

ADAM LIPSZYC

---

SPRAWIEDLIWOŚĆ NA KOŃCU JĘZYKA

CZYTANIE WALTERA BENJAMINA



UNIVERSITAS

SPRAWIEDLIWOŚĆ NA KOŃCU JĘZYKA



Komitet redakcyjny:

**Michał Paweł Markowski, Ryszard Nycz (przewodniczący),  
Małgorzata Sugiera**

Seria TAIWPN Universitas Horyzonty nowoczesności: teoria – literatura – kultura poświęcona jest prezentacji studiów nad tymi nurtami w literaturze, teorii, filozofii i historii kultury, których specyfikę określają horyzonty nowoczesności. W monografiach oraz zbiorach prac polskich i tłumaczonych, składających się na kolejne tomy tej serii, problematyka nowoczesności stanowi punkt dojścia, obszar centralny bądź przedmiot krytycznych odniesień i przewartościowań – pozostając niezmiennie w kręgu zasadniczych badawczych zainteresowań.

---

#### **W przygotowaniu:**

- Tom 88: Arthur C. Danto, *Po końcu sztuki. Sztuka współczesna i zatarcie się granic tradycji*
- Tom 91: Tomasz Falkowski, *Myśl i zdarzenie. Pojęcie zdarzenia historycznego w historiografii francuskiej XX wieku*
- Tom 92: Patrycja Cembrzyńska, *Wieża Babel. Nowoczesny projekt porządkowania świata i jego dekonstrukcja*
- Tom 93: Barbara Tuchańska, *Dlaczego prawda? Prawda jako wartość w sztuce, nauce i codzienności*
- Tom 95: Paweł Dybel, *Oblicza hermeneutyki*
- Tom 96: Agata Bielik-Robson, *Erros. Mesjański witalizm i filozofia*

ADAM LIPSZYC

---

SPRAWIEDLIWOŚĆ NA KOŃCU JĘZYKA

CZYTANIE WALTERA BENJAMINA

KRAKÓW

---

© Copyright by Adam Lipszyc and Towarzystwo Autorów  
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2012

ISBN 97883-242-1579-9  
TAiWPN UNIVERSITAS

Redaktor naukowy  
*Ryszard Nycz*

Opracowanie redakcyjne  
*Wanda Lohman*

Projekt okładki i stron tytułowych  
*Katarzyna Nalepa*

Na okładce  
Zdjęcie własne

---

[www.universitas.com.pl](http://www.universitas.com.pl)

*Wykładowcom i studentom  
Uniwersytetu Muri im. Franza Kafki*

A o poranku – dziwnym, wietrznym, trafnym –  
Ktoś wreszcie będzie chciał zapytać,  
Czy wy naprawdę nie istnieliście.  
I prawie znajdzie odpowiednie słowa.

Anni M. Bie



## Przedmowa

Niniejsza książka zmierza do osiągnięcia trzech splecionych ze sobą celów. Pierwszym z nich jest w miarę szczegółowe wprowadzenie do lektury najistotniejszych pism Waltera Benjamina. Zależy mi przede wszystkim na tym, by utrwalić w świadomości czytelnika obraz Benjamina jako filozofa, nie zaś wyłącznie jako krytyka literackiego czy teoretyka kultury. Prawdą jest, że pisma Benjamina przekraczają wszelkie podziały między różnymi departamentami humanistyki. Prawdą jest, że Benjamin rzadko zajmował się klasycznymi problemami filozoficznymi, a gdy to czynił, podejmował je raczej w esejach poświęconych dziełom literackim bądź rozmaitym zjawiskom kulturowym, a nie w abstrakcyjnych rozprawach filozoficznych. Jestem, owszem, przekonany, że gubiąc wielość jego zainteresowań na rzecz filozoficznych abstrakcji rozminęlibyśmy się z naturą jego dzieła. Wydaje mi się jednak, że obraz Benjamina jako swobodnego eseyisty blakającego się po różnych obszarach refleksji jest po prostu szkodliwy, zapoznaje bowiem jego najistotniejsze osiągnięcia. Sądzę, że wszystkie jego prace układają się w konstelację, która odsyła do pewnej koncepcji filozoficznej, i że to owa koncepcja stanowi ich faktyczną esencję. Dzieło Benjamina nie jest systemem, nie jest też jednak bezładną płataniną idei i spostrzeżeń; stanowi raczej pole intelektualnych sił i napięć, rodzących nieustannie nowe konfiguracje, które swoim ruchem kreślą sylwetkę pewnej fascynującej figury o charakterze filozoficznym. Inaczej



rzecz ujmując można zatem powiedzieć, że pierwszym celem, jaki stawia sobie niniejsza książka, jest uchwycenie zarysu tej figury.

Realizacja takiego celu jest jednak niemożliwa bez pewnych wyjściowych przeświadczeń co do zasadniczego rdzenia myśli Benjamina, które pozwoliłyby uporządkować odpowiedzialne wprowadzenie do jego pism. Innymi słowy, nie sposób zrekonstruować tej myśli, nie organizując jej wokół jakichś zasadniczych kwestii i pojęć. Pierwszy, dydaktyczny cel tej książki staram się więc osiągnąć, zmierzając zarazem do celu drugiego. Próbuję tu mianowicie przeforsować i uzasadnić tezę, zgodnie z którą ogniska owej elipsy, jaką jest myśl Benjamina, stanowią pojęcia języka i sprawiedliwości. Ściślej rzecz ujmując, będę dowodził, że całość dzieła Benjamina należy odczytywać jako zapis szeregu splecionych ze sobą prób, zmierzających do wypracowania właściwej koncepcji czegoś, co można określić mianem sprawiedliwego aktu językowego. Przedstawiam Benjamina jako myśliciela, który w swoich pismach krzyżuje perspektywę „zwrotu językowego”, czyli przekonanie o językowej mediatyzacji całości ludzkiego doświadczenia, z perspektywą „etyki jako filozofii pierwszej”, czyli przekonaniem, że zasadniczymi kwestiami filozoficznymi nie są – istotne, lecz pochodne – pytania o naturę bytu i wiedzy, lecz pytania o sprawiedliwość ludzkich działań. Prezentuję go jako twórcę pewnej językowej etyki lub etycznej filozofii języka, której podporządkowana jest dopiero pewna teoria prawdy, nawet jeśli teoria ta pozostaje zasadniczym elementem mojego odczytania.

Jest to prezentacja szczegółowa, ale nie bezkrytyczna. Po to, by uzyskać perspektywę zewnętrzną wobec Benjamina, umieszczam jego poszczególne rozwiązania w kontekście ujęć innych myślicieli. Dzięki temu, a także dzięki immanentnej krytyce jego rozwiązań, zmierzam w stronę realizacji trzeciego zadania, jakie stawiam sobie w tej książce, a które polegałoby już nie tyle na wprowadzeniu do lektury najważniejszych tekstów Benjamina, nie tyle na opisie czy rekonstrukcji czegoś, co uważam za filozoficzny rdzeń jego myśli, ile na oszacowaniu wartości i ograniczeń tej myśli, a także na zarysowaniu możliwości przekroczenia tych ograniczeń. Nie proponuję żadnego stanowiska całkowicie

zewnątrznego wobec rozwiązań Benjamin. Przyjmuję na próbę perspektywę Benjaminowskiej, językowej etyki jako filozofii pierwszej, która wydaje mi się filozoficznie atrakcyjna, by tu i ówdzie – zwłaszcza w podsumowaniu – zasugerować jakieś modyfikacje czy choćby rekontekstualizacje jego myślenia, które pozwoliłyby wypracować rozwiązania bardziej zadowalające. Mam nadzieję, że zdołam postąpić choć kilka kroków na drodze zmierzającej w tym kierunku.

Interpretacje, które wypełniają poszczególne rozdziały książki, rodziły się często podczas seminarium, które wraz z Agatą Bielik-Robson prowadzę od kilku lat w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Współprowadząca i uczestnicy tego seminarium wywarli na moje ujęcie **głęboki wpływ, który z wdzięcznością i przyjemnością odnotowuję**. Fundacja Kościuszkowska przyznała mi stypendium, dzięki któremu mogłem w roku 2010 przez trzy miesiące spokojnie pracować nad książką na University of Chicago. Dziękuję też serdecznie Radzie Naukowej Uniwersytetu Muri im. Franza Kafki, która od **samego początku zgodziła się finansować** moje studia nad myślą Benjamin. Mam nadzieję, że nie zawiodłem zaufania, jakim mnie obdarzono.

Wszystkie odniesienia do prac Waltera Benjamin dotyczą wydania *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1972–1989. Odniesienia zaznaczam w tekście, podając numer tomu i strony. Jeśli korzystam z polskiego przekładu, zaznaczam to w odrębnym przypisie.



# Wprowadzenie: Język, mit, mesjańska sprawiedliwość

## 1. JĘZYK TEOLOGII

Analizy pism Waltera Benjamina, które wypełniają niniejszą książkę, kładą szczególny nacisk na rolę, jaką w jego myśli odgrywa teologia. Ta strategia domaga się wyjaśnienia. Ściśle rzecz biorąc, wyjaśnić trzeba dwie sprawy. Po pierwsze, jakiego rodzaju jest to teologia. Po drugie, w jakim sensie i jakim prawem posługujemy się schematem teologicznym jako narzędziem porządkującym myśl Benjamina i czy w związku z tym mamy prawo twierdzić, że poruszamy się w dziedzinie filozofii. Przyjrzyjmy się kolejno tym dwóm kwestiom.

Otóż mam tutaj na myśli szczególnie odczytaną teologię żydowską. Zasadniczymi pojęciami tej teologii są kategorie stworzenia, objawienia i zbawienia, które ujmuję wszakże w abstrakcyjnej parafrazie. Parafraza ta – jak mi się zdaje – czyni je intelektualnie atrakcyjnymi, choć sama w sobie nie jest jeszcze zapewne w stanie nadać im pełnej filozoficznej prawomocności. Zgodnie z tym ujęciem owe kategorie mają odsyłać do następujących idei i powiązań<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Zob. Gershom Scholem, *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. Juliusz Zychowicz, Kraków 1991; Franz Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł.

Wizja świata jako bytu stworzonego nie oznacza tu mianowicie wiary w jakiś proces wolicjonalnego wytworzenia wszystkiego, co istnieje przez pewną wszechmocną istotę, lecz przede wszystkim przekonanie o separacji świata od bytu postrzeganego jako pełny i samowystarczalny. Stąd też przekonanie o stworzonym charakterze świata może być pojmowane jako przeciwieństwo stoickiej wiary w immanentny logos rzeczywistości czy Spinozańskiej koncepcji monistycznej substancji. Świat stworzony to świat, który nie ma w sobie własnej zasady, to rzeczywistość oddzielona od tego, co pełne i doskonałe, rzeczywistość niedomknięta i niepełna. Oznacza to również, że należy oddalić pewne istotne nieporozumienie związane z wizją świata jako stworzonego, które kazałoby sądzić, że jest ona wzorcowym przykładem tego, co określa się mianem metafizyki obecności. Oto bowiem wizja ta zdawałaby się zakładać, że świat może być ujęty w całości przez jakieś boskie oko, przez jakieś spojrzenie znikąd, które chwyta całą rzeczywistość w równoczesnej obecności. Jeśli jednak dokonując abstrakcyjnej parafrazy idei stworzenia, położymy nacisk raczej na moment separacji od tego, co dopełnione, czyli na moment niedomknięcia i niepełności świata, wówczas okaże się, że konsekwencją przyjęcia wizji świata jako stworzonego nie jest bynajmniej unifikująca koncepcja utrzymana w duchu metafizyki obecności, lecz ujęcie, które właśnie nie dopuszcza unifikacji rzeczywistości w żadnym czasoprzestrzennym punkcie. Naprawdę obecny może być tylko świat wyposażony w immanentny logos, świat stworzony zaś nigdy obecny nie jest. Dlatego też – zauważmy – to odpowiednio zinterpretowana monoteistyczna wizja świata jako bytu stworzonego wydaje się bardziej adekwatnym wyrazem tęsknot za wielością, jakie od czasów Nietzschego ożywiają współczesną filozofię, niż choćby wizje heraklitejskie czy stoickie. Jeśli jedność jest zawsze poza światem stworzonym, ten świat jest w głębokim sensie wielością, rozproszoną zarówno w przestrzeni, jak i w czasie.

Drugą zasadniczą kategorią żydowskiej teologii jest kategoria objawienia, która z pojęciem stworzenia pozostaje w szczególnym napięciu. Jeśli bowiem prawdą jest, że istotą pojęcia stworzenia jest separacja, to świat stworzony jest odbóstwiony i odczarowany: nic nie jest w nim święte, nic w świecie nie stanowi absolutnego przedmiotu czci i absolutnego punktu odniesienia egzystencjalnej orientacji. Ale jeśli tak, to nie wiadomo, w jaki sposób w takim świecie miałyby być obecne objawienie tego, co boskie. Przede wszystkim jednak należy zauważyć, że nie pojmuję tu objawienia jako zestawu wiadomości o pewnym doskonałym bycie znajdującym się poza tym światem. W żydowskiej tradycji teologicznej uporczywie powraca myśl, że jedyną postacią objawienia jest nie tyle ciąg twierdzeń o transcendentnej rzeczywistości, ile raczej zestaw przykazań wskazujących właściwe postępowanie w świecie stworzonym. Objawienie, nawet w abstrakcyjnej parafrazie, która oddala je od tożsamości z judaistycznym prawem rytualnym, w uniwersum myśli żydowskiej ma przede wszystkim taki właśnie normatywny, etyczny charakter. W niektórych koncepcjach wpisanych w tę tradycję objawienie jest zatem całkowicie wolne od momentu poznawczego. W innych – a to drugie rozwiązanie jest szczególnie istotne w kontekście niniejszych dociekań – objawienie ów moment poznawczy mimo wszystko posiada, stanowi nie tylko prawo, ale i prawdę, moment ten jest jednak nieuchronnie wpisany w moment moralny, pozostaje bez niego niedostępny i niezrozumiały. Kontakt z prawdą możliwy jest tylko dzięki pewnemu działaniu moralnemu.

Należy jednak podkreślić, że choć myśl, zgodnie z którą objawienie ma w pierwszym rzędzie charakter prawno-etyczny, łagodzi konflikt między odbóstwieniem świata i obecnością objawienia, sama w sobie nie jest nigdy rozwiązaniem wystarczającym. W najlepszym wypadku wymienia sprzeczność na paradoks, którym objawienie musi być naznaczone, jeśli rzeczywiście ma nie naruszać zasady separacji. Objawienie nieobecne nie byłoby objawieniem, nie byłoby nim też jednak objawienie obecne w sposób nazbyt pełny. W ścisłym związku z tym paradoksem pozostaje również specyficzny status człowieka, który jest odbiorcą tak pojętego objawienia. W nieświętym świecie stworzonym człowiek nie wtapia się w żadną naturalną, immanentną total-

ność, zarazem jednak sam nie jest samowystarczalną monadą. Ponieważ sam nie jest Bogiem, należy do świata; ponieważ jednak świat nie jest boski, człowiek jest odeń oddzielony – i to właśnie mocą objawionego wezwania. Egzystencjalno-moralną koordynację zapewnia mu objawienie, które wskazuje sposób odniesienia do transcendencji i do transcendentnej prawdy drogą nakazanych działań. Zgodnie jednak z paradoksem obecności objawienia w oddzielnym świecie, zgodnie z dwoistą kondycją człowieka oddzielnego od świata, a zarazem przecież w nim obecnego, droga odbiorcy objawienia musi być naznaczona niepewnością, dialektyką, czy wręcz, w jakimś stopniu, niemożnością. Gdybyśmy kroczyli zbyt pewnym krokiem, nie kroczylibyśmy ścieżką transcendentnego objawienia, lecz jakiejś prawdy immanentnej, która w świecie żydowskiej teologii może być tylko prawdą pozorną.

Pojęciem, które dopełnia i rozjaśnia ten teologiczny schemat, jest kategoria zbawienia, czyli idea mesjańska. W kontekście, w którym tutaj się poruszamy, w żadnym razie nie należy wiązać z tą ideą obrazów cierpliwego oczekiwania ani chrystologicznych koncepcji zbawczej roli cierpienia. Ideę mesjańską pojmuję tutaj w sposób aktywistyczny. Jeśli bowiem świat stworzony jest światem odseparowanym, to można zarazem powiedzieć, że jest światem niedopełnionym lub niegotowym. Związek tego aspektu idei stworzenia z ideą objawienia jest taki, że działania nakazane w objawieniu to działania przyczyniające się do dopełnienia czy naprawy dzieła stworzenia. Innymi słowy – i tu z kolei odwołania się związek z ideą mesjańską – przyczyniające się do zaprowadzenia utopii, czyli do zbawienia. Takie działania będą nazywać działaniami mesjańskimi. Także i te działania muszą być nacechowane szczególnym paradoksem, który pozostaje w bezpośrednim związku z paradoksem obecności objawienia w odseparowanym świecie. Otóż jeśli w świecie stworzonym obecne jest objawienie, człowiekowi dana jest możliwość działań mesjańskich. Lecz tak jak objawienie w świecie stworzonym może być obecne jedynie w postaci złamanej i niepełnej, tak też złamane, paradoksalne, nigdy niepełne, muszą być działania mesjańskie przez objawienie umożliwiane. Wszystko jest w naszych rękach, ale w samą strukturę naszej zbawczej aktywności musi być wpisana wieczna

niedosiężność celu, bez niej bowiem działalność ta nie mogłaby prowadzić ku naprawę transcendentnemu Królestwu. Jeśli działania mesjańskie mają być możliwe, w jakimś sensie czy wymiarze muszą być też zarazem niemożliwe.

