

Paweł Maciejko

Walter Benjamin: pomiędzy teologią historii i historycznym materializmem

Pierwszy — najśłynniejszy i bodaj najczęściej cytowany fragment też *O pojęciu historii*¹ — przywołuje obraz automatu do gry w szachy. „Przy szachownicy, ustawionej na obszernym stole, siedziała lalka w stroju tureckim z wodną fajką w ustach. Odpowiedni system luster stwarzał wrażenie, że stół jest ze wszystkich stron przezroczysty. W rzeczywistości siedział pod nim garbaty karzeł, będący szachowym mistrzem, i za pomocą sznureczków kierował ręką lalki.”² Aparatura taka może, zdaniem Benjamina, znaleźć swój odpowiednik także i w filozofii: lalka, która zawsze zwycięża — to historyczny materializm, ukrywający się zaś pod stołem karzeł wyobraża teologię, „która dzisiaj, jak wiadomo, jest skarłata i brzydka i zresztą w ogóle nie bardzo może się komukolwiek pokazać”.³

Większość krytyków i komentatorów myśli Benjamina wyróżnić pragnie dwie jej fazy — pierwszą, określaną zazwyczaj jako „teologiczną” (począwszy od wczesnych szkiców z filozofii języka, poprzez *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, po pierwsze prace pisane dla frankfurckiego Instytutu Badań Społecznych; faza ta obejmować ma okres od 1916 do 1932 roku) oraz drugą — „materialistyczną” czy też „marksistowską”, której ramy wyznaczają lata 1932–1940: czas przyjaźni z Adorno i Brechtem, kiedy to powstały takie teksty jak *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej* czy *Twórca jako wytwórca*. Podział ten choć być może metodologicznie (i ideologicznie) przydatny, zapoznaje jednak to, co stanowi oś refleksji autora *Paryskich pasaży*: program filozofii rozumianej jako interakcja teologii i historycznego materializmu. Myśl Benjamina zdaje się być ożywiana nie tyle przez proste następstwo obu dziedzin, ile przez próbę ujęcia ich wzajem-

¹ Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*; w polskim przekładzie Janusza Sikorskiego tekst ten nosi tytuł *Tezy historyzoficzne*, w: W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca*, wybrał Hubert Orłowski, Poznań 1975, s. 151–163. Wszystkie cytaty z *Tez* podaję wg tego wydania.

² Tamże, s. 151.

³ Tamże.

nej zależności: utrzymywać, że był on marksistą, który jedynie przeżył młodzieńczą fascynację sferą religii, podobnie jak nazywać go religijnym myślicielem odwołującym się czasem do materialistycznej retoryki i metodologii, to odmawiać mu miana filozofa — w takim przynajmniej sensie, w jakim on sam to pojęcie rozumiał.⁴

Ani sama teologia, ani też sam historyczny materializm nie są projektami, w ścisłym sensie, filozoficznymi. Nie znaczy to jednak, bynajmniej, iż pozostają one od filozofii niezależne; przeciwnie — samo pojęcie filozoficznego myślenia w jego współczesnym kształcie może być, podług Benjamin, wyprowadzone dopiero z analizy pojęć materializmu i teologii oraz ich wzajemnej relacji. Opisać i zrozumieć tę relację — to opisać i zrozumieć Benjaminowską wizję filozofii. Ma być ona filozofią historii. Ścisłej — gdyż Benjamin nie lubi i nie używa tego terminu — ma być *historią filozoficzną* (*philosophische Geschichte*). Co to znaczy? Mówi sam Benjamin: „Filozoficzna historia, nauka o początkach, jest formą, która w najodleglejszych krańcach, widocznych nadwyżkach rozwoju, pozwala konfiguracji idei wyłonić się z całości, utworzonej przez zestawienie sprzeczności. Przedstawienie idei w żadnym wypadku nie będzie całkowite bez ukazania całej gamy możliwych skrajności, które ona w sobie zawiera i które pragną być przedmiotem namysłu”.⁵

Filozoficzna historia jest nauką o początkach. Początek zaś, „choć jest prawdziwie historyczną kategorią, nie ma nic wspólnego z rozpoczęciem. Termin «początek» nie oznacza rozpoczęcia stawania się tego, co się ujawniło; znaczy dużo więcej: wskazuje na to, co wyłania się w procesie stawania i znikania”.⁶ I gdzie indziej: „Moja koncepcja początku z *Ursprung des deutschen Trauerspiels* jest rygorystyczną i dokładną transpozycją fundamentalnej idei Goethego z królestwa natury do królestwa historii. Pojęcie «początku», pojęcie prafenomenu jako czegoś, co teologicznie i historycznie inne i żywe, przeniesione zostało z pogańskiego królestwa przyrody w żydowski świat historii. «Początek» jest *Urphänomen* w teologicznym sensie. Tylko w ten sposób pozostaje autentyczny”.⁷

Namysł Benjamin nad historią jest namysłem nad początkiem. Prawo zaś do tego — uczył Hegel — by zacząć od początku, miałby jedynie Bóg.⁸ Benjamin nie

⁴ Wzorcowym przykładem pierwszej postawy może być książka Terry’ego Eageltona *Walter Benjamin or towards revolutionary criticism*, London 1981, czy też *Wstęp* Jerzego Kmity do polskiego wyboru *Twórca jako wytwórca*, postawę drugą reprezentują zaś liczne wspomnienia i eseje Gershoma Scholema oraz Ansona Rabinbacha — por. np. Scholem, *Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/M 1975; Rabinbach, *Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism*, w: *New German Critique* 34 (Winter 1985), s. 78–124.

⁵ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, w: W. Benjamin, *Gesammelte Schriften* (dalej cytowane jako: GS), hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M 1972, t. I, s. 227.

⁶ Tamże, s. 226.

⁷ Tamże, *Nachträge zum Trauerspielbuch*, w: GS, t. I, s. 95.

pragnie przywilejów Boga; podobnie jak nie pragnie niczego *zaczynać* — refleksja nad *początkiem* nie jest bynajmniej refleksją nad *rozpoczęciem*. Rozpoczęcie implikuje zakończenie, zamknięcie: ideałowi zamkniętego, systemowego myślenia przeciwstawia Benjamin projekt fragmentu jako podstawowej możliwości filozofii. Myślenie jest fragmentem — jest nierozzerwalnie związane z chwilą i okolicznościami swego powstania, a zarazem nieredukowalne do swej pierwotnej postaci. Namysł nad fragmentem jest budowaniem fragmentów nowych — odkrywaniem konstelacji. Początek tego namysłu nie jest dowolny, nie odrywa się od tego, co poprzedzające, ale i też w nim nie zamyka. Rozważenie *filozoficznej historii* — konstelacji teologii i materializmu — ustrzec się musi dwóch niebezpieczeństw. Pierwsze — to potraktowanie swego przedmiotu jako już danego, skończonego i zamkniętego konstruktu pojęciowego, redukcja do samej tylko konstatacji o istnieniu historycznego faktu prób łączenia obu tych sfer. Drugim niebezpieczeństwem jest oderwanie myśli od jej historycznych uwarunkowań, utworzenie arbitralnego typu idealnego w mechaniczny sposób związanego z terminami „teologia” i „materializm”. Uniknąć tych niebezpieczeństw można jedynie wskazując, iż relacja materializmu i teologii wynika z treści ich pojęć, a zarazem jest zakorzeniona w doraźności, istnieje realnie we współczesności, a jednocześnie nie jest czymś jedynie empirycznym, a przez to epifenomenalnym. Oto jak Benjamin charakteryzuje swój projekt: „wzniesić potężną konstrukcję z małych, nieforemnych, fabrycznie wyprodukowanych elementów. Odkryć kryształ koncentrujący całość wydarzenia analizując najmniejszy, szczególny moment. Znaczy to zerwać z wulgarnym historycznym naturalizmem: zawrzeć konstrukcję historii w strukturze notatki”.⁹

I

Rozpocznę od teologii. Teologia Waltera Benjamina pragnie być u swych źródeł teologią żydowską.¹⁰ Co to oznacza? Wstępne określenia takiego rozumienia teologii muszą być, z konieczności, negatywne: nie ma więc być ona, po pierwsze, *chrześcijańska*, po wtóre zaś — nie ma być *grecka* (czy też — inaczej mówiąc — *filozoficzna*). Prowadzi to do dwóch trudności. Do pierwszej z nich odsyła pytanie o możliwość myślenia — w kręgu kultury europejskiej — poza kontekstem siatki pojęć, która ukształtowana została jeśli nawet nie przez sam chrystianizm, to przynajmniej pod jego wpływem. Trudność tą napotykali wszyscy

⁸ Georg W.F. Hegel, *Nauka logiki*, przeł. Adam Landman, Warszawa 1967, t. I, s. 87.

⁹ Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS, t. V, s. 875.

¹⁰ Na temat stosunku do judaizmu i projektu żydowskiej teologii zob. List do Christiana Florensa Ranga z 18.XI.1923, w: *Briefe*, hrsg v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Frankfurt/M 1978, t. I, s. 309–313; Scholem, *Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft*, (korzystam z wyd. angielskiego: *The Story of Friendship*, Philadelphia 1981).

ci — wcale liczni — myśliciele, którzy w swej refleksji pragnęli świat chrześcijańskich idei i wartości przekroczyć, czy wręcz — zanegować. Ich rozwiązania podążyły w kilku kierunkach. Można więc, na przykład, twierdzić, iż choć współczesność nasza pozostaje zasadniczo chrześcijańska, to w samym chrześcijaństwie obecne są — od zarania — elementy istotowo mu obce: już to jako nurt ezoteryczny (Leo Strauss czy Hans Jonas), już to wątki starożytne (jak na przykład stoicka idea Opatrzności; Hans Blumenberg) czy właśnie hebrajskie (pojęcie Sądu Ostatecznego — Martin Buber). Można też utrzymywać (Nietzsche, Heidegger, Adorno), że czas nie dającej się usunąć obecności chrystianizmu dobiegł (bądź właśnie dobiega) kresu, a wszelkie prawdziwie współczesne myślenie jest — i być musi — *ex definitione* achrześcijańskie. Można wreszcie, wzorem Hegla i jego uczniów-następców (Kojève), głosić pozorność całego problemu: z chwilą pojednania „mądrości tego świata” ze „znajomością Boga” jakiegokolwiek przypisywanie idei do określonej konfesji zdaje się tracić sens. Druga trudność, która pojawia się na drodze Benjaminowskiego projektu jest bardziej specyficzna: ewokuje ją nie tyle obecność w przestrzeni myślenia konkretnej religii z właściwym jej światem pojęć, ile wysoce problematyczny, wręcz paradoksalny, status koncepcji żydowskiej teologii. By ująć rzecz krótko: Żydzi, jak uczy Hegel, nie mają *logosu* — można, oczywiście, mówić o żydowskiej modlitwie, wierze, tradycji, żydowskim prawie i Objawieniu, nigdy jednak — o *teo-logii* żydowskiej.

