

# *Non-adaequatio*: negatyvioji dialektika tarp Kanto ir Hegelio

**Audrius Pocius**

Vilniaus universiteto  
Filosofijos institutas  
E. paštas [audrius.pocius@fsf.vu.lt](mailto:audrius.pocius@fsf.vu.lt)  
ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5789-2810>

**Santrauka.** Straipsnyje Adorno materialaus „netapatumo“ filosofema kontekstualizuojama vokiečių idealizmo tradicijos, konkrečiai – Kanto ir Hegelio filosofijos, kontekste. Ginama tezė, kad „sekuliarizuoti metafiziką“ *Negatyviojoje dialektikoje* reiškia vokiečių idealizmo, kaip tradicijos, įveikimą ir kartu – pratęsimą. Tezę ginu šiais žingsniais: 1) parodau Apšvietos susietumą su autonomiško transcendentalinio subjekto steigtimi; 2) kontekstualizuodamas Adorno tiesos sampratą kaip *non-adaequatio*, rekonstruoju Adorno argumentą prieš Hegelį; 3) aptardamas Adorno istoriškumo sampratą išryškinu jo netapatumo filosofemos socioistorinį turinį; 4) parodau, kaip netapatumo filosofema veikia kaip *ratio* apribojimas, o kartu ir kaip mėginimas mąstyti tapatumą iš netapatumo perspektyvos; 5) rekonstruoju Adorno argumentą prieš Kantą santykyje su jo filosofijos metakritika Hegelio *Tikėjime ir žinojime*.

**Pagrindiniai žodžiai:** Adorno, Hegelis, Kantas, *Negatyvioji dialektika*

## *Non-adaequatio*: Negative Dialectics in-between Kant and Hegel

**Abstract.** The aim of this article is to frame Adorno's concept of 'nonidentity' in the context of German idealism, namely, the philosophies of Kant and Hegel. The thesis to be defended is that "Secularization of Metaphysics" entails relinquishing, as well as prolongation of the German idealist tradition. The argument is developed in the following steps: 1) the constitution of an autonomous transcendental subject is shown to be rooted in the idea of Enlightenment; 2) by reconstructing Adorno's conception of truth as *non-adaequatio*, I claim that Adorno's philosophy is conducted from the perspective of the end of philosophy; 3) the sociohistorical character of the concept of 'nonidentity' is discussed in relation to Adorno's understanding of history; 4) the concept of 'nonidentity' is discussed as implying a continuation of the Kantian project on a metacritical level; 5) Adorno's critique of Kant is reconstructed in the context of Hegel's *Faith and Knowledge*.

**Keywords:** Adorno, Hegel, Kant, Negative Dialectics

## Įvadas

Tyrinėjant Adorno filosofiją tenka vis sugrįžti prie Lamberto Zuidervaarto (1991: 53) minties, esą „nėra grakštaus būdo į Adorno negatyviają dialektiką įeiti ar iš jos išeiti“. Šis sakinytis, kartais suveikiantis kaip paguoda, o kartais – kaip pašaipa, išreiškia patyrimą, su kuriuo susidurs bet kuris tyrinėtojas, apsiėmęs gilintis į Adorno filosofijos korpusą – nėra jokio būdo vienareikšmiškai jį susieti su vienu ar kitu kanonu ar išskirti vieną – autoritetinę – interpretaciją. Tai tampa akivaizdu vien pažvelgus į jo recepcijos spektrą kritinės filosofijos kontekste. Plačiai yra žinoma Habermaso išsakyta mintis, kad Adorno kritika racionalybei yra pernelyg totali ir dėl to „pati praranda savo kryptį“ (Habermas, Levin 1982: 28), o Jamesonas į ją atsako, kad Habermasas taip mano vien todėl, kad „pats negali suteikti galimybės ar pripažinti realiu jokio naujo, išties dialektiško mąstymo, kuris pasiūlytų kitokį sprendimą situacijoje, kurioje nedialektiško „Vakarų“ proto ribos ir nesėkmės yra gerai žinomos“ (Jameson 2007: 33). Priklausomai nuo to, ko bus ieškoma Adorno mąstyme, abi šios pozicijos gali būti vienodai pagrįstos, tačiau jos taip pat išreiškia skirtingus atsakymus į klausimą, programiškai persmelkiantį visą Adorno filosofiją: „kaip mąstymas, privalantis tradicijos atsisakyti, galėtų šią tradiciją išsaugoti ir transformuoti?“ (Adorno 2004: 54).

Šio straipsnio tikslas ir struktūra taip pat sietina su šiuo klausimu, į kurį čia tikimasi, jei ne atsakyti, tai bent „negrakščiai“ sužymėti paties Adorno mąstyme implikuotas įtampas su jo paveldėta vokiečių idealizmo tradicija, konkrečiai – Kanto ir Hegelio filosofijos palikimu. Tikimasi parodyti, kaip Adorno filosofija ne tik užsiima kritinę poziciją Apšvietos dialektikos atžvilgiu, tačiau ir pati joje dalyvauja mėgindama ją įveikti (vok. *Aufheben*) jos viduje. Tekste nebus siekiama įvertinti Adorno interpretacijos tikslumo ar teisingumo Hegelio ar Kanto atžvilgiu. Iš tiesų, antrinėje literatūroje gausu puikių tekstų, išryškinančių tai, kad Adorno buvo linkęs į tekstologinę neištikimybę savo analizuojamų autorių atžvilgiu. Pavyzdžiui, Pippinas (2005: 114) teigia, kad Adorno kritika Kantui yra paremta beatodairišku atsisakymu pripažinti pastarajam svarbią skirtį tarp normatyvaus ir kauzalinio priežastingumo; o Buchwalteris pažymi, kad Adorno pro pirštus žiūri į Hegelio filosofijos aspektus, kuriuose yra suprobleminama imanentiška proto samprata – pavyzdžiui, „imanentinės transcendencijos“ filosofijoje, – ir dėl šios priežasties čia lieka neįvertintas Hegelio filosofijos kritinis potencialas, kuris potencialiai išvengtų Adorno pesimistinių išvadų išlaikydamas dialektinį radikalumą (Buchwalter 1987: 320). Vis dėlto šiame tekste norėčiau vadovautis apie Adorno būdingą Kanto recepciją išsakyta Tiedemanno mintimi, esą Adorno labiau rūpėjo pasinaudoti Kanto (bei Hegelio) filosofija tyrinėti savajam mąstymui svarbias problemas, o ne ištikimai perteikti jų pozicijas (Adorno 2001: 286).

Taigi, šiame straipsnyje dialektinės įtampas tarp Kanto ir Hegelio mąstymo bus siekiama išryškinti negatyviosios dialektikos anatomijos kontekste, siekiant pademonstruoti „mimetišką“ Adorno santykį su šiais autoriais, galiausiai pateikiant retai aptariamą Adorno kritiką schematizmo doktrinai, kuri sudaro sąlygas jo materialiai subjektyvybės sampratai. Vis dėlto tekste sąmoningai išvengiama kitų svarbių skerspjūvių, pavyzdžiui, Marxo, Freudo ir Heideggerio, kurie dėl šio teksto apimties turės palaukti kitų progų.

Kadangi Adorno filosofijos recepcija Lietuvoje yra sąlygiškai menka (išimtis – Gintauto Mažeikio (2022) ir Algimanto Valantiejaus (2006) straipsniai), tikiuosi, kad šis straipsnis bus naudingas tolesniems Adorno tyrinėjimams mūsų šalyje.

