

Jakub Momro

---

UNIwersytet Jagielloński  
e-mail: [jakub.momro@uj.edu.pl](mailto:jakub.momro@uj.edu.pl)  
 <https://orcid.org/0000-0003-2479-0599>

## Saturn i Eros Radość jako forma samowiedzy

### Abstract

---

#### Saturn and Eros. Joy as a Form of Self-knowledge

The text attempts to show joy in the modern dialectic of knowledge and reification. Both components of this dialectic lead deeper into current problems with the legitimization of science. Melancholic knowledge, personified by such figures as Walter Benjamin or Theodor W. Adorno, is an extension of this primary tension in the instrumentalization of joy as an autarkic affect on the one hand, and a nominalist utopia and fetishism of immediacy on the other. In the article, “melancholic knowledge” is accompanied by two other types of joy: Kant’s ethics of the heart and Nietzsche’s “joyful knowledge”, both seemingly phenomenological, reaching the edge of joy as a condition of possibility or impossibility of life and knowledge. In this way, one can understand the tension that truly radicalizes joyful modernity – stretched between Saturn and Eros, between cognitive theory criticism and fairy tale.

**Key words:** joy, melancholic knowledge, joyful knowledge, reification, critical theory, fairy tale

**Słowa kluczowe:** radość, wiedza melancholijna, wiedza radosna, urzeczowienie, teoria krytyczna, baśń

Dialektyka to wysiłek ocalenia określoności i konsekwencji teorii, bez wpychania jej w obłąd.

Theodor W. Adorno

„Życie jako środek poznania” – z tą zasadą w sercu można żyć nie tylko odważnie, ale żyć radośnie i śmiać się radośnie!

Friedrich Nietzsche

## Dialektyka radości

Współcześnie trudno znaleźć odpowiednie imiona dla radości. Jako kategoria egzystencjalna wydaje się dziś zbyt naiwna, jako pojęcie psychologiczne mało operacyjne, bo zbyt uproszczone i bliskie emotywnemu odruchowi albo możliwe do rozpoznania niemal wyłącznie w perspektywie naturalistycznej, wreszcie: jako kategoria z zakresu krytyki ideologii czy kulturowej ekonomii politycznej – okazuje się wartością „nieobrotową”. Wskazuje wyłącznie na wsteczny ruch w obrębie rewolucyjnego działania i opisuje wiecznie żywy problem mieszczańskiej ślepoty konsumpcyjnej oraz – w najlepszym razie – świadomości nieszczęśliwej, stając się dowodem na fałsz pięknej duszy. Można jednak spróbować odwrócić wektory w tym deterministycznym szeregu, w którym radość to *bête noire*, nierefleksyjne doznanie lub w najlepszym razie podejrzane dla świata pojęcie nowoczesności refleksyjnej. Jeśli przyjmiemy, że radość to nic innego jak nasz ukryty pod płaszczem nieszczęścia habitus, coś, do czego trudno się nie tylko przyznać, ale co z istoty swej pozostaje nieświadome, to wówczas potencjalna socjologia radości pozwoliłaby zrozumieć jej nienormatywny potencjał. Tak jakby rzeczywistości, w których żyjemy, ujmowane zwykle w sieci zależności, podległości i symbolicznej przemocy, otwierały się w swej wielości wtedy, gdy przyjmiemy, że habitus radości stanowi nie tyle wynik pracy emancypacji, lecz konieczny jej inkluz; jakby radość tworzyła rodzaj wirtualnej wartości, która aktualizuje się nie tylko w nieświadomości symbolicznej, ale w nieświadomości w ogóle. W tym sensie radość nie mieści się poza sferą symboliczną, lecz stanowi nieredukowalny cień tego, co pozornie wiemy, a co jest ideologiczną tkanką naszego życia. Skoro naczelną kategorią samowiedzy jest wyjściowa refleksja nad własną skończonością i niewspółmiernością subiektywności z samą sobą, to czy możemy pomyśleć o radości jako iskrzącym się elemencie gdzieś na obrzeżach takiego myślenia? Czy świadomość nieszczęśliwa, o której pisał Hegel, musi z intelektualnej konieczności zawierać się między skrajnymi biegunami tragedii i komedii, między Antygoną a Arystofanem?

To, jak się zdaje, jeden z kluczowych momentów wyzwolenia się radości z poznawczo wiążącej nas struktury pierwotnego wyobcowania. Mówiąc bardziej ogólnie: czymś, co może uwolnić podmiot od ciągłego napięcia wynikającego z pierwotnej, wpisanej w świat, sprzeczności jest zapośredniczenie, czyli „termin średni” (Hegel 2002: 157). Dopiero wtedy samowiedza przestaje być abstrakcyjna, okazuje się więc wiedzą współdzieloną z innymi, a poznanie uwalnia się od naturalistycznego determinizmu – z jednej strony – i kognitywnego błędnego koła – z drugiej strony. W ten sposób epistemologia ucieleśnia się w radosnej samowiedzy – nie jest już „bezmyślną inercją”, lecz staje się delikatnością (*Empfindsamkeit*) (Hegel 2002: 65). Rodzi się ona wtedy, gdy przemija „błoga” pasywność subiektywności postrzeżenia i uczucia oraz „nędza” abstrakcji. Ale prawdziwą radość daje – w ścisłym sensie ekonomii „darowania” – „duch absolutny”. To najbardziej enigmatyczna część *Fenomenologii ducha*; docieramy tam do kresu pracy ducha, gdzie uwewnętrznione wspomnienie (*Er-innerung*) okazuje się autorytetem dla wszelkiego doświadczenia jaźni: historycznego, ale też materialnego. Hegel pokazuje, że nauka prowadzi do realnego punktu, z którego nie ma już odwrotu, słynnej „Golgoty ducha absolutnego”. Jednak tylko w takim cierpieniu może pojawić się „wewnątrz” jednostkowej samowiedzy nieokreślone radosne doznanie nieskończoności. Ostatecznie czymś, co pozwala zrozumieć ten ruch uwewnętrznienia i pamięci, okazuje się autodekonstrukcja samego pojęcia absolutu. Radość płynie nie z pojednania sprzeczności, lecz niejako wrzuca podmiot w nieustanny ruch wielości – nie ma jednego Ducha, istnieje bezmierne „królestwo duchów”, widm i powidoków, które otwierają nas, nowoczesnych, na „przemijającą wiedzę” i „przypadkowość istnienia [*Dasein*]” (Hegel 2002: 516–517).

## Gwiazdy i serca

Jednak biegunowy świat, o którym pisze Hegel, z trudem możemy dziś zapośredniczyć w inny niż poznawczy, pojęciowy czy dyskursywny sposób. W tym sensie radość okazuje się problematyczna, jej afektywny, cielesny czy biologiczny wymiar, jak śmiech w antropologii krytycznej, począwszy od Kanta, został bowiem niejako wtopiony w zmianę teoriopoznawczą – co czyni nas radosnymi, nie czyni nas jednak szczęśliwymi. W *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* można znaleźć symptom tego inherentnego ograniczenia:

Namiętności to nowotwory czystego rozumu praktycznego, po większej części nieuleczalne. Chory bowiem nie chce być uleczony i podporządkować się panowaniu zasady, której mogłoby się to jedynie udać. Także w sferze zmysłowo-

-praktycznej rozum kroczy od tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe, wedle zasady: dla upodobania w jednej skłonności nie pozostawiać w cieniu albo w kącie, lecz baczyć na to, by tamta mogła współistnieć z sumą wszystkich skłonności (Kant 2005: 215–216).

