

## Adam Lipszyc

### Benjamin o micie, tragedii i sprawiedliwości

Gershom Scholem zauważa, że proza Benjamina jest niezwykle podatna na kanonizację.<sup>1</sup> Cecha ta bierze się chyba po części stąd, że Benjamin posługuje się serią bardzo specyficznych pojęć, których pierwsze wystąpienie rzadko poprzedza nieśmiałyymi zwrotami typu „nazwijmy”, „będę nazywał”, sprawiając wrażenie, że są to terminy powszechnie przyjęte, objawione albo po prostu odpowiadające w oczywisty sposób tak zwanej rzeczywistości. Dodatkowe wrażenie robi na czytelniku konsekwencja, z jaką posługuje się tymi terminami i precyzja nakreślonych między nimi relacji.

Jeden z istotnych kompleksów tego rodzaju pojęć skupia u Benjamina takie kategorie jak „prawo”, „los”, „demonizm” oraz „dwuznaczność”. Wszystkie te pojęcia są ze sobą ściśle splecione i określają sferę *mityczną*. Sfera ta stanowi kluczowy (zasadniczo negatywny) punkt odniesienia w całej twórczości Waltera Benjamina, od samych począt-

---

<sup>1</sup> Por. Gershom Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, Frankfurt a. M. 1983, s. 35. Walter Benjamin (1892-1940), niemiecki filozof i krytyk literacki, jest autorem książki *Ursprung des deutschen Trauerspiels (Źródła niemieckiego dramatu tragicznego)*, niedokończonego, interdyscyplinarnego dzieła o paryskich pasażach oraz szeregu rozpraw z dziedziny estetyki, filozofii języka i filozofii historii, a także esejów o Goethem, Kafce, Prouście, Baudelaire i innych. We wczesnym okresie swojej twórczości Benjamin uprawiał (między innymi) ezoteryczną filozofię języka, nawiązującą do tradycji kabalistycznej, później zaczął zbliżać się do materializmu historycznego, starając się łączyć perspektywy żydowskiego mesjanizmu i kabały ze specyficznym interpretowanym marksizmem. Pozostawał w ścisłych związkach intelektualnych z tak różnymi ludźmi, jak Gershom Scholem, Theodor W. Adorno czy Bertold Brecht. Po polsku ukazał się wybór esejów *Twórca jako wytwórca* (przeł. Hubert Orłowski i Janusz Sikorski, Poznań 1975) w poszerzonej wersji wznowiony jako *Anioł historii* (przeł. Krystyna Krzemień, Hubert Orłowski, Janusz Sikorski, Poznań 1996).

ków aż po dzieło poświęcone paryskim pasażom. Prześledzenie wszystkich jej znaczeń u Benjamin'a byłoby dość trudne, tu skoncentruję się na dwóch wątkach, dwóch opozycjach. W pierwszej, którą Benjamin rozwija przede wszystkim w swojej wczesnej twórczości, sfera mityczna przeciwstawiona jest domenie tragedii. Ta zajmująca koncepcja wydaje się jednak rodzajem dialektycznego i w sumie dość tradycyjnego ćwiczenia, którego w późniejszej twórczości Benjamin już nie będzie rozwijał. Inaczej ma się sprawa z drugim wątkiem, który mitowi przeciwstawia moment sprawiedliwości: rozwój tej koncepcji można prześledzić także w późniejszych pracach i być może dotyka ona samego rdzenia Benjaminowskiej filozofii. Skupię się więc tu na tych dwóch tropach, inne wątki oraz koncepcje innych myślicieli, które budują użyteczny kontekst, spychając do przypisów. Rozpaczynam jednak od ogólnej charakterystyki sfery mitycznej.

### 1. Mit i demonizm

W rozumieniu Benjamin'a świat tragedii pozostaje w ściśle określonej, dialektycznej relacji ze sferą mityczną. Tragedia wyprowadza mianowicie z tej sfery dzięki pewnemu interesującemu, dialektycznemu zabiegowi. Znaczna część tej koncepcji pojawia się już w eseju „Schicksal und Charakter” (Los i charakter), niemniej nieco pełniejsze określenie sfery mitycznej pojawia się w eseju o Goethem. Bez odwołania do tego tekstu trudniej będzie zrozumieć, dlaczego Benjamin określa tę sferę Goetheańskim mianem „demonicznej” (i „dwuznacznej”). On sam posługuje się tymi określeniami tak, jakby wszyscy wiedzieli, o co chodzi, co być może (przynajmniej w przypadku demonizmu) sprawdzało się w przypadku niemieckich intelektualistów, którzy Goethego mieli w małym palcu, dziś już jednak nie musi być takie oczywiste.

W eseju o *Powinowactwach z wyboru* (który traktuję tutaj instrumentalnie jako źródło wiedzy o Benjaminowskiej wizji mityczności, nie zagłębiając się w kluczowe rozważania na temat piękna zawarte w części trzeciej) Benjamin tłumaczy, że *mityczność* jest faktyczną „zawartością treściową” powieści Goethego. Nieme i głuche postacie bohaterów wydane są losowi i mitycznymi żywiołom natury („Głusi wobec Boga i niemi wobec świata przemierzają swoje ścieżki”<sup>2</sup>). Benjamin wskazuje natłok powtórzeń i powrotów w powieści i stwierdza: „wieczny powrót tego samego’[...] jest znakiem

losu”<sup>3</sup>. Ta myśl będzie towarzyszyć Benjaminowi do końca jego twórczej działalności: mit i los określają sferę cyklicznego czasu, wiecznego powrotu. Postacie w powieści zamknięte są więc w sferze losu. Dla Benjaminu jednak los nie jest czystą mechaniką determinizmu, ma z konieczności wymiar „moralny”. Słowo to z pewnych powodów, które staną się wkrótce jaśniejsze, należy brać w cudzysłów. W każdym razie los, który, jak już widzieliśmy, spleciony jest ze sferą mityczną, łączy się także z pojęciem „prawa” i „winy”. Najklarowniej wyklada to Benjamin w eseju o losie i charakterze. Próbuje tu mianowicie wykazać, że wbrew pozorom pojęcie losu nie ma nic wspólnego z tym, co określa mianem kontekstu „religijnego”. Świadczyć ma o tym fakt, że los powiązany jest z winą, brak jednak analogicznego powiązania z niewinnością, a co więcej, ze szczęściem. Wręcz przeciwnie, szczęśliwi bogowie są – choćby dla Hölderlina – losu pozbawieni. Benjamin jest przekonany, że sfera, w której jedynymi pojęciami konstytutywnymi są wina i nieszczęście, a nie ma drogi wyzwolenia, nie zasługuje na miano sfery religijnej. Jasne jest, że religia pojęta jest tu w sensie jakiejś religii wyzwolenia, ocalenia, zbawienia, na modłę chrześcijaństwa czy judaizmu. Tak czy inaczej, zdaniem Benjaminu przypisanie tak pojętego losu do sfery religijnej wynika z pomieszania (i tu pojawia się kolejny termin na naszej drodze) sfery prawa właśnie ze sferą sprawiedliwości. O tej ostatniej nie mówi się tu już więcej, ale z kontekstu wynika jasno, że to sprawiedliwość ma swoje miejsce w sferze religijnej, a podejrzenie to potwierdzimy w części trzeciej, odwołując się przede wszystkim do tekstów o przemocy i Karlu Krausie. Sprawiedliwość, jak zobaczymy, wiąże się tam z ideą Bożego sądu. W każdym razie w eseju o losie i charakterze „prawo”, powiązane z losem, zostaje też skojarzone klarownie z pojęciem winy. Człowiek poddany losowi i prawu najpierw zostaje skazany, pisze Benjamin, a później dopiero staje się winny. Albo ściślej: „Prawo skazuje nie na karę, lecz na winę. Los jest kontekstem winy w świecie żyjących.”<sup>4</sup> Los nie jest czystym determinizmem, naturą rozumianą jako materia rządzona obiektywnymi prawami. Ma wymiar „moralny” w sensie pewnego wymiaru „wartości”, nie

<sup>2</sup> Walter Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt a. M. 1977, s. 72.