Warto również zwrócić uwagę, że idea mesjańska może przybierać co najmniej dwie postaci, a rozbitcie to odzwierciedla się także w kontraście między dwoma ujęciami kategorii stworzenia. Idzie mianowicie o różnicę między mesjanizmem nieapokaliptycznym a mesjanizmem apokaliptycznym. Mesjanizm nieapokaliptyczny przyjmuje, że przejście między stanem niezbanionym a stanem zbawionym, choć wymaga zapewne nieskończonego procesu, nie ma charakteru skokowego, mesjanizm apokaliptyczny zaś – że przejście to musi być pewnego rodzaju zerwaniem. Wiąże się to również z taką oto okolicznością, że nieapokaliptyczne ujęcia idei mesjańskiej łączą się z wizjami świata stworzonego, które upatrują w nim bytu niedopełnionego, lecz nie popsutego. Ujęcia apokaliptyczne zaś łączą się chętnie z gnostyckimi wizjami świata upadłego, który w postaci wrażeń, fałszywych totalności zasklepia się ponad głowami ludzi, ich samych wikłając w skłamane formy egzystencji, musi więc zostać w jakimś sensie rozbitny czy przelamany, by mogło dojść do zbawienia. Stąd też działania mesjańskie w ujęciu nieapokaliptycznym są z reguły wolne od przemocy, w ujęciu apokaliptycznym zaś – mają zawsze aspekt destrukcyjny.

Jakim prawem odwołuję się do tych kategorii i schematów teologicznych – czy do teologii jako takiej – zabierając się do interpretacji pism Benjamina i dlaczego czyniąc to możemy rościć sobie pretensje do tego, że uprawiamy filozofię? Cóż, trudno zignorować fakt, że wczesne pisma Benjamina przesycane są pojęciami natury teologicznej, a ściśle rzecz biorąc – pojęciami o judaistycznej proveniencji. Trudno też pominąć okoliczność, że w późniejszych pismach koncepty te nigdy nie znikają całkowicie, choć poczynają sąsiadować z elementami zaczerpniętymi z innych tradycji, przede wszystkim z tradycji marksistowskiej. Trudno wreszcie całkowicie zignorować te świadectwa samego Benjamina, w których podkreśla on rolę, jaką odgrywa teologia w jego myśleniu, na czele ze słynną pierwszą tezą z tekstu „Über den Begriff der Geschichte” (O pojęciu historii, 1940), gdzie



zaprezentowana zostaje maszyna do wygrywania w filozoficzne szachy: martwa lalka materializmu historycznego poruszana przez ukrytego karła teologii<sup>2</sup>.

Jest wszakże kilka sposobów, na jakie można się odnieść do obecności teologii w pismach Benjamina. Można zatem powiedzieć, że skoro wiele z tych pism – a być może całość tego dzieła – opiera się na pewnych teologicznych przeświadczeniach czy dogmatach, które czasem nieudolnie skrywają się za kategoriami świeckimi, interpretacja winna zerwać te świeckie maski i odsłonić prawdziwie teologiczną naturę myśli Benjamina. W związku z tym zresztą można by dojść do wniosku, że dzieło to – albo znaczna jego część – nie ma ściśle filozoficznego charakteru, co niektórzy potraktują jako okoliczność obciążającą, inni zaś powitają z radością – choć to, czy podejmiemy decyzję o tego rodzaju banicji zależy oczywiście od sposobu, w jakim pojmujemy relacje między filozofią a teologią<sup>3</sup>. Można też wszakże uznać, że występujące w pismach Benjamina idee natury teologicznej dałoby się poddać jakiemuś sekularyzacyjnemu przekładowi, że można je wyinterpretować tak, by – owszem – skorzystać

---

<sup>2</sup> „Jak wiadomo, miał kiedyś istnieć automat tak skonstruowany, że na każde posunięcie szachisty odpowiadał ruchem, który zapewniał mu zwycięstwo. Nad planszą, spoczywającą na okazałym stole, siedziała lalka w tureckim stroju, z fajką wodną w ustach. System luster wywoływał złudzenie, że stół jest z każdej strony przejrzysty. W rzeczywistości siedział pod nim garbaty karzeł, mistrz szachowy, który za pomocą sznurków kierował ręką lalki. Można sobie wyobrazić odpowiednik tej aparatury w filozofii. Wygrywać miałyby zawsze lalka, którą określa się mianem «materializmu historycznego». Może ona bez trudu zmierzyć się z każdym, jeśli przyjmie na służbę teologię, która dziś, jak wiadomo, jest mała, brzydka i tak czy owak nie wolno jej się pokazywać” (I, 693).

<sup>3</sup> Przekonanie o zasadniczo teologicznym – a ściślej: żydowsko-teologicznym – charakterze pism Benjamina reprezentował jego przyjaciel, Gershom Scholem, który sądził zarazem, że ta teologiczna struktura głęboką Benjaminowskiego dzieła nie czyni go ani trochę mniej filozoficznym. Scholem sądził, że wdając się w romans z marksizmem, Benjamin wyrzeka się swojego teologicznego geniuszu, a jeśli jego późniejsze, materialistyczne czy na poły materialistyczne prace zachowują wartość, to przede wszystkim właśnie dzięki konceptom teologicznym, wpisanym między wiersze tych tekstów. Zob. Gershom Scholem, „Walter Benjamin” oraz „Walter Benjamin i jego anioł”, w: tenże, *Żydzi i Niemcy*, przeł. Marzena Zawadowska i Adam Lipszyc, Sejny 2006, s. 205–267. Zob. także „Korespondencja Gershoma Scholema i Waltera Benjamina (wybór)”, tamże, s. 268–275.

z myślowego potencjału teologii, a jednak ocalić czy wydobyć zasadniczo świecki charakter tej myśli. Ktoś idący tym tropem również mógłby z powodzeniem twierdzić, że nie oddala się tu wcale od intencji samego Benjamina, ponieważ ów sławny „szachowy” obraz może oznaczać nie tyle, że wszystkie filozoficzne partie u Benjamina rozgrywa w istocie teologia, ile że we współczesnym świecie nie może sobie ona poradzić bez świeckiego przekładu. Być może Benjamin dążył do oswobodzenia się z okowów teologii, a interpretacja powinna mu w tym pomóc, nie zaś wpychać go z powrotem w dogmatyczne kazamaty<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Podejście to odpowiada poniekąd stanowisku, jakie wobec pism Benjamina zajmował drugi obok Scholema najbliższy przyjaciel i powiernik Benjamina, Theodor Wiesengrund Adorno, choć w tym wypadku sprawa jest znacznie mniej oczywista i wymaga komentarza. Adorno odnosił się z niechęcią zarówno do elementów dogmatycznej teologii we wczesnej myśli Benjamina, jak i do czegoś, co postrzegał jako materialistyczny dogmatyzm w pismach późniejszych, który w gorszych momentach wypiera i zastępuje dogmatyzm teologiczny. Solidaryzując się z materialistycznym zwrotem w myśli Benjamina, Adorno miał zatem nadzieję, że przyjaciel zdoła zachować nie-dogmatyczne – co dla Adorna znaczy: dialektyczne – aspekty swojej teologii i za ich pomocą wprowadzić w ruch myśl materialistyczną. Choć w listach do Benjamina napomina go, by nie rezygnował zbyt łatwo z teologii, choć sam na wiele sposobów głosi pochwałę „aleksandrynizmu”, języka mieszanego, jego podejście najczęściej sprowadza się do stanowiska, które kreśliłem powyżej: teologia ma prawo bytu w filozofii, jeśli pozostaną z niej dialektyczne schematy myślowe wyrażane już jednak w języku całkiem świeckim, a reguły przekładu dyktuje filozofia. Z perspektywy Adorna Benjamin po części spełnił, po części zawiódł te obietnice, wikłając się czasem w jałowe migotanie pomiędzy dwoma dogmatyzmami. Zob. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, *Briefwechsel 1928–1940*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1994, s. 90–91, 366–370, a także Theodor W. Adorno, „Wstęp do *Pism Benjamina*”, w: tenże, *O literaturze*, przeł. Anna Wołkowicz, Warszawa 2005, s. 229–246 oraz tenże, „Charakterystyka Waltera Benjamina”, w: tenże, *Sztuka i sztuki*, przeł. Krystyna Krzemiń-Ojak, Warszawa 1990, s. 329–341. Sam Adorno starał się kontynuować dzieło Benjamina w tym właśnie duchu. W eseju „Rozum i objawienie”, komentując Benjaminowską koncepcję teologii jako karła, Adorno pisze: „Nic z teologicznych treści nie ostanie się bez przemiany; wszystko musi poddać się próbie przejścia w sferę *profanum*, w dziedzinę tego, co świeckie” (Theodor W. Adorno, „Rozum i objawienie”, przeł. Adam Lipszyc, *Kronos* 2007, nr 1, s. 28). Więcej na temat relacji między myślą Benjamina i myślą Adorna w rozdziale szóstym, gdzie wskazują także inną możliwą interpretację podejścia Adorna do teologii.

Strategia, którą tu proponuję, stara się unikać obu tych opcji i eksplorować terytorium rozciągające się między nimi. Wydaje mi się, że kategorie teologiczne istotnie przenikają myśl Benjamina i że nie sposób jej bez nich zrozumieć. Co więcej, jestem przekonany, że myśl ta ulega uporządkowaniu i nabiera wyrazistych kształtów dopiero wówczas, gdy patrzy się na nią przez pryzmat owych kategorii. Nie chcę zatem z pewnością ani wprost pomijać teologicznego wymiaru myśli Benjamina, ani przekładać go bezpośrednio na całkowicie świecki język pod dyktando filozofii, która nie chce słyszeć o transcendencji. Nie chcę też jednak po prostu robić z Benjamina teologa, który przez pomyłkę, za sprawą biograficzno-dziejowych wypadków czy dla niepoznaki mówi językiem świeckim. Wydaje mi się, że odpowiedzialna interpretacja myśli Benjamina, która oddawałaby sprawiedliwość jego pismom, a zarazem mogła domagać się dla nich statusu filozoficzności, musi zdać sprawę z tej istotowej obecności teologii w jego myśli, lecz także z potrzeby radykalnego ruchu w stronę materializmu, którą na pewnym etapie rozwoju odczuł Benjamin i która znalazła wyraz w jego sławnej szachowej figurze. Taka interpretacja możliwa jest tylko wówczas, gdy przyjmiemy, że tekst Benjaminowskiego dzieła rodzi się w pośredniej przestrzeni dynamicznych zderzeń języka teologii i języka myśli świeckiej, gdy nie będziemy próbowali żadnego jednokierunkowego przekładu na jeden z tych języków, lecz dostrzeżemy w tym tekście szereg wysiłków na rzecz wypracowania „trzeciego języka”, który ściśle rzecz biorąc jest niemożliwy, lecz jego niemożliwość czy niestabilność stanowią równocześnie źródło jego nieskończonej płodności<sup>5</sup>. Co najmniej dwa warun-

---

<sup>5</sup> Określenie „trzeci język” pochodzi od Jacquesa Derridy („The Eyes of Language”, w: tenże, *Acts of Religion*, Gil Anidjar (red.), Routledge, New York–London 2002, s. 200), ale sposób, w jaki używam tego pojęcia – nie jako stabilnego określenia na stabilny język poza podziałem na święte i świeckie, jak pojmuje tę kategorię Derrida (odrzucając zarazem istnienie jej desygnatu), lecz jako niestabilne miejsce spotkań, jako niemożliwy język, którym mówi się nie w Atenach i nie w Jerozolimie, lecz w Aleksandrii, zawdzięczam Karen Underhill (UMFK). Innymi słowy, posługując się tą kategorią mam na myśli to, co sam Derrida w innym miejscu nazywa „innym dyskursem filozoficznym – nieczystym, zagrożonym, nieprawym, mieszanym” (Jacques Derrida, *Chora*,

ki muszą być spełnione, byśmy w ogóle mogli mówić o takim spotkaniu czy zderzeniu, a zatem by w ogóle otworzyła się możliwość takiego czytania Benjamina. Po pierwsze, wymaga to rewizji myślenia o filozofii – musi ona stać się poniekąd porowata, otwarta na przeobrażenia swoich kategorii, zwłaszcza zaś pojęcia racjonalności. Po drugie, teologia, do której odwoływalibyśmy się w takiej interpretacji, nie może z zasady odwracać się od filozoficznych mocy rozumu i z samej swej natury musi być podatna na rewidującą interpretację, która czyni ją dostępną dla filozofii. Sądzę, że ta wersja teologii żydowskiej, która stanowi oś myślenia Benjamina – lub którą posługuję się do uporządkowania tej myśli – potrafi stawić się na takie spotkanie z filozofią.

Myśl Waltera Benjamina odczytuję tutaj przez pryzmat teologii żydowskiej w jej interpretacji apokaliptycznej. W moim przekonaniu myśl ta stanowi pewną wersję apokaliptycznego mesjanizmu, w której szczególny nacisk położony jest na zbawcze zadanie człowieka, mające na celu destrukcję, a zarazem naprawę stworzonego świata. To rozpoznanie nie tłumaczy jeszcze wszakże, dlaczego tego rodzaju teologia wychodzi naprzeciw filozofii. Zasadniczy problem stwarza tu oczywiście kategoria objawienia i jego relacji do rozumu. Co począć z tą kategorią, by spotkanie z filozofią nie było tylko martwym zderzeniem, lecz płodną konfrontacją, wytwarzającą „aleksandryjskie” znaczenia? Wydaje mi się, że w myśli Benjamina można wskazać pod tym względem dwa zasadnicze posunięcia, nie tyle zewnętrzne wobec teologicznego wymiaru jego myśli, ile wpisane w samą jego istotę. Pierwsze z nich to źródłowy – również pod względem chronologicznym – gest całej jego myśli, który umożliwia wszystko, co dzieje się później. Drugi to gest nigdy niedopełniony, wciąż podejmowany, radykalizowany; ruch, który będziemy śledzić w poszczególnych rozdziałach książki. Jak jednak zaraz zobaczymy, gest pierwszy na dobre urzeczywistnia się dopiero w geście drugim.

Przede wszystkim zatem wydaje się, że podobnie jak wielu myślicieli żydowskich Benjamin usiłuje odnaleźć wspólny grunt

racjonalności i objawienia w pewnym żywiole, który stanowiłby rzeczywistość podstawową. Tym żywiołem – który istotnie stanowi właściwą materię judaistycznego objawienia i który w związku z tym w myśli żydowskiej zawsze stanowił jeden z zasadniczych przedmiotów refleksji – jest język. W świecie Benjamina myślenie racjonalne jest myśleniem w języku, tak jak i całe nasze doświadczenie jest przez język zapośredniczone. Zarazem język ten jest nośnikiem objawienia w zarysowanym wyżej sensie: to on stanowi o naszej odrębności od świata rzeczy – wydobywa nas z niego – to język stanowi żywioł działań mesjańskich. Język jest też wreszcie żywiołem reprezentacji prawdy, która to prawda jednak – zgodnie z zasadą podporządkowania momentu epistemologicznego momentowi etycznemu – osiągalna jest wyłącznie za pośrednictwem działań moralnych. W tym językowym świecie znaki są zawsze działaniami.

Chciałoby się zatem powiedzieć, że język jest tu jedynym śladem objawienia, że objawienie rozpuszcza się tutaj w podstawowej rzeczywistości języka, która zarazem jest także żywiołem racjonalnej myśli. Takie ujęcie sugerowałoby jednak chyba nadmierny spokój i stabilność, jakie miałyby panować w myśli Benjamina. Bowiem chociaż Benjamin już u początku swojej drogi wykonuje ów pierwszy, zasadniczy gest ujęzykowania, przez długi czas jego myśl pełna jest jeszcze mniej lub bardziej ukrytych dogmatyczno-teologicznych podpórek i bezpieczników, które powodują, że gest ten pozostaje bardziej obietnicą niż stanem faktycznym. Drugi, nigdy niedopełniony gest Benjamina to ruch, który stara się naprawdę spełnić tę obietnicę, stopniowo luzując owe podpórki – to ruch w stronę ujęć materialistycznych oraz świeckich rewirów i przedmiotów refleksji. W szczególności ten materialistyczny proces dotyczył także samego myślenia o języku. Jeśli bowiem objawienie ma naprawdę rozpuścić się w języku, nie zaś po prostu chytrze i bez szwanku skryć się pod jego powierzchnią, jeśli, innymi słowy, to język ma wchłonąć objawienie, a nie na odwrót, trzeba także zakwestionować wiarę w nieskazitelną sferę językowości – wiarę, która sama stanowi po prostu *residuum* pozytywnej teologii – i ulokować język w przestrzeni i kontekście materialnych sił. Ten postępujący, materialistyczny demontaż teologii nie tyle ją wszakże przekreśla w natu-

ralistycznym akcie, ile raczej paradoksalnie ocala, umożliwiając jej filozoficzne uprawomocnienie. Decydujące znaczenie ma jednak fakt, że owa materializacja nie była czymś obcym wobec Benjaminowskiej teologii, lecz wprost z niej wynikała. Proces ten można mianowicie postrzegać jako konsekwencję gnostycko-apokaliptycznego przekonania o upadłej naturze stworzonego świata i związanego z nią rozbitcia objawienia, które coraz trudniej odnaleźć w naszym języku. W tym sensie sama teologia Benjamina wypychała go poza teologię, sama dążyła do własnej dekompozycji, jego myśl była więc najwierniejsza swojemu teologicznemu wymiarowi wówczas, gdy zmierzała ku temu, co świeckie – nawet jeśli proces ten, jak zobaczymy, najeżony był rozmaitymi trudnościami i paradoksami. Zawsze jednak trzymała się idei języka jako żywiołu naszych działań mesjańskich i reprezentacji prawdy.