Czy radość pochodzi od szczęścia, czy raczej jest to stan pominięty w procesie afektywnej sublimacji, w której jaźń przechodzi na służbę dzieła, które do niego prowadzi? Tak podpowiadałyby dwie ścieżki nowoczesnego myślenia estetycznego: jedna, wywodząca się z linii idealistycznej, od Kanta i Schillera, druga – mająca swoje źródło w praktykach pisania, w której tworzenie światów jest prospektywne, wychylone w przyszłość, a nawet zawarte w języku w postaci serii katachrez czy prolepsis (jako odwrotności retrospekcji). Jak nietrudno się przekonać, pierwsza ścieżka prowadzi w ciekawsze, bardziej złożone rejony. Dla Kanta trzecia krytyka oparta na sędzie estetycznym, niezwiązanym interesami poznawczymi czy moralnymi, przetwarza pojęcie (jako rodzaj koniecznego schematu teoriopoznawczego czy też w szerszej skali: zarysu świata) w doznanie absolutnej wolności. W doświadczeniu estetycznym reguły konieczności (jak empiryczny wymiar obiektu estetycznego) nikną w obliczu pierwszeństwa królestwa celów. Przy czym nie chodzi tu o zmianę dominanty, lecz o fundamentalne unieważnienie dystynkcji na autonomię gry estetycznej i heteronomię materii, na inteligibilność i wrażeniowość. W ścisłym sensie logicznym celowość ta nie ma żadnego celu, choć zostaje on założony jako mniej lub bardziej widoczny horyzont zdarzeń, w obrębie którego się poruszamy. Nic dziwnego zatem, że dla Kanta zmiana ta, zachodząca w *Krytyce władzy sądenia*, okazuje się najistotniejsza dla architektoniki całego systemu myśli (por. Kant 1964: 11–57). Za tę zmianę płaci się sporą cenę. Jeśli bowiem „celowość bez celu” wytwarza taką sytuację między „ja” a światem, w której punktem odniesienia nie jest żadna forma ekonomii symbolicznej, popędowej czy poznawczej, to doświadczenie wolności estetycznej stanowi w istocie sytuację wolności odwróconej – inwersji znaczenia, w wyniku której wyłania się ontologiczna pustka. Tak oto rodzi się kontemplacja oraz zasada dystansu między podmiotem, odnoszącym się do przedmiotu estetycznego a samym tym obiektem, niepodlegającym regule intencjonalności. Stworzenie tego zwrotnego mechanizmu uwalnia sąd z rygoru konieczności, ale jednocześnie – na zasadzie prostego odwrócenia – niejako mści się na podmiocie, który w kontemplacji musi asystować własnej nieobecności lub własnej „wychłodzonej” neutralności (por. Blanchot 1969: 227–255).

Widać to doskonale w napięciu, jakie towarzyszy Kantowi w trakcie drobiazgowych rozstrzygnięć dotyczących z pozoru dość klasycznej formalno-afektywnej analizy różnic między pięknem a wzniosłością (por. Kant 1964: 130–187; Lacoue-Labarthe 1988). Oczywiście ekranem, na który Kant projektuje to napięcie, jest zasada reprezentacji, uobecnienia się zjawisk, ponownego ich przedstawienia w dyskursie czy

pojęciach, prezentacji jako ekspozycji obiektów materialnych oraz ekonomii politycznej – jako reguły przedstawicielstwa. Ten pozornie niewinny gest nie zależy jednak w żaden sposób już od doświadczenia estetycznego, lecz od samych warunków możliwości i niemożliwości tego doświadczenia. Harmoniczna zgodność piękna zasada się na spójności reprezentacji (jak w malarskim przedstawieniu jakiegoś wycinka natury) z bytem samym, który w ten sposób zostaje pozbawiony swej naturalnej konstytucji. Zaś wzniosłość matematyczna (a nie wyłącznie afektywna) nie mieści się w dyspozycjach epistemicznych podmiotu – wyłania się w samym akcie poznawczym, w którym asymetria morfologiczna okazuje się również niewspółmiernością ontologiczną. Tym samym krytyka zostaje skonfrontowana z absolutnym rozprasającym byt nieodróżnicowaniem. Jak obrazowo przedstawia to Gilles Deleuze:

Nieodróżnicowanie, czytamy w *Różnicy i powtórzeniu*, ma dwa aspekty: nieodróżnicowaną otchłań, czarną nicość, nieokreśloną zwierzęcość, w której wszystko ulega rozpuszczeniu, lecz także białą nicość, ma nową uspokojoną powierzchnię, na której unoszą się niezwiązane określenia, niczym rozproszone członki, głowa bez szyi, ręka bez ramienia, oczy bez czoła. To, co nieokreślone, jest całkowicie nieodróżnicowane, ale równie nieodróżnicowane są wobec siebie nawzajem oderwane określenia [...]. Różnica przenosi ze sobą rodzaj i wszystkie pośrednie różnice. Jako przenoszenie różnicy, diafora diafory, specyfikacja momentu, gdy ostatnia różnica, różnica *species infima*, kondensuje w wybranym kierunku całość istoty i jej zachowanej jakości, zbiera tę całość w intuicyjnym pojęciu i ugruntowuje ją za pomocą definicyjnego terminu, stając się samą rzeczą niepowtarzalną i niepodzielną (1997: 63–67).

Radykalizując w ten sposób krytykę jako zasadę myślenia, Kant równocześnie sprzeciwia się strukturalnej i ekonomicznej zgodności pojęć i doświadczenia, włączając to, co nienazywalne w samym przedstawieniu, we wnętrze systemu refleksyjnego. W ten sposób jednak wprowadza (lub przynajmniej uznaje), że w samej zasadzie reprezentacji jej konstytutywnym składnikiem jest „mroczny zwiastun”, dziwne X, ukryte w poznawczej wyobraźni, które pojawia się w niemożliwej do odkrycia zasadzie świata, styku czasu i przestrzeni (por. Heidegger 1989: 143–227). O ile zatem piękno opiera się na formalnej zgodności, a w efekcie zasadzie przyjemności, o tyle wzniosłość, wieszcząc ograniczoność rozumu, z tej skończoności (a nawet do pewnego stopnia zaprogramowanej porażki krytyki jako sposobu radzenia sobie z kryzysem poznawczym) czerpie nieskończoną siłę. Należy jednak pamiętać, że ta nieskończoność jest matematyczna, to znaczy działa niczym asymptota, linia zmierzająca do zetknięcia się z osią współrzędnych w układzie wzajemnego odwzorowania. Kant, podobnie jak Leibniz, hipostazujący wielkość ideacyjną (w przypadku autora *Teodycei* będzie chodziło o rachunek różniczkowy – por. Serres 2004), odnosi sukces

jedynie połowicznie. Co prawda udaje mu się sformalizować asymetrię podmiotu i obiektu, ale musi zawiesić zasadę sądenia jako coś, co nie daje się skonkretyzować w pojęciu, a nawet w teoriopoznawczej wyobraźni, która stanowi w gruncie rzeczy podstawę całego gmachu filozofii krytycznej, co najpełniej dostrzec można w *Krytyce czystego rozumu*.

W aspekcie psychopatologicznym architektura Kantowskiego systemu musi stłumić czy wyprzeć owo niejasne miejsce, w którym rozum powołuje do życia chimery i fantazmaty (por. Foucault 2014: 146). Zarazem jednak to te ostatnie gwarantują coś, co łatwo można przeoczyć, czyli nośność i ontologiczną nienormatywność zdarzenia, w którym rozum nie mieści się w ramach danego układu odniesienia, sam ten układ bowiem znika. Jest to coś, co Jean-Luc Nancy trafnie nazwał niegdyś „nieoczekiwanością zdarzenia” (por. Nancy 2001: 15–25) – to był subtelny, destabilizujący u podstaw system jako myśl. Jeśli z kolei rację miał Jacques Derrida, to determinizm systemu musiał zakładać spójność proporcjonalną, spychającą wszystko, co mogłoby zagrażać budowli myśli krytycznej na margines, czyniąc z tego, co znikliwe i bytowo niejasne, rodzaj ruiny, a z oprofilowania tej budowli czyniąc nieprzekraczalne granice systemu (por. Derrida 2003: 88–91).