<sup>3</sup> *Ibid.*, s. 75.

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 46. Te ostatnie słowa padają też niemal w identycznym brzmieniu w eseju o Goethem, *ibid.*, s. 75.

ma tu jednak miejsca na sprawiedliwość religii zbawienia, jest tylko kołowrót winy i pokuty, który więzi poddanych mu ludzi. Dlatego też „prawo” zostaje określone jako pozostałość sfery demonicznej, pozostałość, która przetrwała zwycięstwo nad demonami. Prawo losu to władza natury nad człowiekiem, który zostaje przez samą naturę popchnięty do winy i przez samą naturę zmuszony do pokuty. Wredną ironię tak pojętego prawa odnajdzie także Benjamin we współczesnym społeczeństwie.<sup>5</sup>

Zanim dowiemy się czegoś o ewentualnych drogach ucieczki z tej sfery, musimy powrócić do eseju o Goethem, żeby przyrzeć się nieco bliżej owej demoniczności. Dotąd nakreśliliśmy już splot kategorii mityczność-los (powtórzenie)-prawo-wina. Pojęcie demoniczności zapożycza Benjamin od samego Goethego, ukazując je jako mroczną stronę jego idolatrii natury. I w tym kontekście właśnie natura, w opisie samego Goethego, ukazuje się jako dwuznaczna, tak że możemy uzyskać pierwsze wyobrażenie o tym, dlaczego Benjamin łączy demonizm z dwuznacznością. Benjamin przytacza dwa sławne fragmenty. Najpierw z tekstu „Natura”:

Ona [natura] mnie tu wprowadziła, ona mnie też wyprowadzi. Powierzam jej siebie. Może robić ze mną, co chce. Nie będzie nienawidzić swego dzieła. To nie ja mówiłem o niej. Nie, wszystko, co prawdziwe, i wszystko, co fałszywe, to powiedziała ona. Wszystko jest jej winą, wszystko jest jej zasługą.<sup>6</sup>

Następnie z autobiografii, gdzie pojawia się bardziej mroczna wizja (opuszczam początkowy passus):

<sup>5</sup> Koncepcja winy jako czegoś, co jest tylko do pewnego stopnia własnością odrębnego podmiotu pojawia się w tekście Kierkegaarda „Odblask antycznego tragizmu w tragizmie współczesnym”: cała tragiczność opiera się tu na tym, że bohater jest winny i niewinny zarazem: dziedziczy winę jako część większej całości (np. rodu, jak Antygona), a nie jest po prostu zbrodniarzem, któremu – jako pewnemu całkowicie odrębnemu podmiotowi – można przypisać pewien występpek, wówczas bowiem nie byłoby w tym nic tragicznego. Kierkegaard mówi w tym kontekście o „dwuznacznej niewinności”; por. S. ren Kierkegaard, *Albo-albo*, tom 1, przeł. Jarosław Iwazkiewicz, Warszawa 1982, ss. 155-187, zwł. s. 161n. Kierkegaard nawiązuje tu rzecz jasna do sławnego postulatu Arystotelesa z *Poetyki*, dla którego właściwy bohater tragiczny to ktoś, kto „nie wyróżnia się osobliwie ani dzielnością i sprawiedliwością, ani też nie popada w nieszczęście przez swą podłość i nikczemność, lecz ze względu na jakieś zbłądzenie [winę]” (Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski, Warszawa 1988, s. 335).

<sup>6</sup> Johann Wolfgang Goethe, „Natura”, przeł. Olga Dobijanka-Witczakowa, w: Tadeusz Namowicz, Karol Sauerland, Marek J. Siemek (red.), *Filozofia niemieckiego oświecenia*, Warszawa 1973, s. 106. Por. Walter Benjamin, op. cit., s. 85n.

Odnosił wrażenie [pisze Goethe o sobie], że w przyrodzie, zarówno ożywionej, jak nieożywionej, zarówno uduchowionej, jak bezdusznej, tkwi jakiś pierwiastek, który objawia się li tylko w przeciwieństwach i dlatego nie daje się określić żadnym pojęciem, a tym mniej ująć w słowa. Nie był on boski, bo wydawał się bezrozumny; nie był ludzki, gdyż zbywało mu na rozsądku; nie był szatański, gdyż przemawiało zeń miłosierdzie; nie był anielski, bo często tchnęła zeń radość z cudzego nieszczęścia. Był raczej dziełem przypadku, brak mu było bowiem ciągłości; przywodził na pamięć Opatrzność, gdyż wskazywał na istnienie ukrytych związków. Wszystko, co zakreślało granice naszemu poznaniu, przenikał bez trudu; zdawał się dowolnie rozporządzać nieodzownymi elementami naszego bytu; zwęztał czas, a rozszerzał przestrzeń. Tylko w niepodobieństwach znajdował upodobanie, a osiągnięcia możliwe odtrącał od siebie z pogardą. Dziwną tę siłę, wtłaczającą się wszędzie, aby wszystko jednoczyć lub rozdzielać, nazwałem, wzorem starożytnych i tych, którzy również podobne objawy dostrzegli, siłą demoniczną. Usiłowałem się bronić przeciwko strasznej tej mocy[...] <sup>7</sup>.

Benjamin komentuje: „Nie trzeba mówić, że w tych słowach, po ponad trzydziestu pięciu latach dochodzi do głosu to samo doświadczenie nieogarnionej dwuznaczności natury, co w tamtym sławnym fragmencie [cytowanym wcześniej]” <sup>8</sup>. Dopiero teraz tak naprawdę do naszego kompleksu kategorii dołącza więc pojęcie demoniczności jako mrocznego obrazu wszechwładnej natury oraz dwuznaczności jako zasadniczego atrybutu tego świata. Benjamin nie rozwija bardziej tej idei dwuznaczności i z pewnością nie jest tak, że od razu się tu wszystko wyjaśnia. Jeśli skupić się tylko na tych fragmentach, dwuznaczność demonicznej natury to zapewne tyle, co spłot jej niszczycielskich i twórczych mocy, które igrają człowiekiem. Jeśli jednak wziąć pod uwagę kontekst winy, prawa i losu, w jakim Benjamin posługuje się tymi kategoriami, można dodatkowo domniemywać, że ta dwuznaczność to rodzaj nieustannego drgania między pozorem sprawiedliwości mitycznego prawa a jego fatalną przemocą. Natura tworzy sobie człowieka i ustanawia nad nim prawo, po czym nieuchronnie popycha go do jego przekroczenia. Niżej parę jeszcze spraw związanych z tym spłotem problemów powinno się rozjaśnić. W każdym razie z tymi narzędziami możemy już powrócić do tekstu o losie i charakterze, żeby przyjrzeć się Benjaminowskiej koncepcji tragicznego bohatera.

<sup>7</sup> Johann Wolfgang Goethe, *Z mojego życia. Zmyslenie i prawda*, przeł. Aleksander Guttry, t. 2, Warszawa: PIW 1957, s. 375. Por. Walter Benjamin, op. cit., s. 86n.

<sup>8</sup> Walter Benjamin, op. cit., s. 87.