## 1. Apšvieta kaip metafizikos atkerėjimas

Nors daugelį dialektinio mąstymo figūrų Adorno paveldėjo iš Hegelio dialektikos, būtent Kanto filosofija jam tapo medžiaga, kurioje šios figūros veikė intensyviausiai ir įgavo specifiškai negatyvų charakterį. Kanto projektą jis matė kaip išsipildančią pranašystę, jo apibrėžta proto samprata ir pretenzija į universalų galiojimą empirinei tikrovei netruko įgauti apčiuopiamo ir materialaus pavidalo modernaus mokslo, etikos bei estetikos baruose. Kartu su Horkheimeriu *Apšvietos dialektikoje* jis parodė, koku būdu ši pamatinė humanistinė filosofija, mokiusi kritiškai naudotis savu protu, idant būtų pasiekta žmogaus autonomija ir branda [*Mündigkeit*], galimai istorijoje prarado savo kritinę savimonę. Šioje kontroversiškoje knygoje transcendentalinė paradigma buvo pateikta kaip ne iki galo įsisąmoninta tolesnės filosofijos ir mokslo prielaida, ilgainiui mutavusi į nekritišką ir tautologišką pozityvizmo formas tiek gamtos ir socialiniuose moksluose, tiek visuomenėje plačiausia prasme. Kanto mąstymą siedami su Apšvieta ir jos tolesne raida idealizme, autoriai rašė:

Apšvieta yra filosofija, tiesą tapatinanti su moksline sistema. Bandytas pagrįsti tą tapatumą, kurio filosofiniais sumetimais ėmėsi Kantas, atvedė prie sąvokų, neturinčių jokios mokslinės prasmės, nes jos nėra vien instrukcijos, nurodančios, kaip manipuluoti pagal žaidimo taisykles. Mokslo savipratos sąvoka prieštarauja paties mokslo sąvokai. (Horkheimer, Adorno 2006: 116)

Kitaip nei įspūdis, kurį sudaro kartais ir nepamatuota kritika Kanto atžvilgiu, pažvelgę atidžiau matome, kad Adorno tekstuose ji nėra vienareikšmiška. Adorno nuomone, Kanto mąstyme rasime ne tik prielaidas gamtos užvaldymui, t. y. jos redukcijai į formalios logikos apibrėžto instrumentiško proto kategorijas, bet taip pat ir elementus, kurie leistų šias prielaidas atpažinti ir „dekonstruoti“. Kaip pats pripažino *Grynojo proto kritikai* skirtose paskaitose, Adorno laikė Kantą genialiu mąstytoju, kurio genialumą jam liudijo veikiau šioje filosofijoje pabirę neišsprendžiami prieštaravimai ir nenuoseklumai nei pastangos juos sutaikyti ir išspręsti sudarant harmoningą sistemą (Adorno 2001: 80).

Toks dvilypis Kanto filosofijos vertinimas – sykiu jos atsisakymas ir perėmimas – kyla dėl to, kad kopernikišką revoliuciją Adorno pirmiausia vertino kaip mėginimą atkerėti, t. y. sekuliarizuoti, metafiziką (Adorno 2001: 46). Teoriškai toks judesys reiškė transcendentalinės plotmės steigtį išvedant grynąsias *a priori* sąvokas iš empirinio patyrimo ir čia pat jas paverčiant šio patyrimo galimybės sąlygomis. Tačiau Adorno tiek pat svarbus yra ir šio judesio praktinis turinys. Jį puikiai suformulavo Bernsteinas (2001: 137), rašydamas, kad savo metu

Kantas susidūrė su situacija, kurioje atkerėjimas ir proto racionalizacija buvo jau sunaikinusi buvusią moralinę kultūrą. Jei ankstesnių moralės taisyklių pagrindas tapo šios tragedijos auka,

tuomet vienintele viltimi lieka jų prikėlimas ar rekonstrukcija aukštesniame lygmenyje; tam, kad tai būtų pasiekta, reikėjo tokio proto aiškinimo, kuris pats būtų išvestas iš hobsiško moralės instrumentiškumo.

Kritinė filosofija buvo atsakas į savo meto dogmatinio mąstymo krizę, tad tradiciškai metafizikai priklausiusių kategorijų perkėlimas į transcendentalią plotmę buvo neabejotinai progresyvus Apšvietos laimėjimas, nulemtas ne tik filosofinio mąstymo, bet taip pat socioekonominių aplinkybių kaitos ir sekuliarios buržuazinės visuomenės įsigalėjimo. Adorno pastebėjo ir kitą šios pažangos pusę: senųjų vertybių abstrahavimas ir kritinis mąstymas, nors suteikė moderniam subjektui mandatą formuoti ir valdyti savo aplinką, kartu atsiejė šį „nuo gamtos kaip nuo organiškios visumos, kurios dalis [jis] yra ir kuri suteikia [jam] gyvybę“ (Bernstein 2004: 27). Šiuo požiūriu protas kaip grynas *ratio* pasirodo besas projektas, kuris „niekada nebuvo apdraustas nuo laisvės supainiojimo su savisaugos reikalu“ (Horkheimer, Adorno 2006: 65). Hipostazuodama *ratio* ir kaip bet kokio patyrimo galimybės sąlyga, Apšvieta, Adorno nuomone, prarado kritinį budrumą savo pačios prielaidoms ir nepastebimai tapo regresyvi. Antai, priešpriešinant subjekto spontaniškumą kaip nepriklausomą nuo gamtos priežastingumo, *a priori* kategorijos tapo nauja, imanentiškai apibrėžta transcendencija, metafiziką replikuojančia iš naujo jau pačioje subjekto sandaroje. Toks hėgeliškas perskaitymas programiškai persmelkia Adorno filosofiją. Jau minėtose 1959 m. paskaitose rašoma:

Taigi, tik jei transcendentalumo plotmė iš tiesų yra mąstoma kaip kažkas transcendentiško, ji bus pajėgi atlikti tai, ko iš jos tikisi Kantas. <...> Kitaip tariant, mums įskiepijama mintis, kad šis „aš mąstau“ yra tikroji daiktų esmė; jis steigia ir generuoja visa kita, o šis „aš mąstau“ yra išlaisvinamas nuo visa, kas jį sieja su empirišku „Aš“, kuris jame turėtų būti patalpintas. (Adorno 2001: 221)

Apšvieta pasirodo besanti grįsta abstrakčios, iškūnytos subjektyvybės steigtimi ir individualaus empirinio subjekto užmarštimi. Abstrahuodamas savo santykį su gamta, modernus subjektas sutrauko ir santykį su *savaja* prigimtimi, kiek ši čia suvokiama ne kaip proto teleologija, tačiau kaip įvietintas ir istoriškas empirinio subjekto įkūnytumas. Kanto spontaniško transcendentalinio subjekto doktrinoje Adorno išvelgia implikuotą tolesnės idealizmo raidos Hegelio filosofijoje sėklą, kurioje transcendentalinio idealizmo antinomijos yra peržengiamos ir išsaugomos imanentiškoje dvasios dinamikoje. Šiame proto savižinos judėjime bet koks objektas ar kitybė mąstyme atsiskleidžia kaip *vėl* subjektas ir, kaip vaizdingai rašė Hegelis, „pasirodo, kad už vadinamosios užuolaidos, kuri turi uždengti vidų, nėra ko matyti, jeigu mes patys neužeisime už jos, tiek tam, kad būtų galima žiūrėti, tiek ir tam, kad už jos būtų kas nors tokio, į ką būtų galima žiūrėti“ (Hegel 1997: 146).