Łatwo sobie wyobrazić, że zasada przyjemności niepostrzeżenie przechodzi w zasadę konstrukcyjną i techniczną w takim sensie, w jakim Arystoteles mówi o *technē*: jako uzupełnieniu przez narzędzie tego, czego natura sama z siebie nie jest w stanie urzeczywistnić. W efekcie konstrukcja staje się drugą naturą myśli, a sama myśl przeobraża się w rodzaj artefaktu, a więc obiektu, który nie tylko jest funkcjonalny, ale i okazuje się przedmiotem kontemplacji. A co jeśli właśnie wtedy, gdy na tej podziwianej przez nas budowli, powstałej jako dowód zdolności człowieka jako podmiotu teoretycznego i subiektywności produkującej wiedzę, pojawi się rysa czy pęknięcie? Postrzegane jako sytuacja zagrożenia: oto spoiwa konstrukcji się zaczyna ją rozpadać, zaś ona sama drży w posadach. Widać, że architektura, nieprzypadkowo brana przez Kanta nie tyle za metaforę systemu krytycznego, ile za macierz refleksji, okazuje się narażona na rozpad wówczas, gdy właściwa dekonstrukcja systemowej myśli, dokonuje się wtedy, gdy tej „rozbiórki” nie widzimy, czy raczej nie jesteśmy w stanie zobaczyć. Ale zastanawiające jest tu też coś innego. Opisując pole, na którym może spotkać się dynamika myślenia ze statyką formy, plastyczność refleksji z materialną bezwładnością, Kant mówi o „swobodnej grze”, jaką prowadzą ze sobą zmysły i obiekty. Niczym w *Kosmosie* Gombrowicza relacje między tymi siłami okazują się czysto arbitralne, a wolność oznacza, że kosmogeniczne traktowanie doświadczenia estetycznego to po prostu radosna emfaza przeradzająca się w rozkosz wpisania w strukturę dyskursywną i wynikającą z samego aktu mowy:

Lunęło. Luźne, gęste krople, podnosimy głowy, lunęło, woda zaczęła walić, wiatr się zerwał, popłoch, każdy pędzi pod najbliższe drzewo, ale chojary prze-

ciekają, ociekają, kapie, woda, woda, woda, włosy mokre, plecy, uda, a tuż przed nami w ciemności ciemnej, przerywanej tylko błyskami zrozpaczonych latarek, widziało się jak leje, spadającej i wtedy, w świetle tych latarek widziało się jak leje, spada, i strumienie, kaskady, jeziora, ciurka, sika, chlupie, jeziora, morza, prądy wody gulgoczącej i słomka, patyk, liść niesione wodą, znikające, łączenie się strumieni, powstawanie rzek, przeszkody, zatory i esy floresy, a górą z góry w górze potop, leje, leci, a dołem pędzący liść, znikający kawałek kory, z tego wszystkiego dreszcze, katar, gorączka, a Lena dostała anginy... (Gombrowicz 1994: 148).

Jest to więc swoboda ograniczona czy raczej sprowadzona do gry, w której niewidoczną władzę sprawuje intronizowany rozum, mieszczący się na krawędzi naszych władz przedstawieniowych. W efekcie tak sprofilowana racjonalność podaje w wątpliwość samą władzę sądenia (por. Quignard 2015: 15–75). A zatem to właśnie w tej sytuacji działa zasada przyjemności, zapieczętowana w regresywnej i infantylnej mechanice powtórzenia i naiwnej koherencji. Przyjemność ta przypomina zaspokojenie gotowej wprzód, ułożonej myśli według schematów i wariantów, permutacji i interferencji – wynalazków teoretycznych nowoczesnej nauki (por. Serres 1979).

W tym sensie Kant, głosząc moc rozumu, pokazuje również jego konsekwencje w postaci podtrzymującej go fantazmatycznej fikcji. Dopiero wtedy można zobaczyć coś, co mieści się w wyobraźni i co jest efektem jej niewidocznej pracy. Tworzy ona już nie przyjemność wynikającą z rachunku gry, lecz zasadę rzeczywistości, która nie podlega – jak chciałby Kant – prawu sublimacji i subsumcji pod pojęcie wzniosłości. Pytanie, które należałoby w tym kontekście zadać, brzmiałoby następująco: co zostaje wtedy, gdy spełni się nieustannie towarzysząca podmiotowi, podszyta lękiem fantazja rozumu konstruującego mieszczański dom, bezpieczny dla uosobionych kategorii opisujących nasze doświadczenie świata – fantazja o destrukcji, rozproszeniu i nominalistycznym zróżnicowaniu? Właśnie wtedy rodzi się coś, co niechciane przez Kanta, działa u niego ostatecznie z wielką siłą, czyli radość rodząca się w nas wtedy, gdy wszystkie możliwe formuły bytu i życia zostały już za nami, gdy schowały się za koniecznym i rzeczywistym niegdyś horyzontem zdarzeń. Tak też można wytłumaczyć wciąż zagadkową maksymę prawa moralnego opierającą się na homologii (a więc ani prostej analogii, ani bliższej nam synergii) życia ziemskiego (w aspekcie globalnym) i życia ciał niebieskich, niezależnie od człowieka układających się w konstelacje. Nie chodzi tu o relację między antropologiczną opowieścią i rzeczywistością „wielkiego zewnątrz”. W tym sensie można rozumieć hasło Kanta skupiające najważniejszą właściwość filozofii krytycznej, czyli uznanie transcendentizmu za przewrót kopernikański myśli. Wydaje się, że tak ustawiony problem „prawa moralnego” zamyka sprawę – nauka o ciałach niebieskich legitymizuje naukowy charakter etyki.

Tymczasem właśnie z powodu tego odniesienia pojęć do porządku astronomicznego zrodziła się forma racjonalności nieantropocentrycznej, która dzięki Kopernikowi po raz pierwszy zrelatywizowała ludzką ograniczoną refleksję. Dzięki temu zmienił się przede wszystkim obraz świata, którego od tej pory nie można scalić w rygorze systemu przedstawień. „Gwiazdzone niebo” nie stanowi więc metafory nowej nauki, lecz jest jej urzeczywistnieniem – relatywność wiedzy legitymizuje się poprzez obiektywizację w dyskursie filozoficznym. Czy nie dlatego właśnie rozum musi wikłać się w kolejne antynomie? Czy nie dlatego Kant wyznaczył sztywną granicę w postaci „rzeczy samych w sobie”, czystego ruchu w obrębie czasu i przestrzeni, której nie ma się ani poznanie fenomenalne, ani czysta – niemożliwa – naoczność, która nie jest błaskiem, lecz mrokiem nieba bez gwiazd, czyli punktów orientacyjnych? Pozornie napięcie i dystans między ziemią jako porządkiem tego, co horyzontalne, a nawet tego, co po prostu płaskie, a migotliwym światem sferycznych powiązań, dałoby się zrozumieć jako właściwa relacja czy też struktura wszelkiego ludzkiego postępowania.

Niebo wyznacza rozliczne granice, tym razem możliwe do przekroczenia i poznania, wymagające przekształcenia sztywnej tablicy kategorii w nieznaną jeszcze, ledwie projektowaną *mathesis* „innego” myślenia. Gwiazdy również i w tym sensie tworzą konstelacje, układają się w mniej lub bardziej widoczne linie napięć i ciążenia grawitacyjnego, ale same te siły tworzą w czasie nowe punkty zapikowania; funkcjonalnie przypominają guziki tapicerskie, spajające się w różnych miejscach, tworzące sieć natężeń i równowagi<sup>1</sup>. Tyle że z ziemskiej perspektywy inność gwiazd zasada się w zagadkowości ich ontologii – to, co możemy postrzec (w tym relacyjnym sensie i zakresie) okazuje się punktem nie tyle materialnym, ile matematycznym – pozbawionym czasu i przestrzeni miejscem drżącego bytu. Mówiąc bliższym nam językiem, żeby zrozumieć stanowisko Kanta, należy dostrzec, że (intuicyjnie) stosuje on trzy rozumienia punktowości. Pierwsze, fizyczne, w perspektywie którego gwiazda na nieboskłonie jest obiektem materialnym, ale – dla obserwatora – posiadające nieskończone małe rozmiary. Drugie, informatyczne, gwiazda to najmniejsza, najbardziej zredukowana forma obrazowa, piksel, widoczny na niebie, tak jak wyświetlany jest na ekranie komputerów, powstały w wyniku przetworzenia obrazu (za pomocą urządzeń do konwersji obrazu, dla Kanta ograniczającego się do protez wzroku właściwy jego czasom). Trzecie, matematyczne (najbardziej ogólne czy ideacyjne), bezwymiarowy obiekt geometryczny (jedno z elementarnych pojęć geometrii euklidesowej). To stan faktyczny i teoretyczny, w jakim Kant umieszcza podmiot nowoczesny. Peter Szendy określa te aspekty zbiorczo jako filozofikcję, czyli rodzaj transcendentnego *science fiction*. Kanta nie opuszczało zatem pytanie, jak możliwa jest radość w świecie, w którym myślenie o relacji podmiotowości i świata w kategoriach

---

1 Pojęcia te pożyczam z topologii Jacques’a Lacana. Por. Ragland, Milovanovic, eds., 2004; Milner 2017.



homeostazy okazuje się marną formą mimetyczną, nieudany i ideologicznie skłamanym warunkiem możliwości świata jako takiego. Tymczasem nierozwiązywalnym problemem okazuje się właśnie to, czy „aby pomyśleć, aby wziąć pod uwagę coś innego, a nawet coś całkiem innego, nie powinniśmy przejść – wprost lub pośrednio, jawnie lub skrycie – przez doświadczenie filozoficki c z e g o ś - c a ł - k i e m - i n n e g o?” (Szendy 2011: 93).