2. *Los i tragedia*

W najistotniejszym fragmencie tego eseju Benjamin pisze:

To nie w sferze prawa, lecz w tragedii głowa geniusza wzniosła się po raz pierwszy ponad mgłę winy, albowiem w tragedii demoniczny los został przełamany. [Wiemy, że nie mogło się to wydarzyć w sferze prawa, bo sfera prawa *należy* do domeny demonów.] Lecz nie w ten sposób, że nieprzenikniony z pogańskiej perspektywy splot winy i pokuty został rozcięty dzięki czystości uwolnionego od winy i pojednanego z czystym Bogiem człowieka. [Tragedia, jednym słowem, nie dociera do sfery prawdziwej religii.] W tragedii pogański człowiek uświadamia sobie, że jest lepszy od swoich bogów, ale to odkrycie odbiera mu mowę, pozostaje nieme. Nie przyznając się do tego, stara się ono potajemnie zebrać siły. Nie kładzie odmierzonej winy i pokuty na szalkach wagi [system, krąg winy i pokuty stanowi istotę mitycznego prawa], lecz potrząsa nimi, burząc ich ład. Nie ma wcale mowy o tym, by ustanowiony został ponownie „moralny ład świata”. Człowiek moralny, wciąż niemy, wciąż infantylny – jako taki nazywany jest bohaterem – ukazuje się we wstrząsie tego pełnego męki świata. Paradoks narodzin geniusza w moralnej niemocie, moralnej infantylności to wzniosłość tragedii. Jest to prawdopodobnie podstawa wzniosłości jako takiej, w której prędzej pojawia się geniusz niż bóg.<sup>9</sup>

Spora część Benjaminowskiej teorii tragedii zawiera się w tych słowach. Tragedia jest zwycięstwem nad światem demonicznym, nad kręgiem mitycznej winy i pokuty, ale jako zwycięstwo czysto indywidualne musi pograć się w milczeniu. Związek milczenia i wzniosłości ma swoje korzenie u Pseudo-Longinosa (milczenie Ajasa), ale Benjamin nadaje mu specjalne znaczenie. Powyższy fragment pojawia się (jako autocytat) pod koniec kluczowego podrozdziału książki o dramacie tragicznym, gdzie Benjamin rozwija tę koncepcję.<sup>10</sup> Tutaj też natrafiamy na dodatkowe pojęcia dookreślające figurę bohatera tragicznego: kategorie agonu, ofiary i paradoksu. Trzeba się im teraz przyjrzeć, aby owo wzniosłe milczenie stało się nieco bardziej zrozumiałe.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Ibid., s. 45.

<sup>10</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt a. M. 1978, ss. 86-91.

<sup>11</sup> Powiązanie 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 pokazuje wzniosły, tragiczny kryzys, tragiczne cierpienie, jako moment pełnej manifestacji wielkości człowieka: fenomenalnego, a jednak noumenalnego, poddanego konieczności, a jednak wolnego. U Benjaminą także moment wzniosłego, milczącego kryzysu staje się znakiem paradoksalnego zwycięstwa, wyższości jednostki nad czymś, co ją pozornie przytłacza. U Kanta i Schillera jest

Pierwsze przybliżenie daje pojęcie agonu. Jak widzieliśmy w przytoczonym wyżej fragmencie tekstu o losie i charakterze, tragiczny bohater odnosi specyficzne zwycięstwo nad demoniczną sferą prawa i nad bogami. Faktycznie więc wchodzi w agoniczną relację z tą sferą, zmagając się z nią i odnosi zwycięstwo. Nie jest jednak tak, że po prostu okazuje się silniejszy i triumfalnie ogłasza nowy porządek. Oznaczałoby to, że nie ma tu żadnej dialektyki, że od początku dominacja sfery prawa była tylko pozorna, a bohater był czempionem *incognito*. Benjamin stara się pokazać dialektyczną logikę tego zwycięstwa. Koniecznym warunkiem tego triumfu jest przede wszystkim milczenie. Bohater nie ogłasza nowego ładu, nie osiąga blasku piękna, tylko mroczną wzniosłość. Choć faktycznie był cały czas wydany demonicznym mocom, jego milczenie czyni go dla nich niedostępnym i wynosi ponad sferę prawa. Wzniosłość wiąże się więc ze zwycięstwem w agonicznych zmaganiach, niemniej musi być czymś niemy – raczej brakiem i pęknięciem niż spoistą, piękną mową.<sup>12</sup>

Jak jednak właściwie bohater osiąga to zwycięstwo? Na to pytanie ma odpowiedzieć konstrukcja oparta na kluczowym pojęciu w Benjaminowskiej teorii bohatera tragicznego, a mianowicie kategorii ofiary. Tutaj powracają też podstawowe pojęcia powiązane w myśleniu Benjaminina z koncepcją losu – pojęcia winy i pokuty. Píše Benjamin:

---

to natura pojmowana jako zjawiskowy świat konieczności, tu: demoniczna natura jako mityczne stadium człowieczeństwa (skądinąd jest tu przeciwieństwo terminologiczne: wynoszący się ponad naturę element w nas nazywa Schiller „czystym demonem”). Całość koncepcji jest u Benjaminina z heglowska potraktowana jako moment pewnego dialektycznego procesu wyzwolenia, a nie jak u Kanta i Schillera świadectwo pewnego faktycznego stanu rzeczy. U Benjaminina wzniosłość bohatera jest mimo wszystko niedoskonała, u Kanta i Schillera wzniosłość jest manifestacją absolutnej wielkości człowieka. Por. Immanuel Kant, *Krytyka władzy sądowniej*, przeł. Jerzy Gałecki, Warszawa 1986, ss. 130-187, zwł. ss. 156-163 i ss. 170-181; Fryderyk Schiller, „O wzniosłości” i „O patetyczności”, w: idem, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. Jerzy Prokopiuk i Irena Krońska, Warszawa 1972, ss. 173-193 i ss. 197-228, zwłaszcza tezy otwierające rozprawę o patetyczności, s. 197.

<sup>12</sup> Element agonu w związku ze wzniosłością pojawia się już u Longina, choć w znacznie mniej paradoksalnym, dialektycznym ujęciu. Stwierdza on, że jedną z dróg prowadzących do wzniosłości jest „naśladowanie wielkich poetów i prozaików z przeszłości i współzawodniczenie z nimi” (Pseudo-Longinos, „O górnoci”, w: *Trzy poetyki klasyczne*, przeł. Tadeusz Sinko, Wrocław 1951, s. 113). Longin przekonany jest na przykład, że retoryczny sukces Platona wziął się po części z jego zawziętego współzawodnictwa z Homerem.

Poezja tragiczna opiera się na idei ofiary. Pod względem swojego przedmiotu, którym jest bohater, ofiara tragiczna różni się jednak od wszystkich innych. Jest ofiarą pierwszą i ostatnią zarazem. Ostatnią w sensie ofiary pokutnej, która przypada w udziale bogom strzegącym starego prawa [pokuty, która przyjmuje winę, ulega prawu, akceptuje jego wieczysty powrót]; pierwszą w sensie zastępczego działania, w którym manifestują się nowe treści życia ludu. Treści te, które w odróżnieniu od śmiertelnego zniewolenia nie odsyłają do nakazów z góry, lecz do życia samego herosa, niszczą go, ponieważ jako nieadekwatne w stosunku do woli jednostkowej, mogą być błogosławieństwem jedynie dla życia nie narodzonej jeszcze wspólnoty. Tragiczna śmierć ma podwójny cel: ma odebrać moc prawu olimpijskich bogów i jako pierwsze ludzkie żniwo złożyć w ofierze bohatera nieznanemu Bogu.<sup>13</sup>

To podwójne znaczenie ofiary tragicznego bohatera ma wyprowadzić z zakłętego kręgu demonicznego prawa. Z jednej strony bohater tragiczny ulega archaicznym mechanizmom, z drugiej jednak w swoim milczeniu obwieszcza swoją wyższość nad własnymi bogami i sięga gdzieś ku nieznanemu Bogu, nie mogąc jednak sformułować żadnej moralnej nauki.<sup>14</sup>

Czytelnik nie jest zaskoczony, gdy kilka stron niżej pojawia się porównanie tragicznej śmierci milczącego bohatera ze śmiercią Sokratesa. Píše Benjamin: „W umierającym Sokratesie ma swoje źródło dramat o męczenniku, będący parodią tragedii. I jak się często zdarza,

<sup>13</sup> Walter Benjamin, op. cit., s. 87n.