W jaki sposób Benjamin rozwiązuje te trudności? Jego stosunek do chrystianizmu jest niezwykle złożony — zwłaszcza że przy analizie sensu terminów *sensu stricte* teologicznych oczywiste przemilczenia wydają się równie znaczące, co wyrażone otwarcie obiekty. Skoncentruję się jednak na tych ostatnich: w październiku 1917 roku Benjamin studiuje *Historię dogmatów* Harnacka, książkę, która — jak relacjonuje Gershom Scholem — „wywarła trwały wpływ na wizję chrześcijaństwa, a szczególnie awersję do katolicyzmu”¹¹, którą żywił jego przyjaciel. Oddajmy jednak głos samemu Benjaminowi: „Książka ta (*Historia dogmatów*) daje mi wiele do myślenia: po raz pierwszy jestem w stanie utworzyć sobie pewne wyobrażenie o tym, czym właściwie jest chrześcijaństwo, co skłania oczywiście do nieustannych porównań z judaizmem (o którym zresztą, aby wyrazić się eufemistycznie, moja wiedza jest cokolwiek niewystarczająca). Mimo to uświadomiłem sobie kilka problemów, których naświetlenie wymagać będzie osobnych listów. Póki co — jedynie dwa z nich w formie pytań:

1) Czy judaizm posiada pojęcie wiary rozumianej jako jedynie adekwatna postawa wobec Objawienia?

2) Czy ma w judaizmie miejsce fundamentalne rozgraniczenie i odseparowanie teologii, doktryny religijnej, od pobożności pojedynczego Żyda?

Intuicja podpowiada mi, że na oba pytania odpowiedzieć można jedynie negatywnie, co oznacza, iż żydowska i chrześcijańska koncepcje religii są sobie

¹¹ Scholem, *Walter Benjamin...*, dz. cyt. s. 56.

zdecydowanie przeciwstawne”. I dalej w tym samym liście: „motywem (...), który musi zostać rozważony, jest niesłychanie fałszywe i wypaczone odczytanie Starego Testamentu, które narzuciły najstarsze chrześcijańskie kościoły i kongregacje. Uczyniono to, oczywiście, w nadziei na wyrwanie Starego Testamentu z żydowskiego kontekstu odniesień — bez świadomości historycznych konsekwencji, w oczekiwaniu na niedługi koniec. Ale jest to powód historycznej wrogości chrześcijan w stosunku do Żydów”.¹²

Kwestia rozumienia judaizmu i jego stosunku do chrześcijaństwa powróciła trzy lata później, podczas dyskusji nad *Geist der Utopie* Blocha. Tym razem Scholem: „Żydowskie kategorie zostały włączone w kontekst, który jest całkowicie nieadekwatny do ich treści, co oczywiście prowadzić musi do wielu nieporozumień, jak choćby interpretacja pojęcia *kiddush hashem* (uświęcenie Bożego Imienia) (...) A wszystko to jest konsekwencją faktu, iż centralną rolę przyznano tu chrystologii. Nie mogę zgodzić się, aby *corpus Christi* było — w jakimkolwiek sensie — substancją naszej historii. Jeśli zaś — w sposób, jak sądzę, całkowicie uprawniony — odrzucam to pochodzące z mętnych sfer założenie, to nie umiem tu odnaleźć argumentu, który skłaniałby do zawieszenia «tradycyjnego lęku» przed Założycielem Chrześcijaństwa. (...) Wszystko zostało tu wypaczone i znów potwierdza się teza, iż wszelkie przekłamania w sercu żydowskiej historii zawdzięczamy chrześcijanom, którzy trwają w swym chwiejnym, nieodróżnicowanym stanie. We wszystkich historiozoficznych perwersjach ujawnia się to samo obrzydliwe, mechaniczne prawo; znalazło ono swój oddźwięk także i w tej książce”.¹³ Na co Benjamin odpowiada tylko: „Całkowicie zgadzam się z Twoją krytyką (...). Nie mam nic do dodania do tego, co napisałeś”.¹⁴

Chryścianizm jest w pismach Benjamina postrzegany zawsze w relacji do judaizmu: wyjściowe pytanie o możliwość niechrześcijańskiego myślenia jest tu pytaniem o możliwość żydowskiego myślenia w świecie, w którym obecne jest chrześcijaństwo. Relacja pomiędzy obydwoma religiami ma — zarówno historycznie jak teoretycznie — charakter konfliktowy, a ściślej — antyteetyczny: chrześcijaństwo jawi się jako zaprzeczenie judaizmu, judaizm — jako zaprzeczenie chrześcijaństwa. Dlaczego? Otóż chrystianizm wyrwał idee źródłowo żydowskie z właściwego im kontekstu, fałszując tym samym zarówno owe idee, jak i sam ów kontekst. Rozpatrzmy dwie spośród tych idei — kategorię Objawienia oraz koncepcję czasu historycznego, jego ważności sensu i ostatecznego przeznaczenia.

Pojęcie Objawienia nie ma swego odpowiednika w tradycji antycznej — jest kategorią specyficznie hebrajską. Na terenie samego jednak judaizmu ma ono sens przynajmniej dwojaki. Rozumiane jest więc jako jednorazowe i niepowtarzalne

¹² List do Gerschoma Scholema z 22.X.1917, w: *Briefe*, dz. cyt.

¹³ Scholem, *Walter Benjamin...*, dz. cyt. s. 88–89.

¹⁴ Benjamin, list do Gerschoma Scholema z 13.II.1920, w: *Briefe*, dz. cyt. s. 234.

wydarzenie — *mattan Torah* (danie Tory), *Objawienie na Synaju* — i, jako takie, musi być odróżnione zarówno od późniejszych teofanii, które stały się udziałem proroków i patriarchów, jak i od wkładu tradycji.¹⁵ Ponieważ, jak uczy Leo Strauss,¹⁶ tak pojęte Objawienie ma charakter *prawa*, nie zaś — jak ma to miejsce w chrystianizmie — *wiary*, to, konsekwentnie, doktryna religijna przyjmie kształt *interpretacji* raczej niż *teologii*. Prowadzi to do drugiego rozumienia. Objawienie jest tu pojęte jako „Tora ustna”: skoro jest ono Słowem Boga, a Słowo Boga z istoty swojej jest nieskończone, to interpretacja (komentarz) zawarta musi być już w nim samym, jako „święty przekaz o jego sensie”.¹⁷ Należy podkreślić ten moment: postulat odnoszenia Objawienia do każdorazowo danej sytuacji zawarty jest w samym tym Objawieniu, nie zaś w jakichkolwiek okolicznościach zewnętrznych.

Takie ujęcie zdaje się prowadzić do paradoksu: jeśli bowiem *każda* interpretacja jest już *in potentia* zawarta w tym, co interpretowane, to *żadna* interpretacja nie jest fałszywa, czy też — ściślej — nie istnieje sposób odróżnienia interpretacji prawdziwej od fałszywej. Pojęcie religii opartej na samym tylko Objawieniu (w drugim, oczywiście, sensie) absolutyzuje — jak chce Gershom Scholem¹⁸ — rolę człowieka, który jest wszak odbiorcą i egzegetą Świętego Przekazu. By tego uniknąć, Objawienie, które zawiera w sobie otwarcie na wielość interpretacji (a co za tym idzie, otwarcie na aktywność człowieka-interpretatora), zawierać też musi element ograniczający pełną dowolność odczytań. Element ten przyjmuje postać zakazu tworzenia obrazów.

Zakaz tworzenia wizerunków Boga związany jest z pojęciem *stworzenia*. Świat jest stworzony — nie jest Bogiem, częścią Boga ni Jego emanacją. Więcej: rzecz stworzona nie może nawet reprezentować swego Stwórcy. Funduje to radykalną różnicę pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem: aby różnicę tę uchwycić w kontekście rozważań nad Benjaminem, odwołać się trzeba do Hegla: „W religii chrześcijańskiej Bóg objawił się, to znaczy pozwolił człowiekowi poznać, czym jest, tak że przestał być czymś zamkniętym i tajemniczym. Wraz z tą możliwością poznania Boga włożono na nas obowiązek poznawania go”.¹⁹ Chrześcijaństwo ma być najpełniejszą formą religijnej samowiedzy ludzkości, gdyż w nim to właśnie Absolut osiągnął adekwatną formę „dla siebie” — gdy Bóg utożsamiony został z człowiekiem. Chrystianizm jako religia *objawiona* jest w istocie religią *jawną*: Bóg nie jest już „czymś innym albo obcym”, inkarnacja zasypuje przepaść pomiędzy boską a ludzką rzeczywistością.

¹⁵ Scholem, *Reflections on Jewish Theology*, w: *On Jews and Judaism in Crisis*, New York 1976, s. 265.

¹⁶ Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe 1952, s. 7.

¹⁷ Scholem, *Objawienie i tradycja jako kategorie religijne w judaizmie*, w: *Podstawowe pojęcia judaizmu*, przeł. Juliusz Zychowicz, Kraków 1989, s. 95.

¹⁸ Scholem, *Reflections...*, dz. cyt. s. 279–280.

¹⁹ Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, przeł. Janusz Grabowski i Adam Landman, Warszawa 1958, t. I, s. 23.

W tej perspektywie podstawowa charakterystyka judaizmu ukazuje całą swą paradoksalność: chce on być religią objawioną, lecz nigdy — jawną. Głosi obecność Bożego Słowa w świecie, lecz zarazem ten świat dezawuuje. Objawienie, jak uczy kabała, jest samoograniczeniem Stwórcy. Albo, by przywołać formułę Simone Weil: Bóg oraz świat, to *mniej* niż Bóg sam. Prowadzi to, oczywiście, do przekonania o esencjalnej bezwartościowości świata, który jest nam dany, czy też — inaczej mówiąc — świata natury. Ponownie Hegel: „(u Żydów) czysty wytwór myśli, myślowe ujęcie siebie samego dochodzi do uświadomienia, a czynnik duchowy rozwija się w swej skrajnej postaci przeciw przyrodzie i przeciw jedni z nią. (...) Dokonuje się rozłam pomiędzy Wschodem i Zachodem: duch zstępuje w głąb siebie i ujmuje abstrakcyjną zasadę podstawową tego, co duchowe. Przyroda, która na Wschodzie jest czynnikiem pierwszym i podstawowym, zostaje zdegradowana do roli rzeczy stworzonej, rzeczą zaś pierwszą jest odtąd duch. (...) Czynnik duchowy odrywa się tutaj bezpośrednio od wszelkiej zmysłowości, a przyroda spada do poziomu czegoś zewnętrznego i pozbawionego boskości”.²⁰ Dewaluacja świata natury określa też i sposób rozumienia samego pojęcia człowieka: „To, czym Żydzi są, zawdzięczają oni Jedynemu i dlatego podmiot nie posiada wolności w sobie samym. Spinoza zapatruje się na Księgę Praw Mojżesza w taki sposób, jak gdyby Bóg nadał ją Żydom za karę, jako bicz karzący. Podmiot nigdy nie dochodzi do uświadomienia sobie swej samoistności, dlatego też nie znajdujemy u Żydów wiary w nieśmiertelność duszy; podmiot bowiem nie jest tu czymś samym w sobie i dla siebie istniejącym”.²¹

Uwyrażnia się po raz kolejny przepaść oddzielająca judaizm od chrześcijaństwa: grzech, w rozumieniu chrześcijańskim, to ontologiczny stan Pascalowskiego „bycia bez Boga”, który jedynie przywrócenie Bożej obecności może uleczyć. W świecie judejskim — odwrotnie: stan grzechu ma kształt niemożliwego do zniesienia spojrzenia Stwórcy, od którego — jak doświadczył Jonasz — nie ma ucieczki i który „nawet w Szeolu” (Ps 139,8) nie opuszcza swych wyznawców.