Odczarowane niebo powoduje, że moment przesilenia w akcie poznawczym i kontemplacyjna konstrukcja w doświadczeniu estetycznym wytwarza rodzaj innej obiektywności, w której warunków nie spełnia ostatecznie piękno czy wzniosłość, ani Leibnizjańska nauka o modelach matematycznych, lecz autonomia etyczna. Dlatego spojrzenie podmiotu nie dierży już władzy epistemologicznej. Rozpoznanie relacji wnętrza i zewnątrz nie rozstrzyga się jednak absolutnie i raz na zawsze, wynika raczej z deziluzji niż z pragnienia stabilnej moralności, zanurzonej w bezmiernych wodach metafizyki. Jeśli przyjemność daje tylko poczucie radości, a więc nie dotyka prawdziwego obrazu, migotliwego punktu w głębi przedstawienia, owej gwiazdy niewidocznej dla oka i reprezentacji wizualnej (niepodlegającej geometrii), to dzieje się tak dlatego, że – używając terminu fizjologicznego – ślepa plamka to miejsce niewidoczne dla podmiotu. Moralny podmiot nie jest wyłącznie podmiotem refleksyjnym, panującym nad światem za pomocą władzy iluzji ani podmiotem władającym obiektami za pomocą regulowania dystansu wobec świata. Ostatecznie więc kosmogoniczne prawo moralne, uwolnione od powyższych funkcji, zapowiada nadejście nowego świata, uchylającego się co prawda prawom harmonii przedustawnej, ale z którego wyłania się ogólne prawidło. Jeśli trzecia krytyka pokazywała napięcie między zasadą przyjemności a zasadą rzeczywistości wolną od kognitywnych przymusów, to krytyka moralności przenika na wskroś świat innego porządku – świat niedostępny dla ziemi jako miejsca ludzkiej i nie-ludzkiej obecności. Jeśli więc sąd estetyczny ma charakter powszechny, to znaczy w swej istocie bezimiennie wyraża roszczenie do uniwersalności, znaczy to, że jest z zasady podzielany przez wszystkich i każdego z osobna.

Ale kim są owi „wszyscy”? Sąd oparty na takim zbiorowym podmiocie okazuje się czysto antropologiczny, wolność estetyczna jest bowiem wynikiem mniej lub bardziej złożonej gry, w której naddatek afektywny nie daje się do końca skapitalizować. Tymczasem światy, jakie mają się pojawić w obrębie rozumu, są względne poznawczo – nie mogąc odkryć wszechświata do końca, czerpiemy radość, by tak rzec, starego typu, czyli teoretyczną. Oto prawo planetarnych form życia zrównuje się pod względem relatywności ontologicznej, a dalej procesu dekonstrukcji władz poznawczych. To właśnie w tym miejscu Kant próbuje sformułować swoją etyczność, która jest zależna nie tyle od myślenia w kategoriach *quasi*-jurydycznego kodeksu, ile – przede wszystkim – od instancji, o której z zasady nie mogła wspomnieć żadna z pozostałych dwóch krytyk. Moralność nie jest subiektywna i emocjonalna ani też zdarzeniowa, zdana na fałszywą uniwersalność czy raczej moc faktycznego wypadku,

lecz należy do prawa serca, przekraczającego opozycję kaprysu i powinności. Czytamy u Kanta:

Wszelkie uczucia, a przede wszystkim te, które mają sprawić tak niezwykły wysiłek, muszą działać w chwili, kiedy są gwałtowne i zanim wyszumią, inaczej niczego nie zdziałają: albowiem serce powraca w naturalny sposób do swego naturalnego, umiarkowanego pulsu życiowego i popada zatem w stan znużenia, jaki był mu przedtem właściwy; wprowadzono bowiem do niego coś, co je podnieciło, ale nic, co by je wzmocniło (Kant 2012: 249).

I dalej:

Serce uwalnia się przecież od ciężaru, który zawsze skrycie na nim ciąży, i doznaje ulgi, gdy w czystych postanowieniach moralnych [...] odkrywa się człowiekowi wewnętrzna, nawet jemu samemu niedostatecznie znana władza, mianowicie wolność wewnętrzna [...] (Kant 2012: 254–255).

„Serce” jako figura pojawia się niemal pod sam koniec *Krytyki praktycznego rozumu* i stanowi rodzaj konceptualnego skrótu, mieszczącego w sobie doświadczenie naturalne (serce jest tu organem-mięśniem podtrzymującym życie organizmu) i zarazem dyskursywne (to miejsce w znaczeniu kulturowego i historycznego, a na pewno niezwykle mocnego znaczeniowo *genius loci*). Prawo serca dokonuje więc syntezy szacunku wobec instancji litery<sup>2</sup>, jak i roszczeń subiektywności do jej pojedynczej egzystencji. W tym sensie serce jako jedyne może, by tak rzec, stanąć „przed prawem” nowoczesnego świata, w którym jednostkowość okazuje się nieodłączna od mnogości, a pozorna nieważność i idiotyzm afektywnego odruchu, stają się, jak głosił Stendhal, „obietnicą szczęścia” (1982: 98), będącą stale zanikającym punktem ludzkiej cywilizacji. W tym sensie nie da się ominąć prawa serca, nie sposób bowiem żyć bez niego – oznaczałoby to albo śmierć kliniczną, organiczną, albo – co zabija człowieka „od wewnątrz” – okazałoby się zamkiem lodowym królowej, o którym z całą bezwzględnością kultura opowiada podmiotom niczym dzieciom.

Wydaje się zatem, że ostatnie słowa Kanta to: obowiązek przeciwstawiony sentymentalizmowi, a faktyczność prawa – nowoczesne społeczeństwo, tworzy realny opór przeciwko zachciance niepowstrzymanej jednostki. Filozof wskazuje jednak na dziwną logikę, nie do końca zrozumiałą w jego kategoriach. Mówi bowiem

---

<sup>2</sup> Jak powiada Lacan, prawo w tym zakresie jest wymogiem intersubiektywności, czyli podporządkowania się konieczności symbolizacji. W procesie alienacji symbolizacja pozbawia podmiot narcystycznej iluzji o jego nieśmiertelności, wszechwiedzy i totalnej władzy nad rzeczywistością (Lacan 1999a).

o ekonomii serca jako życia powiększonego, serca jako uwewnętrznionego obiektu, który wytwarza coś, co należy nazwać radością. W odróżnieniu od wszystkich epifenomenów, które niczym maski zrywa transcendentálny rozum opierający się na obowiązku, radość nie jest wszechwładną zgodą poszczególnych naszych dyspozycji, raczej odwrotnie: mieści się ona nie tylko „w sercu”, lecz – jako taka – „staje się” w nieskończoności naszych pragnień. Pragnienie zaś działa wtedy, gdy obsada obiektu ujawnia chropawą, niepokodzoną naturę urzeczowienia – reifikacja serca jako przedmiotu ukrytego w samym podmiocie to nic innego jak nieokreślona, bezosobowa („jakakolwiek”) jednostkowość, sytuująca się poza pojęciowością. Zależność jest tu więc formalnie dość prosta: im bardziej doświadczanie serca wydaje się bezpośrednie, tym bardziej okazuje się niemożliwe, im bardziej subiektywność czuje się wyobcowana, tym bardziej odkrywa logikę serca. Jak pisał Jean-Luc Nancy, chodzi tu o pewną konkretność zalegającą niczym ociężała materia w samym urzeczowionym świecie:

Rzecz nie przypomina niczego. Rzecz przypomina „nic”. Serce rzeczy niczego nie przypomina, ponieważ wygląda jak nic. Nie wygląda jako coś, co można poznać. Nie oznacza to jednak, że przestaje się uobecniać, i że my przestajemy w nim się uobecniać, zjawiać się w tym, co jest za każdym razem i w dowolny [*quelconque*] sposób konkretyzacją bytu. Pomyśleć to oznacza: dać się poprowadzić ku myśli konkretnej (Nancy 1990: 223).