<sup>14</sup> Warto wspomnieć, że tę wizję niemego osamotnienia bohatera tragicznego rozwija Benjamin tyleż w oparciu o swoje własne konstrukcje z eseju o losie i charakterze, co o koncepcje Franza Rosenzweiga. Jak wiadomo, ten ostatni prezentuje w *Gwieździe zbawienia* wizję samotnego, niemego, upartego bohatera tragicznego jako model *Selbst*, formy osobowej, która oznacza uzyskanie indywidualności, wydobycie się z jedności z Bogiem i światem. Również i *Selbst* nie jest jeszcze duszą, która dla Rosenzweiga łączy się koniecznie z posiadaniem mowy i pierwotną dla mowy relacją z Bogiem, czyli objawieniem, które przelamuje nieme wyosobnienie tragicznego bohatera, nie łamiąc jednak ludzkiej indywidualności. Benjamin cytując obficie ten opis, zajmuje go jednak przede wszystkim zastosowanie go do własnej koncepcji przelamania demonizmu, a dialogiczna relacja objawienia już go raczej nie interesuje. W każdym razie ani Benjamin, ani Rosenzweig nie nawiązują do *Bojaźni i drzenia* Kierkegaarda, gdzie różnica między bohaterem tragicznym (stadium etyczne) a bohaterem wiary (stadium religijne) scharakteryzowana jest właśnie przez odwołanie do pojęcia milczenia, jednakże milczenie (także tu symbolizujące zerwanie wspólnotowych, etycznych więzów) przypisane jest właśnie rycerzowi wiary i jego absurdalnej (a zatem niewyraźnej) decyzji zawierzenia Bogu. Por. Franz Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. Tadeusz Gadacz, Warszawa 1998, zwł. ss. 155-160, oraz S. ren Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, zwł. ss. 58-65.



parodia jest znakiem końca pewnej formy"<sup>15</sup>. Śmierć Sokratesa właśnie *nie* jest śmiercią tragiczną. Oczywiście, stwarza takie pozory: „Jest ofiarą pokutną zgodnie z literą dawnego prawa oraz fundującą wspólnotę ofiarną śmiercią w duchu nadchodzącej sprawiedliwości”<sup>16</sup>. Niemniej Benjamin dowodzi, że na śmierci Sokratesa figura tragicznego, niemego agonu się kończy: zamiast dumnego, upartego milczenia mamy tu rozum i wywody Sokratesa. Przy tej okazji ukazuje się kolejny aspekt figury bohatera. Mianowicie w tragedii nie ma mowy o nieśmiertelności duszy – w sensie dalszego trwania duszy po śmierci.

Jak bardzo różniło się to [śmierć Sokratesa] od śmierci tragicznego bohatera, pokazał Platon w sposób najbardziej wymowny, czyniąc przedmiotem ostatniej rozmowy swojego nauczyciela nieśmiertelność.<sup>17</sup>

Po *Obronie* można jeszcze mieć wrażenie, że śmierć Sokratesa ma charakter tragiczny. *Fedon* ostatecznie tę iluzję rozwiewa. Albowiem bohater tragiczny nie wie nic o takiej orfickiej nieśmiertelności duszy, jest ona nie do pogodzenia z konstrukcją niemego zwycięstwa w agonicznym starciu z demonizmem prawa. Śmierć jest „formą”, a nie tylko końcem jego życia.

Tragiczny bohater jest – by tak rzec – pozbawiony duszy. Niesamowita pustka jego wnętrza odbija echem odległe nakazy nowych bogów i w tym echu przyszele pokolenia rozpoznają swój głos.<sup>18</sup>

Znaczący to też jednak, że chociaż bohater tragiczny nie żyje po śmierci, jego śmierć nie jest zwykłym, płaskim przeminięciem. Śmierć bohatera tragicznego skupia w jednej mrocznej, niemej chwili wzniosłą nieśmiertelność, całkowicie odmienną od rozgadanej, dyskursywnej i rozwiniętej w nieskończone trwanie nieśmiertelności, o której mówi Sokrates.

Koncepcję tę musimy wzbogacić teraz o ostatnie pojęcie, mianowicie pojęcie paradoksu. Benjamin pisze:

Greckie, decydujące starcie z demonicznym porządkiem świata nadaje także tragicznej poezji historiozoficzne znamię. Tragedia ma się tak do demonizmu jak paradoks do dwuznaczności.<sup>19</sup>

Apodyktyczność, z jaką wypowiedziana jest ta zgrabna, choć niespodziewana formuła, nie powinna nas już niepokoić. Wiemy, że dzięki paradoksalnej ofierze tragedia przełamuje demoniczne pra-

<sup>15</sup> Walter Benjamin, op. cit., s. 94.

<sup>16</sup> Ibidem. <sup>17</sup> Ibid., s. 95. <sup>18</sup> Ibid., s. 95. <sup>19</sup> Ibid., s. 90.

wo, wiemy już też – nawet jeśli tylko częściowo – dlaczego sfera demonizmu określana jest mianem dwuznacznej: jej stwórczo-destrukcyjne igraszki z człowiekiem wydanym jej panowaniu opisane zostały w przywołanych wcześniej cytatach z Goethego. Jedynym pojęciem, którego nie znamy w tej proporcji jest właśnie pojęcie paradoksu, które jednak dosyć dobrze stosuje się do opisu tragicznej ofiary. Benjamin wyjaśnia:

We wszystkich paradoksach tragedii – offerze, która czyniąc zadość dawnym nakazom, ustanawia nowe, w śmierci, która jest pokutą, a jednak zabiera tylko jaźń (*Selbst*), w końcu, który jest zwycięstwem zarówno boga, jak i człowieka – obumiera dwuznaczność, stygmat demonów<sup>20</sup>.

Tak więc z pustego kołowrotu losu, gdzie natura rodzi i prześladuje człowieka, skazuje go na winę i każe mu za nią pokutować, tragedia wyrwa się dzięki paradoksowi ofiary, który z pozoru utrzymuje stary ład winy i pokuty, w rzeczywistości jednak go burzy. W paradoksalnym świecie tragedii bohater akceptuje swoją winę, ale umierając ukazuje swoją wyższość nad domeną prawa. Dzięki niememu świadectwu cierpienia „tragedia, która z pozoru miała być sądem nad bohaterem, przeobraża się w proces olimpijskich bogów, na którym bohater pełni rolę świadka”<sup>21</sup>. Olimpijscy bogowie są wspaniali i groźni, hojni i wstręt- ni, a prawo jest po ich stronie, tak jak natura ma nieustannie prawo do ledwie tylko wyosobnionego człowieka, którego zrodziła. W tym opisie fenomenologii ducha faza demoniczna to ponure stadium, a jednak już stadium połowicznego ludzkiego wyosobnienia, ponieważ tylko z jego jako tako odrębnej perspektywy natura jest istotnie dwuznaczna. Okupione milczącą, wzniosłą śmiercią przejście w tragedii na etap wyższy zamienia dwuznaczność na paradoks. W dwuznaczności oba człony nieustannie ścierają się ze sobą i przechodzą w siebie, żaden nie może uzyskać dominacji: prawo jest ładem i czystą przemocą (dlatego Benjamin stwierdza w eseju o Kafce, że moment spisania prawa był jednym z pierwszych zwycięstw nad demonizmem), człowiek jest wolny, ale wolny tylko do winy i pokuty. W paradoksie jeden człon uzyskuje dominację, choć pozostaje nie sformułowany i ironicznie kryje się za tym drugim: ofiara tragicznego bohatera jest z pozoru wyłącznie pokutą w sensie mitycznej winy przepisanej przez prawo losu, w rzeczywistości jednak wyłamuje się z kręgu tego prawa. Trudno jednak mówić tu

---

<sup>20</sup> Ibidem. <sup>21</sup> Ibidem.

o dualizmie zjawiska i istoty, ponieważ istota pozostaje niema, nic nie zostaje sformułowane. Niemniej wzniosłe milczenie odwraca sens tragicznej śmierci.