Jak widzi to Benjamin? Modelowym przykładem refleksji nad Objawieniem, zakazem tworzenia wizerunków i nie dającą się znieść obecnością Boga w radykalnie odbóstrwionym świecie jest namysł nad dziełem Kafki. Cytaty: „Czy pojedynczy urzędnik — jak akurat czytamy w *Zamku* — może wybaczyć? Co najwyżej może to być rzecz całego urzędu, ale nawet i on prawdopodobnie nie może wybaczyć, jedynie osądzić». Tak obrana droga rychło okazała się zgubna. «Wszystko to — mówi Denis de Rougemont — to nie nędza człowieka pozbawionego Boga, lecz nędza człowieka przykutego do Boga, którego nie zna, jako że nie zna Chrystusa.»”²² „Epoka, w której żyje Kafka, nie oznacza dlań postępu w stosunku do prapoczątku. Akcja jego powieści rozgrywa się w świecie

²⁰ Tamże, s. 296–297.

²¹ Tamże, s. 299.

²² Benjamin, *Franz Kafka*, w: *Twórca jako wytwórca*, dz. cyt. s. 317.

bagna. Stworzenia znajdują się u niego na etapie, który Bachofen określa jako heteryczny. Fakt, że etap ten popadł w zapomnienie, nie znaczy jeszcze, aby nie sięgał współczesności. To raczej jego obecność bierze się z tego zapomnienia”.²³ „Piękno pojawia się w świecie Kafki raczej w ukryciu. (...) może to beznadziejność jedynie z Kafkowskich stworzeń wydobywa piękno. W każdym razie zgadzałoby się to z pewną rozmową, której fragment zachował się dzięki Maxowi Brodowi. «Przypominam sobie — pisze on — rozmowę z Kafką, która zaczęła się od dzisiejszej Europy i upadku ludzkości. Jesteśmy — powiedział — nihilistycznymi myślami, samobójczymi myślami, jakie postają w głowie Boga. — Przypomniało mi to najpierw obraz świata, postulowany przez gnostycyzm: Bóg jako zły demiurg, świat jako jego grzech pierworodny. — O nie — stwierdził — nasz świat jest jedynie wynikiem złego humoru Boga, jego złego dnia. — W takim razie oprócz tej formy istnienia istniałby jeszcze świat, który znamy, nadzieja? — Uśmiechnął się: — O dość nadziei, nieskończone mnóstwo nadziei, tylko że nie dla nas.»”²⁴

Pojęcie Objawienia ujawnia całą swą paradoksalność, jeśli zestawimy je z przekonaniem o wygnaćym statusie Izraela. Świat Kafki to — podług Benjamina — świat Wygnańca właśnie: świat, w którym nie ma nadziei, świat bagna i zapomnienia. Postulat weryfikowania Objawienia w oparciu o każdorazową faktyczność nie oznacza tu, jak mogło się pierwotnie wydawać, iż każde odczytanie jest prawdziwe. Oznacza — dokładnie przeciwnie — że wszelka interpretacja naznaczona jest nieusuwalnym piętnem fałszu. Więcej nawet: piętnem grzechu. Objawienie jest ze swej istoty niepojęte, a niemożność jego pojęcia jest winą. „Świat Tory — mówi Benjamin — jeśli wierzyć wizji Kafki, uległ zepsuciu. W tym kontekście problem Przekazu (*Schrift*) ustawia sam siebie. Nie ma znaczenia, czy uczniowie zagubili go, czy też jedynie nie umieją go odczytać. Bez klucza, który mógłby go otworzyć, Przekaz nie jest Przekazem, lecz życiem.”²⁵

Przekaz nie jest przekazem, lecz życiem... Wiedzie to do drugiego zagadnienia określającego świat judaizmu — rozumienia historii.

Sposób, w jaki Benjamin zinterpretował pisma Kafki, wywołał żarliwą polemikę Gershoma Scholema. Kosmiczne wygnanie Narodu Wybranego jest bowiem jego zdaniem wygnaniem ze znajomości *treści Prawa*, nigdy jednak — z *Prawa istnienia*. To, czy uczniowie zagubili Torę, czy też nie umieją tylko jej odczytać, stanowi różnicę fundamentalną; mówi Scholem: „Problemem, mój drogi Walterze, nie jest jego (Objawienia) *nieobecność* (...), lecz fakt, iż nie może ono zostać *wypełnione*”.²⁶ I gdzie indziej: „Nic bardziej — w odniesieniu do czasu historycz-

²³ Tamże, s. 319.

²⁴ Tamże, s. 313.

²⁵ Benjamin, List do Scholema z 11 sierpnia 1934, w: *Briefe*, t. II, s. 617–618.

²⁶ List Scholema do Benjamina z 17 lipca 1934, w: *Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932–1940*, transl. by: Garry Smith and Andre Lefevere, New York 1989, s. 126.

nego — nie potrzebuje konkretyzacji, niż absolutna konkretność świata Objawienia. Absolutny konkret nigdy nie może zostać wypełniony”.²⁷

Czym jest owo wypełnienie? Rozumienie kategorii czasu historycznego przybiera na terenie judaizmu postać dwóch przeciwstawnych figur — proroka i apokaliptyka. Do analizy tych figur powrócę przy omawianiu treści pojęcia historycznego materializmu — na razie można jedynie nakreślić ich przybliżony kształt. Istnieje znamienne napięcie pomiędzy prorokiem a apokaliptykiem: pierwszy dokonuje afirmacji historii i ludzkiego w niej działania, drugi — zwiastuje koniec dziejów, radykalne i ostateczne zerwanie, a wszelkie człowiecze działanie utożsamia z magią i „ponagłaniem Boga”.²⁸ Dla proroka historia i Zbawienie należą do jednego porządku, historia jest od początku *zbawczą* historią, podczas gdy w świecie apokaliptyka Odkupienie unicestwia dzieje, które są jedynie przeszkodą na jego drodze. Prorok występuje jawnie, przemawia do wszystkich, którzy chcą go słuchać, wzywa i nawołuje, używa pełnego emfazy języka analogii i przypowieści. Wiedza apokaliptyka jest wiedzą ezoteryczną, zrozumiałą i dostępną dla nielicznych — tych, którzy „w tym” świecie nie mają swego miejsca, Bóg zaś, którego czci, jest Bogiem *Nowego Eonu* — całkowicie niepojętym dla mieszkańców eonu starego. Czas ostateczny, czas mesjański rozpoczyna się z chwilą, gdy — jak mówi *Apokalipsa Barucha* — „prorocy położyli się spać”.²⁹

Dotycząca Kafki kontrowersja pomiędzy Benjaminem a Scholemem stanie się w pełni zrozumiała, gdy przedstawimy ją w terminach antynomii prorocstwa i apokalipsy. Kafka bowiem — mówi Benjamin — przynależy do wrażliwości apokaliptycznej: „Kafka żył w świecie komplementarnym. (Przypominał pod tym względem Paula Klee, którego twórczość jest równie osobliwa w malarstwie, jak twórczość Kafki w literaturze.) Dostrzegał to, co komplementarne, nie dostrzegając tego, co go otaczało. Powiedzmy, że *dostrzegał przyszłość nie dostrzegając tego, co jest teraz*. Podstawą jego doświadczenia była jednak wyłącznie tradycja, której oddał się bez reszty — *nie zdolność przewidywania i nie żaden «dar proroczy»*. Kafka wsłuchiwał się w tradycję, a kto słucha — nie widzi.

Wyteżać słuch trzeba przede wszystkim dlatego, że to, co dociera do słuchacza, pozostaje zawsze niewyraźne. Nie jest ani doktryną, której można by się nauczyć, ani wiedzą, którą można by zachować. Trzeba chwycić je w locie, bo nie jest przeznaczone dla niczyich uszu. Za tym opisem kryje się pewien stan faktyczny, ściśle charakteryzujący twórczość Kafki od strony negatywnej. (Przypuszczalnie jej negatywna charakterystyka ma za sobą w ogóle więcej szans od

²⁷ Tamże.

²⁸ Scholem, *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*, w: *Podstawowe pojęcia...*, dz. cyt., s. 133.

²⁹ ApBarSy 85,3, cyt. za: Gerhard von Rad, *Teologia Starego Testamentu*, przeł. Bogusław Widła, Warszawa 1986, s. 600.

pozytywnej.) Twórczość Kafki unaocznia chorobę tradycji. (...) *Dlatego nie ma u Kafki mowy o mądrości. Zostają jedynie produkty jej rozkładu*".³⁰

Zdaniem Scholema Kafka — „najwybitniejszy współczesny przedstawiciel gnostyckiej tradycji żydowskiego komentarza Prawa”³¹ — pragnie dopełnić apokalipsę profetyzmem: prócz przesłania o negatywności świata danego przynosi też zapowiedź Odkupienia. Podług Benjamina zapowiedź taka, zapowiedź nadziei, jeśli nawet gdzieś istnieje, to nie jest dla nas dostępna — „nie jest przeznaczona dla niczyich uszu”. Dostępne są jedynie produkty jej rozkładu. Wszelkie natomiast próby wypowiedzenia — co czynią prorocy — zbawczej prawdy w języku nicodkupionego świata wyradzać się muszą w mit. „Świat mitu (...) jest nieporównanie młodszy od świata Kafki, któremu to mit obiecywał zbawienie. Jeśli cokolwiek wiemy, to to, że Kafka nie poszedł za głosem swej pokusy. (...) Odyseusz stoi na progu oddzielającym mit od baśni. Rozsądek i przebiegłość utkały fortele od mitu, jego moce przestają być niewyczerpane. Baśń jest przekazem o zwycięstwie nad nimi. A ilekroć Kafka zabierał się do podań, powstawały baśnie dla dialektyków. (...) U Kafki Syreny milczą. Może również dlatego, że muzyka i śpiew są dla niego wyrazem lub przynajmniej rękojmnią ucieczki.”³²

Można już naszkicować antynomię znaczącą żydowskie i chrześcijańskie rozumienie historii. Otóż sposób, w jaki chrystianizm pojmuje dzieje, nie jest niczym innym jak *mitem* czy też — inaczej mówiąc — *falszywym proroctwem*. Falszywym już choćby przez to, iż uważa się ono za proroctwo wypełnione, a i więcej nawet — wypełnione w świecie doraźności. Prawdziwy, „absolutny konkretny Objawienia”, jak pamiętamy, wypełniony być nie mógł. Chrześcijaństwo żyje w świecie mitu: nie oczekują już Mesjasza ani Zbawienia. Mesjasz nadszedł, a Zbawienie zostało dane. Implikuje to szczególne rozumienie czasu, który stał się „homogeniczny i pusty”.³³ Figurą ujawniającą chrześcijańskie rozumienie czasu historycznego jest opisana już różnica pomiędzy żydowskim i chrześcijańskim pojęciem Objawienia, z których pierwsze jest radykalnie niepojęte, drugie zaś — ze swej istoty „jawne” i zrozumiałe. Ujawnia się teraz jednak i coś więcej: czas chrześcijaństwa, „homogeniczny i pusty”, jest czasem, w którym nie ma przyszłości. W tej perspektywie czas judaizmu — odwrotnie — jawi się przede wszystkim jako *czas oczekiwania*. Benjamin: „Z pewnością czas wróżbitów, pytających co skrywa on w swym łonie, nie dawał się poznać ani jako homogeniczny, ani jako pusty. Kto ma to na uwadze, ten być może wyrobi sobie jakieś takie pojęcie na temat poznania czasu minionego przez wspomnienie, dokonuje się ono bowiem tak samo. Jak wiadomo, dociekanie przyszłości było Żydom zabronione. Tora

³⁰ List do Scholema z 12 czerwca 1938, przeł. Anna Wołkowicz, w: „Literatura na Świecie”, 6(239)/1991, s. 201–202. Podkreślenia moje — P. M.