Radość nie jest więc prostym poczuciem czy emocją, ale relacją ze światem, jaka powstaje, kiedy rozum spełnił swoją krytyczną rolę. Dlatego właśnie radość, pochodząc zarówno „z serca”, jak i „z innego świata”, to nie nagroda w świecie wartości wymiennej ani krucha wartość wpisana w ideologię pozornej antropologicznej ekuumeny. Być może należałoby powiedzieć, że moralna lekcja, jakiej udziela Kant, prowadzi poza wszelką możliwą teleologię – radość nie jest ani celem, ani początkiem (lub końcem) „wszystkich rzeczy” (Kant 1992), lecz spojona intensywnością doświadczenia świata – zestrojem eksperymentu myślenia oraz zmysłowego udziału w rzeczywistości. W tym także zawiera się radość jako ucieleśniona emancypacja: nie jest wzorcem wyjścia ze świata wyobcowanego, lecz *dynamis*, siłą zawartą w wielu światach zaludnianych przez nas równocześnie. Jeśli jednak spojrzymy na problem od strony granic, a nie zgodności czy asymetrii między poszczególnymi władzami sądzenia, okaże się, że radość to również noumen naszej współczesności – funkcjonalnie i negatywnie zaznacza granice naszego świata, ale jej nie-ludzkość okazuje się czysto formalna. W tym zakresie jest ona realnie (w sensie nauki krytycznej) współdzielona przez wszystkich, ale właśnie z powodu tego uniwersalizmu musi pozostać punktem w znaczeniu matematycznym – wtedy, gdy ją odczuwamy, nas już nie dotyczy. Wtedy, gdy wydaje nam się, że zginęliśmy w otchłani rozpaczy, ostatecznie staje się migoczącą

gwiazdą, której światło oświetla najdrobniejszą, najbardziej niechcianą i wzgardzoną, znikliwą i resztkową formę życia.

## Wiedza melancholijna

W tym sensie radość nowoczesna jest dużo głębsza niż fenomen wynikający z gry jako zestawu reguł i działań oraz oczywiście dużo mocniejsza w perspektywie egzystencjalnej niż afektywna i pojęciowa zgodność w ramach przyjemności bądź nawet jej odwrotność, czyli niespójność w obrębie relacji między przedstawieniem a światem. Nic dziwnego zatem, że radość stanowi jeden z elementów składowych nie tylko krytyki, ale przede wszystkim dialektyki nowoczesności. Trzy osoby odgrywają w niej zasadniczą rolę: Friedrich Nietzsche, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno. „Wiedza radosna” tego pierwszego staje się punktem wyjścia dla jednej z głównych antynomii nowoczesnych, które zapowiada, skądinąd pierwsza ważna publikacja filozofa, poświęcona filologicznej filozofii greckiej tragedii. W *Narodzinach tragedii* pesymizm jako ludzka formacja obronna przed zasadą rzeczywistości tworzy antropologiczne uniwersum, zaś drugi element antropologii pozostaje w gruncie rzeczy nienazwany albo też (co na jedno wychodzi) ma zbyt wiele imion, aby mogły się one stać użyteczne poznawczo. Stąd też wynika tak wyjątkowa pozycja fragmentu, który nie jest zwykłą formułą poetologiczną, lecz kawałkiem prozy myśli nasyconej zarazem egzystencjalnym ciężarem i historyczną lekkością.

To metoda, a jaki jest punkt odniesienia? W *Radosnej wiedzy* Nietzsche tworzy kalejdoskop filozoficzny, który pozwala nam uwierzyć w zniewalającą moc iluzji przedstawieniowej i w końcu przejrzeć na wskroś reguły kierujące tą iluzją. Przechodzimy zatem od konceptualizacji życia jako takiego, nieograniczonego żadną ekonomią, przez teorię namiętności i problem ateistycznej pasji, do fenomenologii nudy jako zjawiska historycznie uzależnionego od rozkwitu mieszczaństwa, zarządzającego swoim życiem wedle rozwojowej formuły sił wytwórczych. Niepewność Nietzschego wynika z antynomii samego rozumu, którą jednak filozof zbyt pośpiesznie wpisuje w system metafizycznej ideologii i postteologicznego dyskursu (jak wtedy, gdy emfaticznie mówi o śmierci Boga równoznacznej ze śmiercią języka), a wypływa z prostego rozpoznania skończoności ludzkiego losu. Ten ostatni martwi Nietzschego najmniej, bowiem pozwala odkryć radość bezpośrednią wynikającą z ozdrowieńczej świadomości tego, że ludzkość jest śmiertelna. Zarazem jednak, o czym poświadcza Martin Heidegger, taka świadomość to platońska klątka idealizmu, z której Nietzsche nie umie lub nie chce wyjść, kwestia woli bowiem również pozostaje nierozstrzygnięta (por. Heidegger 1998: 495–508). Autor *Bycia i czasu* myli się jednak, gdy wskazuje,

że Nietzsche celowo domyka i spełnia metafizykę zachodnią, wcale jej nie przekraczając. Wydaje się, że Nietzsche zмага się bezpośrednio z Kantem (a nie z Platonem) i jego systemową myślą na prawach walki o uznanie i włączenia do niej prawidła asymetrii: im bardziej Kant będzie uspołniał swoją myśl, tym bardziej Nietzsche w resentymentalnym geście będzie odrzucał mechanizm stabilizacji refleksji. W tym sensie wieczny powrót tego samego, zakłada, rzecz jasna, różnicę (a w aspekcie *quasi-religijnym* – politeizm), jednak przede wszystkim otwiera ludzkość na wielość – oto świat jest fałdującą się powierzchnią różnych immanencji.

Istnieje zatem całość, nie zaś autonomiczne władze poznawcze, z kolei to, co istnieje, z zasady stanowi heterogeniczne sploty ciał i dyskursów, metafor i obiektów naturalnych. Ten rodzaj podwójnego wiązania Nietzsche określa mianem *amor fati* – miłości do tego, co się wydarza, ale nie w sensie logicznej konieczności czy ściśle rozumianej ogólności, lecz w napięciu między różnymi intensywnościami, jakich doświadczamy i z jakimi możemy eksperymentować. Chodzi o eksperyment w życiu, a nie w laboratorium, którymi mogą być: ludzki mózg i umysł, a niekoniecznie wyizolowana przestrzeń badania, w której króluje metodyczna powtarzalność (por. Deleuze 2012: 71–100). Nietzsche, podobnie jak współcześni mu naukowcy, nie odrzuca błędu jako istotnego czynnika pozwalającego dokonywać koniecznej redukcji, lecz pokazuje, w jaki sposób i do jakiego stopnia błąd teoriopoznawczy niejako rozplenił się na wszystkie elementy ludzkiego doświadczenia i go zdominował. Ta konwersja epistemologii w metafizykę odebrała człowiekowi witalność, marnuje oraz wykrwawia jego istnienie, bowiem opiera się na niejawnej alienacji. Błąd, o jakim mówi Nietzsche, stanowi zarazem aspekt dekonstrukcji (którą Heidegger nazwie blisko sto lat później *Destruktion*), w którym afekt zanegowany (por. Lacan 1999b: 367–378) przez rozum instrumentalny powraca w niepowstrzymanej dynamice marzenia senego (Nietzsche 2008: 78–79). Krzysztof Michalski określa ten błąd jako element wywoływany przez powierzchniowe zjawiska, których „nie da się ująć w ramy niezależnych od tego życia pojęć”. Toteż: „Horror i szczęście zarazem, jedno nieodzielne od drugiego: bo i szczęście, myśli Nietzsche, czerpie z tego samego źródła co groza – z ryzyka, niepewności, a więc z twórczego charakteru tego, co robimy” (Michalski 2007: 75).