Zanim przyjrzymy się elementom Benjaminowskiej filozofii języka, które pozwolą nadać treść powyższym, nazbyt przecież jeszcze abstrakcyjnym deklaracjom, nie od rzeczy wydaje się jeszcze jedna uwaga natury całkiem ogólnej, poniekąd zawarta już w tym, co mówiłem powyżej. Chciałbym mianowicie podkreślić, że choć przywołuję tu pojęcia natury teologicznej, promocja dogmatycznej teologii i religii pozytywnej, w jakiegokolwiek, nawet najbardziej zawołowanej postaci, wydaje mi się w filozofii niedopuszczalna. W tym sensie solidaryzowałbym się ze sformułowaniem współczesnego myśliciela, wedle którego dziś – w epoce nadmiernego czasem zaaferowania tradycjami religijnymi – Benjaminowski obraz maszyny do wygrywania w filozoficzne szachy należałoby odwrócić i w lalce teologii ukryć materialistycznego karła<sup>6</sup>. Czysta teologia także jest martwą kukłą, a Benjamin, w którego pismach teologia sama odpada od teologii, wydaje się świadom tej prawdy. Tylko teologia w procesie rozkładu wydaje mi się intelektualnie żywa, zarówno pod względem filozoficznym, jak i – paradoksalnie – teologicznym. Zarazem jednak jestem przekonany, że filozofia, która nie zderza się z innymi językami, pozostaje całkowicie niema. Prawdziwa

---

<sup>6</sup> Zob. Slavoj Žižek, *Kukła i karzeł. Perwersyjny rdzeń chrześcijaństwa*, przeł. Maciej Kropiwnicki, Wrocław 2006, s. 21.

filozofia wydarza się na granicach, na kresach, na końcu swojego języka<sup>7</sup>. Jednym z tych kresowych obszarów jest przestrzeń, gdzie filozofia styka się z teologią; innym, równie fascynującym – miejsce jej spotkań z psychoanalizą, o której nieraz jeszcze usłyszymy w tej książce. Na tych dziwnych obszarach, gdzie nieustannie trzeba negocjować prawomocność naszej refleksji, filozofia nasąca się nowymi pomysłami, do których samoistnie dojść nie potrafi. W szczególności zaś wydaje mi się, że zarówno teologia, jak i psychoanaliza stanowią niezwykle płodne zasobniki pomysłów dla filozofii wiernej idei zwrotu językowego. Teologiczna refleksja nad nieuchronnie paradoksalną reprezentacją transcendentnej prawdy oraz psychoanalityczna refleksja nad nie mniej paradoksalną reprezentacją obiektu ludzkiego pragnienia umożliwiają myślenie o języku, które potrafi wychwycić jego działanie związane z domeną poznania, moralności, egzystencjalnej orientacji, wreszcie zaś – z domeną naszych pragnień. Filozofia, która ma skłonność do prześlepiania wielu aspektów ludzkiego doświadczenia, jak również powiązań między nimi, postąpiłaby nieroztropnie, nie korzystając z tych bogactw.

## 2. TEOLOGIA JĘZYKA

Najwcześniejsze, a zarazem najbardziej systematyczne ujęcie Benjaminowskiej filozofii języka – którego elementy będą później musiały ulegać stopniowym przeobrażeniom, lecz które wyznacza zasadniczy kierunek tej myśli – odnajdujemy w eseju pod prowokacyjnym tytułem „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen” (O języku w ogóle i o języku człowieka) z roku 1916, tekście niepublikowanym za życia autora (II, 140–

<sup>7</sup> „Nie należy jednak wyobrażać sobie dziedziny kultury jako pewnej całości przestrzennej, mającej granice, ale posiadającej także wewnętrzne terytorium. Dziedzina kultury nie ma wewnętrznego terytorium: cała sytuuje się na granicach. Granice przebiegają wszędzie, przecinają każdy jej punkt”. Michaił Bachtin, *Problemy literatury i estetyki*, przeł. Wincenty Grajewski, Warszawa 1982, s. 26.



–157). Choć jest to esej naznaczony szeregiem myślowych słabości, a nawet niespójności, nieznamość tego tekstu praktycznie uniemożliwia jakiegokolwiek rozeznanie w intelektualnym gąszczu, jaki tworzą późniejsze prace Benjamina. Naturalna zatem wydaje się myśl, by właściwe wprowadzenie do Benjaminowskiego świata rozpocząć od szczegółowej lektury tego eseju.

Rozprawa o języku napisana jest w sposób stosunkowo klarowny, co nie oznacza, że wszystko jest w niej jasne, wypełniają ją bowiem ciąg nieokiełznanych spekulacji, swymi korzeniami sięgających z jednej strony filozofii J.G. Hamanna i niemieckich romantyków, z drugiej zaś żydowskich kabalistów. Pod względem formalnym esej rozpada się dość wyraźnie na dwie części, niewyróżnione wprawdzie przez samego autora. Pierwsza z nich ma charakter systematyczny, niemal systemowy, druga zaś przybiera postać filozoficznego komentarza do pierwszych rozdziałów *Księgi Rodzaju*. Niezależnie już od trudności, jakie wiążą się z rozważaniami z obu części, sama ta dwoistość nastrocza problemy, ponieważ nie jest zupełnie pewne, w jaki sposób należy odnieść do siebie rozwiązania proponowane w obu partiach tekstu. Przyjrzyjmy się najpierw owej części systemowej, nieco irytującej za sprawą niedzisiejszej hieratyczności i quasi-scholastycznej terminologii własnego chowu, jak również tonu proklamacji niewątpliwych prawd metafizycznych, których nie trzeba dowodzić i nie sposób podważyć – tonu przenikającego zresztą cały esej Benjamina i wiele innych jego prac. Nie ma wyjścia: musimy wziąć te osobliwości za dobrą monetę.

Otóż przedstawia nam się tutaj następującą, wysoce metafizyczną wizję języka. Przed wszystkim, jak wskazuje już tytuł rozprawy, język ludzki traktowany jest przez Benjamina tylko jako szczególny – choć wyróżniony – przypadek języka w ogóle. W jego ujęciu, język przenika wprost całą rzeczywistość, nie ma bowiem żadnej rzeczy, która nie „uczestniczyłaby” w języku. Dokładniej rzecz biorąc, Benjamin postuluje zrazu istnienie całej wielości języków, odpowiadających poszczególnym rzeczom i sferom rzeczywistości – języków, które wszystkie są przejawami „języka w ogóle”. Aby to ekstrawaganckie przekonanie wyartykułować nieco lepiej, Benjamin wprowadza dwa pojęcia: pojęcie „istoty duchowej”, które – rzecz mało zaskakująca – nie zosta-



je zdefiniowane, oraz pojęcie „istoty językowej”, które oznacza komunikowalny aspekt istoty duchowej. Odwołując się do tych pojęć Benjamin proponuje zatem następującą formułę: „Język komunikuje (...) językową istotę danej rzeczy, jej istotę duchową zaś o tyle tylko, o ile bezpośrednio zawiera się ona w istocie językowej, to znaczy o tyle, o ile jest komunikowalna” (II, 142).

Wyjaśnienia domaga się owo pojęcie komunikacji. Otóż Benjamin wprowadza fundamentalne dla całej swojej filozofii rozróżnienie między komunikacją „w” języku i komunikacją „za pośrednictwem” języka. Jak tłumaczy, gdy mowa jest o tym, że język jakiejś rzeczy komunikuje komunikowalny aspekt jej istoty duchowej (czyli jej istotę językową), wówczas nie chodzi o to, że język jest narzędziem, za pośrednictwem którego przekazuje się jakąś zewnętrzną wobec owego narzędzia, odrębną od niego treść. Ściśle rzecz biorąc, w sensie, w jakim Benjamin posługuje się pojęciem komunikacji, za pośrednictwem języka nie komunikuje się zgoła nic. Istota duchowa – w swoim aspekcie komunikowalnym – komunikuje się „w” języku, tj. w samej jego językowości, nie zaś jako pewien zestaw treści tworzących znaczenie pewnego zestawu znaków. Język – mówi Benjamin, wprowadzając pojęcie, które odegra jeszcze istotną rolę w jego filozofii – jest medium komunikacji. Kategoria ta wiąże się dla Benjamina z trzema cechami. Po pierwsze, język jako medium komunikuje w sposób bezpośredni (tj. nie jako środek czy narzędzie). Po drugie, język jako medium jest nieskończony, jest pewnym kompletnym żywiołem, który z niczym nie sąsiaduje, pozbawionym zewnętrznych granic, które posiadałby jako skończony zestaw semiotycznych narzędzi. Po trzecie, i bodaj najważniejsze, język jako medium może – „w” sobie – komunikować tylko sam siebie. Takie ujęcie sprawy prowadzi zaś wreszcie do uproszczenia wprowadzonej wcześniej terminologii. Jeżeli „w” języku jakiejś rzeczy komunikuje się jedynie sam ów język, to język rzeczy jest wprost tożsamy z tym, co zostało wcześniej określone mianem istoty językowej, a co stanowi komunikowalny aspekt istoty duchowej.

Cała ta scholastyka komplikuje się dodatkowo, gdy Benjamin wprowadza do gry drugiego tytułowego bohatera swojego eseju, czyli „język człowieka”. Zasada, zgodnie z którą „językową istotą rzeczy jest ich język” (II, 142–143), stosuje się również do

człowieka. Język człowieka ma wszakże charakter wyróżniony, ponieważ inaczej niż niemy język rzeczy jest językiem werbalnym. Dla Benjamina oznacza to tyle samo, co stwierdzenie, że język człowieka jest językiem nazywającym. Jeśli więc zgodnie z ogólnymi formułami przedstawionymi powyżej można powiedzieć, że człowiek komunikuje w swoim języku swoją istotę duchową, to należy dodać, że czyni to nazywając rzeczy, nadając im nazwy lub imiona.

Okazuje się też, że w tym dziwnym językowym uniwersum wolno zapytać, do kogo zwrócona jest komunikacja. Aby odpowiedzieć na to pytanie Benjamin kontrastuje kreśloną przez siebie myśl z czymś, co określa mianem „mieszczkańskiej koncepcji języka” (II, 144). Ta ostatnia ujmuje język jako narzędzie, „za pośrednictwem” którego pewien podmiot przekazuje pewne informacje innemu podmiotowi. Ponieważ język jest medium, „w” którym komunikuje się ono samo, podmiot języka w takim „mieszczkańskim” sensie w ogóle nie istnieje, tak jak nie istnieje „treść” komunikatu ani odbiorca informacji. W Benjaminowskim ujęciu języka jako medium istnieją wszakże – odpowiednio przeobrażone – odpowiedniki tych zasadniczych elementów sytuacji komunikacyjnej. W swoim niemym języku rzeczy komunikują swoją istotę człowiekowi, o czym miałby świadczyć właśnie ów fundamentalny fakt, że człowiek rzeczy nazywa: owo nazywanie jest możliwe tylko dlatego, że rzeczy komunikują człowiekowi swoją istotę. Człowiek zaś, nazywając rzeczy, komunikuje swoją istotę Bogu.

Domknięcie tak skonstruowanego kosmosu wymaga jeszcze tylko kilku pociągnięć. Otóż imię traktowane jest przez Benjamina jako sama esencja języka, albowiem za jego pośrednictwem nic się jego zdaniem nie komunikuje – imię jest czystym emblematem komunikacji medialnej. Lecz jeśli tak, to język człowieka jest nie tylko wyróżniony, nie tylko stoi wyżej od niedoskonałego języka rzeczy, które komunikują swoją istotę człowiekowi, by ten, nazywając je, komunikował swoją istotę Bogu. Skoro imię jest istotą języka, to istotą człowieka, który jako jedyny posługuje się językiem nazywającym, jest język jako taki. Innymi słowy, gdy człowiek nazywa rzeczy, przemawia przez niego czysty język. „Język człowieka” jest więc tożsamy

z „językiem w ogóle”. Tytuł eseju musi jednak rozdzielić oba pojęcia, tak by nadać językowi człowieka wyższą godność niż ta, jaką przyznaje mu mieszczańska teoria języka, a także po to, by wskazać, że choć język ten dostępny jest człowiekowi, nie jest jego wytworem, że został mu nadany jako coś odeń metafizycznie wcześniejszego. Wynika stąd również, że istota duchowa człowieka jest w całości komunikowalna, czyli tożsama jest z jego istotą językową, a zarazem z samym językiem.

Postawiwszy taką tezę, Benjamin decyduje się na krok, przed którym na wcześniejszym etapie rozważań się wzdragał: może mianowicie całkowicie utożsamić językową istotę rzeczy (ich język) z istotą duchową. Wygląda na to, że na tę równość można sobie pozwolić dopiero wówczas, gdy znana jest już rola człowieka w całości językowego uniwersum. Gdyby Benjamin – tak można by to rozumieć – od razu postulował tożsamość istoty językowej i duchowej wszystkich rzeczy, można by odnieść wrażenie, że człowiek nie jest do niczego rzeczom potrzebny, ponieważ w swoim języku bezpośrednio komunikują one swoją istotę Bogu. Gdy już jednak wiadomo, że rzeczy domagają się pośrednictwa człowieka, ponieważ dysponują tylko językiem niemym, pozbawionym imion, gdy wiadomo już, że – jak pisze Benjamin – „Boże dzieło stworzenia dopełnia się wówczas, gdy rzeczy otrzymują swe imiona od człowieka, przez którego w imieniu przemawia sam język” (II, 144), można również powiedzieć, że także duchowa istota rzeczy tożsama jest z ich językiem. Język rzeczy jest jednak, można by rzec, mniej wyrazistym – bo niemym, niewerbalnym, nienazywającym – przejawem języka w ogóle, język człowieka stoi więc wyżej w hierarchii. Benjamin nie ukrywa zresztą, że wizja takiej hierarchii języków (i istot duchowych) spokrewniona jest ze scholastycznymi ujęciami bytu.

Pod wieloma względami część tekstu, w której przybiera on postać komentarza do pierwszych stron Biblii, jest rozwinięciem tych metafizycznych spekulacji. Pojawia się tu jednak szereg twierdzeń nowych, nie zawsze możliwych do uzgodnienia z tym, co działo się wcześniej. Benjamin bierze na warsztat obie biblijne historie o stworzeniu człowieka, przyglądając się najpierw drugiej z nich. Wskazuje, że w tej opowieści po raz pierwszy mowa jest o materiale stworzenia: w relacji o stwarzaniu rze-

czy nie ma mowy o ewentualnej substancji, z której je zrobiono, tymczasem człowiek wykonany jest z ziemi. Rzecz szczególna, okoliczności tej Benjamin nie interpretuje jako świadectwa ponizienia człowieka czy *memento* śmiertelności, lecz w istocie jako znak jego wywyższenia. Otóż fakt, iż człowiek został stworzony z ziemi świadczyć ma o tym, że Bóg nie chciał uczynić go podległym językowi, który służył mu za „medium” bezpośredniego stworzenia innych rzeczy, lecz chciał człowiekowi, stworzonemu w sposób pośredni, ów język ofiarować jako pewien „dar”. Uczynił to, tchnąc dech w nozdrza człowieka, który dzięki temu otrzymał również życie i zdolność racjonalnego myślenia.

Podobny wniosek wysnuwa Benjamin z analizy pierwszej opowieści o stworzeniu człowieka. Zwraca uwagę, że w tej relacji stworzenie poszczególnych rzeczy czy warstw rzeczywistości odbywa się podług trójdzielnego schematu „Niech stanie się – Uczynił (stworzył) – Nazwał”. Pozwala mu to nieco dokładniej rozpisać tradycyjną tezę, zgodnie z którą stworzenie dokonywało się mocą języka. W Bożym języku Benjamin wskazuje mianowicie dwa aspekty, które są wprawdzie ze sobą tożsame, najwyraźniej jednak można je analitycznie wyróżnić jako dwie strony tego samego językowego żywiołu. Pierwszy aspekt – moment „słowa”, przypisany do owego „Niech stanie się” – ma charakter stwórczy i to on miałby uczestniczyć w pierwszym akcie owego trójdzielnego schematu. Drugi aspekt – moment „imienia” przypisany do owego „Nazwał” – ma charakter poznawczy, przyswaja rzecz językowi, gruntując w ten sposób jej narodziny. Z tym też momentem poznania za pośrednictwem imion, potwierdzającego dzieło stworzenia, utożsamia Benjamin rozpoznanie przez Boga rzeczy stworzonej jako dobrej. Jest to istotne nie tylko dlatego, że moment wizualny zostaje tu wymieniony na moment językowy – co będzie miało znaczenie dla późniejszych, ikonoklastycznych posunięć Benjaminina – lecz także bardziej bezpośrednio dlatego, że choć rzeczy nie są tożsame ze stwórczym językiem, język ten przylega do nich ściśle i utwierdza je w nienaruszonym stanie rajskiej „dobroci”. Tam, gdzie rzeczy pozostają pod ścisłą kuraletą czystego języka, nie ma miejsca na zło.

W pewnym więc sensie drugi moment trójdzielnego schematu stworzenia – owo pozajęzykowe „Uczynił/stworzył” – zawie-

ra się w tych dwóch językowych momentach, które go okalają. Inaczej jest wszakże w przypadku stworzenia człowieka. Tu również powtarza się trójdzielny schemat, wypełnia go jednak trzykrotnie powtórzony ów drugi, pozajęzykowy takt. Także w tym wypadku Benjamin stwierdza, że jest to świadectwo wywyższenia człowieka. W odróżnieniu od rzeczy człowiek nie został stworzony za pomocą słowa, jako jedyna istota nie został nazwany, nie podlega więc językowi. Bóg „w człowieku uwolnił język, który jemu posłużył za medium stworzenia. (...) Odpoczął, gdy w człowieku pozostawił swą stwórczą moc samej sobie. Moc ta, uwolniona od swej Bożej aktualności, stała się poznaniem. Człowiek poznaje w tym samym języku, w którym Bóg stwarza. Bóg stworzył go sobie na swój obraz i podobieństwo, stworzył poznającego na obraz i podobieństwo stwórcy” (II, 149).