³¹ List Scholema do Benjamina z 1.VIII.1931, w: Scholem, *Walter Benjamin — the Story...*, dz. cyt. s. 171.

³² Benjamin, *Franz Kafka*, dz. cyt., s. 315.

³³ Benjamin, *Tezy...*, dz. cyt.

i modlitwa natomiast pouczały ich we wspomnieniu. Przyszłość została dla nich odarta z czaru, jakiemu ulegają ci, którzy słuchają wróżbitów. Przyszłość jednak nie stała się dla Żydów przez to czasem homogenicznym i pustym. Każda jej sekunda bowiem stanowiła małą furtkę, przez którą mógł wkroczyć Mesjasz”.³⁴ I gdzie indziej: „Jedynie Mesjasz dokonuje całej historii, w tym sensie, że tylko on sam odkupia, dopełnia i konstytuuje jej relację do tego, co mesjańskie. Z tego powodu nic, co historyczne, nie jest w stanie samo z siebie ustalić swego stosunku do tego, co mesjańskie. Przeto Królestwo Boże nie jest żadnym *telos* historycznej dynamiki — nie może zostać ustanowione jako jej cel. Z punktu widzenia historii nie jest Ono celem, lecz końcem. Przeto porządek świecki nie może zostać ufundowany na idei Bożego państwa, a teokracja może mieć jedynie religijny, nigdy zaś polityczny wymiar”.³⁵

Chrześcijaństwo jest zdradą mesjańskiej obietnicy: przedstawia samo siebie jako jej wypełnienie. Prowadzi to do ostatniego już wątku — opozycji pomiędzy światem judejskim a światem greckim, czy też — wewnętrznej antynomiczności pojęcia teo-logii żydowskiej.

Żydzi — pamiętamy naukę Hegla — nie mają *logosu*. Hegel sam natomiast — ów *logos* posiada. I jest chrześcijaninem. Co to oznacza? W sformułowaniu Karla Löwitha: „Myśl Hegla pragnie usunąć pieczęć z historycznych wydarzeń Wielkiego Tygodnia przekształcając je w «spekulatywny Wielki Piątek». Zamienia dogmatykę w filozofię religii, co z kolei prowadzi do utożsamienia chrześcijańskiego cierpienia z ideą najwyższej wolności, a teologii chrześcijańskiej — z filozofią”.³⁶ Wiedza absolutna znosi wszelki ograniczony punkt widzenia — by mogły zostać napisane *Logika* i *Encyklopedia*, historia musiała się spełnić i zakończyć. Dzieje żydowskie są z istoty swojej nie spełnione i nie zakończone — tak długo przynajmniej, dopóki na horyzoncie historii nie pojawi się Mesjasz. Porównując czas grecki i czas judeochrześcijański wskazuje się zazwyczaj na kolistą (cykliczną) strukturę pierwszego i linearny charakter drugiego. Istnieje jednak i inna różnica, ważniejsza znacznie dla zrozumienia relacji judaizmu i chrześcijaństwa. Otóż czas grecki jest z istoty swojej czasem *przewidywalnym*: tak bogowie jak ludzie znajdują się w czasie — wyrocznia może przynieść posłanie ze świata niewidzialnego, łącząc go tym samym ze światem widzialnym. Dla Żydów — „dociekanie przyszłości jest zabronione”, Bóg istnieje zaś poza czasem — w królestwie wieczności. A dla chrześcijan? Jeśli przyjąć odczytanie Benjamina, to historia chrześcijańska — domknięta przez przyjęcie Chrystusa — utraciła swą więź z dziejami judaizmu i stała się — grecka. By ująć rzecz krótko: Arystoteles uczył, że barbarzyńcy nie mają — i mieć nie mogą — filozofii. Chrześcijanie zapragnęli filozofii, przestali więc być barbarzyńcami (którymi,

³⁴ Benjamin, *Tezy...*, dz. cyt. s. 163.

³⁵ Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, GS, t. II, s. 203.

³⁶ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, transl. David E. Green, New York 1991, s. 18.

Żydzi, oczywiście, zdecydowali się byli pozostać). Nie być jednak barbarzyńcą — to być Grekiem: chrześcijanie stali się Grekami, mimo iż — jak uczył św. Paweł — „nie miało już być Żyda ani Greka” (Rz 10, 12). Żydowska teologia ma być nie-filozoficzna: wykroczyć musi, także i tutaj, poza świat chrystianizmu. Musi uchwycić historię w całej jej ulotności i zmienności, bez kategorii spełnienia i zamknięcia, ująć — wbrew Hegłowi — dzieje jako domenę szczególności i różnorodności, nie zaś — szczególności i różnicy. By zrozumieć, jak jest to możliwe, odwołać się trzeba do pojęcia historycznego materializmu.

II

Analiza sposobu, w jaki myśl Benjaminu ujmować pragnie pojęcie historycznego materializmu, wymaga wcześniejszego rozważenia dwóch innych kategorii — *historii naturalnej* oraz *mitu*. Myślenie, szczególnie zaś — jak zobaczymy — myślenie współczesne, jest nieustannie zagrożone poprzez mit: nie jest on bynajmniej jedynie wczesnym, przynależnym do minionej dawno prehistorii stadium samowiedzy, lecz nieustannie powracającą chorobą refleksji. Więcej: jest samym owym nieustannym powracaniem, jako że — „esencją mitycznego wydarzenia jest wieczny powrót”.³⁷ By zrozumieć, co to oznacza, wypada wpisać myśl Benjaminu w szerszy nieco kontekst. Paradygmatycznym przykładem mitycznego stylu myślenia, z którym polemizować chce Benjamin, może być książka Ernsta Bertrama *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* czy dzieło Friedricha Gundolfa *Goethe*. Najpierw Bertram: „Wszystko, co było jest tylko parabolą. (...) Historia, będąc ostatecznie przeciw wiedzą o duszy i wnętrzu człowieka nigdy nie jest równoważna z rekonstrukcją jakiegokolwiek zdarzenia, choćby nawet możliwie najbardziej zbliżała się do jakiejś byłej rzeczywistości. Jest ona raczej wprost odrzeczywistnieniem minionej rzeczywistości, jej przetransponowaniem w zupełnie inne kategorie bytu. (...) Na tym właśnie polega ostateczne uwolnienie się od historycznego sceptycyzmu, od wszelkiego relatywizmu: każda chwila zarówno legendy, jak i wszystkiego, co żyje jest wiecznością. (...) mitem jest wszystko, co możemy powiedzieć o istocie ludzi, o których pamięć dotarła do żyjących.”³⁸ I Gundolf: „Siła twórcza Goethego przemienia przypadkowe sytuacje życiowe w los. (...) Dzieła poetyckie są upostaciowaną pełnią jego istoty, która kształtuje się zgodnie z wewnętrznym prawem, która w tym procesie formatowania przyciąga, wchłania, przemienia wszystko, czego dostarcza chwila, jako materiał, podobnie jak roślina w swym pędzie do wzrostu przyswaja sobie pożywienie z powietrza, z ziemi i wilgoci — a więc z zewnętrznych okoliczności: przypadków egzys-

³⁷ Benjamin, *GS*, t. V, s. 178.

³⁸ Ernst Bertram, *Nietzsche*, przeł. Danuta Szumska, cyt. za: Stefania Skwarczyńska (opr.), *Teoria badań literackich za granicą*, Kraków 1974, t. 3. s. 150, 154, 156.

tencji i przemienia we wzrost, w roślinność, w formę. (...) Dzieła poetyckie Goethego są ucieleśnieniem jego własnej, nieśmiertelnej postaci”.³⁹

Badacze związani z *George-Kreis* podejmują, podług Benjamina, próbę pogodzenia dwóch przeciwstawnych w założeniu pryncypiów — zasady Rankego, nakazującej poznać „jak naprawdę było”, oraz przekonania, że tym, co było naprawdę, nie są fakty, lecz mit. Książka Gundolfa, która stanie się bezpośrednim przedmiotem ataku w szkicu *Goethes Wahlverwandtschaften*, miała być próbą rekonstrukcji osobowości Goethego pojętej jako podmiotowość, która dokonała w sobie syntezy „pierwotnej formy człowieczeństwa”, „praformy życia natury” oraz „kulturowego przeżycia niemieckich pradziejów”.⁴⁰ Benjamin, w swej próbie zburzenia „pomników wzniesionych przez Gundolfa i Bertrama”⁴¹, rozpoczyna swą krytykę od tego właśnie miejsca. Adorno: „Benjamin mierzy nie przeciwko rzekomo rozdętemu subiektywizmowi, ale przeciw pojęciu samej subiektywności. (...) Sfera wewnętrzna jest dla niego nie tylko właściwym siedliskiem tępoty i mętnego samozadowolenia, ale również fantazmatem, który przesłania możliwy obraz człowieka: zawsze kontrastuje z tym, co fizycznie zewnętrzne. (...) Tym, co podziwiał u Karla Krausa — ku jego niezadowoleniu zajmującego zresztą zupełnie inną postawę, jest własny rys charakterystyczny Benjamina: nieludzkość przeciw iluzji ogólnoludzkiego”.⁴²

Nieludzkość przeciw iluzji ogólnoludzkiego... Benjamin w przywołanym przez Adorno szkicu o Krausie odwoła się do ulubionej sztuki autora *Die Fackel* — do *Tymona Ateńczyka* Szekspira: „Szekspir, przedstawiając nieludzkie istoty, spośród których Tymon jest najbardziej zapewne nieludzką, mówi: «Natura mogłaby stworzyć coś takiego, gdyby pragnęła dostosować się do świata, który zbudował ludzki gatunek: coś, co do tego świata pasuje i co jest jego godne». Takim tworem jest Tymon, takim jest i sam Kraus. Żaden z nich nie ma, ani mieć nie chce, nic wspólnego z człowiekiem. «Wokół trwa zwierzęca walka: wyrzekamy się więc swego człowieczeństwa» — z dalekiej wsi w górach Szwajcarii Kraus rzuca wyzwanie ludzkości, największym zaś pragnieniem Tymona jest, aby na jego grobie płakało jedynie morze”.⁴³

Świat zbudowany przez człowieka nie jest ludzkim światem: pasować do tego świata, być jego godnym — to nie być człowiekiem, a by móc poza świat ten wykroczyć — trzeba odrzucić wszelki pozór człowieczeństwa. Na czym polega ów pozór? Jest on właśnie „iluzją ogólnoludzkiego”, przekonaniem, iż wspólna podstawa bycia istotą ludzką jest zarazem poza- czy ponadhistoryczna (jest

³⁹ Friedrich Gundolf, *Goethe*, przeł. Olga Dobijanka, cyt. za: Skwa czyńska, dz. cyt., s. 119, 133.

⁴⁰ Tamże, zob. też: Benjamin, *GS*, t. I, s. 161.

⁴¹ Benjamin, List do Maxa Rychnera z 3.III.1931, w: *Briefe*, dz. cyt., t. II, s. 522–524.

⁴² Theodor W. Adorno, *Charakterystyka Waltera Benjamina*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, w: *Sztuka i sztuki*, Warszawa 1990, s. 336.

⁴³ Benjamin, *Karl Kraus*, *GS*, t. II, s. 362.