Vėlgi šį Hegelio judesį Adorno vertino dviprasmiškai. Viena vertus, kaip laimėjimą formalios Kanto epistemologijos atžvilgiu, kadangi dialektinis mąstymas iš esmės perėina iš reprezentacinės į dinaminę paradigmą, tirpdydamas griežtas skirtis tarp formos (subjekto kategorijų) ir turinio (objekto) ir taip komplikuodamas pačią epistemologijos

plotmę. Kita vertus, Adorno išvelgė, kad ši dvasios dinamika ilgainiui taip pat regresuoja į abstrakciją, niveliuodama empirinius ir partikuliarius pažinimo aspektus kaip negatyvų momentą tapatybėje su absoliučiu žinojimu. Nors Hegelio filosofijoje atskirybė ir individas įgyja kokybiškai naują svorį ir yra apmąstomi kaip *veikiantys* dvasios dialektikoje, jie čia pat yra peržengiami bendrybės, t. y. absoliuto, naudai (Hegel 1997: 46). Kaip pažymi Gordonas (2016, p. 134), Adorno mąstymas yra paženklintas siekio išsiveržti iš idealizmui būdingos imanencijos, kurią jis suvokė kaip jau savo meto filosofijos su tradicija paveldėtą dogmatizmą. Kaip matysime, Adorno manė, kad toks išsiveržimas gali būti vaisingas tik liekant šios tradicijos viduje, o ne jos išsižadant, ir reikalauja radikali jos interpretacijos, suprobleminančios subjekto ir objekto santykį, taigi ir klasikinę tiesos sampratą.

## 2. *Non-adaequatio rei et intellectus*

Minėtas įtampas tarp Kanto iki Hegelio Adorno mato kaip bylojančias vis labiau progresuojančios subjektyvios imanencijos protoistoriją. Ją derėtų trumpai išskleisti dėmesį sutelkiant į joje įvykstančią radikalią tiesos apibrėžties transformaciją. Iš pradžių įdomu pastebėti, kad, kaip rašo Mensch (2013: 103), *Grynojo proto kritikoje* kategorijų *dedukcija* buvo parinkta pirmiausia kaip juridinis terminas, sietas su (turto) paveldėjimo ir kilmės patvirtinimo konotacijomis. Kaip byloja garsioji Kanto pastraipa apie „audringo vandenyno apsupimą „tiesos žemę“, spręsdamas skepticizmo problemą jis kėlė klausimą, *kokia teise ir apibrėžtimi* galime teigti, kad ką nors žinome (Kant 2013: 249). Tokia galimo patyrimo apibrėžtis atiboja mus nuo teiginių apie daiktus, kokie jie yra *savaime*, t. y. kokie jie yra nepriklausomai nuo subjektyvaus patyrimo. Nesant tiesioginės prieigos prie daiktų, sprendinio teisingumą užtikrina vidinė intelekto koherencijos taisyklė, įgyvendinama ir steigama apercepcijos viename. Patyrimo ir intelekto atitikimą ji užtikrina kaip *struktūrinį* tapatumą, arba validumą, kurį šis „Aš mąstau“ steigia ir užtikrina per schemas ir kategorijas. Hanna (1993: 8) pastebi, kad šį atitikimą galime suprasti kaip „semantinę koreliaciją arba žemėlapiavimą, <...> kuris atitinka empirinę tikrovę, jei ir tik jei semantinį kompleksą konstituojuojantys elementai atitinka empirinę tikrovę konstituojuojančius elementus“. Taigi, išeina, kad Kanto tiesos samprata yra paremta vidiniu – sąryšingo patyrimo – kriterijumi, kuris apibrėžia epistemologinį validumą, tačiau privalo susilaikyti nuo teiginių apie ontologiją. Tokią tiesos apibrėžtį galėtume įvardyti kaip *adaequatio legis*, kadangi čia skepticizmo problema išsprendžiama epistemologiniame lygmenyje, tačiau, apribojus proto galimybę spręsti apie daiktus *savaime*, ji radikalizuojama ontologiniame lygmenyje.

Šį plyšį, atsivėrusį tarp epistemologijos ir ontologijos, Hegelis laikė pagrindiniu transcendentalinio idealizmo trūkumu, kurį jis taikėsi įveikti savajame absoliutaus idealizmo mokyme. *Tikėjime ir žinojime* jis kaltina Kantą, kad jo filosofija išvirsta į negatyvų dualizmą, teigdamas, kad „kritiniame idealizme nėra nieko kito, išskyrus formalų žinojimą, kad subjektas ir daiktai arba ne-Ego egzistuoja kiekvienas pats sau“ (Hegel 1977: 76). Jo nuomone, čia juslumas redukuojamas į pasyvią pažinimo materiją, o spontaniškumo vaidmuo subjektyvioje sintezėje lieka formalus, nes Kantas neįvertina, kad ši sintezė turėtų jau iš anksto būti steigama kaip šių heterogeniškų momentų vienis, visuomet jau

einantis *pirmiau* jų. Hegelis pažymi, kad, atskirdamas jauslumą ir intelektą, Kantas taip pat apibrėžia objektyvų pažinimą vien tik subjektyvybės ribose, atskirdamas daiktus savaime nuo subjekto savyje, dėl ko objektyvumas pažinime visuomet išlieka tik sąlyginis ir tik regimybės plotmėje. Esminė Kanto klaida, Hegelio nuomone, buvo tai, kad jis nesekė savo paties filosofijos implikacijomis ir neįvertino transcendentalinės vaizduotės reikšmės proto atžvilgiu. Tiksliau sakant, Hegelis kritikuoja formalų ir grynai epistemologinį jos vaidmenį kaip *tertium comparationis* tarp jauslumo ir pažinimo iš *Sprendimo galios kritikoje* Kanto išplėto to refleksyvaus sprendinio perspektyvos. Kaip žinome, nors refleksyvus sprendinys, kaip jis yra aprašomas trečiojoje kritikoje, leidžia išvelgti daiktų vidinį tikslingumą ir atrodo autonomiškas nuo diskursyvaus mąstymo intereso, Kanto jis čia pat yra apribojamas savotiškoje „tarsi“ plotmėje – kaip grynai estetiškas (grožio sprendinio atžvilgiu) arba reguliatyvus (teleologinio sprendinio atžvilgiu) ir todėl neatnešantis jokio *tikro* pažinimo. Hegelis, savo ruožtu, nepaiso šio apribojimo ir transcendentalinę vaizduotę interpretuoja kaip intelektualinę intuiciją, „kurios galia glūdi jos pirmapradžiam tapatumo dvilypume. Šis tapatumas, viena vertus, virsta bendruoju subjektu, kita vertus – objektu; tačiau pirmiausia jis apima juos abu. Taigi, vaizduotė yra ne kas kita kaip pats Protas“ (Hegel 1977: 73). Šitaip išlaisvinta nuo Kanto epistemologinio apribojimo, refleksyvi vaizduotė, regis, iš tiesų įgyja *galią* įveikti minėtas Kanto filosofijoje kylančias prieštaras. Refleksyvus sprendinys, būdamas betarpiškai susietas su nedeterminuotos (negatyvios) gamtos partikuliarumu, visuomet eina pirmiau determinuoto (pozityvaus) sprendinio, kuris postuluotas tampa pirmojo abstrakcija. Kartu šis minėtas nedeterminuotumas pats pasirodo duotas jau determinuotas *kaip* nederminuotumas. Taigi, sekant Hegelio interpretaciją, transcendentalinėje vaizduotėje protas pasirodo kaip dialektiškas *savyje* – „*a priori* ir *a posteriori*, tapatus ir netapatus, absoliučioje vienovėje“ (Hegel 1977: 78).