Duchową istotą człowieka jest zatem ten sam język, w którym Bóg stworzył rzeczy. Boży język wytracił swój potencjał stwórczy, przekazany człowiekowi stał się jednak medium poznania. Nie idzie tu wszakże, warto zaznaczyć, o poznanie cech przedmiotu. Poznanie to dokonuje się „w imieniu”, co oznacza, że poznający w ten sposób człowiek – w duchu wcześniejszych spekulacji Benjamina – przyjmuje komunikację płynącą doń od rzeczy, dzięki czemu potrafi je nazywać, dopełniać dzieło stworzenia, a zarazem komunikować swoją istotę Bogu. Wytracivszy swoje stwórcze możliwości, język nabrał też zarazem charakteru „receptywnego”. Ów szczególny proces poznawczy, osobliwy proces „przyjmowania” komunikacji, określa Benjamin mianem przekładu. Jest to wszakże przekład, by tak rzec, „wertykalny”, nie tyle zatem tłumaczenie między dwoma równorzędnymi językami, ile przekład z niżej stojącego, bezdźwięcznego języka rzeczy na wyższy, dźwiękowy język człowieka. Możliwość tego poznawczego przekładu czy przekładowego poznania, możliwość tego doskonałego, niezakłóconego przepływu komunikacji gwarantuje metafizyczny dogmat, wedle którego człowiek nazywa rzeczy w języku, jaki posłużył Bogu w ich stworzeniu, w rzeczach zatem tkwią niemo „ziarna” imion<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Figura przekładu wskazuje wyraźnie na wpływ Hamanna, który w znanym fragmencie *Aesthetica in nuce* pisze: „Mówić znaczy przekładać – z ję-

Człowiek utracił jednak ów rajski stan, a mechanizm owego upadku przedstawia Benjamin w sposób nader ironiczny. Otóż skoro sam Bóg rozpoznał swoje stworzenie jako dobre, to wiedza o złu, którą obiecywało drzewo rosnące w raju, musiała być bezprzedmiotowa – jak mówi Benjamin, „bezimienna”. Upadek rozpoczyna się od ludzkiego pytania, od pytania o dobro i zło, ponieważ to w tym pytaniu język – tworzący duchową istotę człowieka – po raz pierwszy wypada poza krąg bezpośredniości i przekładowego poznania w imieniu, poza krąg własnej „magii”, jak określa się tu komunikację „w”. Wypadłszy zaś, popada w coś, co za Sørenem Kierkegaardem określa Benjamin mianem „gadanimy”, w pewnym wymiarze stając się czymś całkowicie jałowym. Ta jałowość objawia się zaś w co najmniej trzech cechach ludzkiego języka takiego, jaki znamy i który w upadku znajduje swój początek. Po pierwsze zatem, język „przynajmniej po części” (II, 153) poczyna składać się z konwencjonalnych znaków. Po drugie, język musi odtąd komunikować coś poza sobą, słowa muszą coś oznaczać. Po trzecie wreszcie, nakładając na siebie wygnanie z raju i zburzenie wieży Babel, Benjamin stwierdza, że język, który w ten sposób wypadł z magicznego kręgu autokomunikacji, musi rozpaść się na wiele językowych systemów, na szereg konwencji sygnifikujących świat na rozmaite sposoby. Choć więc Benjamin tego nie mówi, musimy uznać, że odtąd „przynajmniej po części” mieszcząca teoria języka jest po prostu słuszna.

Ponieważ język, którym posługuje się człowiek, jest językiem „w ogóle”, językiem, którego funkcje przekraczają granice świata ludzkiego, upadek człowieka i jego językowej istoty pociąga za sobą konsekwencje dla świata rzeczy: także natura ulega upadkowi. Jej „poupadkowy” stan opisują mianowicie kategorie „smutku” i „niemoty”. Natura z istoty swojej jest niema, ponieważ tylko człowiek dysponuje językiem artykułowanych dźwięków. W rajskim stanie, gdy proces wertykalnego przekładu dokonywał się w sposób niezakończony, a rzeczy były należycie nazywane – lecz nie opisywane, ani nawet w zwyczajnym sensie

---

zyka aniołów na język człowieka, tj. z myśli na słowa – z rzeczy na imiona – z obrazów na znaki”. Johann Georg Hamann, *Sokratische Denkwürdigkeiten. Aesthetica in nuce*, Reclam, Stuttgart 1993, s. 87.

oznaczone – w języku człowieka, niemota ta nie miała w sobie nic katastrofalnego, wskazywała tylko niższe miejsce rzeczy w hierarchii bytów. Po upadku, twierdzi Benjamin, niemota natury nierozzerwalnie spleta się ze smutkiem. „Natura smuci się, ponieważ jest niema. Jeszcze głębiej w istotę natury wnika jednak odwrotność tego zdania: smutek natury czyni ją niemą. We wszelkim smutku obecna jest głęboka skłonność do niemoty” (II, 155). To smutek rzeczy „nadmiernie nazywanych” w wielości konwencjonalnych języków człowieka, przytłoczonych pustą gadaniną. To smutek, który – jak twierdzi Benjamin – przerodziłby się w skargę, lament nad stanem upadłej rzeczy i stanem samego języka, gdyby naturze udzielono głosu.

Czas już porzucić tryb rekonstrukcyjny i spojrzeć krytycznym okiem na te spekulacje. Wydaje się, że niezależnie od ich ekstrawaganckiego charakteru esej Benjamina rozdzierają liczne napięcia. Jak wspominałem, jedna z istotniejszych trudności wyłania się już wówczas, gdy staramy się odnieść do siebie „systematyczne” i „komentarzowe” partie tekstu. Pytanie brzmi mianowicie, jak systematyczna konstrukcja nakreślona w początkowych akapitach eseju, oparta na pojęciach „istoty duchowej”, „istoty językowej”, „komunikacji w” i „medium”, ma się do rzeczywistości językowej wyłaniającej się z biblijnej narracji akapitów późniejszych, a dokładniej: czy konstrukcja systemowa opisuje świat sprzed upadku, świat rajskiego języka czystych imion, czy też rzeczywistość naszej mowy, upadkiem naznaczonej. Bezczasowy charakter partii systematycznych sugeruje, że powinny one opisywać stan języka w ogóle, zawsze i wszędzie. To jednak nie wydaje się całkiem możliwe. Przedstawiona w tych akapitach wizja języka jako medium, za pośrednictwem którego nic się nie komunikuje, a w którym komunikuje się tylko on sam; wizja, zgodnie z którą rzeczy w swoim niemym języku komunikują swoją istotę człowiekowi, on zaś, nazywając je, komunikuje swoją istotę Bogu, a tym samym dopełnia dzieło stworzenia, bez trudu godzi się z początkowymi partiami części komentarzowej, wedle których Bóg oddaje stwórczy język człowiekowi, by ten poznawał rzeczy w nazwach, przekładając niemą mowę świata na język artykułowanych dźwięków. Nie bardzo jednak widać, jak konstrukcja ta miałaby uwzględniać katastrofę, jaka dotknęła język



w wyniku upadku, kiedy to ludzka mowa nabrała „przynajmniej po części” charakteru konwencjonalnego, możliwe stało się – być może nic niewarte i puste – komunikowanie czegoś za jej pośrednictwem, a przytłoczona natłokiem fałszywych imion natura pograżyła się w smutku. Benjamin sugeruje całkiem jednoznacznie, że w wyniku upadku język obok wymiaru „magicznego”, tj. wymiaru czystych imion, nabiera też wymiaru konwencjonalnego. To jednak oznacza także, iż spekulacje z partii systematycznych odnoszą się w ścisłym sensie tylko do rajskiego języka, a do języka po upadku – tylko w jego wymiarze magicznym. Ale jeśli tak, to oczekiwalibyśmy jakiegoś opisu zaburzonego działania wymiaru magicznego, procesu nazywania w rzeczywistości „popadkowej”. Takiego opisu nie otrzymujemy, za to w ostatnim akapicie eseju Benjamin prezentuje ekstatyczną wizję „nieprzerwanego strumienia komunikacji” (II, 157), płynącego od rzeczy przez człowieka ku Bogu – tak jakby nic się nie stało.

Być może zatem jest tak, że w eseju Benjamina zmagają się ze sobą dwie wizje. Pierwsza z nich, o neoplatońskim posmaku, oparta jest na idei wielkiego strumienia wertykalnego przekładu. Wizja ta uwzględnia upadek o tyle tylko, że dopuszcza istnienie całkowicie jałowego, a zatem nieistotnego wymiaru „komunikacji za pośrednictwem”, sam translacyjny przepływ uważa jednak za nienaruszony. Druga wizja, o proveniencji gnostyckiej, podkreśla załamanie się pierwotnej idylli, upadek, niemotę i smutek natury, myśl, zgodnie z którą w działaniach językowych człowieka idzie nie tyle o idylliczne „dopełnienie” dzieła stworzenia, ile – zgodnie ze słowami Benjamina – o „zbawienie” natury, wyzwoleń jej z upadłego stanu. Ta druga wizja pozostaje wszakże w tym eseju niedorysowana.

Tymczasem wydaje się, że tylko upadek i rozbitcie są w stanie – paradoksalnie – zapewnić spójność językowemu uniwersum Benjamina, a jego późniejsze teksty, uwypuklające moment upadku, wolne również od hieratycznej, niechętniej pęknięciom scholastyki, wskazują chyba, że i on to sobie uświadomił. Dwa splecione ze sobą problemy dotyczące „przedupadkowych” fragmentów eseju pozwolą nam to może lepiej zrozumieć. Po pierwsze, warto zauważyć, że w pewnym punkcie swojego wywodu – w części komentarzowej, ale jeszcze przed wprowadzeniem do



gry kategorii upadku – Benjamin odżegnuje się od jednej jeszcze teorii języka, której słabości są w pewnym sensie lustrzanym odbiciem wad teorii mieszczańskiej. Idzie mianowicie o „teorię mistyczną”, która całkowicie neguje konwencjonalny charakter języka i – jak pisze Benjamin – „głosi (...), że słowo jest po prostu istotą rzeczy. To błąd, ponieważ rzecz nie zawiera w sobie żadnego słowa. Jest ona jedynie stworzona z Bożego słowa i poznawana w swym imieniu zgodnie ze słowem człowieka” (II, 150). Jasne jest, dlaczego Benjamin nie może przystać na tak rozumianą „teorię mistyczną” i wybiera zamiast tego własną „teorię magiczną”. Gdyby bowiem ją zaakceptował, trójdzielna struktura przedupadkowego uniwersum językowego musiałaby najpewniej ulec załamaniu, a podziały między jego poszczególnymi elementami (między rzeczami, człowiekiem i Bogiem) – zatarciu. Trudno nawet powiedzieć, który z tych elementów wzięłby wtedy górę: rzeczy nie wymagałyby „dopełnienia” ze strony człowieka, jako że byłyby już przesycone w pełni rozwiniętym słowem; z drugiej strony można by zarazem powiedzieć, że wówczas słowo człowieka posiadałoby stwórczą moc, że akt ludzkiego nazywania byłoby nieodróżnialny od aktów powoływania rzeczy do istnienia; wtedy jednak wreszcie człowiek byłby po prostu tożsamy z Bogiem, rzeczy zaś także nie istniałyby w sposób samodzielny, byłyby bowiem wyłącznie bożoczołwieczą pieśnią stworzenia. Jakkolwiek jednak odrzucenie teorii mistycznej jest całkiem zrozumiałe, nie jest bynajmniej jasne, czy refutację tę można istotnie przeprowadzić w świecie przedupadkowym: czy – innymi słowy – mimo zapewnień Benjamina bez momentu upadku teoria magiczna nie pokrywa się z teorią mistyczną. Jeśli magiczna moc języka jest tylko jednym z dwóch wymiarów języka – jak to się dzieje po upadku – wówczas Benjamin może bez sprzeczności atakować teorię mistyczną; odgradza go od niej wówczas częściowa słuszność teorii mieszczańskiej w warunkach, jakie nastają po upadku. Jednakże bez tego momentu różnicującego, który pojawia się za sprawą upadku, sytuacja wydaje się bardzo niekorzystna: Benjamin musi twierdzić, że z jednej strony rzeczy nie są słowami, z drugiej zaś – że mają w sobie „ziarna” słów, tylko wówczas bowiem możliwy jest wertykalny przepływ językowego strumienia. Figura ziarna niebezpiecznie jednak zbliża rzeczy do pozycji samowystarczalności, którą zapewnia im teoria mistyczna.

Trudności, jakie – chcąc nie chcąc – ma Benjamin z oddzieleniem człowieka, Boga i rzeczy w świecie przedupadkowym ukazuje też drugi, pokrewny kłopot. Otóż wydaje się, że rajski język imion rozrywany jest przez osobliwą sprzeczność: stanowi pogrążone w sobie, autotematyczne medium, zarazem jednak pozostaje otwarty na komunikację ze strony rzeczy, które ma nazywać. Zapewnienie, że w człowieku język traci stwórczą moc – a to właśnie owa utrata ma oddzielać człowieka zarówno od Boga, jak i od rzeczy – jest może pięknym momentem narracyjnym, dopóki jednak nie powiedziało się nic o strukturalnej przemianie, jaka miałyby się wówczas dokonać w języku, filozoficznie posunięcie to pozbawione jest znaczenia. Taką strukturalną przemianę gwarantuje upadek. Bez niego wszakże pozostają Benjaminowi czysto deklaratywne tezy o „receptywności” i „przekładowym” charakterze ludzkiej mowy – o cechach, które nie wiadomo skąd miałyby się wziąć w języku będącym samozwrotnym medium. Bez upadku, który – wedle ujęcia samego Benjamina – powoduje, że język musi wykroczyć poza zaklęty krąg własnej magii, że musi zacząć oznaczać coś poza sobą, że teoria mieszczańska musi choć po części stać się słuszna, idea „wertikalnego przekładu” wydaje się błagą. W warunkach przedupadkowych niezrozumiała właściwie pozostaje sama idea „nazywania”, które nie jest tu przeciw tym samym, co zwykle oznaczanie: w tym akcie język ma odnosić się do rzeczy, a zarazem komunikować tylko sam siebie. Jeśli rajski język jest czystym medium, nie może przyjmować nic z zewnątrz, a wówczas rzeczy są istotnie tylko pieśnią, którą śpiewa człowiek – pieśnią bełkotliwą, w której nie sposób wyróżnić pojedynczych elementów – zarazem jednak i ów człowiek przestaje być wyodrębnioną figurą, nie ma tu bowiem nic (swojego) do gadania. Wówczas znika też kryterium różnicujące stopnie w hierarchii bytów-języków, a neoplatoński strumień okazuje się już tylko oceanicznym apeironem. Całe to uniwersum zapada się, na placu boju pozostaje zaś tylko samonapieszczające się medium języka, ogarniające i stapiające ze sobą rzeczy, człowieka i Boga<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> W tym miejscu warto zapewne zerknąć w stronę filozofii języka, którą w swoich późnych pracach proponował Martin Heidegger (zob. Martin Heidegger, *W drodze do języka*, przeł. Janusz Mizera, Kraków 2000). Spekulacje języko-

Dopiero upadek, który psuje nasz język, rozdziela w pełni te elementy i w tym sensie w świecie Benjamina dopiero upadek jest – po gnostycycku – właściwym momentem stworzenia świata. Dopiero upadek czyni z człowieka istotę autonomiczną, choć myślącą w języku wcześniejszym od niej. Dopiero upadek nadaje też sens owej trudnej idei nazywania, na której zależy Benjaminowi. Innymi słowy, aspekt magiczny, tak jak rozumie go Benjamin, możliwy jest dopiero obok aspektu konwencjonalnego, który teoria mieszczańska wskazuje jako istotę języka. Dopiero gdy język odnosi się – w pospolitym sensie – do rzeczy, dopiero gdy zmuszony jest je opisywać, dopiero gdy istotnie wykracza poza krąg swej medialnej samozwrotności, ma sens mówienie nie o języku w ogóle, lecz o skwantowanych, absolutnie pojedynczych imionach, które pojawiają się, by tak rzec, na końcu języka, jako pojedyncza resztką czystej językowości manifestująca się w konfiguracji słów, które desygnują rzeczy. To, co najważniejsze w naszym doświadczeniu rzeczy, pojawia się na końcu języka, a nie w bezpośrednim opisie, bez tego opisu wszakże język pozostaje pogrążonym w sobie żywiołem, w ogóle nie dbającym o to, co pojedyncze. To moment czysto językowy, ale – właśnie dzięki upadkowi języka w desygnację – ściśle przypisany do doświadczenia pojedynczych rzeczy i tylko w nim obecny. Benjamin od-

---

we Benjamina i Heideggera mają z pewnością wiele momentów wspólnych, już choćby dlatego, że obaj filozofowie występują przeciw czysto konwencjonalistycznej koncepcji języka, obaj też odwołują się przy tym do tradycji Hamannowskiej. Heidegger, flirtując z immanentystycznym, mistycznym pogaństwem, zmierza wszakże w stronę modelu, w którym nowoczesna autonomia człowieka zostaje poddana jednoznacznej krytyce i powiązana z uprzedmiotowieniem języka, a świat wypełnia mowa oceanicznego Bycia, Benjamin zaś, opierając się na tradycji monoteistycznej, stara się wypracować model autonomii człowieka alternatywnej wobec autonomii mieszczańskiej. Zarzuty, które wysuwam powyżej, można ująć inaczej, mówiąc, że bez odwołania do upadku filozofia Benjamina nie może spełnić swoich obietnic i mocą własnej logiki musi stoczyć się w stronę stanowiska Heideggera. Na temat złożonych relacji między tymi dwoma stanowiskami por. Agata Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków 2008, s. 471–508 oraz Adam Lipszyc, „Późny Heidegger i wczesny Benjamin: neopogaństwo i gnostycyzm w filozofii języka”, *Kronos* 2007, nr 1, s. 75–88. Ogólnie zaś na temat Benjaminowskiej filozofii języka, zob. Winfried Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt am Main 1995.

dziela ten moment od wymiaru znaczenia, który utożsamia z upadłym wymiarem desygnacji. Kto wie jednak, czy to ten właśnie moment nie zasługuje najbardziej na miano znaczenia.