Czy w tragedii można mówić o sprawiedliwości? Benjamin mówi o dążeniu do sprawiedliwości, wydaje się zaś, że sprawiedliwość w ścisłym sensie pojawia się u niego w kontekście ściśle „religijnym” czyli w powiązaniu z ideą sądu ostatecznego. Tak na przykład dzieje się pod koniec eseju o Karlu Krausie. Mamy tu szansę rzucić okiem na inne wyjście ze świata demonizmu, z pewnością bliższe samemu Benjaminowi niż droga greckiej tragedii. Trudno powiedzieć, czy Benjamin miał na uwadze całą konstrukcję „fenomenologii ducha”, w której faza tragedii poprzedzałaby na przykład fazę sprawiedliwości. Raczej tak nie jest, a w każdym razie w jego późniejszym dziele tragedia już się nie pojawia, natomiast idea destrukcyjnej sprawiedliwości Bożego sądu nabiera zasadniczego znaczenia.

## 2. Prawo i sprawiedliwość

Dla wzbogacenia obrazu wspomnijmy jednak najpierw, że przeciwstawienie prawa i sprawiedliwości pojawia się już we wczesnym eseju „Zur Kritik der Gewalt” (Przyczynek do krytyki przemocy). Jest to dla nas o tyle interesujące, że Benjamin ewidentnie odnosi tu pojęcie prawa nie tylko do prawa mityczno-demonicznego świata losu i winy, lecz także (zachowując wszystkie te powiązania) do prawa rozumianego całkiem potocznie jako kodeks, choćby kodeks prawny jakiegoś państwa. Nadal jednak utrzymuje napięcie między prawem i sprawiedliwością. Jak zobaczymy i tutaj, i w eseju o Krausie również świat współczesny wykazuje dla Benjaminu cechy demoniczne. Nie chcę wchodzić w szczegóły tego zawikłanego i dość niepokojącego eseju, przyjrzyjmy się więc tylko wybranym fragmentom jego końcowych partii, gdzie pojęcie prawa zostaje znów powiązane ze światem mitu. Wskazując luki w rozumowaniu zarówno teoretyków prawa naturalnego jak i pozytywistów prawnych, Benjamin pisze: „O prawomocności środków i sprawiedliwości celów nie rozstrzyga jednak nigdy rozum, lecz przemoc losu w pierwszym przypadku, a Bóg w drugim”<sup>22</sup>. To powiązanie już napotkali-

<sup>22</sup> Walter Benjamin, *Angelus Novus. Ausgewählte Schriften 2*, Frankfurt a. M., 1988, s. 59.

śmy: prawo jest domeną losu, sprawiedliwość – domeną Boga i religii. Dalsze rozważania buduje Benjamin wokół tej opozycji, pokazując nieuchronną przemoc prawa, która nie ma dla niego nic wspólnego z przemocą sprawiedliwości, zarezerwowanej dla sfery Boskiej.

Benjamin skupia się na przemocach mitycznej, która jest dla niego manifestacją świata bogów – „nie narzędziem ich celów, nie manifestacją ich woli, a przede wszystkim manifestacją ich istoty”<sup>23</sup>. Analizuje mit o Niobe jako ilustrację działania tej przemoc i przykład relacji, jaka w świecie mitycznym zachodzi między człowiekiem a losem – losem, który musi zwyciężyć. Ta przemoc niszczy dzieci Niobe, zatrzymuje się jednak przed nią samą, pozostawiając ją jako „wiecznego, niemego nosiciela winy i znak granicy między ludźmi a bogami”<sup>24</sup>. To zupełnie inne milczenie niż milczenie tragicznego bohatera: to milczenie człowieka wydanego mocom losu, przypominającego o granicy między wyosobnionymi, ale wydanymi losowi ludźmi, po prostu nie mającymi racji wobec przyrody, której zawdzięczają istnienie, a szczęśliwymi, wolnymi od losu bogami. Tę mityczną przemoc Benjamin utożsamia z przemocą ustanawiającą prawo – we wszystkich dziedzinach, z polityką włącznie: „mityczna manifestacja bezpośredniej przemoc okazuje się na najgłębszym poziomie tożsama z wszelką przemocą prawa”<sup>25</sup>. Pokazuje to na przykładzie ustanawiania granic w sferze politycznej:

Tam, gdzie ustala się granice, nie unicestwia się po prostu przeciwnika, wręcz przyznaje mu się prawa, nawet gdy zwycięzca dysponuje olbrzymią potęgą [*Gewalt*, także „przemoc”]. I to „równe” prawa, w demonicznie-dwuznacznym sensie: linia, której nie może przekroczyć żadna z podpisujących stron, jest tą samą linią dla nich obu. Tutaj ujawnia się w przerażającej źródłowości ta sama mityczna dwuznaczność praw, których nie można „przekroczyć” i o których Anatole France mówi żartobliwie: Zarówno biednym, jak i bogatym i to w takim samym stopniu zabraniają nocować pod mostem. Wydaje się też, że Sorel dotyka prawdy, która odnosi się nie tylko do historii kultury, lecz także ma wymiar metafizyczny, gdy wysuwa przypuszczenie, że na początku całe prawo było przywilejem („*Vorrecht*”) królów lub wielkich, jednym słowem ludzi obdarzonych potęgą.<sup>26</sup>

Tak więc raz jeszcze widzimy tutaj świat mitycznej przemoc, tym razem obecny z całą mocą w sferze nowoczesnego państwa. Ironiczny, dwuznaczny charakter „równych” praw podziału (są równe i nie są zarazem) odpowiada demonicznej władzy losu: człowiek nie

<sup>23</sup> Ibid., s. 60. <sup>24</sup> Ibidem. <sup>25</sup> Ibid., s. 62. <sup>26</sup> Ibid., s. 61.

może tutaj nie popaść w konflikt z prawem, nie może uniknąć winy, jest bowiem i nie jest zarazem wolnym podmiotem. Jest nim, można rzec, tylko o tyle, żeby można go było ukarać.

Anarchistyczny, niepokojący charakter tych wywodów – które oczywiście są tylko fragmentem większej całości – przygotowuje czytelnika na równie niepokojące, a zarazem niezbyt jeszcze w tym kontekście jasne pojęcie „czystej czyli Bożej przemocy”<sup>27</sup>, powiązanej rzecz jasna z pojęciem sprawiedliwości. Pisz Benjamin:

Tak jak we wszelkich sferach mitowi przeciwstawia się Bóg, tak też mitycznej przemocy – przemoc Boża. Jest jej przeciwieństwem w każdym calu. O ile mityczna przemoc ustanawia prawo, o tyle Boża je niszczy, o ile ta pierwsza ustanawia granice, ta druga niszczy bez granic, o ile przemoc mityczna obciąża winą i pokutą zarazem, Boża przemoc od winy uwalnia, o ile ta pierwsza grozi, ta druga rzeczywiście uderza, ta pierwsza jest krwawa, ta druga śmiertelna w bezkrwawy sposób<sup>28</sup>.