Tak należy rozumieć słynną chwilę południa, w której doświadczenie suwerennego bycia nie spaja się w jednym słonecznym punkcie, lecz żyje w sposób dyskretny. Słońce w momencie szczytowym unicestwia cień, zwany później nieświadomością, jako coś nieodłącznego od ekonomii i logiki powtórzenia ogólnego. Widać tu bodaj najwyraźniej konserwatywny charakter popędowości w Nietzscheańskiej refleksji – „chwila południa” podaje w wątpliwość zasadę prospektywnej nowości. Ale ta dekonstrukcja idzie znacznie dalej, wtedy gdy filozof wyrzeka się patosu wpisanego w determinizm naprzemiennego życia i myślenia, braku i intensywności oznaczonej nie tylko ilościowo, ale również modalnie. Zaskakujące okazuje się to, że myśl

Nietzschego przypomina w tym miejscu bardziej odwrócony kantyizm niż inwersję platonizmu – granice poznania nie są realne, lecz czysto retoryczne, funkcjonalne i fantazmatyczne. Tyle tylko, że, kiedy filozof stara się zbudować mocny obraz myślenia jako uniwersalnego eksperymentu<sup>3</sup>, rezygnuje nie tylko z zasad nauk dedukcyjnych, lecz – oddzielając przyczynę i skutek – denaturalizuje świat. Dzieje się tak dlatego, że – co widać w Księdze trzeciej *Radosnej wiedzy* – ten ruch w stronę ucieczki z natury nie wynika z lęku przed przypadkiem, lecz z tragicznego (w sensie głębokim) efektu indyferencji, rozumianej jako fałsz metafizycznej zasady rzeczywistości. Powiada Nietzsche:

Gwiazdny ład, w którym żyjemy, to wyjątek; ten ład i długie trwanie, które stąd wynika, umożliwiły znowu wyjątek nad wyjątkami: powstanie życia organicznego. Ogólny charakter świata to, przeciwnie, wieczny chaos, nie w sensie braku konieczności, ale w sensie braku porządku, rozczłonkowania, formy, piękności, mądrości i jak tam jeszcze się rzeczy nazywają ludzkie kategorie estetyczne. Z punktu widzenia naszego rozumu regułą są nieudane rzuty, wyjątki zaś bynajmniej nie są ukrytym celem, a cała zabawa powtarza po wiek wieków swoją śpiewkę, która nigdy nie będzie melodią – wreszcie samo wyrażenie „nieudany rzut” jest już antropomorfizacją, z odcieniem nagany (Nietzsche 2008: 125–126).

W tym punkcie Nietzsche okazuje się również mimowolnie niezwykle przekonującym i dalekowidzącym dialektykiem nowoczesnego odczarowania, „odbóstwienia” natury i jej ponownego uznania w wielościach, płaszczyznach, napięciach, wybuchach i cielesnych intruzjach. Etyczne hasło Nietzschego brzmiałoby jako suplement do naukowej homeostazy życia pogodzonego, którą Kant widział jeszcze w rozwoju myślenia. Nośność refleksji wynikała bowiem z maksymy moralnego obowiązku wobec naturalnej, to znaczy ostatecznie kosmicznej natury wszechświata – definitywnej granicy racjonalności zamkniętej w niemej strukturze nieba.

## Baśń i urzeczowienie

W wypadku Waltera Benjamina niebo rozpościera się między materializmem astronomicznym (stąd słynny i skądinąd nadużywany termin „konstelacje”) a apoka-

---

<sup>3</sup> „Operujemy wyłącznie rzeczami, których nie ma, liniami, płaszczyznami, ciałami, atomami, podzielnymi czasami, podzielnymi przestrzeniami – wyjaśnienie jest niemożliwe, skoro wszystko najpierw przekładamy na o b r a z, na nasz o b r a z!” (Nietzsche 2008: 130).

liptyczną alegorezą. Autor *Pasaży* wybiera jedną gwiazdę, Saturna, jako rodzaj metafigury świata pogrążonego w upadku. Bardziej jednak niż o wątek mesjański chodzi tu o zasadniczą rozprawę z wszelkimi formami naturalizmu i kognitywnego pozytywizmu. Dla Benjaminia świat pozostaje pod znakiem Saturna w tym sensie, że żadna historyczna narracja nie może zapełnić lub zakryć rozkruszonej, rozdrobnionej materii<sup>4</sup>, spełniającej podwójną rolę: efektu procesu rujnacji, jakim staje się kultura, oraz niedostępnego źródła melancholicznej struktury poznawczej. Ten skrajny moment „żałości”, będącej dyspozycją świata i przyrodzoną, niewytłumaczalną własnością podmiotu, nie da się zredukować do subiektywizmu uczucia lub ducha czasów. Przeciwnie: Benjamin wskazuje, że właściwa nowoczesność to rezultat przejścia od transcendencji symbolu do alegorii, obrazującej niemożliwość sensu w tym, co jest obrazowane. Duch modernizmu (w szerokim sensie) staje się obiektywny dzięki pracy refleksji, która zawsze koncentruje się w obiektywnym zapośredniczeniu. W odróżnieniu od Hegłowskiej epopei świadomości zmierzającej ku pojęciu jako substancji ducha Benjamin pokazuje, że wszelki mechanizm zniesienia, a więc mediacji, wokół której porządkuje się historia i przeciw-historia świadomości, nie jest już możliwy. Pojęcie staje się od razu swoją własną alegorią, uporczywie wskazującą na swą nieprzechodnią materialność, zaś historia życia to jedynie ciąg emblematów poświadczających, jak z patosem powiada filozof, „produkcję zwłok” (Benjamin 2013: 294).

Dlatego tak ważne dla zrozumienia Benjaminia są ikonologiczne analizy melancholii oraz kulturowego panowania Saturna. Ważne, ale niewystarczające. Analizy Panofsky’ego, Kilbansky’ego i Saxla zakładają kantowski ruch odniesienia do zewnętrznego świata, a więc jednak przewagę motywiki pojęciowej nad hylemorficznością, o której myśli Benjamin (Kilbansky, Panofsky, Saxl 2009; Didi-Huberman 2020). Radykalizm Benjaminia zmierza w stronę utopii, nieposiadającej niemal w żadnym stopniu wymiaru metafizyki celowości – byt zamyka się we własnej immanencji, inaczej jednak niż u Nietzschego, nie ma tu jakiegokolwiek fascynacji radosną neutralnością przypominającą ataraksję. W tym wypadku „wiedza radosna” istnieje o tyle, o ile działa powrót wypartego z krytycznej racjonalności. We fragmencie poświęconym Epikurovi i wyobrażeniu „rozległego, białawego morza” Nietzsche pisze:

Takie szczęście mógł wymyślić tylko ktoś nieustannie cierpiący, szczęście oka, które ma – przed sobą ukojone morze istnienia i nie może się dość nasycić widokiem jego powierzchni, wielobarwnej, delikatnej, rozedrganej powłoki morza – nigdy przedtem rozkosz nie odznaczała się taką skromnością (Nietzsche 2008: 73).

4 Ten rodzaj materializmu ma zakotwiczenie we współczesnej nauce. Por. Kabziński 2023: 303–309.

Benjamin pozostawia nam obraz już po katastrofie albo też – co czyni częściej – pokazuje katastrofę jako destrukcję ontologii czasu. Innymi słowy, ludzkie istnienie to bezosobowy element w mechanizmie coraz bardziej monstualnych przyrododziejów. Jednak właśnie dlatego każda drobina świata, języka i wyobraźni, każdy mimowolny akt percepcyjny, poznawczy, cielesno-wrażliwy ruch podmiotu to nic innego jak nominalistyczna utopia – wszystkie te składowe to nie tylko alegorie, ale w szerszej historiozoficznej skali dialektyczne momenty zatrzymanego pochodzenia ducha. Tak oto opór materii świata zgadza się z oporem bytów urzeczowionych, które na tę kondycję urzeczowienia się nie zgadzają, przeciwko której się buntują. Dokonuje się w ten sposób twórcze zniszczenie pojęć i dyskursów, narzuconych im przez normatywne porządki nie tylko polityczne, ale też takie, które dotyczą najbardziej elementarnych pierwiastków istnienia.

Ten fundamentalny rys materialistyczny pozwala z tego świata upadłej modernizacji i subiektywnego wyobcowania wykrzesać iskry prawdy, niejako od środka przelotnie dotykające ciała, dla których aktem wolności okazuje się dobrowolne przekształcenie się w rzeczy. Jeśli to stanowisko mierzyć skalą dialektycznej radykalności, niewiele pomysłów mogłoby rywalizować z refleksją Benjamina. Wydaje się jednak, że nie chodzi mu jedynie o pokazanie skrajności nowoczesnej dialektyki urzeczowienia i emancypacji, lecz o o wiele bardziej przenikliwy, niezwykle płodny poznawczo i równie dialektyczny ruch włączania i ekspozycji niepasujących do siebie obiektów, czyli montaż. Alegoryczna konstrukcja nie zależy bowiem tylko od subtelności dyskursywnych czy pojęciowych, ale przede wszystkim zależy od odkrycia w każdym szczególnie rzeczywistości jakiegoś pęknięcia czy rysy w psychologicznej, symbolicznej czy wreszcie antropologicznej motywacji. W odróżnieniu od Nietzscheańskiej różnicy między naturą a wszechświatem Benjamin, przelicytowując polityczne wizje utopii, traktuje owe ślady jako fetysze. W centralnych miejscach *Źródła dramatu żałobnego w Niemczech* czytamy:

Wierność jest w pełni stosowna jedynie dla relacji człowieka ze światem rzeczy. Ten świat nie zna wyższych praw, a wierność nie zna takiego przedmiotu, do którego należałaby w sposób bardziej wyłączny niż do świata rzeczy. [...] Melancholia zdradza świat gwoźli wiedzy. Ale jej wytrwała kontemplacja włącza martwe rzeczy do swojej dziedziny, aby je ocalić (Benjamin 2013: 201).