Teraz jesteśmy już gotowi, by zastanowić się wreszcie, jak owa koncepcja – wraz z trudnościami, którymi jest naznaczona – odnosi się do pojęcia objawienia. Nie ma wielu jawnych wypowiedzi Benjamina dotyczących tej kategorii, układają się one wszakże w spójną całość. W pewnym wczesnym, króciutkim zapisku Benjamin w duchu żydowskiej teologii podkreśla akustyczną – nie zaś wizualną – naturę objawienia (II, 609). Natomiast w samym eseju o języku pojęcie objawienia pojawia się na pograniczu partii systematycznych i partii komentarzowych, rozważania na ten temat pełne są jednak retorycznych uników. Benjamin stwierdza, iż wobec utożsamienia istoty duchowej i istoty językowej za błędne uznać należy przekonanie, że to, co w najczystszy sensie duchowe, jest też najbardziej odległe od języka, od możliwości językowej komunikacji. Wręcz przeciwnie: to, co najbardziej duchowe – i tak właśnie rozumie Benjamin objawienie – nie ma w sobie nic niewyraźnego. W obliczu takiej tezy moglibyśmy się spodziewać, że Benjamin utożsamia wprost objawienie z językiem w ogóle, z językiem, który Bóg technął w człowieka razem z życiem i zdolnością racjonalnego myślenia. Klarowną deklarację takiego utożsamienia zastępuje tutaj wszakże cytat, a mianowicie znany i niejednoznaczny przecież fragment z Hamanna: „Język, matka rozumu i objawienia” (II, 147). Zabawne też, że gdy bezpośrednio po tych uwagach o pojęciu objawienia Benjamin anonsuje komentarz do pierwszych stron Biblii, który ma zamiar przedstawić, stwierdza, że nie traktuje wprawdzie Biblii jako prawdy objawionej, „ponieważ [jednak] Biblia sama traktuje się jako objawienie, musi z konieczności rozwijać podstawowe prawdy dotyczące języka” (II, 147). Nie ulega wątpliwości, że mamy tu do czynienia z mało przekonującym, retorycznym unikiem i że Biblię traktuje się tu nieco poważniej, niż by o tym świadczyła ta metodologicznie wątpliwa konstrukcja. Natomiast utożsamienie, którego w jednoznacznej, jawnej i bezpośredniej postaci brak w eseju o języku – znak równości między objawieniem a czystym językiem imion – pojawia się w pierwszej wersji przedmowy do książki Benjamina

o niemieckim dramacie barokowym (I, 935–937). Wersja ta, rzecz charakterystyczna, różni się od wersji ostatecznej, opublikowanej w książce, przede wszystkim tym właśnie, że pojawia się w niej pojęcie objawienia, z wersji późniejszej skrzętnie usunięte.

Wszystkie te uniki, które z pewnością stanowią wyraz wysiłków Benjamina, zmierzających do wyzyskania pojęcia objawienia, a zarazem odchudzenia, zredukowania go – pierwsze, niedoskonałe próby zmierzające do schowania karła teologii pod stolik filozofii, poprzedzające nawet jeszcze zwrot ku materializmowi<sup>10</sup> – nie są jednak w stanie zamazać faktu, że Benjamin najwyraźniej rzeczywiście myśli o objawieniu jako tożsamym z owym czystym językiem imion, choć – i tu właśnie owe uniki jak najbardziej zasługują na uwagę – chciałby istotnie, by to pojęcie języka przejęło funkcje pojęcia objawienia, nie zaś by język ujmować w ramach dogmatycznej teologii, nawet jeśli na tym etapie rozwoju jego myśli proces odczarowania samego pojęcia języka nie posunął się jeszcze zbyt daleko. Przyjmując owo utożsamienie czystego języka i objawienia, musimy teraz wszakże przywołać trudności, które wykryliśmy w eseju o języku. Sądzę mianowicie, że tak jak Benjaminowski kosmos nabiera spójności dopiero w rozbiću, że tak jak stworzenie – i separacja będąca jego istotą – urzeczywistnia się tutaj dopiero w rezultacie upadku, tak też język imion zasługuje na miano objawienia dopiero w warunkach, jakie nastają po upadku. Innymi słowy, w tym uniwersum objawienie funkcjonuje jako objawienie właśnie jako już zawsze po części zatarte, utracone, rozbite, zagłuszane hałaśliwą gadaniną pustej, konwencjonalnej mowy: dlatego samo objawienie domaga się tutaj postępującego odczarowania, dlatego sam esej o języku zaprasza do teologicznej ucieczki od teologii.

---

<sup>10</sup> Michał Mrugalski (UMFK) stoi na stanowisku, zgodnie z którym właściwy „zwrot” u Benjamina wyznacza nie tyle przejście ku materializmowi, ile właśnie wykreślenie słowa „objawienie” z przedmowy do książki o baroku. To wartościowy pogląd, podkreśla bowiem, że kontrteologiczne momenty obecne są już w dziele Benjamina, zanim dochodzi do interwencji marksizmu. Ja sam wszakże widziałbym raczej te wydarzenia jako dwa kolejne momenty tego samego procesu, który toczy się od samego początku w dziele Benjamina. Więcej na temat metodologicznej przedmowy do dzieła o baroku i jej wczesnej wersji w rozdziale drugim.

Tylko jako już zawsze rozbite objawienie może wejść we wszystkie te pojęciowe związki z innymi kategoriami teologicznymi, które kreśliłem w poprzednim podrozdziale. Dopiero po upadku w świecie Benjamina język staje się w ścisłym sensie nośnikiem objawienia, jako żywioł myślenia oddzielonej od rzeczy i Boga istoty ludzkiej, przede wszystkim zaś jako żywioł zbawczych działań człowieka. Wybiegając nieco naprzód: mesjańskim, moralnym zadaniem człowieka jest zbawianie stworzonych rzeczy przez odzyskiwanie ich imion, odzyskiwanie czystej mowy z za pośredniczonego przez język doświadczenia, odzyskiwanie, które – jak jeszcze wielokrotnie zobaczymy – realizuje się nie tyle drogą regresu do pierwotnej czystości, ile drogą progresywnego i destrukcyjnego ruchu oczyszczenia. Jeśli mam rację, że błagą jest teza o oddzieleniu Boga, świata i człowieka w warunkach rajskich, błagą jest także myśl, by w przedupadkowym zadaniu człowieka polegającym na „dopełnianiu” dzieła stworzenia, upatrywać zadania mesjańskiego, konstytuującego ludzi jako pełne i niezależne podmioty moralne. Takim zadaniem może być „zbawienie”, możliwe i konieczne dopiero w świecie po upadku. Ale struktury tych zbawczych działań esej o języku nie opisuje.

W takim właśnie duchu należy, jak sądzę, odczytywać ekstrawaganckie, metafizyczne spekulacje wypełniające esej o języku, w takim też duchu należy pojmować tak ostrożnie sugerowaną tożsamość czystego języka z objawieniem. Spekulacje te pozostawałyby szczególnym, niedzisiejszym pomniczkiem szaleństwa, do jakiego zdolny jest duch ludzki, gdyby nie można ich było odczytać jako narracji definiującej ramy zadania człowieka, moralnej relacji z naszym doświadczeniem oraz działań, które dopiero czynią nas ludźmi. Jeśli bowiem język jest „duchową istotą” człowieka, to mesjańskie działania odzyskujące iskry czystej mowy są także aktami odzyskiwania człowieczeństwa. Zanim jednak będziemy mogli przyjrzeć się tym działaniom – najpierw ich ogólnej strukturze, potem zaś, w kolejnych rozdziałach, ich różnym modelom, uwzględniającym także postępujący proces teologicznie inspirowanego odczarowania Benjaminowskiego świata i języka – musimy przyjrzeć się anatomii opresyjnej struktury, która domyka się nad głową człowieka w upadłym świecie, w świecie doświadczenia, jakie znamy na

co dzień. Ta struktura nosi u Benjaminina miano mitu; doświadczenie, z którym ma do czynienia człowiek jako podmiot działań mesjańskich, jest doświadczeniem mitycznym.

### 3. PRAWO MITU

Benjamin rozwija swoje pojęcie mitu w szeregu prac, a kolejne określenia tej kategorii różnią się często od siebie w istotny sposób. Nie ulega jednak wątpliwości, że w ogólnym zarysie można nakreślić sylwetkę mitycznego świata, tak jak postrzega go Benjamin, można też wskazać zespół pojęć, z którymi w jego pismach kategoria mitu jest nieodłącznie związana. Kilka wczesnych tekstów łącznie tworzy szczególnie obfity zasób wiedzy o sposobie, w jaki Benjamin wyobrażał sobie świat mityczny. Istotne w tym kontekście wydają się zwłaszcza eseje „Schicksal und Charakter” (Los i charakter, 1919), „Zur Kritik der Gewalt” (Przyczynek do krytyki przemocy, 1921) oraz „Goethes *Wahlverwandtschaften*” (Goetheańskie Powinowactwa z wyboru, 1922). Ponieważ jednak esej o powieści Goethego pojawi się jeszcze dwukrotnie we właściwych rozdziałach niniejszej książki (w rozdziale czwartym i piątym), tutaj, w trybie wprowadzenia, proponuję przyjrzeć się najważniejszym elementom eseju o losie i charakterze oraz rozprawy o krytyce przemocy. Zwłaszcza, że teksty te poniekąd się uzupełniają, ponieważ jeden odsłania archaiczno-kultowe korzenie mitycznych wyobrażeń, drugi zaś – ich obecność w zjawiskach całkiem współczesnych. Tym samym te dwa eseje, odczytywane razem, ukazują jeden z najważniejszych rysów Benjaminowskiego pojęcia mitu: właśnie możliwość powracania mitycznych, archaicznych struktur opresji w świecie rozpedzonej nowoczesności.

„Los i charakter”, tekst krótszy i znacznie mniej złożony niż „Przyczynek do krytyki przemocy” rozwija przede wszystkim – w odniesieniu, odpowiednio, do dwóch tytułowych pojęć – koncepcje tragedii i komedii. Tymi dwiema kwestiami zajmujemy



się w następnym podrozdziale, teraz natomiast potraktujemy ten esej wyłącznie jako źródło wiedzy o Benjaminowskiej koncepcji mitu. Pojawiają się tu niemal wszystkie podstawowe kategorie, które w pismach Benjamina konsekwentnie określają rzeczywistość mityczną, nawet jeśli samo pojęcie mitu występuje tu tylko raz. Owe kategorie to los, prawo, wina, pokuta, demoniczność, a także – nie występujące akurat w „Losie i charakterze” – pojęcia ofiary i dwuznaczności. „Los i charakter” mówi o znaczeniu tych pojęć i ich wzajemnych relacjach stosunkowo otwarcie.

Tak więc świat mityczny to przede wszystkim rzeczywistość, w której człowiek pozostaje poddany losowi<sup>11</sup>. Benjamin dokłada wszelkich starań, by oddzielić pojęcie losu od mechanistycznego, kauzalnego myślenia o świecie. Los nie jest przyczynowo związany z charakterem człowieka – te dwa tytułowe pojęcia Benjamin chce w ogóle przypisać do dwóch różnych dziedzin – nie jest przyczynowo związany ze znakami, za pomocą których się go odczytuje, co jednak najistotniejsze w naszym kontekście – a co w tekście eseju jest bardziej zasugerowane niż wyrażone wprost – los w ogóle nie może być postrzegany jako przyczynowe, mechaniczne prawidło rządzące wypadkami w życiu człowieka. Zgadając się, że kategoria losu nie ma wiele wspólnego z nowożytnym, mechanistycznym, przyrodoznawczym obrazem świata, łatwo jednak moglibyśmy dojść do przekonania, że właściwym miejscem tej kategorii jest domena religijna. O takim przypisaniu miałyby decydować ścisła więź, która łączy pojęcie losu z kategorią winy i która rzeczywiście każe temu pojęciu opuścić moralnie neutralny świat mechanistycznej przyczynowości. Zły los miałby być karą zesłaną przez Boga za jakieś przewinienie. Otóż jakkolwiek owa więź pojęcia losu z pojęciem winy istotnie ma dla Benjamina charakter zasadniczy, przeciwstawia

---

<sup>11</sup> To powiązanie, jak i wiele aspektów swej charakterystyki świata mitycznego i prawdziwej religii Benjamin zawdzięcza Hermannowi Cohenowi. Por. Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1904, s. 343–352; tenże, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Joseph Melzer Verlag, Darmstadt 1966, s. 222. Dług Benjamina wobec Cohena jest olbrzymi, ostatecznie jednak dzieli ich interpretacja idei mesjańskiej: apokaliptyczno-rewolucyjna w przypadku Benjamina, progresywno-socjaldemokratyczna w przypadku Cohena.



się on zdecydowanie łączeniu losu z dziedziną religii w ścisłym sensie, wszystko bowiem wskazuje na to, że kategorię „religii” rezerwuje dla religii monoteistycznej, podczas gdy pojęcie losu chciałby lokować w domenie wierzeń „pogańskich”<sup>12</sup>. Dla tej decyzji zasadnicze znaczenie ma charakter owej więzi między kategoriami losu i winy, charakter, który właśnie miałyby decydować o „pogańskiej” naturze pojęcia losu. Otóż wedle Benjamina, kategoria losu wiąże się z pojęciami winy i nieszczęścia, nigdy zaś – z pojęciami niewinności i szczęścia. Pisze Benjamin: „Szczęście jest raczej tym, co wyzwala człowieka szczęśliwego z płątaniny losów i sieci losu własnego. Nie na darmo bogów trwających w stanie szczęśliwości Hölderlin nazywa «istotami bez losu»” (II, 174). Samo życie w ramach porządku losu jest zatem życiem obarczonym winą – jak głosi Benjaminowska definicja: „los to kontekst winy właściwy temu, co żywe” (II, 175). W ramach tego porządku niemożliwe jest zatem wyzwolenie i oczyszczenie, które wedle Benjamina pozostaje znamieniem prawdziwej religii.

Człowiek uwikłany w mityczne struktury losu jest zatem nieuchronnie winny, trudno więc mówić o tym, by był autonomicznym podmiotem moralnym. Ściśle rzecz biorąc, człowiek nie ma losu, mówi Benjamin, „podmiot losu jest niemożliwy do określenia” (II, 175). Jest nim raczej człowiek jako coś, co tu i w „Przyczynku do krytyki przemocy” określa Benjamin za pomocą kategorii „nagiego życia”, opisującej właśnie ten – odległy od prawdziwego upodmiotowienia i prawdziwie ludzkiego życia – wymiar, w którym trwamy w stanie permanentnego, „naturalnego” zawinienia. Człowiek poddany mitycznemu losowi, człowiek jako „nagie życie”, nie jest wszakże całkowicie wy-

---

<sup>12</sup> Nie jest jasne, jak szeroki jest tutaj zakres kategorii „religia monoteistyczna”. Modelem jest tu z pewnością judaizm ze swoją wizją odczarowanego świata, wolnego od immanentnych prawidłowości losu, być może jednak pozostawia się tu otwartą furtkę dla protestantyzmu. Co do katolicyzmu, to można wskazać co najmniej dwa miejsca w pismach Benjamina, w których wyraźnie zbliża się on do sugestii, że katolicyzm jest efektem repoganizacji i remityzacji (II, 329 i 352). Wydaje się jednak, że w książce o baroku Benjamin posługuje się bardziej dialektyczną i skomplikowaną wizją relacji między protestantyzmem a katolicyzmem. Na ten temat zob. rozdział trzeci.

mazany, całkowicie wtopiony w naturę. Jest na tyle i tylko na tyle upodmiotowiony, by – mocą starej zasady Anaksymandra – można go było obarczyć winą za sam fakt wyosobnienia. Nieuchronność naturalnej winy człowieka stanowi, zdaniem Benjamina, istotę doktryny „pogaństwa”, pogański kult zaś polega na ciągłym, ale wiecznie tymczasowym oddalaniu tej winy. Oddalanie to dokonuje się dzięki procedurom pokutnym, które Benjamin utożsamia najwyraźniej – dopowiedzmy odwołując się do innych tekstów, takich jak choćby pierwszy rozdział rozprawy o dramacie barokowym (I, 284–289) – z mechanizmami ofiary. Jak się jednak należało spodziewać, pokuta i ofiara nie prowadzą do faktycznego oczyszczenia z winy, lecz jedynie do podtrzymania w istnieniu i ruchu mitycznego, dusznego kręgu losu – kręgu, albowiem, jak zauważa Benjamin, nieomylną oznaką mitycznego losu jest powtórzenie (I, 137).

W „Losie i charakterze” Benjamin kreśli dwa jeszcze zasadnicze powiązania. Pierwsze z nich to ścisła więź między ideą losu a „demonizmem”, „demonami” i „demoniczną” fazą ludzkiej egzystencji. Związek ten jest tutaj ledwie zaznaczony, będzie wszakże powracał w najistotniejszych pracach Benjamina, a każde wystąpienie figury „demonizmu” będzie zawsze stanowiło aluzję do kategorii losu i mitu. Drugie, kluczowe powiązanie wskazuje ostatecznie właściwą domenę, w której ma swoje miejsce kategoria losu. Jest to mianowicie nie domena religii, lecz domena prawa. Prawo, twierdzi Benjamin, stanowi pozostalność „demonicznej fazy ludzkiej egzystencji” (II, 174). Nie jest zatem bynajmniej narzędziem czy świadectwem wyzwolenia z mitycznego uwikłania, lecz raczej narzędziem i świadectwem tej niewoli. Albowiem prawo z samej swej istoty uczestniczy w porządku losu, a sędzia orzekający wyrok jest tylko czymś w rodzaju tuby mitycznych mocy. Człowiek poddany prawu to człowiek poddany losowi, to istota pozbawiona szans na oczyszczenie, wplątana w zakłęty krąg winy i pokuty. „Prawo nie skazuje na karę, lecz na winę” (II, 175).