Tokiu išpūdingu judesiu Hegelis iš esmės Kanto epistemologinę problemą apie daiktų reprezentacijos sąlygas paverčia ontologiniu klausimu apie subjekto ir objekto dinaminę determinaciją. Žvelgiant iš Kanto perspektyvos, suliedamas skirtį tarp jauslumo ir intelekto *subjekto viduje*, jis nubrėžia galimybę daiktų savaime pažinimui, tuo pat metu eliminuodamas pačią šią apibrėžtį kaip filosofškai prasmingą (Kreines 2007: 307). Šitaip peržengdamas daiktą savaime, Hegelis jį laimi, panaikindamas bet kokią subjektą neredukuojamą likutį. Šiuo požiūriu jo tiesos sampratą galėtume empatiškai įvardyti kaip *adaequatio rei* versiją, tik su išlyga, kad atitikimas (tarp sąvokos ir daikto) čia yra dinamiškai determinuojamas subjekto viduje. Svarbu pastebėti, kad tokia tiesos sampratos transformacija neišvengiamai transformuoja ne tik objekto sampratą, tačiau ir subjektą, kuris, nuolat savyje peržengdamas objektą, čia tampa Absoliučiu subjektu. Kaip pastebi Longuenesse (2007: 28), „Aš mąstau“ čia [nebėra] baigtinio subjekto mintis. Jis išreiškia savą priežastingumą turinčio proceso, kuris viršija konkrečias ir individualias empirinių subjektų aplinkybes, vienovę.“

Kaip galime numanyti, toks empirinio subjekto ir jo individualių psichosomatinių bei socioekonominių aplinkybių niveliavimas idealizme tampa pagarsėjusios, tačiau dažnai nesuprastos Adorno „tapatumo“ kritikos turiniu. Hegelio subjekte sublimuotą daiktą savaime jis mato pirma kaip sublimuotą socialiai medijuotą darbą, kurio pėdsakai pajungiami ir



ištirpdomi bendresnėje – visuomenės – sąvokoje (Adorno 1993: 19). Suprasta kaip pozityvi sintezė, ši sąvoka jam yra neatsiejama nuo sisteminio smurto, kadangi pirmiausia veikia kaip subsumpcija, abstrahuojanti materialius elementus, kurie išnyksta jos pozityvioje reikšmėje. Įdomu, kad pagrindinis priekaištas, kurį Adorno nukreipia Hegelio link, veikia kaip veidrodinis atspindis anksčiau aprašytą paties Hegelio kritiką Kantui, t. y. jis pats neseka savo filosofijos išvalgos implikacijomis iki galo. Anot Adorno (2004: 120), ši „[Hegelio] išvalga byloja, kad net jei netapatumas yra – savaime persiduodantis – tapatumas, vis dėlto jis yra netapatūs: jis svetimas visoms savo identifikacijoms“. Adorno požiūriu, Hegelis, tirpdydamas negatyvius momentus dvasios sampratoje, kuri yra jų *telos*, paslepia *pačios dvasios* kilmę. Hipostazuodamas dvasią kaip Absoliutą arba, Adorno žodžiais, Absoliutų Pirmąjį, Hegelis paverčia jį „antrąja gamta“, kuri užima pirmosios vietą, ir nereflektoja fakto, kad ir ji pati yra kažkas fabrikuoto. Adorno (1993: 21) tai pastebi, kai rašo:

Net iki Hegelio žodžiai, kuriais idealistinėse sistemose dvasia buvo apibrėžiama kaip pirmoji veikėja, visi be išimties buvo išvesti iš darbo sferos. Jokių kitų žodžių nebuvo rasta, kadangi tai, kas vėliau tapo transcendentaline sinteze, pagal apibrėžimą negalėjo būti atsietą nuo sąsajos su darbu.

Čia aptinkame jau pažįstamą *Apšvietos dialektikos* tropą, bylojantį apie dvasios – *ratio* – susvetimėjimą su savimi dėl negebėjimo reflektuoti savo kilmės ir atpažinti savo ribotumo. Svarbu atkreipti dėmesį, kad, Adorno požiūriu, šis dvasios susvetimėjimas nėra vien teorinė konstrukcija ar socialinė metafora, o turi savo neredukuojamą, materialią ir juslinę išraišką istorijoje, kuri kraštutine savo forma yra užčiuopiama po „Aušvico“ filosofema. Aušvicą čia tampa ne „dar vienu“ įvykiu istorijos raidoje, tačiau radikaliu momentu, paneigiančiu istoriją *kaip idėją*. Aušvicą, kuriame instrumentinio proto kategorijos buvo pajungtos nesuvokiamo masto industriniam naikinimui, iš esmės paneigia bet kokią progresyvios visuotinės istorijos pretenziją, lieka netapatūs istorijai ir diskursyviai nepasiekiamas protui. Žvelgiant iš šio požiūrio taško, Adorno tam tikra prasme Hegelio sistemos paneigti nereikia, kadangi, žvelgiant iš pačios istorijos perspektyvos, ji *jau* yra paneigta. Tai atliko empirinio substrato ir socialinio darbo redukcija, kurią, anot jo, uoliai vykdė idealizmas; Aušvico, antisemitizmo ir totalitarinio mąstymo pavidalu tai tapo *materialia* ir *neredukuojama* inversija, dialektiškai paneigiančia *ratio*. Šis motyvas įgyja filosofinį turinį, kai pastebime, kad protą čia iš esmės paneigia tai, kas nuo subjekto idealizme yra neatsiejama – laikas; subjekto patyrimą vienijanti transcendentalinės estetikos forma, o vėliau – absoliutaus proto mediacijos terpė. Taigi, susvetimėjęs su laiku ir empiriniu patyrimu, *ratio* tampa svetimas pats sau. Dėl šios priežasties sąryšingas mąstymas, teikiantis prioritetą atskirybų tapatumui visumoje, atsiskleidžia kaip mitas ir (savi)apgaulė, kadangi šaltakraujiško naikinimo ir nepamatuojamos kančios racionalizacija sublimuojant juos sąvokoje reikštų to paties smurto replikavimą, kartu šį patyrimą niveliuojant. Atskleisdamas *ratio ribas*, Adorno akimis, Aušvicą užbaigia Apšvietą ir filosofiją (kiek ji yra suprantama kaip tradicija) bei bet kokias jos pretenzijas į dvasios *verum*, *bonum*, *pulchrum*. Tokią poziciją išreiškia garsi ir todėl dažnai be konteksto minima jo ištara, kad „po Aušvico rašyti poeziją barbariška“ (Adorno 1983: 34). Šia prasme

galėtume Adorno tiesos sampratą įvardyti kaip *non-adaequatio*, kadangi ji atsiskleidžia būtent kaip *netapatumas* tarp daikto ir sąvokos. *Negatyviojoje dialektikoje*

[n]etapatumas yra slaptas tapatumo *telos*. Jis yra ta dalis, kuri gali būti išgelbėta; tradicinio mąstymo klaida yra ta, kad tikslu prisiimamas tapatumas. Jėga, kuri suskaldo tapatumo regimybę, yra mąstymo jėga; [žodžio] „yra“ vartojimas pamina formą to pasirodymo, kuris išlieka nesusvetimėjęs nepaisant nieko. (Adorno 2004: 146)

### 3. *Angelus Novus*: negatyvi (gamtos) istorija kaip netapatumo mąstymas

Netapatumo „tekstūra“ ir „veiksnumas“ išryškėja ne tiek kaip loginė operacija, tačiau savo negatyvų pavidalą įgyja santykyje su materialiu istoriškumu. Kaip pripažįsta 1964–1965 m. skaitytose paskaitose, Adorno istorijos supratimas yra didele dalimi paveiktas *Angelus Novus* įvaizdžio vėlyvame ir fragmentiškame Benjamino (2005: 329) tekste *Apie istorijos sampratą*:

Taip turėtų atrodyti istorijos angelas. Savo veidą jis atgręžęs į praeitį. Kur *mums* regisi įvykių grandinė, kuri be paliovos griaua, o ten *jis* mato siautėjant vieną vienintelę katastrofą, griuvėjus sviedžia angelui po kojomis. Jis turbūt norėtų stabtelėti, atgaivinti mirusius ir sulipdyti duženas. Tačiau angelui sparnus skečia nuo rojaus pučiantis uraganinis vėjas – toks stiprus, kad angelas nebegali jų suglausti. Uraganas nesulaikomai neša jį į ateitį, kuriai angelas atsukęs nugarą, o priešais jį ligi dangaus auga griuvėsių krūva. Šis uraganas ir yra tai, ką mes vadiname progresu.