I tu w opozycji do przykładu Niobe – przykład sprawiedliwości wymierzonej rebelii Koracha. Ten rodzaj przemocy ewidentnie się Benjaminowi podoba: zamiast wiecznego kręgu winy, niszczący gest Boga, który nie uruchamia żadnej fałszywej wieczności powrotów, tylko spada z nieba w karzącym, apokaliptycznym geście sprawiedliwości. Teologia teologią, ale czy i tego rodzaju przemoc ma szansę ujawnić się w świecie społecznym? Istnieje poważna obawa, że tak. W zdaniach zamykających cały esej, Benjamin nie kryje już całkowitej pogardy dla mitycznej przemocy i sfery prawa, a także swego wzniosłego uwielbienia dla przemocy Bożej. Pytanie brzmi tylko, jak poważnie należy traktować rewolucję, o której tutaj pisze:

Skoro jednak zagwarantowane jest istnienie przemocy poza sferą prawa w postaci czystej i bezpośredniej, pokazuje to też, że i jak możliwa jest także przemoc rewolucyjna, która to nazwa przysługuje najwyższej manifestacji czystej przemocy dokonywanej przez ludzi<sup>29</sup>.

Nie mam zamiaru uspokajać czytelnika, proponuję raczej przyrzeć się pewnym elementom eseju o Karlu Krausie, gdzie natrafimy na podobne powiązania, a także wątki nowe, choć czasem nie mniej niepokojące.

W tym bardzo obfitym w ekscytujące pomysły eseju Benjamin analizuje działalność redaktora *Die Fackel*, ukazując jej społeczno-

<sup>27</sup> Ibid., s. 63. <sup>28</sup> Ibid., s. 62. <sup>29</sup> Ibid., s. 66.

polityczne, historiozoficzne i teologiczne znaczenie. Podobnie jak w przypadku innych tekstów, wezmę na warsztat tylko kilka nitek jego rozumowania. Pojęcia prawa i sprawiedliwości, a także demonizmu pojawiają się tutaj otwarcie w znanych nam już konfiguracjach: prawo w powiązaniu z demonizmem jako coś dosyć paskudnego, sprawiedliwość jako atrybut boski, tym razem już jednoznacznie połączone z sądem nad światem. Rewolucja wkracza tu też w niejasnym czasem, a czasem nieprzyjemnie jasnym powiązaniu z ideą sprawiedliwości. Tak czy inaczej, esej ten wydaje się niezłą podstawą do studiów nad ideą sprawiedliwości u Benjaminina, a i nasze rozumienie jego koncepcji demonizmu może się tutaj wzbogacić. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Druga część eseju zatytułowana jest „Demon” i tutaj sfera prawa pojawia się po raz pierwszy. Píše Benjamin o Krausie:

Ciemne tło, na którym uwidacznia się jego sylwetka, to nie współczesność, lecz świat archaiczny czyli świat demona. Pada nań światło z dnia stworzenia i tak wynurza się on z owej nocy. Nie w każdym punkcie jednak, istnieją bowiem takie, w których pozostaje w jej władzy bardziej niż można by podejrzewać<sup>30</sup>.

Na czym polega ta demoniczność? Benjamin robi tu kilka przybliżeń. Mówi wprawdzie o próżności i samotności Krausa jako znamieniu jego demonizmu. To na razie niewiele pomaga. Benjamin przyrównuje próżność Krausa do próżności mima i zadaje pytanie: „Czy uprzejmość stała się tu mimikrą nienawiści, nienawiść mimikrą uprzejmości?”<sup>31</sup>. Wygląda więc na to, że dla Benjaminina ataki Krausa na bałagan współczesnej kultury, zwłaszcza na dziennikarstwo i gazety – ataki praktykowane za pomocą cytatów, „rekwizytów mimicznego obnażenia”<sup>32</sup> – są prowadzone czasem (zawsze?) z pomocą demona, którego później Kraus będzie potrafił przezwyciężyć, ale nie zawsze. Warto w tym miejscu zauważyć, że gdy nieco niżej będzie mowa o cytacie jako oskarżycielskiej metodzie Krausa, działanie tego narzędzia ulegnie pewnej zmianie. Tutaj cytat jest instrumentem mimicznej drwiny, tam – procedury na sądzie ostatecznym, wywoływania słowa po imieniu. Wydaje się, że idea naśladownictwa jest dla Benjaminina ściśle powiązana ze sferą demoniczną. W książce o berlińskim dzieciństwie Benjamin bę-

<sup>30</sup> Walter Benjamin, *Illuminationen*, op. cit., s. 363.

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 365. <sup>32</sup> *Ibidem*.

dzie analizował dziecięce zabawy w naśladownictwo jako niebezpieczne igranie ze sferą demona, w której łatwo można ugrząźć.<sup>33</sup> Naśladownictwo ma też jednak wymiar pozytywny, prowadzi bowiem ostatecznie ku prawdzie i rozsianych po języku elementów pierwotnej, rajskiej mowy. Zaryzykowałbym więc stwierdzenie, że demon służy krytyce (i do tego porządku należy cytat jako gest mimiczny, a nie gest sądowy, który przynależy już do sfery wyższej, sfery sprawiedliwości), o ile tylko zostaje później przewyciężony (zniesiony właśnie w sferze sprawiedliwości, pokonany, jak zobaczymy, przez anioła).

Na czym jednak dokładniej polega ten demoniczny aspekt w Krausie? Benjamin prezentuje go równocześnie z tym elementem wyższym. Nie dziwi nas już, gdy w tym kontekście pojawia się pojęcie prawa: „Nie zrozumiemy nic z tego człowieka, dopóki nie uświadomimy sobie, że z konieczności wszystko od początku do końca rozgrywa się dla niego w sferze prawa”<sup>34</sup>. Ale natychmiast pojawia się tu także kategoria sprawiedliwości, której najściślejsze powiązanie ze sferą języka ma według Benjaminu zaświadczać o trwałej łączności Krausa z judaizmem.

Pomysł, by czcić obraz Bożej sprawiedliwości w języku – w samej nawet niemy – to prawdziwie żydowskie salto mortale, dzięki któremu Kraus próbuje rozsądzić władzę demona. Taka bowiem jest ostatnia czynność urzędowa tego zapaleńca: sam porządek prawny postawić w stan oskarżenia... Kraus oskarża prawo w jego substancji, a nie działaniu. Przedmiotem oskarżenia jest zdrada sprawiedliwości przez prawo, a ściślej, słowa przez pojęcie, które ze słowa czerpie swój byt<sup>35</sup>.

Poza związkiem ze sferą języka znamy już te relacje, nie jesteśmy więc zbyt szczęśliwi, jako że niewiele się właściwie wyjaśniło. Lepiej powiedzie nam się może, gdy przyjrzymy się końcówce tej części eseju, kiedy Benjamin omawia problem prostytucji. Za Robertem Scheuem Benjamin zauważa, że dla Krausa prostytucja jest naturalną, a nie społeczną formą kobiecej seksualności. Ale, mówi Benjamin,

jeśli prostytucja jest zjawiskiem naturalnym, to jest nim z naturalnej strony ekonomiki, jako przejaw procesu wymiany, a zarazem z naturalnej strony

<sup>33</sup> Walter Benjamin, *Berlińskie dzieciństwo około roku tysiąc dziewięćsetnego*, przeł. Andrzej Kopacki, *Literatura na świecie* 8-9 (2001), zvl. ss. 78n, 112n.

<sup>34</sup> Walter Benjamin, *Illuminationen*, op. cit., s. 367.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

seksualności... Ta dwuznaczność – ta podwójna natura jako podwójna naturalność – czyni prostytucję demoniczną<sup>36</sup>.