„nieśmiertelną istotą”, „naturalnym człowieczeństwem”) i jednocześnie dostępna w empirycznie danej teraźniejszości. Mit jest rzeczą świadomości ufundowanej na nieufności wobec cielesnego uczestnictwa w świecie natury: wyraża się w próbach szukania nazwy dla tego, co nieprzypadkowe w świecie przypadkowości, odnalezienia archimedesowego punktu oparcia dla myśli. Sama obecność świadomości swoiście ludzkiej wskazuje na potrzebę mitu: człowiek tworzy mitologię podobnie jak pszczoła wytwarza miód, a pająk — pajęczynę. Na czym jednak polegać ma „swoiście ludzka” świadomość? Otóż człowiek za pośrednictwem swój stosunek do natury (poprzez, na przykład, narzędzia) za pośredniczył także swój stosunek do siebie samego — nie tylko odnosi się rozumiejąc do świata lecz też do samego swego rozumienia. Choć bowiem przeżywanie czegoś należeć może — i należy — do przyrody, to przeżywanie samego tego przeżywania nie jest już częścią natury: wymaga mitu. Alternatywą dla przyrody jest gest konstytuujący ludzką podmiotowość — refleksyjne wycofanie w siebie. Gest ten jednak rodzi poczucie osamotnienia, wyobcowania z rzeczywistości nas otaczającej — rodzi *potrzebę metafizyczną*, która wyraża się na trzech co najmniej planach. Po pierwsze — potrzeba postrzegania świata jako sensownego poprzez relatywizację do nieuwarunkowanej rzeczywistości wiążącej celowo zjawiska. Po wtóre — potrzeba trwałości wartości specyficznie ludzkich: osoby, tożsamości, jednostkowości. Po trzecie wreszcie — potrzeba widzenia świata jako ciągłego, jako jednego świata mimo nieustannej zmienności jego form. I potrzeby te zaspokoić może jedynie mit.

Świat zbudowany przez człowieka jest światem mitycznym — Benjamin, chcąc uwolnić przestrzeń myślenia od mitu, zwrócić się musi przeciw temu, co mit ów konstytuuje — „refleksyjnemu wycofaniu się w siebie”, „świadomości specyficznie ludzkiej”, „próbom szukania bezwarunkowej — tj. ahistorycznej — rzeczywistości”. W doraźności otaczającej Benjamina „wycofanie w siebie” przybrało kształt intencjonalnego „wczucia” (*Einführung*), „świadomość specyficznie ludzka” określona została jako „subiektywność” czy raczej „wewnętrzność” (*Innerlichkeit*), zaś „bezwarunkowa rzeczywistość” — jako „sama esencja mitycznego wydarzenia”: nauka o wiecznym powrocie. Trzy pola problemowe wyznaczają trzy kierunki krytyki — rozpocznę od pojęcia wczucia.

Kategoria wczucia ukształtowała się na gruncie antypozytywistycznie zorientowanej filozofii życia. „Wszelkie wytwory człowieka — mówi Dilthey — pochodzą z życia psychicznego i jego powiązań ze światem zewnętrznym.”⁴⁴ We wszystkich tych wytworach wyraża się jednorodna „struktura psychiczna, która (...) umożliwia wskazanie w nich typowego, ciągle powracającego czynnika i sprowadzenie poszczególnych momentów życia do systemu faz życiowych, tych zaś z kolei do jedności życia”.⁴⁵ Wszystko, co dane w ludzkiej doraźności, jest

⁴⁴ Wilhelm Dilthey, *O istocie filozofii*, przeł. Elżbieta Paczkowska-Łagowska, Warszawa 1987, s. 50.

ekspresją pierwotnej, jedynej i w sobie samej tylko ugruntowanej realności. Realność ta ma charakter *duchowy* czy ściślej — *psychiczny*: prymarne — zarówno logicznie jak chronologicznie — wobec intelektualnego i technicznego opanowania świata jest pozapojęciowe i bezpośrednie doświadczenie tego, co niezmiennie. Skoro zaś istnieje przeżycie bardziej źródłowe niż aktywność rozumu, która jest jedynie wtórnym uporządkowaniem danego już — w postaci „pierwotnych ekspresji” — materiału, to, oczywiście, właściwą metodą dotarcia do owej prapodstawy nie jest analityczne myślenie, lecz właśnie *wczucie*: próba powtórnego doświadczenia fundamentalnej rzeczywistości. Podkreślić należy trzy momenty. Po pierwsze — wczucie jest intencjonalnym aktem samowiednego podmiotu, w którym to akcie — po drugie — przedmiot jest dany w niejako automatyczny, niczym nie zapośredniczony sposób, podstawową zaś charakterystyką samego podmiotu jest — po trzecie — źródłowa niezmienność i ahistoryczność. Polemika Benjamina dotyka wszystkich tych trzech zagadnień. Cytaty: „jej (metody wczuwania się) początkiem jest gnuśność serca, acedia, o którą rozbija się wiara w opanowanie autentycznego historycznego obrazu, jaki rozbłyska na moment. U średniowiecznych teologów uchodziła ona za przaprzyczynę smutku. Flaubert, który zawarł z nią znajomość, pisze: «*Peu de gens devineront combien il a fallu etre pour ressusciter Carthage*». Natura tego smutku uwidacznia się wyraźniej, jeśli rzucić pytanie, w kogo to właściwie dziejopis historyzmu się wczuwa. Odpowiedź brzmi niechybnie — w zwycięzcę. Panujący są jednak spadkobiercami wszystkich, którzy kiedyś zwyciężyli. Przeto wczuwanie się w zwycięzcę zawsze przychodzi na korzyść panującym”.⁴⁶ I dalej: „Prawda jest takim stanem bycia, w którym nie ma intencji. Właściwe jej poszukiwanie nie zasadza się na dążeniu i wiedzy, lecz na całkowitym pograżeniu w niej i pochłonięciu przez nią. Prawda jest śmiercią intencji”.⁴⁷ I jeszcze gdzie indziej: „Prawda pograżona jest w czasie aż do momentu eksplozji. Śmierć intencji nie jest niczym innym, jak tym właśnie momentem: wybuchem, który jest jednoczesny z narodzinami czasu historycznego, czasu prawdy”.⁴⁸

Nauka o wczuciu jako prawomocnej metodzie dotarcia do prawdy jest nauką fałszywą: opiera się na pozorze, iż zarówno akt, jak i przedmiot poznania są z istoty swej ahistoryczne. O prawdzie można, podług Benjamina, mówić jedynie w odniesieniu do czasu historycznego: przedmiotem aktu wczuwania się nie jest żadna bezwarunkowa i niezapośredniczona rzeczywistość, lecz to co zostało ukształtowane przez konkretną kulturową i społeczną formację. Przekonanie twórców *Lebensphilosophie*, iż ich własne jednostkowe i ograniczone przeżycie jest przeżyciem pełni i totalności, prowadzi, co oczywiste, do odrzucenia wszelkich

⁴⁵ Tamże, s. 5.

⁴⁶ Benjamin, *Tezy historiozoficzne*, dz. cyt., s. 155.

⁴⁷ Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*.

⁴⁸ Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS V, s. 578.

roszczeń do jakiegokolwiek weryfikowania czy wartościowania treści doświadczenia — mit totalności wczucia przygotować miał, zdaniem Benjamina, grunt pod jedyne rzeczywiście totalne przeżycie współczesności — doświadczenie faszyzmu.⁴⁹ Mityczny sposób postrzegania rzeczywistości polegać ma, ponadto, na relatywizacji świata doraźnego do tego, co niezmiennie i pierwotne — cechą specyficzną mitu współczesnego jest przekonanie, iż relatywizacja ta dokonała się i jest dana w *wymiarze empirycznym*: mitologizacji ulega tu wszelki konkret tracąc tym samym całą swą konkretność: „Wyłuskanie przedmiotu z łupiny, zburzenie jego aury, jest wyróżnikiem percepcji, której wyczulenie na wszelką jednorodność w świecie wzrosło do tego stopnia, że za pomocą reprodukcji wydobywają ją nawet ze zjawisk niepowtarzalnych”.⁵⁰

„Wyłuskanie przedmiotu z łupiny” jest intencjonalnym aktem podmiotu. Akt ten polega na nieuprawnionym wyrwaniu konkretnego zdarzenia z kontinuum historii i przeniesieniu go w beczasową przestrzeń: poprzez subsumpcję wszelkiej szczególności pod z góry dane kategorie, które uważane są za „naturalne”. Zestaw owych kategorii zdaje się być charakterystyczny dla współczesnego człowieka — składa się na swoistą konstrukcję podmiotu, która w pismach Benjamina (a następnie całej bodaj Szkoły Frankfurckiej) określana bywa najczęściej mianem „wewnętrzności” (*Innerlichkeit*).

Wewnętrzność to, jak mówi Adorno, „prehistoryczne więzienie historycznego człowieczeństwa”.⁵¹ Kluczem do zrozumienia tej kategorii jest — przejęte przez Benjamina za *Historią i świadomością klasową* — pojęcie reifikacji. Lukács: „Istota struktury towarowej była już często ukazywana; polega ona na tym, że pewien stosunek, pewne odniesienie między osobami nabiera charakteru rzeczowości i tym sposobem zyskuje pewną «widmową przedmiotowość», która w ścisłej, z pozoru zamkniętej i racjonalnej strukturze sobie tylko właściwych prawidłowości zaciera wszelkie ślady swej zasadniczej istoty jaką jest właśnie stosunek między ludźmi”.⁵²

Cóż ma wspólnego zagadnienie reifikacji z kategorią wewnętrzności? Otóż fundamentem konstrukcji pojęcia wewnętrzności jest przekonanie o substancjalnym i autonomicznym charakterze zarówno podmiotu jak i przedmiotu poznania, które dla filozofii światopoglądów przybrało kształt wczucia. Pragnieniem Bertrama, Gundolfa czy Dilthey’a było dotarcie do „natury”, „duszy” czy też „istoty” człowieka. Jak jednak opisać tę istotę? Najpierw należy dokonać charakterystyki negatywnej: pojęcie człowieka pozbawić trzeba wszelkich jedynie „akcydentalnych” czy „epifenomenalnych” określeń, czyli — w praktyce — określeń historycznych, społecznych i fizycznych. Gdy zaś „człowiek” („dusza”) zostanie już

⁴⁹ Tamże, *GS*, t. V, s. 963.

⁵⁰ Benjamin, *Mała historia fotografii*, w: *Twórca...*, dz. cyt., s. 37–38.

⁵¹ Theodor W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt/M, s. III.

⁵² György Lukács, *Historia i świadomość klasowa*, przeł. Marek J. Siemek, Warszawa 1988, s. 199.

sproblematyzowany jako byt ahistoryczny, pozaspółeczny i niefizyczny (nieprzyrodniczy), to pozostanie jeszcze wpisać go w obręb kategorii możliwie najbardziej ogólnych i abstrakcyjnych — takich właśnie, jak „pełnia istoty” (Gundolf), „kreatywna osobowość” (Bertram) czy „wewnętrzna indywidualność” (Dilthey). Warto przy tym zauważyć, iż pojęcia te mają opisywać tak przedmiot, jak i podmiot poznania: wczucie jest możliwe tylko wtedy i tylko o tyle, o ile „wewnętrzną indywidualnością” jest zarówno *ten-który-się-wczuwa*, jak i *ten-w-kogo-się-wczuwamy*. Prowadzi to do przekonania o fundamentalnej tożsamości wszystkich form człowieczeństwa („form życia”) na poziomie głębokim; jest to właśnie owa „iluzja ogólnoludzkiego”, przeciw której, zdaniem Adorno, protestował Benjamin.