*Angelus Novus* yra dialektiškas įvaizdis, bylojantis apie laiko fragmentiškumą ir nepasidavimą ambicijoms jį diskursyviai suvokti – veidu atsisukęs į praeitį, tarsi norėdamas padrikus istorijos fragmentus susieti visumoje, istorijos angelas yra be atvangos bloškiamas ateities link, kurios matyti negali, kadangi ji lieka jo užnugaryje. Savo ruožtu, Adorno tokią istorijos sampratą regi kaip išvirkščią hegeliškajai, kadangi čia istorija atsiskleidžia kaip nepasiduodanti racionaliam apmąstymui ir atskleidžia visumos regimybės trapumą ir kontingentiškumą; čia svorį įgyja ne visuma, o pertrūkis, kurio chaotiškai pabirę momentai nutrūksta vos prasidėję, į šipulius skaldydami bet kokias viltis juose iš anksto numatyti kokį nors tęstinumą ar tvarką. Minėtose paskaitose apie *Istoriją ir laisvę* jis detalizuoja, kaip šis fragmentiškas žvilgsnis paneigia ir perkeičia Hegelio pozityvią dialektiką, ir struktūriškai išryškina savo argumentą:

[Mano ir Benjamino] pozicija yra grįsta ne tapatumu, kuris taip pat įtraukia netapatumą, tačiau netapatumu, kuris yra netapatumo ir tapatumo netapatumas. Taigi, netapatumas apima ir tai, kas istorijai suteikia jos vienovę, kas įgalina ją prisitaikyti prie sąvokos, taip pat tai, kas [jai to padaryti] neleidžia. Taigi, tie patys dalykai, kurie užvaldo ir paklūsta, patys šio pajungimo ir paklusimo veiksmi, nukala „negatyvios“ visuotinės istorijos tapatumą, apie kurią mes [čia] kalbame ir kurią mes turime apibūdinti kaip negatyvų tapatumą. (Adorno 2006: 92)

Atsisakydama visumos kaip mąstymą vedančio principo, Adorno filosofija tiek savo forma, tiek turiniu susikoncentruoja į fragmentą kaip savo *modus operandi*. Benjaminiška



dvasia parašytame tekste *Esė kaip forma* eseistinis mąstymas pasirodo kaip programinis Adorno filosofijos *stiliaus* orientyras. Prancūzų tradicijoje atsiradęs esė žanras, kuris nuo Montaigne'io reiškia „mėginimą“ mąstyti, tarsi neturint pretenzijos į galutinę tiesą, čia yra priešinamas karteziškam filosofijos kaip sistemingo mąstymo apibrėžimui. Adorno filosofijos kontekste šis „mėginimas“ turi didžiulę kritinę galią, kadangi, viena vertus, visuomet lieka „įkūnytas“ savo erdvėlaikyje, kita vertus, yra tam tikra, specifine prasme „empiriškas“. Tiek savo retorika, tiek turiniu eseistinis mąstymas išlieka arti savo objekto. Šis artumas yra grįstas pirmiausia patyrimu ir įžvalga, o ne logine dedukcija, tad atsisaiko kalbėti „objektyviai“ tradicine prasme. Veikiau eseistinis objektyvumas galėtų būti įvardytas kaip performatyvus jos aspektas, o toks mąstymas „nei daro dedukcijų, išvestų iš [kokio nors] principo, nei veda išvadų iš individualių pastebėjimų. [Esė] koordinuoja elementus, o ne juos subordinuoja; tik jos turinio esmė, o ne pateikimo būdas, yra pamatuotinas pagal logikos kriterijus“ (Adorno 1984: 70). Taigi, Adorno filosofija atsisako ar bent apriboja racionalaus objektyvumo apibrėžtį tam, kad jis būtų laimėtas kaip objektyvaus patyrimo išraiška. Tokia objektyvumo samprata, pasižyminti artumu objektui, pasirodo ne pozityviai, kaip detali deskripcija ar nuodugni klasifikacija, tačiau yra išreiškiamą tiek materialiai ir nediskursyviai per retorinę savo formą, kiek ir diskursyviai per savo turinį. Taigi, eseistinis mąstymas, nors nuolat likdamas diskursyviame režime, siekia to, kas šiam diskursyvumui lieka netapatu, jis „nori atverti tai, kas negali būti praryta sąvokų, arba tai, kas per prieštaras, į kurias sąvokos įsipainioja, išduoda faktą, kad jų objektyvumo tinklas yra gryna subjektyvi apgaulė“ (Adorno 1984: 178).

Metodologiškai tokią poziciją išreiškia ankstyva ir Adorno visą karjerą plėtota „gamtos istorijos“ filosofema, kuria, kaip pastebi Whymanas, Adorno siekia sukurti negatyvios interpretacijos modelį, nesivadovaujantį ontologiniais teiginiais ir išvengiantį pozityvaus istorijos, gamtos ir jų tarpusavio santykio apibrėžimo. Veikiau negatyvios interpretacijos būdu „mums yra atveriamą erdvė mąstyti istoriją ir gamtą kaip elementus, kuriuos mes galime *išskaiyti* iš mus supančių fenomenų tam, kad užimtume kritinę poziciją jų atžvilgiu“ (Whyman 2016: 16). Taigi, išeina, kad į netapatumą orientuotas, fragmentiškas mąstymas veikia dvejopai: kaip proto jurisdikcijos apribojimas, o kartu ir kaip mėginimas mąstyti tapatumą *iš netapatumo perspektyvos*. Suprastas kaip proto *substantia* ir *telos* istorijoje paneigimas, toks filosofavimas gali būti įvardytas kaip proto ribos mąstymas ir kartu kaip mąstymas, mąstantis *iš jo ribos perspektyvos*.

#### 4. *Negatyvioji dialektika kaip kritinio projekto pertrūkis ir tąša*

Anksčiau aprašyta fragmentiško mąstymo apibrėžtis byloja apie Adorno siekį transformuoti Hegelio idealistinę dialektiką pasitelkiant kantišką savirefleksijos judesį. *Negatyviojoje dialektikoje* Adorno tai gana aiškiai išreiškia, rašydamas, kad „jei negatyvioji dialektika šaukiasi mąstymo savirefleksijos, <...> ji neišvengiamai privalo tapti taip pat ir mąstymu, nukreiptu prieš save patį“ (Adorno 2004: 365). Tokio judesio siekis yra sugrąžinti dialektinį mąstymą į materialų patyrimo substratą ir apriboti jo polinkį abstrahuoti negatyvius momentus pozityvioje sintezėje (ką Adorno matė kaip Hegelio „loginę kompulsiją“)

(Adorno 1993: 20). Kanto filosofijos motyvai čia yra mobilizuojami metakritiniame lygmenyje, galėtume sakyti, negatyviai pasitelkiant juos kaip „reguliatyvias idėjas“. Taip siekiama radikalizuoti ir suteikti filosofinę išraišką idealistiniame mąstyme kylančioms dialektinėms įtampoms tarp conceptualinio tapatumo ir materialaus netapatumo, kuriose ima kristalizuotis socialinė proto genealogija.