Ale – jakie prawo? Jakieś archaiczne prawo ludów pierwotnych czy też wszelkie prawo, także i to zwykłe, świeckie prawo państw nowoczesnych? „Przyczynek do krytyki przemocy”, gdzie prawny wymiar świata mitycznego czy też mityczny wy-

miar świata prawnego staje się głównym tematem rozważań, nie pozostawia wątpliwości co do tego, że Benjamin uważa za słuszną tę drugą ewentualność. „Przyczynek...” jest tekstem wyjątkowo nieprzyjemnym, a w przenikającej go pogardzie dla demokracji parlamentarnej odnaleźć się mogą despoci z dowolnej strony sceny politycznej. Jest to także tekst miejscami wysoce chaotyczny, pełen niedomówień, ostatecznie zaś – dramatycznie niedookreślony w zasadniczych punktach teoretycznej konstrukcji, jaką kreśli. Zarazem jest to również nieodzowne źródło wiedzy o pojęciowym świecie Benjamina, a w związku z tym także o trudnościach czy paradoksach w ów świat wpisanych.

W eseju tym Benjamin stara się, zgodnie z tytułem, podjąć „krytykę przemocy”, czyli – z grubsza rzecz biorąc – analizę jej natury, rodzajów i granic dopuszczalnego stosowania. Analizę tę przeprowadza, biorąc na warsztat przede wszystkim wzajemne stosunki przemocy i prawa. Podstawową relacją określającą świat prawa jest wszakże dla Benjamina relacja środków do celów, a w kontekście tego podziału przemoc lokuje się wyłącznie w domenie środków. Znaczną część eseju wypełniają zatem rozważania nad naturą przemocy pojętej jako środek do pewnych celów w jej relacji do prawa. Prawo zaś, gwoli ustalenia uwagi, ma tu wyłącznie oznaczać prawo nowoczesnych państw europejskich.

Benjamin przeprowadza zasadnicze rozróżnienie między przemocą ustanawiającą prawo a przemocą podtrzymującą prawo. Jedną z kluczowych tez jego eseju głosi, że w odniesieniu do zbioru aktów przemocy będącej środkiem do jakiegoś celu rozróżnienie to ma charakter wyczerpujący: „Wszelka przemoc będąca środkiem do jakiegoś celu jest albo przemocą ustanawiającą prawo, albo przemocą prawo podtrzymującą” (II, 190). Teza ta z pozoru wydaje się niedorzeczna, narzuca się bowiem myśl, że istnieje także przemoc, która nie służy ani podtrzymaniu jakiegoś już istniejącego prawa, ani ustanowieniu prawa nowego, lecz po prostu osiągnięciu „na skróty” pewnego celu, bezpośrednio zaspokojeniu jakichś naturalnych czy nienaturalnych pragnień. Tego rodzaju hipotetyczną przemoc o charakterze „krótkiego spięcia” określa Benjamin mianem „przemocy łupieżczej”. Jego analizy prowadzą jednak do niezwykle istotnej konkluzji, że w świecie społecznym po prostu nie istnieją czyste przypadki

przemocy łupieżczej. Innymi słowy, że wszelka przemoc będąca środkiem do celu, która przeciwstawia się już istniejącemu prawu – czyli taka, która nie jest przemocą podtrzymującą prawo – niesie w sobie potencjał stanowiący; ma w istocie charakter przemocy ustanawiającej prawo.

W tym duchu Benjamin interpretuje fakt, że nowoczesne państwo postrzega jako zagrożenie wszelką przemoc, która na mocy prawa nie pozostaje w jego gestii. Miałoby się to brać nie tyle z cywilizacyjnej, oświeconej niechęci do stosowania przemocy, ile z lęku przed przemocą, która mogłaby ustanowić konkurencyjne prawo. Istotne są w tym kontekście trzy przykłady. Przede wszystkim Benjamin odnotowuje pełen zgrozy podziw, z jakim prości ludzie odnoszą się do „wielkiego zbrodniarza”. W takim zbrodniarzu, którego prawzorem miałby być Prometeusz, ludzie czczą nie tyle manifestację anarchicznej, pozaprawnej przemocy łupieżczej, ile przemoc ustanawiającą alternatywne prawo, którą porządek istniejący spieszy powstrzymać, sięgając po przemoc podtrzymującą prawo w postaci systemu karnego. Dwóch dalszych ilustracji takiej przemocy dostarczają natomiast dzieżiny, w których państwo – chcąc nie chcąc – przemoc dopuszcza: dziedina strajku i wojny. Ani strajk, ani nawet wojna nie są przykładami przemocy łupieżczej. Benjamin podkreśla formalny charakter układów pokojowych kończących wojny nawet w kulturach z pozoru prymitywnych, czyli ten właśnie moment, który uwypukla stanowiący potencjał przemocy wojennej, a nie jej czysto naturalny charakter; strajk zmierzający do modyfikacji istniejących urządzeń prawnych jest tym bardziej wolny od podejrzenia o to, że jest przejawem łupieżczego, bezpośredniego gwałtu, jawnie bowiem ukazuje swój charakter stanowiący.

Ostatecznie ze szczegółowych analiz Benjamin wyłania się wizja prawa przesyconego przemocą i wpisanego w zaklęty krąg, w przestrzeń nieustannych wahań między przemocą ustanawiającą prawo a przemocą prawo podtrzymującą. Benjamin opisuje to w sposób następujący: „Zasada tych wahań polega na tym, że wszelka przemoc podtrzymująca prawo na dłuższą metę sama pośrednio osłabia reprezentowaną w niej przemoc ustanawiającą prawo, tłumiąc wrogie, przeciwstawne sobie postacie przemocy. (...) Trwa to dotąd, aż nowe postacie przemocy, bądź te,

które wcześniej pozostawały stłumione, odniosą zwycięstwo nad przemocą, która dotąd prawo ustanawiała, a tym samym ugruntują nowe prawo, uruchamiając od nowa proces jego rozkładu” (II, 202). Jaki jednak jest związek tej konstrukcji z problematyką losu i mitu? Bezpośredni. Otóż, twierdzi Benjamin, wszelka przemoc będąca środkiem do pewnego celu, a zatem wszelka przemoc powiązana z prawem – zarówno ta ustanawiająca prawo, jak i ta prawo podtrzymująca – wyrasta w istocie z głębszej formy przemocy, która nie jest już środkiem, lecz manifestacją pewnej postaci istnienia. Idzie mianowicie o przemoc mityczną, która tożsama jest z przemocą losu. Ów splot – a ostatecznie tożsamość – wszelkiej przemocy prawnej i mitycznej przemocy losu ukazuje prawdziwie demoniczną naturę najbardziej nawet nowoczesnego prawa.

Jako przykład przemocy mitycznej, która ma odsłonić ten demonizm, wskazuje Benjamin akt przemocy greckich bogów, wytracający dzieci Niobe, zatrzymujący się jednak przed nią samą. Jak przystało na mityczną karę spadającą na człowieka, który wydany jest władzy losu, ta krwawa jatka nie oczyszcza Niobe z winy, lecz czyni z niej tylko jej „niemą nosicielkę”. Niobe staje się też zarazem „kamieniem granicznym” między światem bogów a światem ludzi. Owa idea „granicy” odsłania zasadniczy aspekt przemocy mitycznej, a przez to również przemocy prawnej. Istotą przemocy mitycznej i przemocy ustanawiającej wszelkie prawo jest właśnie akt ustanowienia granicy, wykreślenia linii granicznej i zaprowadzenie owego pokoju, do którego prowadzi przemoc wojenna. To ustanowienie granicy buduje wszakże nie tyle swobodną przestrzeń wytchnienia od przemocy w warunkach prawa, nie tyle cywilizowaną przestrzeń umowy społecznej wydobywającej nas z Hobbesowskiego stanu natury, ile raczej przestrzeń bardziej przerażającą od jednoznacznej naturalności, opartą na prawidle losu i koniecznego zawinienia; pole, które mocą własnych prawideł spycha zaludniające je istoty ku wykroczeniu, by następnie skwapliwie je ukarać; świat, w którym z pozoru wyłaniamy się z natury, tylko na tyle jednak, byśmy mogli przyjąć na siebie winę i trwać w nieludzkim uwikłaniu w dwuznaczną naturalność.

Migotliwy charakter takiego procesu ustanawiania granic, zawierania umów i zaprowadzania pokoju nazywa Benjamin dwuznacznością, która jest immanentną cechą mitu, losu i prawa. Najczytelniej kategoria dwuznaczności (zresztą w zbitce „demonicznie dwuznaczny”) objaśniona zostaje we fragmencie, gdzie mowa jest o specyficznym – właśnie dwuznacznym – charakterze równości, jaka cechuje umowy graniczne, funkcjonujące tu jako synekdocha wszelkich umów i regulacji prawnych. „Tam, gdzie ustanawia się granice, przeciwnik nie zostaje bynajmniej unicestwiony, ba, przyznaje mu się pewne prawa – nawet wówczas, gdy przemoc, którą rozporządza zwycięzca, ma przemożny charakter. Co więcej, w demonicznie dwuznaczny sposób przyznaje mu się «równe» prawa: linia, której nie wolno przekraczać, jest tą samą linią dla obu stron zawierających umowę” (II, 198). Rozumowanie to puentuje Benjamin powiedzeniem Anatole’a France’a – „ustawy w równym stopniu zakazują biednym i bogatym nocować pod mostem”<sup>13</sup> – które od razu przenosi to prawo do świata nowoczesnych państw kapitalistycznych. Tak więc mityczne prawo, archaiczne i nowoczesne, charakteryzuje się dwuznacznością w pierwszym rzędzie dlatego, że jest równe i nierówne zarazem, dokładniej zaś rzecz ujmując, jest nierówne mocą swej równości. Mit jest jednak dwuznaczny na wielu poziomach: w rzeczywistości mitycznej człowiek jest wolny i niewolny zarazem, a jego niewola ukryta jest w samej naturze jego wolności; człowiek jest wydobyty z natury i niewydobyty z niej; ofiarnicza pokuta równoważy winę, a zarazem ją pogłębia; prawo, które rządzi tą domeną, pozoruje rozpostarcie przestrzeni jasności, gdzie możemy jakoby trzymać się wyraziście wytyczonych szlaków, a tymczasem wszystko jest w tej jasności niejasne, my zaś mocą wyroków losu musimy nieustannie przekraczać granice. Tę ostatnią cechę prawa Benjamin próbuje opisać mówiąc, że do pewnego stopnia zawsze pozostaje ono niepisane i nieznanne: choć akt zapisania prawa próbuje z tym skończyć, nawet najbardziej nowoczesny i precyzyjny zestaw pisanych reguł

---

<sup>13</sup> To stwierdzenie Benjamin cytuje najpewniej za Ernstem Blochem. Zob. Ernst Bloch, *Geist der Utopie. Zweite Fassung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1985, s. 297.

obraża kosmatym, dwuznacznym halo niejasności, które powodują, że nie sposób prawa nie złamać.

Jak już wiemy z „Losu i charakteru”, nośnikiem mitycznego zawinięcia, tym wymiarem w człowieku, który czyni go mieszkańcem mitycznego świata, jest nagie życie, samo nagie istnienie człowieka. W „Przyczynku do krytyki przemocy” Benjamin stara się dodatkowo pokazać, że współczesny dogmat o świętości życia ludzkiego, świętości nagiego życia, nie tyle służy sprawie godności ludzkiej, ile raczej umacnia panowanie mitu, albowiem tylko z pozoru chroni człowieka, w istocie jednak dba o nienaruszalność prawno-mitycznego pola, które go więzi. Nagie ludzkie życie zostaje wyniesione do rangi świętości po to, by można było podtrzymać w istnieniu ów podmiot-niepodmiot, który musi ściągnąć na siebie winę i konieczność pokuty. Wyposażenie życia w atrybut świętości pełni zatem taką samą funkcję, jak powstrzymanie się bogów przed unicestwieniem samej Niobe: zachowuje, by ujarzmić. W ten sposób w najbardziej zsekularyzowanym świecie nowoczesnej troski o jednostkę miałyby powracać potęgi mitu, podobnie jak trwają one nadal we wszystkich strukturach prawnych. Albowiem każdy akt ustanowienia prawa uczestniczy w mitycznym rozpostarciu przestrzeni, gdzie jednostka nieuchronnie zderzy się z siłami losu, które – za pośrednictwem swojej agentury w postaci nowoczesnego systemu karnego i przemocy podtrzymującej prawo – niechybnie wymierzą mu karę.

#### 4. TRAGEDIA, KOMEDIA, SPRAWIEDLIWOŚĆ

Czy z tej osobliwej kondycji uwikłania w nienaturalną naturę, z tego świata, gdzie poddani jesteśmy prawidłom dwuznacznego losu, gdzie trwamy w zaklętym kręgu prawa, pchani przez szczególny przymus powtarzania od winy ku ofierze i pokucie, gdzie igrają nami bliźniacze demony przemocy ustanawiającej prawo i przemocy podtrzymującej prawo, które raz współpracują, raz pozostają w konflikcie, nigdy jednak nie wspierają sprawy wyzwolenia człowieka – czy z tego świata można jakkolwiek się



wydobyć? „Los i charakter” wskazuje dwie figury, które pozostają poza zasięgiem mitycznych mocy, postacie, które na dwa odmienne sposoby osiągają wyzwolenie.

Pierwsza z nich to postać bohatera tragicznego. Benjamin stara się pokazać, że o ile zaprowadzenie porządku prawnego nie jest w istocie aktem emancypacji, o tyle jest nim wystąpienie tragicznego bohatera. Tragedię należy pojmować w jej relacjach z mitem, a ścieżkę bohatera tragicznego – właśnie jako drogę wyjścia z mitu. Otóż bohater tragiczny poddaje się z pozoru mechanizmom winy i pokuty, trwając jednak uporczywie przy swojej racji, osiąga zwycięstwo nad mitycznymi mocami, jego ofiarą jest więc poniekąd ofiarą mityczną, zarazem jednak blokuje tryby piekielnej maszyny mitu. Warunkiem jest wszakże absolutna samotność i skończoność bohatera, jego odgródkowanie od jakichkolwiek szerszych porządków. Bohater od momentu swojej tragicznej decyzji wydany jest śmierci, wyłączony ze wspólnoty, co wyraża się w jego specyficznej relacji do języka – a mianowicie w jego niemocie. Pisze Benjamin: „W tragedii pogański człowiek uświadamia sobie (...), że jest lepszy od swoich bogów, ale ta wiedza odbiera mu mowę, pozostaje stłumiona”. Ta niemota jest też źródłem prawdziwie wzniosłego charakteru tragedii: „Paradoks narodzin geniuszu w moralnej niemocie, moralnej infantylności to wzniosłość tragedii. Jest to prawdopodobnie podstawa wszelkiej wzniosłości, w której pojawia się raczej geniusz niż Bóg” (II, 175)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Związek między wzniosłością a milczeniem pojawia się już u Pseudo-Longinosa: „milczenie Ajasa w *Nykei* jest wielkie, wznioślejsze od wszelkich słów” (Pseudo-Longinos, „O górnoci”, w: *Trzy poetyki klasyczne*, przeł. Tadeusz Sinko, Wrocław 1951, s. 102). Z kolei połączenie wzniosłości i tragiczności w estetyce niemieckiej pojawia się u Fryderyka Schillera. Opierając się na Kantowskiej koncepcji wzniosłości, w której kryzys wyobraźni staje się pretekstem do wykazania naszej przewagi nad naturą, Schiller przedstawia wzniosły, tragiczny kryzys jako moment pełnej manifestacji wielkości człowieka: fenomenalnego, a jednak noumenalnego, poddanego konieczności, a jednak wolnego. Zarówno u Schillera, jak i u Benjamina tragiczna decyzja umożliwia paradoksalne zwycięstwo nad czymś, co podmiot przytłacza: nad zjawiskową naturą (Schiller), nad mitycznym losem (Benjamin). Charakterystyczne jednak, że o ile Schillerowski bohater tragiczny dociera do poziomu noumenalnego, czyli do poziomu, gdzie jesteśmy prawdziwie *mündig*, wygadani i pełnoletni,



W późniejszym dziele o dramacie barokowym, którego spore fragmenty poświęcone są teorii greckiej tragedii, Benjamin – wspierając się zarówno na własnych spekulacjach z „Losu i charakteru”, jak i na koncepcjach Franza Rosenzweiga, György’ a Lukácsa oraz Florensa Christiana Ranga<sup>15</sup> – nieco bardziej rozwija ową teorię tragedii jako wzniesłego wyjścia z mitu. W naszym kontekście istotne wydają się jeszcze dwa elementy tej dokładniej rozpisanej konstrukcji. Po pierwsze, Benjamin znów stara się opisać mit w kategoriach prawnych jako pewną strukturę procesową, jako sprawę sądową, wytoczoną człowiekowi przez bogów i los. Otóż z tej perspektywy grecką tragedię można uważać zarówno za reprezentację tej rozprawy, sprawozdanie z procesu, jak i za owego procesu rewizję. Rewizja ta nie kończy się wprawdzie ustanowieniem nowego porządku moralnego, bohater ginie w upartym milczeniu, wystarczy jednak, że rewizję mitycznego procesu nad człowiekiem domyka werdykt *non liquet*, to bowiem – przynajmniej na chwilę – zawiesza władzę mitu. Po drugie, Benjamin pokazuje, że dwuznacznej migotliwości mitu, odsłaniającej zniewolenie jako drugie dno wolności, a nierówność jako podszewkę równości, bohater tragiczny przeciwstawia heroiczny zabieg, który każe mu poddać się mechanizmom mitu, ale tak, by w istocie je zablokować. Benjamin opisuje to przeciwstawienie za pomocą pojęcia paradoksu, co pozwala mu skonstruować jedną z trzech eleganckich „porcji”, na których

---

czyli wedle Kantowskiej definicji oświeceni, o tyle u Benjamina bohater tragiczny traci mowę, wyklucza się ze wspólnoty, nie dociera jednak do nowego porządku. Zob. Fryderyk Schiller, „O wzniosłości” i „O patetyczności”, w: tenże, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. Jerzy Prokopiuk i Irena Krońska, Warszawa 1972, s. 173–193, 197–228. Wreszcie, związek między milczeniem a tragedią, jaki ustanawia Benjamin, lokuje go w opozycji do Sorena Kierkegaarda, który obdarzonego mową, zdolnego do argumentacyjnego wsparcia swojej decyzji bohatera tragicznego, odwołującego się do pewnej uniwersalnej w swoim pojęciu etyki, przeciwstawił niememu rycerzowi wiary, który w swojej jednostkowej relacji z Bogiem wynosi się ponad porządek dyskursu. Inaczej niż dla Kierkegaarda, dla Benjamina podmiot religijny jest podmiotem mówiącym. Zob. Søren Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, s. 58–65.