Argumentacja Benjamina przeciw pojęciu wewnętrzności przebiega w dwóch głównych kierunkach. Po pierwsze więc teza o jednorodności ludzkiego świata wewnętrznego, choć ma formę sądu orzekającego, jest w istocie ukrytą normą: ci, którzy mają „płytsze dusze” czy też nie chcą (albo nie potrafią) się wczuwać, są „gorszymi ludźmi”.⁵³ Po drugie — na tym przyjdzie mi się skoncentrować — owe najbardziej ogólne kategorie, które posłużyły do opisania człowieczeństwa, choć roszczą sobie pretensje do naturalności i odwieczności, są w istocie społecznymi wytworami powstałymi w określonej sytuacji dziejowej. Pozbawienie człowieka wszelkich konkretnych i szczegółowych określeń i idąca za nim substancjalizacja wewnętrzności jest wpisaniem go w siatkę pojęć, która nie jest sama przez się dana, lecz po prostu najbardziej powszechna i dostępna. Najbardziej zaś powszechne i dostępne są pojęcia *rzeczy* czy *przedmiotu*. Krótko: człowiek, który w świecie teorii stał się „duszą” czy „wewnętrznością”, w świecie praktyki stał się „rzeczą”. Wyobcowany ze swego ciała i swej historii, wtłoczony w zreifikowane stosunki międzyludzkie, jest już tylko przedmiotem między przedmiotami. Kultura takich uprzedmiotowionych ludzi jest, zdaniem Benjamina, kultura przełomu wieków. „Według stylu Makarata, czyli stylu II Cesarstwa, mieszkanie jest rodzajem futerału. Styl ten pojmuje mieszkanie jako futerał człowieka. Umieszcza go w nim wraz ze wszystkimi jego akcesoriami oraz utrwała jego ślady na podobieństwo przyrody utrwalającej w granicie martwą faunę.”⁵⁴ „Szczytowy punkt technicznego porządku świata leży w likwidacji płodności. Idealną piękność *Jugendstil* uosabia kobieta zimna. *Jugendstil* widzi w każdej kobiecie nie Helenę, lecz Olimpię.”⁵⁵ „Moda jest prostytutką żywego ciała ze światem nieorganicznym: przyznaje ona temu, co martwe, prawo do życia. Fetyszyzm tkwiący u podłoża tego, co nieorganiczne, jest jej życiowym nerwem wzmacniającym kult towaru.”⁵⁶

⁵³ Jest to dosyć typowy wątek polemiki skierowanej przeciw filozofii życia. Zob. np. Max Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, w: *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. Piotr Egel, Warszawa 1989, s. 40–61.

⁵⁴ Benjamin, *Paryż II Cesarstwa według Baudelaire'a*, w: *Twórca...*, dz. cyt., s. 215–216.

⁵⁵ Benjamin, *Das Passagen-Werk*, GS, t. V, s. 694.

⁵⁶ Tamże, GS, t. V, s. 51.

Refleksja Benjamina nad urzeczowieniem organizować się pragnie wokół form, jakie przybiera ono w życiu codziennym. Figurą najpełniej wyrażającą reifikację jest moda: ciało przybiera kształt rzeczywistości nieorganicznej — przez użycie kosmetyków, odpowiedni ubiór. Druga natura przyjmuje formę pierwszej: frak naśladuje pingwina, kapelusze pełne są piór, owoców i kwiatów, żelazne balustrady rzeźbione na wzór bluszczu, a żarówka musi udawać płomień. To, co nowe, jawi się jako wieczne: skonwencjonalizowana wyobraźnia nie potrafi uwolnić się od minionych form i przedstawia wszystko, co się pojawia, jako ich kontynuację — pierwsze fotografie udają malarstwo, a kolej przedstawiana jest jako nowy typ dyliżansu. Samowiedza modernizmu, by pojąć współczesność, odwołać się musi do archaicznych wyobrażeń. Dochodzi do osobliwego zatarcia granic pomiędzy żywym i martwym, naturalnym i sztucznym, nowym i starym — pasażer mają być zarazem domem i gwiazdami, a dziwka jest jednocześnie sprzedawczynią i towarem.⁵⁷

Nic, co nowe, nie potrafi uwolnić się od starej formy — wiecie to do koncepcji wiecznego powrotu: „Nowość jest kategorią niezależną od użytkowej wartości towaru. Obrazy produkowane przez zbiorową nieświadomość są źródłami pozoru. Niestrudzoną agentką treści świadomości fałszywej jest moda. Ten pozór nowości odbija się, niczym jedno lustro w drugim, w pozorze tego, co zawsze jednakie”.⁵⁸ Istotą sposobu, w jaki Benjamin rozumie pojęcie wiecznego powrotu, jest przekonanie, iż nieskończenie niezmiennym jest to właśnie, co przybiera kształt nowy i różny od wszystkiego, co było. Wieczny powrót nie jest bynajmniej powrotem jakiejś treści, rzeczy czy zdarzenia: jest powrotem nowości. Jeśli wszystko, co się pojawia, jest *nowe*, to „nowe” — jest *wciąż takie same*. Podobnie jak w przypadku urzeczowienia, w modzie właśnie wieczny powrót uzyskał szczególną artykulację — każdy sezon przynosi projekty odmienne od wszystkich poprzednich, a tym, co nie ulega przemianie nie jest kształt tych projektów, lecz ich nieustanna *nowość*.

Moda jest „wiecznym powrotem tego, co nowe”.⁵⁹ Wieczny zaś powrót to — przypomnę — „esencja mitycznego wydarzenia”. Co to oznacza? Współczesny namysł nad mitem rozwijał się w dwóch głównych kierunkach — pierwszy, *pozytywistyczny* czy też *redukcjonistyczny*, ujmował mit jako prehistoryczne stadium człowieczeństwa (świadomości), które to stadium traktowane być może jedynie jako miniony szczybel ewolucji czy antropologiczna ciekawostka pozbawiona większego znaczenia dla nowoczesnego świata. Kierunek drugi — *idealistyczny* — opierał się na założeniu o niezmiennym i pozaczasowym charakterze wyobraźni mitycznej. Dogmatem tego stylu myślenia stało się przeświadczenie, iż nie można stworzyć mitu — podobnie jak nie sposób wymyślić religii, dokonać

⁵⁷ Tamże, s. 176.

⁵⁸ *Paryz — stolica...*, dz. cyt., s.176.

⁵⁹ Benjamin, *Park centralny*, w: *Twórca...*, dz. cyt., s. 249.

pełnej interpretacji symbolu, wyliczyć wszystkich wcieleń archetypu. Tworzenie pojęte być może jedynie jako realizacja uprzedniego zamysłu, urzeczywistnienie intencji twórcy, czy też — aktualizacja idei zawartej *in potentia* w jego umyśle. U podstaw tworzenia leży dychotomia bytu i powinności, rzeczywistego i możliwego, a oś projektu mitycznego stanowić ma właśnie brak owej dychotomii. Skoro zaś wszystkie mity są mitami początku, to niepodobna wyobrazić sobie początku mitu — zakładałoby to istnienie warstwy świadomości bardziej pierwotnej niż on sam, sensu bardziej źródłowego niż sens mityczny, języka zdolnego opisać świat przed narodzinami języka.

Oba kierunki, podług Benjamina, pojmują mit i świat mityczny przeocząc właściwą mu dialektykę. Pierwszy sprowadza mit do historii, drugi — historię do mitu. Pozytywizm usiłuje ująć cykliczny czas wiecznego powrotu na podobieństwo linearnego czasu dziejów. Idealizm ulega iluzji, że skoro czas mitu jest czasem wiecznego powracania, to i sam mit jest wieczny. Współczesność określa — jak pamiętamy — próba empirycznej realizacji mitu. Inaczej mówiąc: obecnemu w sferze refleksji nad mitem rozdzieleniu odpowiada — w sferze praktyki: fałszywe pojednanie — rzeczywiste dzieje stały się mityczne, nowoczesny zaś mit jest mitem dziejowym. Myśl Benjamina pragnie uchwycić owo splątanie: dotrzeć do *początku* mitu, nie nakładając nań wszak kategorii li tylko historycznych. Kluczem jest właśnie nauka o wiecznym powrocie: „Myśl o wiecznym powrocie czyni sam proces historyczny artykułem użytku masowego. Koncepcja ta nosi jednak na sobie również w innym rozumieniu — można by powiedzieć: na swej drugiej stronie — ślady okoliczności ekonomicznych, którym zawdzięcza swą nagłą aktualność. Pojawia się ona w tych momentach, w których bezpieczeństwo warunków życia bardzo się skurczyło, a to na skutek przyspieszonego następstwa kryzysów. Myśl o wiecznym powrocie brała swój blask stąd, że nie można było liczyć na to, by nowe warunki powracały w krótszych momentach niż te, którymi rozporządza wieczność. Nawrót codziennych sytuacji następował stopniowo coraz rzadziej, i w związku z tym mogło się budzić głuche przeczucie, że trzeba będzie zadowolić się sytuacjami kosmicznymi. Krótko mówiąc: nawyk poczynął rezygnować z niektórych swych przywilejów. Nietzsche powiedział: «Kocham zmienne nawyki», natomiast Baudelaire nie był już w stanie wyrobić sobie nawyków trwałych”.⁶⁰

Skoro historia stała się mitem — to należy na powrót ukazać jej zakorzenienie w faktyczności: myśl o wiecznym powrocie, choć ludzi swą odwiecznością, pojawia się w istocie w konkretnych warunkach dziejowych. Istnieje jednak i „druga strona”: owe „momenty, w których bezpieczeństwo życia się skurczyło” nie są jedynie przypadkowymi „faktami” w nałoku historycznych wydarzeń, czymś tymczasowym jedynie i doraźnym:

⁶⁰ Tamże, s. 238–239.

„Tradycja uciskanych poucza nas, że «stan wyjątkowy» w jakim żyjemy jest regułą”.⁶¹

„Pojęcie postępu należy wyprowadzić z idei katastrofy. Że to «tak dalej» idzie to właśnie katastrofa. Katastrofa nie jest tym, co w konkretnym przypadku ma nadejść, lecz tym, co w konkretnym przypadku dane.”⁶²

Fundamentem dialektyki Benjaminina jest pojęcie terażniejszości — jego właściwe znaczenie zapoznaje tak pozytywizm, jak idealizm: dla pierwszego terażniejszość jest jedynie neutralnym polem przejawiania się „faktów”, drugi zaś — w nauce o „wiecznej terażniejszości” — rozciąga jej sens tak bardzo, iż gubi ona wszelki konkretny wymiar. Benjamin: „Materialista historyczny nie może zrezygnować z pojęcia terażniejszości, która nie jest tylko przejściem, lecz zatrzymała się w czasie i zamarła w bezruchu. Pojęcie to bowiem definiuje terażniejszość, w której opisuje on historię. Historyzm oddaje obraz przeszłości, materialista historyczny — jedynie poczynione z nią doświadczenie. Innym pozostawia wyzywanie się w burdelu historyzmu u dziwki «był-sobie-kiedyś». Panuje nad swymi siłami: dość mężny, by rozsadzić kontinuum historii”.⁶³

Terażniejszość, powtórzę, nie jest ani „homogenicznym i pustym” czasem pozytywizmu, ani też — beczasem myśli idealistycznej. Właśnie w powiązaniu z pojęciem terażniejszości pojawia się — po raz pierwszy — kategoria materializmu historycznego. By jednak omówić tę kategorię, trzeba najpierw prześledzić naukę o „falszywej terażniejszości” — *historii naturalnej*.