Įtraukdama į apmąstymo lauką ne tik sąvokų turinį, tačiau ir jų istorišką ir socialiai medijuotą išraišką, Adorno filosofija nuolat balansuoja tarp to, ką sąvokos *reiškia* ir ką jos *išreiškia* platesniame, socioistoriniame kontekste. Taigi, čia Kanto mąstymo turiniai yra pasitelkiami ne tiek atliekant tekstologinę argumentų analizę, o veikia kreipiant dėmesį į ribinius jų aspektus, siekiant juose užčiuopti tai, kas yra išstumiama už apmąstymo ribų, ir konstruoti subjekto ir objekto konstitucijos problemą kaip subjekto protoistorijos tyrimą. Kadangi, kaip matėme, Kanto filosofijoje subjekto ir objekto mediacijos klausimas yra keliamas *kaip problema apie galimo pažinimo ribas*, Adorno joje atranda išreikštą netapatumo (sublimuoto socialinio darbo) pėdsaką, kuris, vis labiau integruojamas į sąvoką, tapatumą ir abstrakciją, ima tirpti Hegelio idealizme. Tad tas pats – proto baigtinumo – momentas, kurį Kanto mąstyme norėjo įveikti Hegelis, *Negatyviojoje dialektikoje* iš naujo tampa produktyvus. *Proto ribos* motyvas čia įgalina užčiuopti pleišną tarp gyvos būtybės ir sąvokomis determinuoto pasaulio, taip pat ir atpažinti darbą, kuris yra nudirbamas, siekiant šį pleišną užglaistyti. Šitai negatyvioji dialektika tampa nesibaigiančios interpretacijos užduotimi, kuri, paties Adorno (2004: 406) žodžiais, „pagal apibrėžimą, niekad nesustos savyje, tarsi būtų absoliuti“, čia pat priduriant, kad „[t]ai yra jos vilties forma. Kantas dalinai tai užčiuopė už identifikacijos mechanizmų ribų [apibrėžto] transcendentalinio daikto-savaime doktrinoje.“

*Negatyviojoje dialektikoje* Adorno, kaip ir Kantas jo paties akimis, filosofijai kelia sekuliarizacijos užduotį, kuri čia yra suprantama kaip jos tradicijos paneigimas ir sykiu išsaugojimas naujoje formoje: „Yra vienas kintamasis, kuris nors turėtų ten būti, tačiau nėra aptinkamas tarp pernelyg siaurų klausimų, kuriais pradedama *Grynojo proto kritika*. Šis klausimas: kaip mąstymas, privalantis tradicijos atsisakyti, galėtų šią tradiciją išsaugoti ir transformuoti“ (Adorno 2004: 54).

Taigi, Adorno siekia ir paneigti, ir išsaugoti kritinės filosofijos projektą atlikdamas transcendentalinio subjekto korektyvą – suistorinti intelekto kategorijas ir schemas, atskleidžiant jų kontingentiškumą, išsaugant empirišką patyrimo substratą ir turint omenyje somatišką subjektyvybės kilmę. Kaip minėta, Adorno nuomone, būtent transcendentalinis subjektas po Kanto užėmė metafizikos vietą, kadangi jo kategorijos pačios savaime neturi jokios pozityvios egzistencijos patyrimo, vietoje to veidamos kaip jį integruojantis ir apribojantis motyvas. Čia dėmesio centre atsiduria transcendentalinio subjekto spontaniškumas, kuris, sintezėje vienydamas patyrimą laike, idealizme pats lieka antlaikiškas, už galimo patyrimo ribų, kaip „nejuslinis stebiny“ . Tad metafizikos atkerėjimas reiškia radikalų subjektyvybės suistorinimą, kuris tuo pačiu judesiu išsaugotų pernelyg intelekto determinuotą patyrimą, taip pat ir pačią metafiziką kaip radikalią kitybės galimybę (Adorno 2004: 360). Kaip pastebi Bernsteinas (2001: 274), toks kritinis Kanto filosofijos pasitelkimas, savo ruožtu, pats seka iki tol buvusiomis transcendentalinės filosofijos metakritikomomis, modifikuodamas jas ten, kur jose išryškėja idealistinė tendencija teikti pirmenybę abstrakcijai ir subjektui. Šiai

tendencijai Adorno priešpriešina proto materialią kilmę kaip jo paties validumo ribą. Taip Hegelis ir Kantas Adorno filosofijoje sudaro įtampų lauką, kuriame siekiama išryškinti istorišką ir materialų netapatumo pėdsaką dialektikoje tarp proto ir į jį neredukuojamų istoriškai medijuotų psichosomatinų patyrimo aspektų.

Tai, ko čia siekiama, yra ne geresnė racionalybės teorija, tačiau reflektyvus proto pripažinimas, kad jo galia priklauso ne jam ir kad jis negali absoliučiai peržengti savo natūralaus konteksto nepamindamas pats savęs. Kadangi gamtos istorija šiuo aspektu priklauso savirefleksijai, gamtiškumo momento racionalybėje išryškėjimas yra kvazitranscendentalus. (Bernstein 2001: 272)

Taigi, savąja kritika idealizmui Adorno iš dalies seka Hegelio kritika Kantui, tačiau jis tai atlieka ne pozityviai hipostazuodamas pirminę transcendentalinės vaizduotės sintezę kaip vienintelį *a priori* (Hegel 1977: 74), o suproblemindamas objekto determinaciją intelekto kategorijų atžvilgiu ir išplėsdamas jo vaidmenį subjektyviame pažinime. Į objektą orientuotas patyrimas čia tampa tuo, kas *paneigia* sintezę kaip hipostazuotą pirmąjį momentą ar pažinimo kilmės vietą, taip pasiūlant tiek objekto, tiek ir pačios subjektyvybės kokybinę transformaciją (Adorno 2005: 254). Čia laikas yra ne abstrakti jauslumo forma, tačiau nenuspėjama, racionalybei nepasiduodanti ir subjektyvybės ribas peržengianti istorija. Adorno kritiką idealizmui galime skaityti atsižvelgdami į Hegelio kritiką Kantui, tačiau savo turiniu ji jai priešinga. Transcendentalinę vaizduotę Adorno interpretuoja kaip empirinio subjekto gebėjimo patirti ir veikti abstrakciją, hipostazuotą transcendentalinėje plotmėje; anot jo, „tai, ką transcendentalinė filosofija gyvė kūrybingoje subjektyvybės, išties tėra paties subjekto įsikalinimas savyje. Subjektas išlieka įkinkytas savo pamąstomoje objektyvybės, tarsi šarvuotas gyvūnas tarp savo karkaso sluoksnių, veltui mėgindamas jų nusikratyti; vis dėlto šiems gyvūnams nekilo mintis šlovinti savo nelaisvę, tarsi tai būtų laisvė“ (Adorno 2005: 252). Kitaip nei Kantas ar Hegelis, Adorno subjektyvybės apibrėžtį atranda ne spontaniškoje transcendentalinėje sintezėje, kuri *a priori* glūdi subjektyvybės sublimuodama jai netapačius elementus, tačiau pačiame šiame netapatume, kurio atžvilgiu subjektyvybė yra pirmiausia atsakas. Būtent todėl, kad objektas negatyviai apibrėžia subjektą, o ne atvirkščiai, Adorno manymu, išlieka radikali kitybės galimybė. Vis dėlto ji negali būti pažinta ar įsisąmoninta, kol neegzistuoja sąlygos šios kitybės patyrimui. Kokybiškai turiningas intelektinis patyrimas pirmiausia pasireiškia kaip proto ribos pagava, turinti galią užklausti egzistuojančias intelekto schemas ir sudaryti sąlygą pačios subjektyvybės kaip tokios reschematizacijai.

