych projektów emancypacyjnych – technologii utopijnej. Wykroczenie poza społeczeństwo mieszczańskie, reprodukując jego własną logikę (wyzwalając hamowaną przez system produktywność), może zakończyć się tylko intensyfikacją totalności i powszechnej kwantyfikacji. Myśl ta jest paradygmatyczna dla całej wczesnej szkoły frankfurckiej – podobne tezy można przeczytać na przykład u Herberta Marcusego⁵⁶ czy Maksa Horkheimera⁵⁷

⁵⁴ T. W. Adorno, *Minima moralia...*, wyd. cyt., s. 201.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Por. H. Marcuse, *Esej o wyzwoleniu*, tłum. M. Palczewski, S. Konopacki, [w:] *Marksizm XX wieku*, red. J. Dobieszewski, M. J. Siemek, Warszawa 1990, cz. III.

⁵⁷ Por. M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentyłowicz, Warszawa 2010, s. 159.

– i wydaje się dość aktualnym ostrzeżeniem dla zwolenników immanentnego samozniesienia kapitalizmu, których dzisiaj nie brakuje. Dlatego według Adorna myślenie o wyemancypowanym społeczeństwie winno się rozpoczynać od emancypacji od fetyszu produkcji i jej sztandarowego hasła: „więcej!” (mocy, produkcji, kreatywności, rozwoju itd.). „Może prawdziwe społeczeństwo sprzykrzy sobie rozwój i z wolnej woli nie wykorzysta jakichś możliwości, zamiast pod ich obłądną presją szturmować obce gwiazdy”⁵⁸. Zatrzymanie możliwości w stanie potencjalnym i towarzyszące mu zahamowanie ekspansywnej presji rozwoju są momentami mesjańsko-utopijnymi dialektyki Adorna. W tym stanie poluzowania, wyzwolenia od ujarzmiającej relacji, od imperatywu panowania, otwiera się kruchy horyzont szczęścia. A miejscem owego otwierania się, nie szczęścia samego, lecz raczej nieskończonego ruchu-ku szczęściu, jest właśnie dzieło sztuki. Podsumowując swoją wizję, filozof napisze: „*Rien faire comme une bête*, leżeć na wodzie i spokojnie patrzeć w niebo «być nic więcej, bez żadnych określeń i spełnień» – oto co mogłoby zająć miejsce procesu, czynu, spełnienia i naprawdę dotrzymać obietnicy logiki dialektycznej, że dojdzie do swych źródeł”⁵⁹. Autoasercja, samoafirmacja swojego niewywłaszczonego przez wyobcowujące struktury nowoczesnego uspołecznienia idiomu staje się mesjańską „myślą o szczęściu bez władzy”⁶⁰.

Nie powinno zaskakiwać, że mesjańskie *ślady* u Adorna uważnie wychwytuje Agata Bielik-Robson, przekształcając je natychmiast w mesjańską *drogę*, w „jeszcze inne wyjście”. Zdaniem autorki utopia szczęścia i sprawiedliwości pozwala wpisać Adorna w tradycję witalistycznego mesjanizmu, a dokładniej jego kynicznego odłamu:

Adorno projektuje więc – zauważa Bielik-Robson – *nominalistyczne królestwo*, świat spełnionego mesjańskiego witalizmu, gdzie poza groźbą wszelkiej reifikacji rozkwita pojedyncze życie: życie prawdziwe, odzyskane i wyemancypowane przez denaturalizację, wolne od „fizycznego” upadku w relację władzy i przemocy, uwolnione do różnicy, czyli jak mówi Adorno – „nietozsamości”⁶¹.

⁵⁸ T. W. Adorno, *Minima moralia...*, wyd. cyt., s. 202.

⁵⁹ Tamże, s. 203.

⁶⁰ T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1997, s. 193.

⁶¹ A. Bielik-Robson, *Errors. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012, s. 502.

Tę całkiem trafną kodę należałoby uzupełnić o dialektyczne napięcie „nieskończonej skończoności” utopii, o którym Bielik-Robson w swoim ekstatycznym witalizmie zapomina. U Adorna na próżno szukać spełnienia w mesjańskim finale, nowego życia, innego horyzontu, słowem, kresu utopii bez koniecznego dopełnienia w wiecznym niespełnieniu, w żmudnej i momentami rozpaczliwej pracy negatywności, w totalnej krytyce totalności. Za każdym momentem afirmatywnym jak cień podąża moment negatywny. Uwzględniając te zastrzeżenia, należy zauważyć, że mesjański błysk (skądinąd pojawiający się u Adorna za sprawą jego przyjaciela Waltera Benjamina⁶²) jest tchnieniem życia napędzającym dialektyczne tryby, dla których stawką działania jest właśnie refleksyjne, podmiotowe i szczęśliwe życie. *Utopia jest dialektyką, dialektyka jest utopijna* – w tym sądzie nieskończonym istnieje jedyna możliwa koniunkcja mesjańskiej obietnicy i krytycznej odpowiedzialności, szczęścia i sprawiedliwości. Sąd ten wydarza się w dziele sztuki, a dokładniej w niepełnej i ułomnej próbie upojęciowienia „pięknego pozoru”. Zaś samo pragnienie „energii bez przemocy”, wolności od tożsamości jest już w sobie i dla siebie realizacją owej wolności, czyli wolnością do różnicy – fundamentem „królestwa imion własnych”, o którym marzył Adorno.