To właśnie jest istota melancholijnego zapatrzenia w głąb: ostatnie przedmioty, które pozwalały mu jakoby najdoskonalej upewnić się o tym, co nikczemne, przeistaczają się w alegorie, te zaś wypełniają nicość, w której się ukazują, a zarazem owej nicości zaprzeczają – tak jak intencja, która na koniec nie trwa już wpatrzona wiernie w śmiertelne szczątki, lecz wiarołomnie przeskakuje ku zmartwychwstaniu (Benjamin 2013: 250).



W duchu alegorii jest on [niemiecki dramat żałobny okresu baroku – J.M.] pomyślany jako szczątek, ułomek. Podczas gdy inne formy promieniają wspaniale, jak pierwszego dnia, ta zachowuje obraz piękna w dniu ostatnim (Benjamin 2013: 319).

Ten dramat dialektyka materialistycznego widać wtedy, gdy melancholia (jako figura i jako doświadczenie) wzbija się ponad regresywną i narcystyczną przyjemność, na chwilę przynosi niezmierną, ale nie apokaliptyczną, zgodność rozproszonych śladów – na moment, niczym w fotograficznym kadrze, zatrzymuje stan świata. Z tych też powodów fascynacja Benjamina fotografią nie była wyłącznie kulturoznawcza, lecz dotyczyła właśnie owej sprzeczności, bez której nie ma nowoczesności jako pewnego projektu egzystencjalnego. To coś, już poza dialektycznym światem, ale niesłychanie precyzyjnie opisze Roland Barthes, jako wzajemne uwarunkowanie *punctum* i *studium*, przenika myśl o melancholijnej ekstazie – zabicia i ożywienia najdrobniejszej formy życia przez działanie na obrazie (por. Barthes 1980). Jeśli historia jest jedynie szafarką obrzędu masowej entropii, to obraz dialektyczny stanowi połączenie niewyczerpanego smutku i ucieleśnionej ekstazy. W obu przypadkach powszechność procesów destrukcji poprzez melancholię niweluje singularny podmiot na rzecz wspólnoty w ateistycznej depresji. Ale nawet wtedy (może przede wszystkim wtedy) radość jest czynnikiem, bez którego ludzkość w swej ogólności, jak w nominalnej konkretności uzyskuje dostęp do życia niewyobcowanego. Bez tych chwil istnienie poszczególne byłoby torturą.

Jeśli Benjaminowskie myślenie w kategoriach konstelacyjnych wydawało się ekstremum dialektycznych dywersji, to filozofia Adorna wydaje się przesuniętą i niemal zupełnie pozbawioną teologicznych treści wiedzą już nie melancholijną, ale rozpaczliwą. Trudno doprawdy przeliczyć dialektykę Adorna w jej obsesji negatywności; daleko od niej sytuują się Benjamin czy tym bardziej Lukács czy Bloch, którzy znajdują wyjście ze światów wyobcowanych – odpowiednio – dzięki politycznemu zaangażowaniu i regule nadziei. Ale asceza Adorna przynosi efekty właśnie wtedy, gdy w jego myśli działa zasada „chytrości rozumu”, kiedy to nie tyle wierność patosowi negacji zbliża do prawdy, ile nieświadomość w niespodziewany sposób dostarcza wiedzy obiektywnej. To, jako się rzekło, konieczny moment „puszczenia wolno” – natężenie dialektycznej myśli musi uwolnić się ze zbytniego rygoryzmu, gdyż może okazać się, że krytyka, pierwotnie wymierzona w zastany świat, potwierdzi go tylko ze strony, by tak rzec, nadspekulatywnego dogmatyzmu, a dyskurs – zgodnie z logiką dialektyki oświecenia – przemieni się w mitologię samorzutnie „pracujących” i w rezultacie pustych pojęć. Te chwile uwalniają życiodajną energię z tego, co sam Adorno opisywał jako „kryptogramy nieszczęścia”. Tak jakby bezwiednie szukał takich miejsc w obrazie świata jako antynomicznej racjonalności, dające możliwość „pojednania różnicy”<sup>5</sup>.

5 „Filozofia, jedyna, za jaką można wziąć odpowiedzialność w obliczu rozpacz, byłaby próbą traktowania wszystkich rzeczy tak, jak przedstawiają się ze stanowiska zbawienia. [...] Trzeba

Czy faktycznie jest tak, że należy wtedy przyjąć wąską i nikłą, ale wciąż teologiczną ramę modalną, żeby pomyśleć życie szczęśliwe? Adorno nawet i w tym punkcie nie chce zrezygnować z przewagi rozumu – jego dialektyczna moc obraca się przeciw niemu samemu wtedy, gdy racjonalnie próbuje objaśnić i w ten sposób rekonfigurować elementy w pejzażu pojęciowym. Problemem zatem, inaczej niż u Benjamina, nie jest napięcie między politycznymi uwarunkowaniami utopii a materialnymi uwarunkowaniami alienacji, lecz niemożność rozbicia zależności procesu myślenia od ruchu nieskończonego zapośredniczania, który może przybrać formę fetyszyzmu. Tam zatem, gdzie u Benjamina radości zagraża fetyszyzm, u Adorna fetyszyzmem może okazać się samo myślenie, przeradzające się w złą nieskończoność sądu krytycznego. Problemem nie jest tu jednak sprostanie antynomii materii i pojęcia, napięcia między rzeczywistością *in crudo* a sublimacyjną mocą racjonalności, lecz to, że niemożliwe może się wydarzyć. Czy zatem sprawa nie wygląda tak, że autor *Dialektyki negatywnej*, nie wierząc już w utopię estetyczną, musiał napisać teorię estetyki, by zapewnić sobie szczęście w nieustannie ponawianym geście świadomościowej rozpacz? Czy sama ta rozpacz nie jest przypadkiem celowo przeszacowanym lękiem, następnie rzutowanym na naokólną dla podmiotu rzeczywistość? Nawet jeśli rozpacz i lęk tworzą niesłychanie intensywną parę masywnych afektów, to nie stanowią one jednak finalnie egzystencjalnej rękojmi, gdyż zbyt łatwo podlegają emfatycznemu wzorcowi dyskursu. Adorno, jeśli można tak powiedzieć, a co można dość łatwo sobie wyobrazić, przeszywa negatywny dreszcz, będący konwersją pozytywnego afektu; jak wtedy, gdy pisząc o muzyce, nie dostrzega jeszcze jej pojęciowego wymiaru. A zatem gdy pisanie i słuchanie w zaskakujący sposób zamieniają się miejscami, tworząc obrotową wartość samej filozofii.

Bardziej zastanawiające jest jednak przywiązanie Adorna do kategorii baśni, o której pisał już w *Dialektyce oświecenia* (por. Horkheimer, Adorno 2010: 84–85), wtedy jeszcze niepewny swego rozpoznania, że baśń wyłamuje się z dyktatu mitu. Mit zasada się na prymacie powtórzenia, które autonomizuje się oraz intensyfikuje w postaci rapsodycznej rytmizacji, baśń zależy bardziej od zagadki początku. „Był sobie raz...” za każdym razem wytwarza inny świat, w którym mitologiczna alienacja niemal nie występuje, a tak czy owak nie domaga się prostej repetycji, lecz zmiany miejsca, z którego się mówi, rewizji modalności wypowiedzi oraz tego, do kogo się mówi. Jeśli Adorno pokazuje, że Syreny to nic innego jak odwrotność przemocy patriarchy, pojęciowo panującego nad rzeczywistością, to dlatego, że ich śpiew może zostać wyparty czy ontologicznie zdegradowany, ale nie przestaje istnieć, choćby w postaci mglistego wspomnienia – jako niejasny, prawie nieobecny, niewidoczny ślad czegoś, co przynosiło niegdyś radość (Horkheimer, Adorno 2010: 65–67).

---

stworzyć perspektywę, w których świat odnajdzie się, obcy, ujawniający rysy i piękności, tak jak kiedyś, biedny i zniekształcony będzie leżał w mesjanicznym świetle” (Adorno 1999: 298).