## 5. Subjektyvybės reschematizacija?

Adorno siekia, viena vertus, suardyti abstraktaus laiko įsaknytumą racionaliame substrate, kita vertus, parodyti individualaus, istoriško patyrimo svarbą bet kokiam transcendentalumo postulavimui. Norint aiškiau užčiuopti Adorno istoriškos ir materialios subjektyvybės sampratą, svarbu aptarti jo kritiką transcendentalinio schemiškumo doktrinai. Jo nuomone, jauslumo medžiagos ir intelekto kategorijų susiejimas per schemą, kaip laiko

determinaciją, yra būtina *Grynojo proto kritikos* architektūros dalis, kadangi be jos nebūtų aišku, kaip sąvokos apskritai gali turėti turinį. Vis dėlto Adorno siekia parodyti, kad šis „žmogaus gelmėse paslėptas menas“ yra ne kas kita, kaip per ilgą laiką išsikristalizavę ir hipostazuoti laikiški santykiai, kurių kilmę galime atsekti individualiose patirtyse, tačiau abstrahuotas jis veikia kaip nesąmoningas, beveik psichosomatiškas veiksmų ir minčių fonas. Kaip knygoje *Interpretacijos logika* pastebi von Wussow (2007: 27),

grubiausia forma [Adorno] kritika schematizmui teigia, kad protas patiria tik tai, ką mes įdedame į jį iš anksto. Tačiau Adorno taip pat permąsto ir ištaiso schematizmą per schematizaciją, o ne kažką visiškai kito nei ji. Tikrasis skirtumas yra tai, ar sintetinama materija yra patiriama kaip chaotiška, ar jau iš anksto determinuota.

Kaip žinome, schemiškumo doktrina yra priešaringai vertinama Kanto korpuso vieta. Viena to priežasčių yra dviprasmybė, kuri atsiranda, kai pastebime, kad kategorijų schemas, viena vertus, yra vaizduotės produktai, „liečiantys vidinio jutimo apskritai apibrėžimą“ pagal laiko sąlygas visų vaizdų atžvilgiu, „kiek jie turi būti susieti viena sąvoka pagal apercepcijos vienumą“, kita vertus, „vienarūšio stebėjimo apskritai sintezės vienumas atsiranda dėl to, kad stebėjimo pagava aš sukuriu patį laiką“ (Kant 2013: 170). Šią dviprasmybę Kantas gelbsti tuo, kad sintezės vienumas ir laikas yra determinuojamas skaičiaus, kaip sekos ir skaičiavimo veiksmo, išreiškiančio trukmę. Tokiu būdu laiko determinacijos tarsi vėl yra pajungiamos kategorijai.

Adorno nuomone, toks sprendimas yra „rimta intelektualinė klaida“ (Adorno 2001: 228), kuri yra ne tik logiškai priešaringa („grynasis stebinys“ yra tas pats, kas „patyrimas be patyrimo“), tačiau taip pat atsieja laiką ir erdvę nuo empirinės terpės kaip tokios, kurioje pastarieji tik ir galėtų reikštis. Nepaisant Kanto pastangų parodyti priešingai, laikas ir erdvė atsiskleidžia kaip spekuliatyvos sąvokos, neturinčios nieko bendra su stebiniais. Skaičius yra konstitutyvus elementas sąvokų formavimui, kadangi kiekviena sąvoka, kiek ji į kažką nurodo, po vienu stogu sujungia elementų, į kuriuos ji referuoja, daugį. Taigi, „skaičius yra priemonė pertvarkyti netapatumą, pavadintą „Daugiu“ taip, kad jis taptų proporcingas subjektui kaip vienovės modeliui“ (Adorno 2013: 10). Taigi, Adorno požiūriu, jau pirmose *Grynojo proto kritikos* elementuose Kantas (2013: 96) sulaužo savo paties maksimumą, esą „mintys be turinio – tuščios, o stebiniai be sąvokų – akli“, kadangi transcendentalinio subjekto konstruojamas objektas tik tuomet išpildo tiesos (kaip *adequatio legis*) sąlygas, kai tai, kas pažinimui yra duota *a priori*, gali būti atsepta paties subjekto vidinėje sąrangoje. Adorno išvelgia Kanto filosofijos *quid pro quo*: tam, kad užtikrintų subjekto tapatumą sau, kaip pagrindą objektyviam moksliniam pažinimui, jis paaukvoja juslumą, kaip iš tiesų šiam subjektui heterogenišką momentą, transcendentalinę estetiką paversdamas iš anksto apercepcijos vienumu apibrėžta transcendentalinės logikos funkcija.

Toks sterilizuotas apercepcijos vienumas, arba „Aš mėstau“, negali išlaikyti transcendentalinio statuso „savotiškoje niekieno žemėje, įkurtoje kažkur tarp psichologijos ir logikos“ (Adorno 2001: 22). Jo manymu, vos tik transcendentalinį subjektą įvardijame kaip sau tapatų, t. y. galime priskirti jam loginį partikuliarumą, jis neišvengiamai praranda savo transcendentalinį statusą tapdamas esiniu tarp esinių. Kaip rašoma *Negatyviojoje*

*dialektikoje*, „tai, kad „Aš“ yra būtybė, yra implikuota netgi loginiame „Aš mąstau, kuris turi lydėti visus mano vaizdinius“, kadangi jo galimybės sąlyga yra laiko seka, o be temporalumo negali būti jokios sekos“ (Adorno 2004: 183). Adorno tęsia šią liniją teigdamas, kad vienintelis būdas, kaip toks subjektas gali pretenduoti į universalumą, yra tuomet, jei jis sykiu implikuoja socialumą, t. y. nurodo į „Mes“. Paskaitose apie *Grynojo proto kritiką* Adorno ekstensyviai plėtoja šį momentą: „lygiai taip, kaip negalime nurašyti minties, kad sintezė nurodo į asmeninę sąmonę, negalime nurašyti ir minties, kad *Grynojo proto kritikoje* ši asmeninė sąmonė numato pliuralizmą, universalybę“ (Adorno 2001: 154). Taigi, transcendentalinis subjektas čia praranda savo nepriklausomybę nuo galimo patyrimo, o jo *a priori* statusas tampa ne kuo kitu, kaip materialių ir istoriškų patirčių abstrakcija visuomenėje, „iš viršaus“ primesta patyrimui.

*Negatyviojoje dialektikoje* atrandame istorišką schematizmo perskaitymą, kur transcendentalinės dedukcijos laimėjimu laikoma tai, kad vaizduotėje Kantas „pajuto atminimą, istoriškumo pėdsaką“, tačiau tuoj pat priduriama, kad „[v]is dėlto, kadangi nėra jokio laiko be turinio, <...> [šis istoriškumas] negali likti įvidintas kaip gryna forma“ (Adorno 2004: 54). Adorno svarbu parodyti, kad transcendentalinės schemos veikia kaip „nusedusių“ socialinių santykių išraiška, o jų kilmė glūdi ne transcendentalinėje, o istoriškoje visuomenės plotmėje. Šiame kontekste

tiesos krislas gali būti išspausas iš Hegelio laiko teorijos, jei neleisime, kad logika šį laiką generuotų pati, kaip tai daro jis; vietoje to logiką derėtų suvokti kaip sukrešėjusius laiko santykius, kaip tai įvairiais būdais, nors ir paslaptinai, yra parodoma *Grynojo proto kritikoje*, konkrečiai skyrelyje apie schematizmą (Adorno 2004: 333).