Znamy ten obraz naturalności z rozważań nad przemocą: do nocowania pod mostem i prostytucji popycha społeczny układ, który zarazem te rzeczy potępia lub ich wręcz zakazuje; jeśli nie przejrzyć jego społecznej natury, przybiera postać mitycznego losu. Kraus jednak trzyma się tej naturalności. Pisze Benjamin:

To, że sfera socjologiczna nigdy nie jest dlań przejrzysta – zarówno w jego atakach na prasę, jak i obronie prostytucji – wiąże się z tym, że więzi go natura. To, że godność ludzka nie jawi mu się jako określenie i spełnienie wyzwolonej – rewolucyjnie przeobrażonej – natury, lecz po prostu jako element natury, archaicznej, ahistorycznej w swej nieprzerwanej praegzystencji, rzuca niepewne, niesamowite refleksy na samą jego wizję wolności i człowieczeństwa.<sup>37</sup>

O tyle więc, o ile Kraus nie dostrzega tego aspektu mitycznego losu, który wyłania się na nowo w sferze społecznej, o ile nie dostrzega społecznego charakteru tego losu, o tyle też pozostaje we władaniu sfery demonicznej. Demoniczna jest „paplanina” współczesnego języka i dziennikarstwa, z którą walczy Kraus, gdy jego sylwetka odbija się od tego ciemnego tła. Nie dostrzegając jednak społecznego umocowania tych zjawisk i konieczności ich rewolucyjnego przeobrażenia – sam niknie w mroku. Tak jednak nie możemy tej sprawy pozostawić, jeśli prawdą jest, że część Krausowskiej krytyki prowadzona jest z demonicznej perspektywy. Albo więc tak po prostu nie jest, a wtedy wszystko, co demoniczne w Krausie, jest fałszywe i niekrytyczne, albo też Kraus krytykuje czasem „gadaninę” w imię jakiejś pierwotnej czystości, jakiegoś pierwotnego, konserwatywnego ładu „prawnego”, czasem zaś potrafi przełamać władzę demona nad sobą i sięgnąć po właściwą postać krytyki, korzystając jednak ze wcześniejszej mocy demonicznej krytyki.<sup>38</sup> Nie sądzę w każdym razie, żeby chodziło tu o różnicę między

<sup>36</sup> Ibid., s. 371.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Kto wie, czy Heideggerowskiej krytyki gadaniny Benjamin nie uznałby za głos skierowany z pewnością przeciwko demonizmowi kapitalistycznego społeczeństwa, wydobywający się jednak z głębin pierwotnego demonizmu, który chciałby poddać człowieka mocom losu. Podejrzewam, że zasadnicza różnica między Benjaminem a późnym Heideggerem (mimo sporych podobieństw, jeśli idzie na przykład o krytykę instrumentalistycznej wizji języka) kryłaby się w Benjaminowskiej wizji upadłości stworzenia i dążeniu do oczyszczającej destrukcji: u Heideggera jesteśmy raczej świadkami akceptacji mitycznej ambiwalencji bycia.



działaniem a mówieniem (aktem przewrotu i aktem krytyki), bowiem to, co – jak zaraz zobaczymy – Benjamin u Krausa pochwała, też oczywiście zamyka się w sferze słów czy wręcz krytyki języka. Wygląda jednak na to, że zdaniem Benjaminu Kraus – nie dostrzegając na przykład społecznego umocowania pewnych zjawisk – nie potrafi poddać ich krytyce i w ten sposób pozostaje we władzy demona, którego miał tylko wykorzystać.

Tak czy inaczej, Kraus w znacznym stopniu potrafi „stawić prawo w stan oskarżenia”, przebijając się w sferze językowej do domeny sprawiedliwości. Temu – częściowemu tylko – zwycięstwu nad sferą demoniczną poświęcona jest trzecia część eseju Benjaminu zatytułowana „Unmensch” (potwór, okrutnik, istota nieludzka). Benjamin wprowadza tu kolejne, wzajemnie powiązane charakterystyki Krausa – satyryka i ludożercy: „Satyryk to postać, w której cywilizacja przyswoiła ludożercę.”<sup>39</sup> Satyryk ten jednak ujawnia swoją właściwą maskę w następnym kroku: „To maska Tymona [Ateńczyka], mizantropa”<sup>40</sup>. Tutaj kończy się władanie demona. „Jego [Krausa] między- czy podludzki aspekt [rozumiem to jako aspekt demoniczny] zostaje przewyciężony przez aspekt prawdziwie nieludzki”<sup>41</sup>. Na czym polega ta nieludzkość, dowiemy się dopiero w kolejnych ruchach. By to wyjaśnić, Benjamin zagłębia się w analizę językowych technik Krausa i idea „żydowskiego” splotu między językiem a sprawiedliwością ukazuje się tutaj w całej pełni. „Jego język nie jest ani medium wizjonerstwa, ani władzy. Jest sceną, na której uświęca się imię...”<sup>42</sup>. Mowa nie jest obiektem czy narzędziem kultu, nie jest laską wizjonera czy berłem władcy, lecz sferą najściślej powiązaną z sądem nad światem. Nawet jeśli przeskoczymy subtelne rozważania nad rymem i imieniem, musimy zatrzymać się przy wynikach tych analiz. Cytat, owa oskarżycielska technika Krausa, zostaje tu powiązany ze sferą imienia. „Tylko wychodząc od językowego kręgu imienia można zrozumieć podstawową technikę polemiczną Krausa: cytowanie. Zacytować słowo znaczy wezwać je po imieniu.” I nieco niżej:

W ocalającym i karzącym cytacie język ujawnia się jako matryca sprawiedliwości. Cytat wzywa słowo po imieniu, niszcząco wyrwa je z kontekstu, zarazem jednak wzywa przez to słowo do jego źródła. ... Jako rym słowa zbierają się

<sup>39</sup> Ibid., s. 372. <sup>40</sup> Ibid., s. 375. <sup>41</sup> Ibidem. <sup>42</sup> Ibid., s. 376.

w swojej aurze podobieństwa; w imieniu słowo stoi samotnie i niczego nie wyraża. Obie sfery języka, zarówno źródło jak i zniszczenie, ujawniają się w cytacie. I odwrotnie: tylko tam, gdzie się przenikają – w cytacie – język zostaje spełniony. Odzwierciedla się w nim język anielski, w którym wszystkie słowa, wyrwane z idyllicznego kontekstu sensu, stają się mottami w księdze stworzenia.<sup>43</sup>

Źródło jest celem, powtarza za Krausem Benjamin. Ale przywrócenie rajskiego stanu wymaga zniszczenia upadłego stworzenia, upadłego porządku. Stąd sprawiedliwość, której matrycą i wzorem jest językowa działalność Krausa, ma charakter niszczący. Cytat kawałkuje mowę, by oskarżyć jej wynaturzenie w demonicznym świecie „paplaniny” i wezwać słowo ku „źródłu”. W sferze językowej Kraus dokonuje więc tego dzieła niszczącej sprawiedliwości, które rozciągnięte na sferę stosunków społecznych miałyby zapewne przybrać postać rewolucji. Pod tym względem Kraus wyrwa się więc sferze demonicznej. Píše Benjamin:

To jednak, że stający się człowiek zyskuje postać nie w sferze natury, lecz w sferze ludzkości, w walce o wyzwolenie, że rozpoznaje się go w postawie, którą narzuca mu walka z wyzyskiem i nędzą, że nie istnieje idealistyczne, a jedynie materialistyczne wyzwolenie od mitu i że u źródeł stworzenia stoi nie czystość, lecz oczyszczenie – to wszystko bardzo późno zostawiło swoje ślady w rzeczywistym humanizmie Krausa. Dopiero w rozpaczy odkrył moc cytatu: nie moc zachowania, lecz oczyszczenia, wyrwania z kontekstu, zniszczenia; jedyną moc, w której tkwi jeszcze nadzieja, że coś przetrwa z tej epoki – jeśli się to coś z niej wyrwie.<sup>44</sup>