Baśń tymczasem, właściwa światu dziecięcemu, nie jest infantylną bezpośrednią ekspresją, lecz fundamentalną zmianą w przestrzeni ekonomii komunikacji. Przywracając językowi wartość użytkową, baśń nadaje tym śladom status obiektów, którymi można się nie tylko posługiwać, ale którymi można się bawić, grać, których charakter można zmieniać i które – co może najbardziej istotne – można psuć i bezkarnie niszczyć. To dlatego Adorno może nazwać dzieła sztuki nowoczesnej (wyzwalając się przy okazji z sceny uwiedzenia przez Syreny), tak przecież zależne od dyskursu negatywności, czarodziejkami w baśniach (Adorno 1995: 231).

Czy może być dziś bardziej przekonujący dowód na istnienie radości niż ekscytacja najbardziej przenikliwego i epistemologicznie uczciwego dialektyka, jakim był Adorno? Jeśli jemu wolno się cieszyć, to wydaje się, że racjonalność radości może udzielić się wszystkim. Czy nie jest tak, że na koniec nie wiemy, czy „od zawsze” konkretny początek opowiadania baśni to nie świat, którego tak się boimy, że nie możemy przestać na niego oczekiwać. Jak gdyby ten nienaiwny stan oczekiwania mógł cokolwiek rozjaśnić w mrokach nierozwiązywalnych sprzeczności, w „błędnych cieniach” czegoś, co Pascal Quignard określił jako „niegdyś” (por. Quignard 2005). Jeśli stawką dialektyki negatywnej jest honor imion, to krytyczna baśń nowoczesności przywraca radość z tego, że potrafimy jeszcze się tymi imionami bawić. Baśń ta to, według określenia Adorna, heliotrop, kwiat powszechnie występujący i równie kapryśny, choć zarazem to figura takiego życia, w którym wiedza mogłaby stać się istnieniem uwolnionym, a emancypacja mogła przestać być mrzonką politycznych fantastów. Radość to „zaślubiny erosa i poznania” (Adorno 1995: 601). Baśń ta może wyglądać następująco:

Gdy do rodziców przyjeżdża ktoś w gościnę, serce dziecka bije oczekiwaniem jeszcze niecierpliwszym niż przed Bożym Narodzeniem. Nie chodzi o prezenty, ale o odmianę życia [...]. Albowiem gość przybywa z daleka. Jego przybycie jest obietnicą świata z dala od rodziny i przypomina, że na rodzinie świat się nie kończy. Tęsknotę do szczęścia nie zamkniętego w określonej postaci, do stawu salamander i bocianów, tęsknotę, którą dziecko mozolnie nauczyło się poskramiać i od której odgrodziło się straszny obrazem czarnego luda, potwora, który chce je porwać – tę tęsknotę znowu teraz odnajduje bez lęku. Na to czeka całe istnienie dziecka, i tak musi potem czekać ktoś, kto nie zapomina tego, co w dzieciństwie najlepsze. Miłość liczy godziny do chwili, gdy gość przekroczy próg i wskrzesi wyblakłe życie niepostrzeżonym: „Oto znowu/Przybyłam z dalekiego świata” (Adorno 1999: 210–211).

## Bibliografia

- Adorno Theodor W. (1995): *Teoria estetyczna*. Przeł. K. Krzemieniowa. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Adorno Theodor W. (1999): *Minima moralia. Refleksje z poharatanego życia*. Przeł. M. Łukasiewicz. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Barthes Roland (1980): *Le chambre claire. Notes sur la photographie*. Gallimard-Seuil, Paris.
- Benjamin Walter (2013): *Źródło dramatu żałobnego w Niemczech*. Przeł. A. Kopacki. Sic!, Warszawa.
- Blanchot Maurice (1969): *L'Entretien infini*. Gallimard, Paris.
- Deleuze Gilles (1997): *Różnica i powtórzenie*. Przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. KR, Warszawa.
- Deleuze Gilles (2012): *Nietzsche i filozofia*. Przeł. B. Banasiak. Oficyna, Łódź.
- Derrida Jacques (2003): *Prawda w malarstwie*. Przeł. M. Kwietniewska. Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Didi-Huberman Georges (2020): *Atlas albo radosna wiedza podszyta niepokojem*. Przeł. T. Stróżyński. Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Foucault Michel (2014): *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. Przeł. T. Komendant. Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Gombrowicz Witold (1994): *Kosmos*. Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (2002): *Fenomenologia ducha*. Przeł. Ś.F. Nowicki. Aletheia, Warszawa.
- Heidegger Martin (1989): *Kant a problem metafizyki*. Przeł. B. Baran. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Heidegger Martin (1998): *Nietzsche*. Przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner [et al.]. T. 2. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W. (2010): *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Przeł. M. Łukasiewicz. Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Kabziński Andrzej (2023): *Kosmochemia. Ewolucja i budowa wszechświata*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kant Immanuel (1964): *Krytyka władzy sądzienia*. Przeł. J. Gałęcki. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Kant Immanuel (1992): *Koniec wszystkich rzeczy. O nowo powstałym wyniosłym tonie w filozofii*. Przeł. M. Żelazny. Comer, Toruń.
- Kant Immanuel (2005): *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*. Przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska. Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa.
- Kant Immanuel (2012): *Krytyka praktycznego rozumu*. Przeł. J. Gałęcki. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Kilbansky Raymond, Panofsky Erwin, Saxl Fritz (2009): *Saturn i melancholia. Studia z historii, filozofii, przyrody, medycyny, religii oraz sztuki*. Przeł. A. Kryczyńska. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, Kraków.
- Lacan Jacques (1999a): *Instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*. In: Idem: *Écrits*. Éditions du Seuil, Paris, s. 490–526.
- Lacan Jacques (1999b): *Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur „Verneinung” de Freud*. In: Idem: *Écrits*. Éditions du Seuil, Paris, s. 367–378.
- Lacoue-Labarthe Philippe (1988): *La vérité du sublime*. In: *Du sublime*. Belin, Paris, s. 123–188.
- Michalski Krzysztof (2007): *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*. Znak, Kraków.
- Milner Jean-Claude (2017): *Dzieło jasne. Lacan, nauka, filozofia*. Przeł. M. Gusin. Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa.
- Nancy Jean-Luc (1990): *Le cœur des choses*. In: Idem: *Une pensée finie*. Galilée, Paris, s. 197–236.
- Nancy Jean-Luc (2001): *Nieoczekiwaność zdarzenia*. Przeł. M. Kwietniewska. „Principia”, nr 30–31, s. 15–35.
- Nietzsche Friedrich (2008): *Radosna wiedza*. Przeł. M. Łukasiewicz. Wydawnictwo Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Quignard Pascal (2005): *Sur le jadis*. Gallimard, Paris.
- Quignard Pascal (2015): *Critique du jugement*. Galilée, Paris.
- Ragland Ellie, Milovanovic Dragan, eds. (2004): *Lacan: Topologically Speaking*. Other Press, New York.
- Serres Michel (1979): *Hermès. L'interférence*. Éditions de Minuit, Paris.
- Serres Michel (2004): *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. PUF, Paris.
- Stendhal (1982): *O miłości*. Przeł. T. Żeleński (Boy). W: Stendhal: *Dzieła wybrane*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Szendy Peter (2011): *Kant chez les extraterrestres. Philosophictions cosmopolitiques*. Éditions de Minuit, Paris.

## Abstract

### Saturno ed Eros. La gioia come forma di conoscenza di sé

Il testo è un tentativo di mostrare gioia nella dialettica moderna, tra conoscenza e reificazione. Entrambe le componenti di questa dialettica ci fanno immergere ancor più negli odierni problemi relativi alla legittimità della scienza.

La conoscenza malinconica, personificata da figure come Walter Benjamin o Theodor W. Adorno, è un'estensione di questa tensione primaria nella strumentalizzazione

della gioia come affetto autarchico (da un lato) e utopia nominalista e feticismo dell'immediatezza (dall'altro). Nell'articolo, alla "conoscenza malinconica" si accompagnano altri due tipi di gioia: l'etica del cuore di Kant, e la "conoscenza gioiosa" di Nietzsche, entrambe apparentemente fenomenologiche, raggiungono il confine della gioia come condizione di possibilità o impossibilità della vita e della conoscenza. In questo modo si può comprendere la tensione che radicalizza davvero la gioiosa modernità: tra Saturno ed Eros, tra critica epistemologica e fiaba.

**Parole chiave:** gioia, conoscenza malinconica, conoscenza gioiosa, reificazione, teoria critica, fiaba