Analiza postaci, jaką przybiera pojęcie historii naturalnej w myśli Benjaminina, wymaga przywołania kontekstu, który stanowią dwa wątki filozofii Lukácsa: nauka o „drugiej naturze” z *Teorii powieści* oraz polemika z Engelsowską teorią dialektyki przyrody z *Historii i świadomości klasowej*.

Mawiał Hegel, iż przyroda jest *nudna* — jest królestwem nieustannego odradzania się tego samego, światem pozbawionym wszelkiej jakościowej zmiany. Pierwszym określeniem przyrody jest tu „abstrakcyjna jedność jej bycia-na-zewnątrz-siebie (*Aussersichsein*), jego pozbawiona zapośredniczeń obojętność, przestrzeń”.⁶⁴ W opozycji do sproblematyzowania przyrody jako ulegającej jedynie bezjakościowej zmianie przestrzeni, Engels formułuje dialektyczną teorię jej rozwoju: Hegel, mówiąc o rozwoju „w przestrzeni, lecz poza czasem, który jest warunkiem wszelkiego rozwoju”, narzuca naturze „niedorzeczność”, nie dostrzegając tym samym ewolucji, wyrażającej się w dokonaniach nauk szczegółowych.⁶⁵

⁶¹ *Tezy historiozoficzne*, dz. cyt., s. 155.

⁶² *Park Centralny*, dz. cyt., s. 252.

⁶³ *Tezy historiozoficzne*, dz. cyt., s. 161.

⁶⁴ Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, przeł. Światosław F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 269.

⁶⁵ Fryderyk Engels, *Ludwik Feuerbach i zmierzch klasycznej filozofii niemieckiej*, w: Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, Warszawa 1969, t. XXI, s. 313.

Skoro człowiek jest częścią przyrody, to ludzkie badania nad nią — technologia i eksperyment — są świadectwami jakościowych zmian samej natury, nie zaś tylko — abstrakcyjnego świata cywilizacji. Z takim właśnie rozumieniem dialektyki przyrody polemizuje Lukács: uznanie za praktykę w filozoficzno-dialektycznym sensie przemysłu i nauki jest „nieporozumieniem”.⁶⁶ Przemysł i nauka nie służą bynajmniej samorozwojowi królestwa natury, lecz raczej utrwalaniu reifikacji w świecie człowieka: „Ta bezwolność jeszcze bardziej się potęguje wskutek tego, że wraz ze wzrastającą racjonalizacją i mechanizacją procesu pracy działalność robotnika w coraz większym stopniu traci swój charakter działalności przemieniając się w postawę kontemplacyjną. Ta kontemplacyjna postawa wobec procesu przebiegającego zgodnie z mechanicznymi prawidłowościami, który rozgrywa się niezależnie od ludzkiej świadomości i na który ludzkie działanie nie ma żadnego wpływu — a więc który objawia się jako gotowy zamknięty system — przekształca także podstawowe kategorie bezpośredniej postawy człowieka wobec świata: sprowadza przestrzeń i czas do wspólnego mianownika, niwelując czas do poziomu przestrzeni. (...) Tym samym czas traci swój jakościowy, zmienny, przepływowy charakter: zastyga raczej w jakieś ściśle ograniczone kontinuum, które jest ilościowo mierzalne i wypełnione ilościowo mierzalnymi „rzeczami” (...); a więc zastyga w przestrzeń”.⁶⁷

Engels chciał widzieć przyrodę zmienną na kształt historii. Podług Lukácsa — w danej nam doraźności — ujawnia się dokładnie odwrotna prawidłowość: historia ukazuje się jako niezmienna, „nuda”, na kształt przyrody. Prowadzi to do pojęcia drugiej natury, które Lukács opracował był jeszcze w *Teorii powieści*: „Jest on (świat współczesny) drugą naturą; jak pierwsza, pozwala się kreślić jako system rozpoznanych konieczności; ich sens pozostał jednak obcy i dlatego prawdziwa jego substancja jest nieuchwytna i niepoznawalna. (...) Nie idzie tu o naturę niemą, dostępną zmysłom i nie zawierającą sensu, jak pierwotna natura. Idzie o skamieniały, obcy i nie stymulujący już wnętrza zbiór sensów, o kostnicę jakby, w której nagromadziły się martwe treści wewnętrzne”.⁶⁸

Podsumowując: historia naturalna rozumiana jest tutaj jako „historia, która się nie staje”, dzieje, w których wszelka przemiana jest tylko pozorem przemiany. Albo, w sformułowaniu nawiązującym do wątku, który pojawił się podczas analizy mitu: wszystko, co choćby tylko zapowiada realną zmianę, wpisane zostaje natychmiast w dotychczasowe ramy i określone jako jedynie kontynuacja tego, co istnieje. Historia staje się spetryfikowanym trwaniem — jest ledwie prehistorią, gdyż żadna prawdziwa przemiana, jak dotąd, nie dokonała się i nie mogła dokonać.

W tradycji Marksowskiej istnieje jednak inne jeszcze rozumienie pojęcia historii naturalnej — rozumienie, które przynoszą *Rękopisy ekonomiczno-filozo-*

⁶⁶ Lukács, *Historia...*, dz. cyt. s. 285.

⁶⁷ Tamże, s. 209–210.

⁶⁸ Lukács, *Teoria powieści*, przeł. Jan Goślicki, Warszawa 1968, s. 55–56.

ficzne. Dzieje człowieka są tutaj „rzeczywistą częścią historii naturalnej (stawania się przyrody człowiekiem)”.⁶⁹ Człowiek jest przedmiotem przyrody, gdyż jedyną zmysłową przyrodą jest dla niego ludzka zmysłowość, zaś przyroda jest przedmiotem antropologii — zarówno pod teoretycznym (jako przedmiot świadomości), jak i praktycznym (środek do życia i substancja działania) względem stanowi część człowieka. Społeczeństwo jawi się tu jako „jedność istoty człowieka i przyrody, urzeczywistnienie naturalizmu człowieka i humanizmu przyrody”.⁷⁰

Dla Lukácsa lektura *Rękopisów* stanowiła „teoretyczny wstrząs”⁷¹: jako główne „grzechy” *Historii i świadomości klasowej* będzie on po latach wymieniał odrzucenie dialektyki natury oraz utożsamienie kategorii reifikacji i alienacji. Właśnie nauka o „humanizmie przyrody” unaocznic miała węgierskiemu myślicielowi, iż urzeczowienie jest naturalnym sposobem opanowywania świata przez człowieka, alienacja zaś stanowi jedną — bynajmniej nie konieczną — z wielu jego form. Jaką postawę zajmuje Benjamin? W roku 1925 czyta *Historię*, w pełni akceptując zawartą tam diagnozę świata ludzkiej kultury. Samo jednak zagadnienie reifikacji ma w jego myśli jeden jeszcze — nieobecny, jak się zdaje, u Lukácsa aspekt. Mówi Adorno: „Hegłowskie pojęcie drugiej przyrody jako reifikacji stosunków ludzkich wyobcowanych z siebie samych oraz Marksowska kategoria fetyszyzmu towarowego zajmują u Benjamina pozycję kluczową. Nie tylko zajmuje go budzenie — jak alegorii — zastygłego życia w skamielinie, ale i rozpatrywanie żywego tak, że prezentuje się ono jako od dawna minione, «prehistoryczne» i nagle uwalnia znaczenie. Filozofia przyswaja sobie fetyszyzm towarowy: wszystko musi się dla niej zacząć w rzecz, aby mogła odczarować zwyrodnienie reifikacji”.⁷²

Urzeczowienie, mówiąc krótko, nie jest u Benjamina jedynie dehumanizacją stosunków międzyludzkich, które przybierają kształt stosunków pomiędzy rzeczami. Odbija się ono także w samym świecie rzeczy: „Przez urzeczowienie nieprzeniknionymi się stają przecież nie tylko stosunki między ludźmi. Rzeczywiste podmioty samych stosunków są poza tym okolone tajemnicą”.⁷³ Myśl Benjamina — podkreślić chcę ten element — jest niesłychanie konsekwentnie a- (anty-?) humanistyczna: i dotyczy to tak idealistycznego humanizmu Dilthey’a, jak i humanizmu pism młodomarksowskich. Rzeczywiste wyzwolenie przyrody nie ma być — jak chciał Marks — „stawaniem się przyrody człowiekiem”, lecz — przeciwnie: jej radykalną dehumanizacją, destrukcją wszelkiego pozoru obecności w niej człowieczeństwa. Kluczem do zrozumienia pojęcia historycznego materializmu jest to właśnie: historyczny materializm ewokować ma historię przedmiotów,

⁶⁹ Karol Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r.*, w: Marks, Engels, *Dzieła*, dz. cyt., t. I, s. 586.

⁷⁰ Tamże, s. 579.

⁷¹ Lukács, *Historia...*, dz. cyt., s. 47.

⁷² Adorno, *Charakterystyka...*, dz. cyt., s. 333.

⁷³ Benjamin, *Eduard Fuchs — zbieracz i historyk*, w: *Twórca...*, dz. cyt., s. 132.

dzieje bez człowieka, czas uwolniony od antropologii. Pojęcia fetyszyzmu i reifikacji, dla Lukácsa będące *diagnozą* sytuacji zastanej, dla Benjamina prócz wymiaru konstatacji zawierają też kształt programu; jeszcze raz: „filozofia przyswaja sobie fetyszyzm towarowy — wszystko musi się dla niej zaczarować w rzecz, aby mogła odczarować zwyrodnienie reifikacji”. Podobnie — ze sposobem pojmowania dziejów: dla Lukácsa oczekiwanym i upragnionym momentem jest chwila uwolnienia od ułudy prehistorii i *początek* rzeczywistej historyczności, która jeszcze nie nadeszła; dla Benjamina — odwrotnie: otaczający nas świat mitu (prehistorii) nie jest — jak chce idealizm — beczasem, lecz właśnie niemożnością wyjścia poza czas, a moment przemiany jest nie tyle początkiem dziejów, ile radykalnym i ostatecznym *końcem* ich biegu: „Marks twierdzi, że rewolucje są parowozem dziejów. Może jest jednak inaczej. Może rewolucje są hamulcem użytym przez ród ludzki w pędzącym pociągu”.⁷⁴ I gdzie indziej: „Klasy rewolucyjne w chwili działania świadome są rozsadzania ciągłości historii. (...) Jeszcze w czasie Rewolucji Lipcowej miało miejsce zajęcie, w którym świadomość ta odegrała właściwą sobie rolę. Wieczorem pierwszego dnia walk okazało się, że w wielu miejscach Paryża jednocześnie ostrzelano wieżowe zegary. Naoczny świadek tego wydarzenia, który być może rymowi zawdzięczał swój dar przewidywania, napisał wówczas: *Qui le croirat! On dit, qu'irrités contre l'heure; De nouveaux Josués au pied de chaque tour Tiraient sur les cadrans pour arreter le jour*”.⁷⁵

By powrócić do wcześniejszej dystynkcji: wizja Lukácsa (czy wczesnego Marksa) jest wizją proroka, wizja Benjamina — spojrzeniem apokaliptyka. Prowadzi to do zawartego w pojęciu materializmu historycznego rozumienia czasu dziejów: podług Benjamina historia nie zrealizuje żadnego projektu *przyszłej* szczęśliwości, jedynym zaś możliwym w jej obrębie zadaniem jest przerwanie *teraźniejszej* katastrofy oraz — co nie mniej ważne — odkupienie *przeszłości*. To ostatnie wyznacza właśnie miejsce materializmu w polu refleksji: ma on zachować „bezpowrotny obraz przeszłości grożący zniknięciem wraz z tą teraźniejszością, która nie rozpoznała się w nim jako domniemanie”.⁷⁶ I gdzie indziej: „Materializmowi historycznemu chodzi o to, aby utrwalić taki obraz przeszłości, jaki ukazuje się historycznemu podmiotowi niespodziewanie w chwili niebezpieczeństwa. Niebezpieczeństwo to zagraża zarówno tradycji, jak i jej odbiorcom. (...) W każdej epoce zachodzi konieczność ponownego odebrania tradycji konformizmowi, który zamierza ją przewyciężyć. (...) Tylko ten historyk ma dar wskrzeszania w rzeczach minionych iskry nadziei, który sam jest o tym przekonany, że wróg nawet zmarłych, w razie swego zwycięstwa, nie oszczędzi”.⁷⁷

⁷⁴ *Tezy...*, dz. cyt.