Iluzja pierwotnej, naturalnej czystości, do której można by się rzekomo cofnąć, oddaje narzędzia krytyczne w służbę demona. W niszczącej, oczyszczającej sile widzi Benjamin jedyną drogę dotarcia do źródła. Apokaliptyczny powiew rewolucji, do której wzywają te słowa, niewątpliwie może budzić zgrozę. Sam Kraus, działając w sferze czysto językowej „chciał rozpocząć zmianę w swojej klasie, u siebie, w Wiedniu”<sup>45</sup>. To dla Benjaminina za mało, jednak niszczące działanie cytatu w służbie sprawiedliwości, jest dla niego właściwym modelem. „Niszcząca jest także sprawiedliwość, która drogą destrukcji pohamowuje konstruktywne dwuznaczności prawa.”<sup>46</sup> Widzieliśmy już, że prawo ma działanie konstrukcyjne, kreśli granice pozorując równość i sprawiedliwość, faktycznie jednak uruchamiając zgubne procedury losu i winy. Sprawiedliwość niszczy te konstrukcje. „Nie czystość i ofiara stają się panem demona; gdzie jednak odnajdują się

<sup>43</sup> Ibid., s. 380. <sup>44</sup> Ibid., s. 382. <sup>45</sup> Ibidem. <sup>46</sup> Ibid., s. 384.

nawzajem źródło i zniszczenie, kończy się jego panowanie.”<sup>47</sup> I w ostatnim posunięciu Benjamin przyrównuje Krausa do swojej ulubionej figury, efemerycznego Nowego Anioła, który na moment pojawia się przed Bogiem – „skarżąc się, oskarżając, czy śpiewając pochwalny hymn?”<sup>48</sup>. Ten anioł z sądu Bożego okazuje się pogromcą demona.

Tytułem podsumowania warto zwrócić uwagę na *trzy typy milczenia*, jakie pojawiają się u Benjamina. Albowiem także działalność Krausa można zdaniem Benjamina określić z innej perspektywy mianem milczenia: „Tak się ma sprawa ze wszystkim, co Kraus napisał: to nakierowane (?) milczenie... Jego milczenie to zaporą, przed którą nieustannie pogłębia się lśniący zbiornik jego wiedzy”<sup>49</sup>. Jeśli odczytamy te uwagi w świetle rozważań Benjamina nad sprawiedliwością, można zaryzykować następującą interpretację. Pierwsze milczenie, na jakie natrafiliśmy, to milczenie bohaterów *Powinowactw z wyboru* (a także milczenie Niobe), milczenie ludzi wydanych mitycznym mocom. Drugie milczenie to milczenie tragicznego bohatera, które jest znakiem jego paradoksalnego, wzniesłego zwycięstwa nad mitycznymi mocami, zwycięstwa, które nie daje się ująć w słowa czy moralną doktrynę. Trzecie milczenie wreszcie, to milczenie Krausa, milczenie krytyczne, zwrócone przeciw gadaniu dziennikarstwa, być może wręcz niszczące, oczyszczające milczenie sprawiedliwości. W ten sposób te trzy formy milczenia podsumowują różne figury i etapy, którym się przyglądaliśmy.

Zaprezentowane tutaj w rozmaitych kontekstach kategorie demoniczności, losu i prawa skupiają się wokół pojęcia mitu. Ten mit, przemoc przyrody panującej nad wyosobnionym z niej człowiekiem, jest dla Benjamina głównym dialektycznym przeciwnikiem. „Dopóki istnieje jeden żebrak, dopóty istnieje też i mit” pisał we fragmentach, które miały służyć do dzieła o pasażach.<sup>50</sup> Idea paradoksalnego wyjścia z krainy mitu przez tragicznego bohatera wydaje się tylko ładną dialektyczną analizą, nie znajdującą zastosowania w sferach, które Benjamina najbardziej zajmują.<sup>51</sup> Wszelobecność mitycznej

<sup>47</sup> Ibidem. <sup>48</sup> Ibidem. <sup>49</sup> Ibid., s. 356n.

<sup>50</sup> Walter Benjamin, *Das Passagen Werk*, Frankfurt a. M. 1982, s. 505.

<sup>51</sup> Nieco inaczej ma się jednak sprawa z piękną teorią bajki wyłożoną w eseju o Leskowie. Bajka to, mówi Benjamin, jeszcze dziś pierwszy doradca dziecka i pomoc w niedoli. Niedola ta zostaje utożsamiona z mitem. Bajka opowiada o pierwszych środkach, jakie podjęła ludzkość, by otrząsnąć się z mitycznego koszmaru. Benjamin wylicza tu serię bajkowych postaci wymykających się mitowi: głupek,

przyrody we współczesnym języku i społeczeństwie każe mu raczej myśleć o „sprawiedliwości” pojętej jako czynnik niszczący, czy to w sensie językowego pokawałkowania, czy też faktycznego zniszczenia w akcie rewolucji.<sup>52</sup>

Adam Lipszyc

---

zgrywający głupiego przed mitem, najmłodszy brat, który jest bezpiecznie oddalony od mitycznego praczasu, mędrzec, który rozwiązuje zagadki mitu i ujawnia ich prostotę, zwierzęta, które pomagają w bajkach dzieciom, dzięki czemu bajka pokazuje, że „przyroda jest posłuszna mitowi, lecz znacznie chętniej skupia się wokół człowieka” (Walter Benjamin, *Illuminationen*, s. 403). Benjamin kończy ten fragment pięknymi słowami: „Wyzwalający czar, jakim rozporządza bajka, nie wprowadza natury w sposób mityczny, lecz sugeruje jej współnictwo z wyzwolonym człowiekiem. Dojrzały człowiek odczuwa to współnictwo jedynie od czasu do czasu, a mianowicie w szczęściu; dziecku natomiast ukazuje się ono po raz pierwszy w bajkach i w ten sposób je uszczęśliwia” (ibid., s. 404). Tu, podobnie jak w rozważaniach z książki o berlińskim dzieciństwie, natrafiamy w dziecięcej mikroskali na koncepcje, które później pojawiają się w metodologicznych fragmentach pracy o pasażach, gdy Benjamin będzie pisał o mitycznym śnie przeszłości oraz „chytym” przebudzeniu (i przetworzeniu treści sennych) jako wyzwalającej metodzie badań.

<sup>52</sup> Idea mitu jako cyklicznego ruchu pojawia się także w koncepcji, którą posługują się autorzy *Dialektyki oświecenia*. Z Benjaminem łączy ich też myśl o uporczywym powracaniu do mityczności mimo pozorów uwolnienia się od niej. Wizja Odyseuszowego wyjścia z porządku mitycznego wiele zawdzięcza analizom Benjaminu, Odyseusz nie jest jednak ani figurą tragiczną, ani herosem negatywnej sprawiedliwości, ani bohaterem bajki: wyłamując się z cykliczności mitu otwiera (dzięki wyparciu, chytrności i ofierze) linearny czas mieszczaństwa. Adorno i Horkheimer starają się uporządkować różne drogi wychodzenia ze sfery mitu i stworzyć w miarę spójny, linearny model dialektyki oświecenia. Ogólnie można powiedzieć, że niszcząca sprawiedliwość Benjaminu ma sporo wspólnego z negatywną dialektyką broniącą oświecenie przed naturalnym popadaniem w mit, rozumowanie Benjaminu ma jednak charakter apokaliptyczny, później Adorno wydaje się zaś proponować model wiecznego zadania intelektualisty, który zawsze stoi na straży negatywności. Por. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Warszawa 1994, ss. 60-97.