...

Podsumowując, spekulatywny ruch pojęcia utopii jako nie-całej całości przebiega między antagonistycznymi biegunami: Hegla i Adorna, przecinający i różnicujący także samych autorów. Utopia jako sąd nieskończony jest dialektycznie przepołowiona między urzeczywist-

⁶² Sam Adorno zwraca uwagę, że źródłem jego teologicznych doświadczeń była przyjaźń z Benjaminem, a dokładniej mówiąc, tajemnicza aura, którą ten wokół siebie roztaczał. Jak wyznał w pewnym tekście: „O tej nowej nadziei świadczyło słowo Benjamina, jego uśmiech bezgłośny i bezcielesny jak z baśni, jego milczenie. Każde spotkanie z nim przywracało to, co bezpowrotnie utracone: święto. W jego obecności człowiek czuł się jak dziecko w wigilię Bożego Narodzenia, kiedy uchylają się na chwilę drzwi salonu i potoki światła wyciskają mu łzy z oczu; więcej jest w takiej chwili wstrząsu i potwierdzenia niż we wszystkich wspaniałościach, jakie ukazą się w środku. Cała moc myśli skupiła się w Benjaminie, by zgotować nam takie chwile i tylko w nich przetrwało to, co niegdyś obiecywały doktryny teologiczne” (T. W. Adorno, *Wstęp do Pism Benjamina*, [w:] tegoż, *O literaturze. Wybór esejów*, wyb. L. Budrecki, tłum. i posł. A. Wołkiewicz, Warszawa 2005, s. 246). Może to właśnie Benjamin był na zawsze już utraconym mesjaszem Adorna?

nieniem w aktualności, zbawieniem w doczesności a nieustającą nadzieją, rozwartym w przyszłość nieskończonym horyzontem – czyli oczekiwaniem mesjańskiego pokoju (jest luką między *actualis* a *prolepsis*). Zakończenie *Minima Moralia* najlepiej oddaje opisywaną dynamikę:

Poznanie nie ma innego światła prócz tego, które rzuca na świat zbawienie. [...] Trzeba stworzyć perspektywy, w których świat odnajdzie się, obcy, ujawniający rysy i pęknięcia, tak jak kiedyś biedny i zniekształcony będzie leżał w mesjańskim świetle⁶³.

Adorno jednak dodaje „ale”, które jest interwencją utopii dialektycznej i właśnie to „ale” jest kluczowe: „Ale jest to też całkiem niemożliwe, ponieważ zakłada stanowisko wymykające choćby minimalnie poza zakłętą krąg istnienia”⁶⁴. Ostatecznie ani mesjańskie światło, ani kres dziejów ujęty w paruzji absolutu nie są całkiem możliwe. Pozostaje jedynie wartkie, ograniczone, a przez to zawsze niepełne i zapośredniczone „słabe zbawienie”, dokonujące się w ramach pojęcia, poza obręb którego żadna dialektyka (a zatem żadne myślenie) nie wykracza i wykroczyć nie może.

DIALECTICS OF UTOPIA

ABSTRACT

In the essay the speculative movement of the term “utopia” is presented on two examples: in works of the two most important dialecticians of modernity, Hegel and Adorno. Hegel’s reflection on utopia is determined by internal tension between his juvenile enthusiasm for the project of aesthetics utopia and mature criticism of all utopian transformations of the actual reality. Adorno, on the other hand, accused his “great predecessor” of betrayal of utopia in the name of its realization. Hence for Adorno utopia is only an negative consciousness of what is not existing, and just it – embodied in the work of art - makes a promise of salvation of the proper name.

Confronting these two antagonistic positions I consider them in a wider framework of a fundamental issue: is salvation (of an individual? Of society?) possible in temporality (in the Hegelian absolute knowledge) or will it arrive only form Other side (as in Adorno’s utopia of ineffable nonidentity)?

⁶³ T. W. Adorno, *Minima moralia...*, wyd. cyt., s. 328.

⁶⁴ Tamże.