⁷⁵ Tamże, s. 161.

⁷⁶ *Eduard Fuchs...*, dz. cyt., s. 108.

⁷⁷ *Tezy...*, dz. cyt., s. 154.

Nie jest prawdą, iż „blizny Ducha goją się nie pozostawiając śladów”: żadne przyszłe — głoszone przez proroka — szczęście nie może po prostu znieść minionego cierpienia. Prawdę o tym cierpieniu — wciąż zawartą w otaczających nas przedmiotach — przechować ma historyczny materializm. Uwolnić od terażniejszej katastrofy może jedynie teologia. Pora już rozważyć konstelację, którą tworzą oba te pojęcia: dokonać analizy *filozoficznej historii* Waltera Benjamina.

III

Filozoficzna historia ma być nauką o początkach. Prowadzony przez nią namysł organizuje się wokół napięcia pomiędzy dwoma przeciwstawnymi sensami tej kategorii — sensem odsyłającym do przeszłości i terażniejszym jej znaczeniem. Początek już-zawsze przynależy do *przeszłości*: każda epoka miała swój początek, swoje pragnienie rozpoczęcia na nowo, swoje wiązane z tym rozpoczęciem nadzieje i oczekiwania. Przeszłość to królestwo nieskończonych początków, z których żaden nie spełnił tego, co spełnić przyrzekał, z których każdy okazał się jedynie projektem bez realizacji, obietnicą bez wypełnienia. Tutaj właśnie rodzi się fascynacja Benjamina prehistorycznymi, przedwczesnymi formami, które wciąż jeszcze obecne są w kulturze — w starych przedmiotach, przestarzałych narzędziach i maszynach odnaleźć można utrwalone, niby w skamielinie, obrazy przeszłości: ślady nie tylko minionej faktyczności, lecz i marzeń, które żywiła ona o tym, co ma nadejść. Wyznacza to zadanie historycznego materializmu: dotrzeć do tych elementów przeszłości, w których pozostała ona czymś więcej niż tylko tym, co bezpowrotnie minione. Żadna przeszła epoka nie rozpoznawała się wszak jako przeszłość: chciała raczej ująć samą siebie jako zapowiedź czegoś, co dopiero nadejdzie: „Szczęście, które mogłoby w nas wzbudzić zawiść, istnieje tylko w powietrzu, którym oddychamy, z ludźmi, z którymi moglibyśmy porozmawiać, z kobietami, które mogłyby nam się oddać. Innymi słowy, w wyobrażeniu szczęścia pobrzmiewa nieodłączne wyobrażenie zbawienia. Z wyobrażeniem przeszłości, przywłaszczonym przez historię, rzecz ma się identycznie. Przeszłość opatrzona jest czasowym skorowidzem, który odsyła ją do zbawienia. Między przeszłymi pokoleniami a naszym jest cicha umowa. Oczekiwano nas na świecie. Nam, jak każdej innej generacji przed nami, dana jest *słaba* mesjanistyczna siła, do której przeszłość rości sobie pretensje. I nie da się zbyć byle czym”.⁷⁸

Każda z minionych utopii obiecywała swym adeptom wyzwolenie; żadna nie dotrzymała swych obietnic, lecz potraktowanie ich po prostu jako pustych i martwych byłoby zdradą tych, którzy w nie wierzyli. W tej perspektywie filozoficzna historia jawi się jako antyteza filozofii dziejów, która, by przywołać formułę Hansa Blumenberga, „nigdy nie uprawomocnia świata pojętego jako świat stwo-

⁷⁸ Tamże, s. 152.

rzony, zawsze zaś — jako świat wymagający stworzenia”.⁷⁹ Filozofia dziejów redukuje przeszłość do *samej tylko* przeszłości: jej kształt wyznacza Hegłowska kategoria *zniesienia*. To, co było, zostało zachowane o tyle tylko, o ile przestało być samoistne „dla siebie” i stało się „dla nas” (Benjamin: „obraz przeszłości grozi zniknięciem wraz ze wszelką terażniejszością, która się z nim nie identyfikuje. Radosne przesłanie, jakie przekazuje historyk, pochodzi z ust, które być może już w momencie, kiedy się otwierają, przemawiają w próżnię”⁸⁰). Jeszcze raz: „historia przywłaszcza sobie wyobrażenie przeszłości...”, świat miniony istnieje o tyle, o ile przestał być własnością jego mieszkańców, a stał się naszym światem. Terażniejszość otrzymuje dziedzictwo minionego czasu, lecz otrzymuje je jako *łup*: „Łup, jak to zawsze było w zwyczaju, wlece się za sobą w triumfalnym pochodzie. Określa się go jako dobra kulturalne. W osobie historycznego materialisty natrafiają one na sceptycznego obserwatora. Dobra kulturalne, z jakimi przyszło mu się zetknąć, wszystkie razem i każde z osobna, już na samą myśl o ich pochodzeniu przejmują go grozą. Swoje istnienie zawdzięczają one nie tylko trudowi wielkich geniuszy, którzy je stworzyli, lecz również bezimiennej pańszczyźnie im współczesnych. Nigdy nie są świadectwem kultury, nie będąc jednocześnie świadectwem barbarzyństwa. I tak samo jak one same nie są wolne od barbarzyństwa, tak nie jest od niego wolny również proces przekazu, w którym przechodzą one w następne ręce. Dlatego też materialista historyczny, w miarę możliwości, odsuwa się od tego przekazu. Zadanie swoje upatruje w głaskaniu historii pod włos”.⁸¹

Ukazuje się jasno miejsce historycznego materializmu w konstrukcji filozoficznej historii — ma on być próbą odnalezienia dziedzictwa innego niż to, które stało się udziałem zwycięzców, przeszłości różnej niż ta, która służy jedynie podtrzymywaniu stanu terażniejszego. Historię pisali ci, którzy zwyciężyli: materializm poruszać pragnie się wbrew jej prądowi, aby odnaleźć zatarte ślady tych, którzy przegrali — uchwycić świat taki, jaki, powtórzę, „jawi się niespodziewanie w chwili niebezpieczeństwa”. Ślady te ujawniają się we wszystkim tym, co przeczy nauce o postępie i spełnieniu: w anachronicznych i przestarzałych artefaktach, utopijnych obrazach i snach, ruinach niezrealizowanych projektów, „uskokach i odnogach rozwoju”. Współczesność „ustanowiona, udaje że jest sama w sobie”⁸² — trzeba naświetlić jej prehistorię, wykazać, iż mogło być inaczej, niż jest. Materializm odwraca Hegłowską figurę: nie jest prawdą, że *przeszłość* została zachowana o tyle, o ile stała się naszą *terażniejszością*; przeciwnie — to my sami istniejemy w tym jedynie stopniu, w jakim jesteśmy *przyszłością* tego, co przemi-

⁷⁹ Hans Blumenberg, *Legitimacy of the Modern Age*, transl. Robert M. Wallace, Cambridge Mas. 1983, s. 58.

⁸⁰ Benjamin, *Tezy...*, dz. cyt. s. 153.

⁸¹ Tamże, s. 155.

⁸² Formuła Adorna; patrz: Adorno, *Dialektyka negatywna*, przeł. Krystyna Krzemienio-wa, Warszawa 1986, s. 514.

nęło. Prowadzi to do drugiego rozumienia sensu początku. Jesteśmy tym, o czym śniły przeszłe pokolenia, ale jesteśmy i zdradą ich snu: teraźniejszość wypełnia marzenia przeszłości, lecz czyni to w sposób szyderczy i opaczny. Otwiera się przestrzeń dla teologii historii: pragnienia tych, którzy odeszli, zostaną odkupione, gdy nie tylko — jak w historycznym materializmie — rozpoznamy ich nieustanne niespełnienie, lecz także — gdy staną się naszymi współczesnymi i teraźniejszymi pragnieniami: „dopiero zbawiona ludzkość może zacytować dowolny fragment swojej przeszłości. Każda z jej chwil stanie się *citation a l'orde du jour* — który to dzień jest właśnie dniem sądu”.⁸³

Materializm przywoływał zapomniane nadzieje przeszłości. Teologia ma przygotować w teraźniejszości miejsce na nadejście Mesjasza. Winna ona dopomóc w odnalezieniu naszych własnych marzeń i nadziei: nasycić życie „najwyższą przytomnością umysłu”⁸⁴, skupieniem — „naturalną modlitwą duszy”⁸⁵ po to, aby nie przeoczyć „drobnych rys w ciągłej katastrofie”⁸⁶ — iskier mesjańskiej obietnicy. Jak odnaleźć te iskry? Odbijają się one w wyobrażeniu szczęścia, którego poszukuje każdy czas i każda epoka. Hegel mawiał, iż czas szczęścia stanowi pustą kartę dziejów.⁸⁷ Benjamin jest bardziej radykalny: jak dotąd *nie było i nie mogło być* czasów szczęścia. Więcej: czasów takich nigdy nie będzie — „Królestwo Boże nie stanowi celu historycznej dynamiki”.⁸⁸ I właśnie dlatego należy odrzucić historię: czas wiecznego smutku i niespełnienia.⁸⁹ Odrzucenie to nie może, oczywiście, dokonać się poprzez absolutną negację tego, co zmienne — jałowy i pusty gest pięknoducha. Jest możliwe jedynie przez odnajdywanie, w świecie minionym i świecie współczesnym tego, co zarazem ponadhistoryczne i specyficznie ludzkie: bycia szczęśliwym w skończoności, nie utożsamiając wszak szczęścia ze skończonością. Szczęście jest doświadczeniem pełni teraźniejszości i pełni przeszłości: jedynym doświadczeniem, w którym pobrzmiewa odbłask zbawienia. Cechą tego ostatniego jest, iż nic w nim nie zostaje zniesione, czy też raczej — nic nie zostaje zapomniane.⁹⁰ W tym punkcie spotykają się teologia historii i historyczny materializm — usiłują odnaleźć w dziejach wszelki szczegół, aby uchronić go od zapomnienia.

⁸³ Benjamin, *Tezy...*, dz. cyt., s. 152.

⁸⁴ *Do wizerunku Prousta*, w: *Twórca...*, dz. cyt., s. 288.

⁸⁵ *Franz Kafka*, dz. cyt., s. 324.

⁸⁶ *Park Centralny*, dz. cyt., s. 252.

⁸⁷ Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, dz. cyt., t. I, s. 41.

⁸⁸ Por. przyp. 36.

⁸⁹ Benjamin, *Ursprung...*, dz. cyt., GS, t. I, s. 343.

⁹⁰ Benjamin, *„Der Idiot” von Dostojewskij*, GS, t. II, s. 237.