<sup>15</sup> Zob. Franz Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, s. 155–160, György Lukács, *Die Seele und die Formen*, Egon Fleischel, Berlin 1911, s. 325–373. Jeśli chodzi o wkład Ranga, zob. teksty i fragmenty opublikowane w I, 890–895.

zbudowana jest książka o baroku: „Tragedia ma się tak do mitu, jak paradoks do dwuznaczności” (I, 288).

Drugą figurą, której nie dosięga władza mitu, jest – zgodnie ze spekulacjami z „Losu i charakteru” – bohater komiczny. Ściśle rzecz biorąc, nie mamy tu wszakże do czynienia ze ścieżką wydobywania się z przestrzeni mitu, analogiczną do tej, jaką kreśli trajektoria bohatera tragicznego. Wydaje się bowiem, że bohater komiczny już od początku i z definicji wolny jest od mityczności, porusza się w zupełnie innej, swobodnej przestrzeni – nie posiada losu, posiada za to charakter. Bohater komiczny, bohater obdarzony charakterem, czyli zredukowany do jednej jedynej cechy, która czyni zeń właśnie postać komiczną, pozostaje doskonale wyodrębniony z otaczającego go świata: „Cecha charakteru nie jest zatem węzłem w sieci [ani w sieci losu, ani w sieci determinujących warunków naturalnych]. To słońce jednostki na bezbarwnym (anonimowym) niebie człowieka, słońce, które rzuca cień działania komicznego”. Bezpośrednio po tym fragmencie Benjamin sugeruje zresztą w sposób dość enigmatyczny, na czym polegałby związek między tragedią a komedią w jego ujęciu: „To właśnie lokuje w najwłaściwszym kontekście wnikliwą uwagę [Hermann] Cohena, że każde działanie tragiczne, bez względu na to, na jak wzniosłym kroczy koturnie, rzuca komiczny cień” (II, 178). Być może związek ten należałoby zatem ująć następująco: tragedia cała jest walką, cała wychodzeniem z mitu, ruchem, osiagającym tylko ciemne, milczące zwycięstwo w martwym bohaterze, postaci, dla której śmierć jest formą życia (I, 293); komedia hipostazuje sam ten mroczny punkt, tę gorzko okupioną osobność, która w tragedii nieodłączna jest od całego procesu, i przeobraża ją w wyraziście zarysowane słońce charakteru. Tragedia wie tylko o zmaganiach, komedia właśnie o nich nie ma pojęcia.

Jeżeli więc istnieje ścieżka wyzwolenia z mitu, która wiedzie ku „pełnoletniemu” człowieczeństwu, należy jej szukać gdzieś między tragedią, która nie dosięga pełnoletniości, a komedią, która żyje bez blizn w innej przestrzeni, gdzie zmagania z mitem nie są nawet przeszłością. Drogę tę chciała poniekąd wskazywać klasyczna filozofia. To Nietzsche nauczył nas – a także samego Benjamina – odczytywać postać Sokratesa jako figurę doskona-

le nietragiczną, a korpus dialogów Platona relacjonujących pasję mistrza – jako anty- czy kontrtragedię. Tutaj bowiem zamiast upartego bohatera tragicznego, który milczy i umiera – przy czym owo milczenie i owa śmiertelność stanowią dwoisty warunek jego paradoksalnego zwycięstwa nad mitem – na scenę wkracza rozgadany, po Kantowsku pełnoletni dysponent logosu, który wierzy we własną nieśmiertelność. Benjamin wskazuje te rozszczenia, bynajmniej się jednak pod nimi nie podpisuje (I, 292–293). Ścieżka, która interesuje jego samego, nie jest drogą immanentnego logosu, lecz filozofii, w której rozum, nie kapitulując, poddaje się rewizji w spotkaniu z objawieniem; filozofii, która w miejsce nie-mego bohatera tragicznego oferuje nie tyle sokratejskiego gadułę, ile człowieka będącego rozumnym podmiotem języka-jako-objawienia, podmiotem działań mesjańskich, które są bardziej transcendentne niż wszelka wzniosłość milczącej tragedii. Ścieżkę tę wskazuje kategoria sprawiedliwości, która w moim przekonaniu stanowi węzłowe pojęcie całej filozofii Waltera Benjamina.

W „Losie i charakterze” kategoria sprawiedliwości pojawia się tylko raz, gdy Benjamin wyraźnie zaznacza, że nie należy mieszać tego pojęcia z kategorią prawa, które, jak już wiemy, przypisane jest do sfery mitycznej. Z uwag, zgodnie z którymi bohater tragiczny nie dociera do przestrzeni prawdziwie religijnej i prawdziwie moralnej, należy też zapewne wnioskować, że i sprawiedliwość przynależy do innego porządku niż porządek tragedii – ten wniosek oczywiście jest słuszny przy założeniu, że Benjamin wiąże pojęcie sprawiedliwości z właściwą przestrzenią religii. Założenie to potwierdza „Przyczynek do krytyki przemocy”, choć ten zarazem piętrzy znaki zapytania dotyczące Benjaminowskiej wizji sprawiedliwości i „sprawiedliwego” wychodzenia z mitu<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Gwoli uczciwości należy odnotować okoliczność, która zdaje się wprost przeczyć postulowanemu powyżej – i fundamentalnemu dla mojej interpretacji – rozdzieleniu między porządkiem tragedii a porządkiem sprawiedliwości: w książce o dramacie barokowym Benjamin pisze o „potężnym dążeniu Ajschylosa do sprawiedliwości” (I 288), a nawet, co gorsza, o „ofiarniczej śmierci w duchu nadchodzącej sprawiedliwości” (I, 292); śmierci, którą – przy wszystkich różnicach – umiera zarówno bohater tragiczny, jak i Sokrates. Proponuję wszakże przyjąć, że nie mamy tu do czynienia z niespójnością w

Jeśli bowiem chodzi o działania, które mogą wyprowadzić nas z przestrzeni mitycznej, a także o pojęcia, które opisują obszary pozamityczne, sytuacja w „Przyczynku...” przedstawia się następująco. Kwestie te koncentrują się tu mianowicie wokół trzech kategorii, których wzajemna relacja nie zostaje w pełni wyjaśniona: są to kategorie czystych środków, boskiej (czystej) przemocy oraz właśnie sprawiedliwości. „Zadaniem krytyki przemocy jest – można powiedzieć – przedstawienie jej stosunku do prawa i sprawiedliwości” (II, 179), pisze Benjamin w pierwszym zdaniu eseju, wkrótce jednak – związawszy pojęcie sprawiedliwości z domeną celów – stwierdza: „Sfera celów, a wraz z nią także pytanie o kryterium sprawiedliwości, pozostaje póki co poza domeną niniejszych rozważań” (II, 179). I rzeczywiście, bezpośrednich uwag na temat pojęcia sprawiedliwości nie odnajdziemy tu zbyt wiele. Owszem, całkiem jednoznacznie mówi się o jej ściśle pojedynczym charakterze: „panuje uporczywy obyczaj, by o owych sprawiedliwych celach myśleć (...) nie tylko jako o powszechnie obowiązujących (co wynika analitycznie z cechy sprawiedliwości), lecz także jako o podatnych na uogólnienie, co – jak można pokazać – pozostaje w sprzeczności z tą cechą. Albowiem cele, które w danej sytuacji są sprawiedliwe, które winny być powszechnie uznane i mają powszechnie obowiązujący charakter, nie są takie w żadnej innej sytuacji, nawet jeśli pod innymi względami jest ona bardzo podobna do tamtej” (II, 196). Co istotne w naszym kontekście, jednoznacznie wiąże się też pojęcie sprawiedliwości z domeną religijną, wprost bowiem mowa jest o tym, że to Bóg rozstrzyga o sprawiedliwym charakterze celów (II, 196). Najistotniejsza myśl dotycząca sprawiedliwości sformułowana w „Przyczynku...” ma jednak charakter negatywny. Biorąc na warsztat dwie konkurencyjne koncepcje prawa – teorię prawa naturalnego oraz pozytywizm prawniczy – Benjamin tłumaczy, że mimo wszystkich różnic te dwie teorie

---

dziele Benjamin (czego oczywiście wykluczyć nie można): jeśli bohater tragiczny wykracza poza mit, nie potrafi jednak wkroczyć do dziedziny religijnej, a sprawiedliwość właśnie w dziedzinie religijnej ma swoją siedzibę, to bohater tragiczny rzeczywiście umiera u progu, ale tylko u progu sprawiedliwości. Więcej na temat relacji między bohaterem tragicznym a figurami zamieszkującymi świat religii zob. rozdział trzeci.

łączy jeden dogmat, zgodnie z którym „sprawiedliwe cele można osiągać za pomocą uprawnionych środków, uprawnione środki można stosować do sprawiedliwych celów” (II, 180). W związku z tym dogmatem każe nam rozważyć ewentualność, że „między uprawnionymi środkami i sprawiedliwymi celami istnieje niemożliwy do zażegnania konflikt” (II, 181). Właściwie wiemy już, skąd bierze się ów spór: jeśli bowiem Benjamin ma rację, to jedną rzeczą jest dziedzina prawa, mitu i losu, dziedzina przemocy traktowanej jako środek, przemocy ustanawiającej prawo lub prawo podtrzymującej, inną zaś dziedziną, od której Benjamin mit wyraziście oddziela, a mianowicie sferą prawdziwej religii, z którą związał pojęcie sprawiedliwości, decyzję o sprawiedliwym charakterze celów pozostawiając w gestii Boga. Ani akty przemocy podtrzymującej prawo, ani – ewentualnie skonfliktowane z nimi – akty przemocy ustanawiającej (nowe) prawo, nie mogą mieć nic wspólnego z dziedziną sprawiedliwości.

Wobec tego jednak musimy zapytać, czy istnieją działania, które wiodą ku sprawiedliwym celom, działania niewykłane w prawo, mit i wahadłowy ruch między przemocą ustanawiającą prawo i przemocą podtrzymującą prawo. Musiałyby to być działania, które albo w ogóle nie odwołują się do przemocy, albo takie, w których – o ile to możliwe – przemoc nie ma charakteru środka. W swoim eseju Benjamin testuje obie te możliwości, wiążąc je odpowiednio z kategorią „czystych środków” i kategorią „boskiej przemocy”. Wywód dotyczący czystych środków stanowi osobliwą wstawkę w obrębie eseju, dziwacznie połączoną z resztą tekstu i niezbyt spójną wewnątrznie. Benjamin otwiera ją tezą – dość zaskakującą wobec gwałtownego, chmurnego charakteru całego tekstu – że możliwe jest rozwiązywanie problemów wolne od przemocy, że istnieją czyste środki ludzkich działań, przy czym „czyste” w tym kontekście oznacza właśnie „nie zanieczyszczone przemocą”. Do tych środków nie należy – jak już poniekąd wiemy – praktyka zawierania umów, te bowiem w opinii Benjamina przesycone są przemocą, która stanowi ich źródło, sankcję i nieuchronny efekt. Natomiast pozytywne uwagi Benjamina na temat „czystych środków” rozpadają się na dwie niezbyt kompatybilne grupy spostrzeżeń. Po pierwsze zatem, Benjamin rozwija dość idylliczną gawędę na temat wolne-

go od przemocy charakteru ludzkiej rozmowy oraz – co jeszcze bardziej osobliwe – rzuca kilka szykownie konserwatywnych uwag o technikach wolnego od przemocy rozwiązania konfliktów wypracowanych w dyplomacji! Uwagi te sąsiadują jednak bezpośrednio z rozumowaniem utrzymanym w zupełnie innym duchu. Po drugie więc, jako przykład czystego, czyli wolnego od przemocy środka wskazuje Benjamin działanie, które Georges Sorel określa mianem „proletariackiego strajku generalnego”, odróżnionego od „politycznego strajku generalnego”. Ten ostatni, zmierzający do zmiany prawa, ustroju państwowego bądź odsunięcia od władzy tych, którzy aktualnie rządzą, bez względu na uświadamiane intencje działających, jest w istocie przejawem przemocy ustanawiającej prawo. Tymczasem definicyjną cechą proletariackiego strajku generalnego jest to, że nie zamierza on forsować nowych regulacji prawno-konstytucyjnych, lecz „stawia przed sobą jedno jedyne zadanie, jakim jest unicestwienie władzy i przemocy państwowej” (II, 194), a zatem i prawa jako takiego. Taki strajk ma być aktem wolnym od gwałtu, ponieważ całkowicie wycofuje się z zakłętego kręgu przemocy ustanawiającej prawo i przemocy podtrzymującej prawo, jest aktem wielkiej, rewolucyjnej odmowy, wielkiego zaniechania.

Jawna niekompatybilność, jaka zachodzi między tymi przykładami czystych środków, między opowieściami o naturze rozmowy i negocjacji dyplomatycznych, zakładającymi konserwatywną ciągłość niepisanych praktyk kulturowych, a teorią proletariackiego strajku generalnego, odwołującą się do wizji ostatecznego wypisania się z jakichkolwiek ciągłości, jest tylko pierwszym napięciem w rozważaniach Benjamina nad działaniami umykającymi władzy mitu. Nakłada się ono na napięcie drugie: to między koncepcją czystych środków a koncepcją boskiej przemocy. Owa boska przemoc, której poświęcone są istotne uwagi pod koniec eseju, wydaje się mieć naturę następującą. Przede wszystkim, przynajmniej nominalnie, boska przemoc jest przemocą, choć przemocą „czystą”. W tym wypadku „czystość” nie oznacza jednak wolności od przemocy – jak w przypadku zwrotu „czyste środki” – tylko wolność od mitu, prawa i losu. Owa boska przemoc nie ma charakteru środka, w ścisłym sensie nie ma jej też jednak przemoc mityczna pojęta jako istotowy

rdzeń wszelkiej przemocy będącej środkiem (tj. ustanawiającej bądź podtrzymującej prawo); owa mityczna przemoc jest bowiem raczej manifestacją pewnej formy istnienia, a mianowicie bytu mitycznych bogów – czyli w istocie manifestacją losu. O ile jednak ilustracją przemocy mitycznej była kara, jaka spotkała Niobe, o tyle przykładem przemocy boskiej, która jako jedyna mogłaby unicestwić przemoc prawa i mitu, jest likwidacja stronników zbuntowanego Koracha, pod którym rozstąpiła się ziemia. Ta konfrontacja przykładów pozwala zrozumieć ostre przeciwstawienie między przemocą mityczną a przemocą boską, jakie kreśli Benjamin w jednym z najbardziej wyrazistych, a zarazem najbardziej niepokojących zdań całego eseju: „O ile przemoc mityczna ustanawia prawo, o tyle przemoc boska prawo unicestwia; o ile ta pierwsza ustanawia granice, o tyle ta druga unicestwia bez granic; o ile przemoc mityczna obciąża winą, a zarazem pokutą, o tyle przemoc boska rozgrzesza i uwalnia od pokuty; o ile ta pierwsza zagraża, o tyle ta druga uderza; o ile ta pierwsza jest krwawa, o tyle ta druga niesie śmierć w sposób bezkrwawy” (II, 199).

Nie jest też tak, że przemoc boska leży wyłącznie w gestii transcendencji. Najwyższym przejawem przemocy boskiej, do jakiego zdolni są ludzie, jest „przemoc rewolucyjna” (bardziej codziennym jest przemoc wychowawcza!). Jej zadaniem jest przerwanie mitycznego krążenia przemocy ustanawiającej prawo i przemocy podtrzymującej prawo, nie tyle zatem ustanowienie nowego prawa, co „odstawienie”, posłanie w odstawkę, unieważnienie wszelkiego prawa, „wraz z postaciami przemocy, na które jest ono zdane, tak jak i one na nie – ostatecznie zatem przemocy władzy państwowej”, przez to zaś – otwarcie „nowej epoki historycznej” (II, 202). Nie sposób przeoczyć faktu, że tak właśnie definiowane były wcześniej cele proletariackiego strajku generalnego – tam jednak informowano nas, że mamy do czynienia z czystym, czyli wolnym od przemocy środkiem, a nie z żadną, choćby i boską odmianą przemocy. Co gorsza jednak, czytelnika, który w pełnym nadziei bądź zgrozy napięciu oczekuje kryterium identyfikacji owej boskiej przemocy, czeka gorzkie rozczarowanie. W ostatnich zdaniach eseju Benjamin wykonuje bowiem osobiwą wolę, która odsłania kolejne napięcie – tym razem w obrębie samej koncepcji boskiej przemocy – nas zaś po-



zostawia właściwie z niczym: „Nie jest natomiast rzeczą równie możliwą, ani też równie pilną, by ludzie potrafili rozstrzygnąć, kiedy w określonym przypadku rzeczywiście doszło do czystej przemocy. Albowiem jedynie mityczna przemoc daje się rozpoznać z całą pewnością jako taka właśnie, nie zaś przemoc boska – chyba że po nieporównywalnych skutkach – ponieważ uwalniająca od pokuty, rozgrzeszająca potęgą tej przemocy nie jest dla ludzi widoczna. Dla czystej, boskiej przemocy od nowa dostępne są wszystkie wieczne formy, które mit skrzyżował z prawem. Może ona równie dobrze dać o sobie znać w prawdziwej wojnie, co w sądzie bożym tłumy nad przestępcą” (II, 202–203).