KEY WORDS

Dialectics, utopia, Hegel, Adorno

BIBLIOGRAFIA

1. Adorno T. W., *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986.
2. Adorno T. W., *Hegel. Three Studies*, trans. S. W. Nicholzen, Cambridge (MA)–London 1993.
3. Adorno T. W., *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2009.
4. Adorno T. W., *Teoria estetyczna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.
5. Adorno T. W., *Wstęp do Pism Benjamina*, [w:] tegoż, *O literaturze. Wybór esejów*, wyb. L. Budrecki, tłum. i posł. A. Wołkowicz, Warszawa 2005.
6. Agamben G., *Czym jest urządzenie?*, tłum. J. Majmurek, [w:] *Agamben. Przewodnik Krytyki Politycznej*, Warszawa 2010.
7. Avineri S., *Hegla teoria nowoczesnego państwa*, tłum. S. Rosiński, Warszawa 2009.
8. Bielik-Robson A., *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*, Kraków 2012.
9. Bloch E., *The Spirit of Utopia*, trans. A. A. Nassar, Stanford 2000.
10. Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2007.
11. Harris H. S., *Hegel's Development. Towards the Sunlight 1770–1801*, Oxford 1972.
12. Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. i wstęp Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990.
13. Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002.
14. Hegel, G. W. F., *Najstarszy program systemu niemieckiego idealizmu*, [w:] tegoż, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, posł. T. Węclawski, Kraków 1999, s. 275–278.
15. Hegel G. W. F., *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, Warszawa 1969.
16. Heidegger M., *Hegłowskie pojęcie doświadczenia*, tłum. R. Marszałek, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, Warszawa 1997.
17. Horkheimer M., Adorno T. W., *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1997.
18. Horkheimer M., *Krytyka instrumentalnego rozumu*, tłum. H. Walentyłowicz, Warszawa 2010.
19. Jameson F., *Archeologie przyszłości. Pragnienie zwane utopia i inne fantazje naukowe*, tłum. M. Płaza, M. Frankiewicz, A. Miszak, Warszawa 2011.
20. Jameson F., *Late Marxism: Adorno Or the Persistence of the Dialectic*, London–New York 2009.
21. Lukács G., *Młody Hegel. O powiązaniach między dialektyką a ekonomią*, tłum. i wstęp M. J. Siemek, Warszawa 1980.
22. Malabou C., *The Future of Hegel. Plasticity, Temporality, Dialectics*, trans. L. Doring, Oxfordshire & New York 2006.

23. Mannheim K., *Ideologia i utopia*, tłum. J. Mizerski, Warszawa 2008.
24. Marcuse H., *Esej o wyzwoleniu*, tłum. M. Palczewski, S. Konopacki, [w:] *Mark-sizm XX wieku*, red. J. Dobieszewski, M. J. Siemek, Warszawa 1990, cz. III.
25. Markiewicz B., *U źródeł niemieckiego idealizmu. Pojęcie współczesności a filozofia zjednoczenia*, Warszawa 1988.
26. Markowski M. P., *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki*, Kraków 2013.
27. Momro J., *Teoria estetyczna jako protodekonstrukcja*, „Kronos” 2012, nr 3 (22), s. 98–112.
28. Olesiak M., *Krytyka i utopia – kręte drogi dialektyki jako idei mesjańskiej w filozofii T. W. Adorna*, „Kronos” 2012, nr 3 (22), s. 113–125.
29. Schiller F., *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, [w:] tegoż, *Pisma teoretyczne*, tłum. i wstęp J. Prokopiuk, Warszawa 2011, s. 41–158.
30. Siemek M. J., *Poznanie jako praktyka*, [w:] tegoż, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, s. 19–35.
31. Siemek M. J., *Wolność poza przymusami. Schiller a moralna i polityczna „tyrania rozumu”*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2007, nr 1 (16), s. 35–57.
32. Siemek M. J., *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Warszawa 2012.
33. Siemek M. J., *Wykłady z klasycznej filozofii niemieckiej*, Warszawa 2011.
34. Sosnowski M. A., *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegarda*, Kraków 2011.
35. Sosnowski M. A., „...przypadkowość, arbitralność, bezład...”. *O pojednaniu religii i filozofii w myśli G. W. F. Hegla*, [w:] *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M. Sosnowski, Warszawa 2013, s. 91–120.
36. Zupančič A., *The Odd One In: On Comedy*, Cambridge (MA)–London 2008.
37. Žižek S., *Metastazy rozkoszy. Sześć esejów o kobietach i przyczynowości*, tłum. M. J. Mosakowski, aneks tłum. M. Kropiwnicki, K. Mikurda, Warszawa 2013.
38. Žižek S., *The Indivisible Remainder. An Essay on Schelling and Related Matters*, London–New York 1996.