Suprastas kaip socialiai medijuoto darbo rezultatas, transcendentalinės schemos dėl to nepraranda savo funkcinio veiksnio, tačiau jų istoriškumas numato, kad jos gali būti laikomos „transcendentalinėmis“ tik tiek, kiek jos apibrėžia mąstymo įpročius ir veiksmo mechanizmus visuomenėje. Jos stokoja absoliutaus būtinumo, taigi turi potencialą kisti. Dėl šios priežasties, Adorno nuomone, socialinė kritika yra tai, kas įveikia epistemologiją: „Visuomenės kritika yra pažinimo kritika ir *vice versa*“ (Adorno 2005: 250). Adorno kritika idealizmo subjektui ištraukia konstitutyvias pažinimo struktūras į istorišką ir socialią „išorę“, taip siekiant išgelbėti *pokyčio* galimybę kaip realų pokytį laike, o ne kaip principą, suspenduotą už laiko ribų. Schematizavimo procedūra čia pasirodo kaip pirmiausia socialinio darbo rezultatas, kadangi jo elementai – *constituens ir constitutum* – atsiskleidžia kaip tarpusavyje medijuoti ir nulemti socioistorinių aplinkybių.

Kaip pastebi O’Connoras (2004: 126), Adorno „antropologinė-materialistinė kritika pakerta pamatinius transcendentalinio projekto siekius. Patyrimas yra išaknytas materijoje.“ Nesant griežtos skirties tarp „gryno juslumo“ ir „gryno intelekto“, tarp „medžiagos“ ir „produkto“, sykiu ir skirtis tarp *a priori* ir *a posteriori* tampa nebepatikima: „mes privalome atsisakyti visų mėginimų redukuoti vieną pažinimo ašį į kitą. Kitaip tariant, privalome apleisti mąstymą apie absoliutų *pirmąjį principą*, į kurį galėtų būti redukuojamas visas žinojimas“ (Adorno 2001: 159). *Pirmojo principo* atsisakantis mąstymas atsiriboja nuo pretenzijos į bet kokią proto teleologiją ar galutinę tiesą, atskleidžiamas jų istoriškumą ir

socialinę kilmę. Vis dėlto šiuo atsisakymu subjektyvė atveriamą kitybės patyrimui ir taip laimima jos kokybinės transformacijos viltis. Tokia viltis ilgisi to, ko vien subjekto ribose šiandien negali susintetinti vaizduotė, tačiau taip pat lieka ištikima konkrečiam ir įkūnytam pasaulio patyrimui.

## Išvados

Šio straipsnio tikslas buvo parodyti, kad Adorno perima Hegelio ir Kanto mąstymo aspektus, jų vieno į kitą neredukuodamas, tačiau veikiau išryškindamas tarp jų kylančias prieštatas ir suteikdamas joms naują filosofinę išraišką savojoje filosofijoje. Apšvietą ir iš jos kilusią vokiečių idealizmo tradiciją Adorno matė kaip savalaikį atsaką į besikeičiančios visuomenės kultūros krizę, siekiant ją įveikti ir išsaugoti jos turinius. Analogiškai, savo laiku Adorno jautė poreikį grįžti prie šio kritinio projekto šaknų, kadangi ilgainiui šis projektas prarado savo kritinį budrumą ir virto ideologija. *Negatyvioji dialektika* – tai darbas su tradicija, tradicijai jau pasibaigus. Šiuo darbu siekiama surinkti pabirusius jos fragmentus be ambicijos juos suvesti į naują prasmingą visumą, tačiau tikintis juose išvysti nuolat tirpstančio laikiškumo fizionomiją. Mąstyti iš tokio fragmentiško ir chaotiško laiko perspektyvos reiškia nebepasitikėti viltimi, kad mąstymas pats savaime atitiks objektą, apie kurį yra mąstoma, tačiau mąstymas čia taip pat ir išlieka vienintele viltimi šį objektą užčiuopti. Tokia jau pasibaigusios tradicijos fragmentų rekonfiguracija, kaip ją siekiama atlikti negatyviojoje dialektikoje, nepaisant jos negatyvumo ir atsisakymo prieiti vieno-kių ar kitokių išvadų, siekia sukurti minimalias sąlygas kokybiniam jos pokyčiui – tiek subjekto, tiek ir objekto transformacijai.

## Literatūra

- Adorno, T. W., 1983. *Prisms*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Adorno, T. W., 1984. The Essay as Form. *New German Critique* 32: 151–171. DOI: 10.2307/488160
- Adorno, T. W., 1993. *Hegel: Three Studies*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Adorno, T. W., 2001. *Kant's Critique of Pure Reason*. R. Tiedemann (ed.). California: Stanford University Press.
- Adorno, T. W., 2004. *Negative Dialectics*. London: Taylor & Francis.
- Adorno, T. W., 2005. *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Transl. by H. W. Pickford. New York: Columbia University Press.
- Adorno, T. W., 2006. *History and Freedom*. Cambridge: Polity.
- Adorno, T. W., 2013. *Against Epistemology: A Metacritique. Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*. Cambridge: Polity.
- Benjamin, W., 2005. Nušvitimai. Vilnius: Vaga.
- Bernstein, J. M., 2001. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. New York: Cambridge University Press.
- Bernstein, J. M., 2004. Mimetic Rationality and Material Inference: Adorno and Brandom. *Revue Internationale de Philosophie* 1: 7–23.
- Buchwalter, A., 1987. Hegel, Adorno and the Concept of Transcendent Critique. *Philosophy and Social Criticism* 12(4): 297–328. DOI: 10.1177/019145378701200402
- Gordon, P. E., 2016. *Adorno and Existence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.



- Habermas, J., Levin, T. Y., 1982. The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment. *New German Critique* (26): 13–30. DOI: 10.2307/488023
- Hanna, R., 1993. The Trouble with Truth in Kant's Theory of Meaning. *History of Philosophy Quarterly* 10(1): 1–20.
- Hegel, G. W. F., 1977. *Faith and Knowledge*. Albany: State Univ. of New York Press.
- Hegel, G. W. F., 1997. *Dvasios fenomenologija*, vertė A. Šliogeris. Vilnius: Pradai.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W., 2006. *Apšvietos dialektika: filosofiniai fragmentai*, vertė G. Mikelaitis. Vilnius: Margi raštai.
- Huhn, T. (ed.), 2004. *The Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press.
- Jameson, F., 2007. *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of the Dialectic*. London: Verso.
- Kant, I., 2013. *Grynojo proto kritika*, vertė R. Plečkaitis. 3-ias leid. Vilnius: Margi raštai.
- Kreines, J., 2007. Between the Bounds of Experience and Divine Intuition: Kant's Epistemic Limits and Hegel's Ambitions. *Inquiry* 50(3): 306–334. DOI: 10.1080/00201740701356253
- Longuenesse, B., 2007. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Mažeikis, G., 2022. The Roads of the Others: E. Levinas and T. Adorno. *Problemos*. Priedas: 69–84. DOI: 10.15388/Problemos.Priedas.22.6
- Mensch, J., 2013. *Kant's Organicism: Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago press.
- O'Connor, B., 2004. *Adorno's Negative Dialectic: Philosophy and the Possibility of Critical Rationality*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Pippin, R. B., 2005. *The Persistence of Subjectivity: on the Kantian Aftermath*. New York: Cambridge University Press.
- Valantiejus, A., 2006. Švietimo dialektika. *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 18: 150–64. DOI: 10.15388/SocMintVei.2006.2.6023
- Whyman, T., 2016. Understanding Adorno on 'Natural-History'. *International Journal of Philosophical Studies* 24(4): 452–472. DOI: 10.1080/09672559.2016.1206604
- Wussow, Ph. von., 2007. *Logik Der Deutung: Adorno und Die Philosophie*. Epistemata, Bd. 434. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Zuidervaart, L., 1991. *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion*. Cambridge, Mass: MIT Press.