Mamy prawo czuć się zdezorientowani. Wcześniejsze uwagi sugerowały obraz boskiej przemocy jako potężnej siły, prawdziwie niszczącej i unicestwiającej, choć zarazem ktoś mógłby dowodzić, że przywołując wizję unieważniania, „odstawienia” (a nie na przykład „zmiążdżenia”) prawa, Benjamin stara się właśnie odróżnić boską przemoc od przemocy mitycznej, nadając jej jakiś szczególnie subtelny charakter. Z pewnością też sam przymiotnik „czysty” i bezkrwawa natura owej przemocy mają wydobyć ją z kontekstu mitycznej grozy, uczynić ją przemocą osobliwie bezbolesną. Teraz niejasność ta ukazuje się w pełnej krasie, dowiadujemy się bowiem, że różnica między przemocą boską a mityczną jest właściwie niedostrzegalna, choć na dobrą sprawę, jeśli przemoc mityczna jest rozpoznawalna, przemoc boska powinna być rozpoznawalna przynajmniej negatywnie, jako przemoc niemityczna. Trudno orzec – i na tym polega problem – czy oznacza to, że przemoc boska jest równie gwałtowna, co przemoc mityczna, czy też raczej to, że jest tak niepozorna, że jej po prostu nie widać. To trochę tak, jakby Benjamin nie mógł się zdecydować między obrazem boskiej przemocy jako szaleńczej apokalipsy a jej obrazem jako działania tak angełicznego, tak oczyszczonego – że aż niedostrzegalnego.

Wyliczmy zatem raz jeszcze trzy napięcia, które wskazaliśmy w rozważaniach Benjamina: po pierwsze, napięcie między „konserwatywnymi” i „rewolucyjnymi” przykładami „czystych środków”; po drugie, napięcie między „czystymi (tj. wolnymi od przemocy) środkami” a „czystą (tj. wolną od mitu) przemocą” jako dwiema drogami ku likwidacji struktur prawa i państwa;



po trzecie wreszcie, napięcie między gwałtowną a niepozorną naturą przemocy boskiej, osiągające zawrotne apogeum w tezie o nierozpoznawalności tej przemocy. Do tego dochodzą jeszcze niepewne relacje, jakie łączyłyby z jednej strony kategorię czystych środków, z drugiej zaś kategorię przemocy boskiej z pojęciem sprawiedliwości i sprawiedliwych celów. Jeśli idzie o ten ostatni problem, to mimo braku jednoznacznych deklaracji tekst Benjamina zdaje się wskazywać, że przemoc boska związana jest ze sprawiedliwymi celami. Z definicji jednak nie jest związana z nimi jako środek do nich wiodący – w ogóle nie jest bowiem żadnym środkiem. Samo w sobie twierdzenie to nie jest zbyt jasne, a dodatkowo każe się też zastanawiać, do jakich to celów prowadzą z kolei „czyste środki”, w szczególności proletariacki strajk generalny, którego zadania zdefiniowane są tak samo jak zadania czystej przemocy – i czy, mówiąc wprost, nie są to cele sprawiedliwe.

Zwróćmy uwagę, że wszystkie te trudności i niejasności koncentrują się wokół dwóch problemów. Pierwszym, dominującym, jest szczególne wahanie między gwałtownym, niszczącym, unicestwiającym charakterem wyzwolicielskich działań a ich subtelną, niepozorną, a może nawet wolną od przemocy naturą. Drugim jest wahanie między ujęciem owych działań jako środków wyraźnie odróżnionych od dobrze zdefiniowanych celów a potraktowaniem ich jako aktów, które z celami powiązane są może w sposób bardziej immanentny, tak jakby owe cele były już w nie wpisane. Wydaje się też, że między tymi problemami istnieje wyraźny związek. Otóż kiedy Benjamin nadaje wyzwolicielskim działaniom jednoznaczny charakter środków, wówczas odbiera im charakter przemocy; kiedy z kolei działania te zostają określone mianem przejawów przemocy, wówczas odbiera się im charakter środków. W żadnym jednak przypadku rezygnacja z jednej z tych dwóch cech („bycie przejawem przemocy” bądź „bycie środkiem”) nie powoduje, że Benjamin ostatecznie eliminuje owo dominujące wahanie między gwałtownym a niepozornym charakterem owych działań, a napięcie to powraca zarówno w obrębie jego rozważań nad czystymi środkami, jak i w obrębie rozważań nad czystą przemocą, uniemożliwiając jednoznaczne określenie aktów zmierzających ku sprawiedliwości.

Sądzę, że wszystkie te wahania i antynomie odzwierciedlają trudności wpisane w naturę apokaliptycznych działań mesjańskich, o które w istocie tu chodzi. Oto z jednej strony wydaje się, że jeśli – wedle założeń apokaliptycznego mesjanizmu – świat ma naturę upadłą, przejście do rzeczywistości zbawionej musi dokonać się drogą przemocy, gwałtownego rozbicia skorupy tego świata. Niechęć do idei prawnych umów, parlamentarnego kompromisu i pokoju pohamowującego rozlew krwi wpisuje Benjamina w długą i nie zawsze chlubną tradycję apokaliptyków i rewolucjonistów, dla których największym przeciwnikiem jest wszystko, co podtrzymuje przy życiu miernotę zastanego porządku, zagrażającego drogę ku zbawieniu. Przedstawiciele tej tradycji wierzą, że potrzeba gwałtu, by skończyć z – czasami ukrytą, pełzającą, groźnie pomrukującą w pozornie cywilizowanych i pokojowych urządzeniach – przemocą immanentnego świata. Że potrzeba gwałtu, by od jawnej bądź ukrytej przemocy wpisanej w samo nagie, rzekomo święte życie, przejść ku mesjańskiemu (porewolucyjnemu) życiu sprawiedliwemu, ku temu prawdziwemu świętemu życiu, o które naprawdę chodzi i gwoli którego nie tylko wolno, ale i mamy obowiązek wyrzucić przemoc na życie immanentne. Co więcej, skrajny apokaliptyk będzie wskazywał, że działanie mesjańskie musi być naprawdę potężnym uderzeniem z zewnątrz, całkowicie spoza krążenia sił tego świata, że nie może mieć nic wspólnego z machinacjami immanencji i nie może być z nich wyprowadzone nawet drogą jakichś dialektycznych przekształceń: taka dialektyka pozostawałaby bowiem pępowiną, która łączy Królestwo ze światem upadku.

Jeśli jednak rzeczywiście jest tak, że nasz świat jest upadły, a przejście do rzeczywistości zbawionej musi odbywać się skokowo, działanie mesjańskie musi naprawdę poza ten świat – u Benjamina: poza świat mitu, losu i prawa – wyprowadzać. Z drugiej więc strony możemy dojść do wniosku, że wszelkie gwałtowne działanie w istocie konserwuje tylko krąжение przemocy, które stanowi o naturze immanencji, że – znów przywołując terminologię Benjamina – każdy akt przemocy zwrócony przeciw istniejącemu prawu i przemocy, która je podtrzymuje, byłby tylko aktem ustanowienia nowego prawa. Wówczas właśnie rodzi się możliwość, że ów mesjański akt przełamania imma-

nentnej rzeczywistości musi mieć raczej charakter nieskończenie wycofany i niepozorny. Ostatecznie zaś może się okazać, że akt ten musi pozostać całkiem nieokreślony i pozbawiony kryteriów identyfikacji: każde bardziej wyraziste określenie takiego działania przeciwstawionego wprost machinacjom naszego świata wpi-sywałoby je w istocie w przestrzeń immanentnych możliwości.

To zaś kieruje nas też w stronę pytania, czy apokaliptyczne działania mesjańskie mogą być postrzegane jako środki prowadzące do pewnych celów. Można bowiem dowodzić, że to właśnie wyraziste określenie celów odróżnionych od środków wpisuje nasze działanie w krążenie immanencji i jej przemocy, stawia bowiem działanie naprzeciw pewnej materii, którą drogą przemocy trzeba przekształcić tak, by osiągnąć zamierzony cel. Dlatego, jak sądzę, gdy Benjamin rozważa możliwość, by działania mesjańskie potraktować jako pewien rodzaj środków, całkowicie uwalnia je od momentu przemocy i określa mianem środków czystych: skoro bowiem niebezpieczny moment, który mógłby sprzymierzać te działania z przemocą immanencji (przemocą ustanawiającą prawo), wpisany jest już w samą ideę środka wiodącego ku pewnemu celowi, przynajmniej niech będzie to środek wolny od przemocy! Z drugiej strony, kiedy Benjamin próbuje zdać sprawę z faktu, że apokaliptyczne działanie mesjańskie z definicji musi mieć jednak charakter przemocy (bo jakoś wrażą bryłę immanencji rozłupać trzeba), stara się ową przemoc „oczyszczyć”, odbierając jej charakter środka, by w ten sposób odróżnić ją od przemocy ustanawiającej prawo. Chce zapewne zasugerować, że sprawiedliwe cele są jakoś immanentnie wpisane w akty boskiej przemocy, nie potrafi jednak klarownie i przekonująco opisać tej sytuacji. Ostatecznie więc działania mesjańskie, jakie proponuje, są gwałtowne i niepozorne, przypominają gwałtowne uderzenie z zewnątrz, a zarazem ciche, wewnętrzne wycofanie, są i nie są środkami, na koniec zaś w ogóle nie sposób ich zidentyfikować. „Przyczynek do krytyki przemocy” stanowi wzorcowy, niezrównany zapis dylematów apokaliptycznego mesjanizmu – nie wydaje się jednak, by oferował zadowalające rozwiązania.

W kontekście tych właśnie napięć i niejasności należy zapytać o związek między Benjaminowską koncepcją mitu i możli-

wych sposobów opuszczenia sfery mitycznej a kwestią języka. Gdy stajemy wobec tego pytania, należy przede wszystkim zauważyć, że „Los i charakter” oraz „Przyczynek do krytyki przemocy” mają zaskakująco niewiele do powiedzenia na temat języka – zaskakująco jak na prace myśliciela, dla którego język tak wiele znaczy. Prawdą jest, że jedno z kluczowych pojęć „Losu i charakteru” stanowi kategoria niemoty, można też wysunąć hipotezę – choć nie ma ona bezpośrednich podstaw w tekście eseju – że owa przestrzeń prawdziwej moralności i religii, do której nie dociera niemy bohater tragiczny, jest właśnie żywiołem mowy. Zasadnicze znaczenie ma wszakże fakt, że sam opis przestrzeni mitycznej nie odwołuje się do kategorii języka, nie tłumaczy, co w świecie mitycznym z językiem się dzieje. Poniekąd jeszcze marniej wygląda sprawa w „Przyczynku do krytyki przemocy”, gdzie oprócz wyjątkowo bladego – i niejasnego pod względem miejsca w ekonomii całości – fragmentu o rozmowie jako czystym środku, oprócz sugestywnej, ale nierozwiniętej idei, wedle której prawo jest w pewnym mocnym sensie zawsze prawem niepisanim, sfera języka i zjawiska językowe pozostają całkowicie poza zasięgiem rozważań.

Ktoś mógłby na to odpowiedzieć, że Benjamin nie ma obowiązku zajmować się w tym eseju językiem, ponieważ przedmiotem jego namysłu są tutaj rzeczywiste, fizyczne akty człowieka, nie zaś ulotne posunięcia w sferze mowy. Jeśli jednak prawdą jest, że dla Benjaminu całość ludzkiego doświadczenia zapośredniczona jest przez język – a tak zdaje się wskazywać jego esej o języku i deklarowane przywiązanie do J.G. Hamanna<sup>17</sup> – to choć nie wszystko w świecie ludzkim sprowadza się do mówienia, nie ma żadnych wydarzeń i działań, których struktury nie wyznaczałyby mechanizmy języka, ponieważ cały światostęp-

---

<sup>17</sup> A także wczesny esej „Über das Programm der kommende Philosophie” (O programie nadchodzącej filozofii, 1917, II, 157–171), gdzie deklarując jeszcze wiarę w systemową filozofię, w szczególności zaś w obowiązującą charakter perspektywy Kantowskiej, Benjamin domaga się rewizji kandydatury: włączenia w obręb systemu bardziej złożonych odmian doświadczenia, w tym doświadczenia religijnego, co możliwe byłoby jedynie dzięki uznaniu językowego zapośredniczenia wszelkiej myśli i doświadczeń. Jak wskazuje sam Benjamin, postulaty te ściśle odpowiadają Hamannowskiej krytyce Kanta.

ny jest tylko w języku właśnie. A może wiara Benjamina w wielkie ujęzykowanie świata nie jest aż tak absolutna, jak można by sądzić na podstawie innych tekstów? Może w „Przyczynku...” zawiesza on swoją wiarę w zwrot językowy? Być może. A może wcale nie? Wszak jedna z zasadniczych tez tego eseju, zgodnie z którą żaden akt przemocy użytej jako środek nie ma charakteru nagiej „przemocy łupieżczej”, lecz zawsze, choćby i najbardziej podsłownie i nieświadomie dla działającego, charakter przemocy ustanawiającej bądź podtrzymującej prawo, może być postrzegana właśnie jako zakamuflowane i niekoniecznie świadome wyznanie wiary w zwrot językowy. Czymże innym jest bowiem przekonanie, że w świecie ludzkim nie istnieje naga siła, że każdy akt siły jest także – i w swojej istocie – wydarzeniem w dziedzinie znaczeń? Jeśli jednak tak, to można się obawiać, że owa koncepcja języka, która wpisana byłaby w esej o przemocy i której wydobyć wymagałoby utożsamienia języka z tym, co Benjamin określa mianem prawa, jest osobliwie spłaszczona. Funkcjonowanie w jakimś porządku prawnym rozszyfrowalibyśmy jako życie w ramach jakiejś formacji dyskursywnej, akt przemocy ustanawiającej nowe prawo można by zaś uznać za ustanowienie formacji nowej, nienaruszające naszego uwikłania w język, który ukazywałby się tu wyłącznie jako żywioł mitycznej opresji. W tej sytuacji „czyste środki” i „boska przemoc” musiałyby chyba zmierzać po prostu do wydobycia nas spod władzy języka, do całkowitego „odstawienia”, zwolnienia języka z urzędu, choć skądinąd nie wiadomo, do jakiego stopnia i w jaki sposób uwikłane w język byłyby same te działania.

Otóż moje podejrzenie jest takie, że pominięcie – bądź przynajmniej spłaszczenie – językowego wymiaru rzeczywistości ludzkiego doświadczenia stanowi najgłębszą przyczynę antynomijnego charakteru eseju o krytyce przemocy. Sądzę, że jeśli gdziekolwiek paradoksy apokaliptycznego mesjanizmu Benjamina, które rozważane wyłącznie w kategoriach przemocy i reguł prawnych przemocą podszytych zastygają w nierozwiązywalne antynomie, mają szansę na rozwiązanie, to jest to możliwe wyłącznie w gęstym, dwoistym żywiole mowy, który opisuje esej o języku w ogóle i o języku człowieka. W ostatecznym rozrachunku esej o przemocy kończy się na rozstajach dróg, skąd obie ścieżki

wiodą ku porażce: albo ku anihilacyjnemu ujęciu boskiej przemocy, wedle którego występując przeciw immanentnej przemocy mitu i fałszywej świętości naturalnego życia, przemoc ta po prostu likwiduje swój przedmiot, a ostatecznie – cały świat, albo ku ujęciu angelicznemu, wedle którego starając się za wszelką cenę uniknąć niesprawiedliwego gwałtu i kolaboracji z mityczną przemocą, przemoc boska pozostawia wszystko tak, jak było. Tak czy owak, esej ten grzęźnie w micie: całkowite wycofanie pozostawia mit takim, jaki był, całkowita likwidacja współpracuje z mitem w dziele likwidacji tego, co pojedyncze. Sądzę, że esej o języku otwiera drogę wyjścia z tego impasu, przedstawiając koncepcję imienia, pojedynczości uwikłanej w struktury upadłego języka, ale możliwej do wydobycia mocą pewnych działań. Tym samym esej ten umożliwi zarówno opis mitycznej opresji, jak i mesjańskiej emancypacji w przestrzeni doświadczenia zapośredniczonego przez język, i tylko ta dwoistość językowego żywiołu jako wspólnego obszaru tego, co opresyjne, i tego, co wyzwolicielskie, daje nadzieję na wolny od sprzeczności opis apokaliptycznych działań mesjańskich. Ale też, należy podkreślić, sam esej o języku nie korzysta w pełni z tej możliwości, igrając z neoplatońskimi, w ostateczności zaś mitycznymi fantazjami „nieprzerwanego strumienia”. Krótko mówiąc, esej o przemocy bez eseju o języku jest albo niebezpieczny, albo bezradny, a koniec końców kolaboruje z żywiołem mitycznym, natomiast esej o języku bez eseju o przemocy osuwa się w mit. Wydaje mi się też, że całe późniejsze dzieło Benjamina jest próbą wzięcia pod uwagę tego rozpoznania.

Aby jednak choćby wstępnie uprawdopodobnić tę hipotezę i umożliwić poddanie jej sprawdzianowi, musimy spróbować nałożyć na siebie Benjaminowskie rozważania o języku i jego rozważań o micie. Podejmując taką próbę, stajemy wszakże wobec szczególnego konfliktu narracji. Ujmując rzecz w kategoriach nieco infantylnych: w przypadku tekstu „O języku w ogóle i o języku człowieka” mamy do czynienia z „odgórną” narracją, która opisuje rajski stan człowieka, by następnie zstąpić ku rzeczywistości upadłej; w przypadku „Losu i charakteru” oraz „Przyczynku do krytyki przemocy” natrafiamy na fragmenty „oddolnej”, quasi-progresywnej, emancypacyjnej historiozofii, która śledzi zawile ścieżki wyłaniania się człowieka z wszechogarnia-