

Ryszard Różanowski

"Garbaty karzeł" : teologiczne aspekty myśli Waltera Benjamina

Nowa Krytyka 13, 281-309

2002

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ryszard Różanowski
Uniwersytet Wrocławski

„Garbaty karzeł” Teologiczne aspekty myśli Waltera Benjamina

Obecności motywów teologicznych w myśli szkoły frankfurckiej, zwłaszcza tych, które wywodzą się z tradycji żydowskiej, nie sposób zaprzeczyć. „Późny” Horkheimer wyraził niegdyś przekonanie, że „europejskie myślenie, jego kluczowe pojęcia związane są z teologią”¹. Przekonanie to potwierdzają prace samego Horkheimera, Theodora W. Adorno, Siegfrieda Kracauera, Leo Löwenthala, Ericha Fromma, Waltera Benjamina, również liczne ich interpretacje². Wciąż dyskutowana jest natomiast kwestia, czy motywy teologiczne stanowią istotny składnik teorii krytycznej, czy też są tylko pojęciową papką słu-

¹ M. Horkheimer: *Religion und Philosophie*, [w:] idem: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main 1967, s. 229. Wcześniej podobną myśl wyraził aktywnie sympatyzujący z narodowym socjalizmem Carl Schmitt: „Wszystkie ważne pojęcia współczesnej teorii państwa to zsekularyzowane terminy teologiczne” (C. Schmitt: *Politische Theologie. 4. Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. München–Leipzig 1934, s. 49).

² Por. np. H. Peukert: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*. Frankfurt am Main 1978; M. Theunissen: *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*. Berlin 1981; J.J. Sanchez: *Wider die Logik der Geschichte – Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk M. Horkheimers*. Zürich 1980; H.G. Holl: *Religion und Metaphysik im Spätwerk Max Horkheimers*, [w:] *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Red. A. Schmidt i N. Altwicker. Frankfurt am Main 1986; M. Brumlik: *Theologie und Messianismus im Denken Adornos*, [w:] *Messianismus zwischen Mythos und Macht. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte*. Red. E. Goodman-Thau, W. Schmied-Kowarzik. Berlin 1994; L. Löwenthal: *Mitmachen wollte ich nie. Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*. Frankfurt 1980; R. Funk: *Von der jüdischen zur sozialpsychologischen Seelenlehre. Erich Fromms Weg von der einen über die andere Frankfurter Schule*, [w:] R. Sesterhenn (red.): *Das Freie Jüdische Lehrhaus – eine andere Frankfurter Schule* (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg). München–Zürich 1987; H. Günther: *Walter Benjamin. Zwischen Marxismus und Theologie*. Olten-Freiburg 1974; W. Bernhard: *Konstruktion und Rezeption der Theologie Walter Benjamins. These I und das „Theologisch-politische Fragment”*. Würzburg 1977.

żącą jej uatrakcyjnieniu. Ewentualne rozstrzygnięcia wymagają oczywiście rozległych studiów, rekonstrukcji historycznych kontekstów, w jakich kształtowała się teoria, zbadania systematycznej funkcji owych motywów. Zadanie to wykracza poza ramy jednego artykułu. Można wszak podjąć próbę prześledzenia pewnych aspektów – potraktowanego egzemplarycznie – teologicznego myślenia teoretyka słusznie uchodzącego wśród współpracowników Instytutu Badań Społecznych za najbardziej zainteresowanego teologią i w najszerszym zakresie korzystającego z jej dziedzictwa, człowieka, któremu jedno z najważniejszych w minionym stuleciu opracowań z historii religii poświęcone jest w słowach: „Pamięci Waltera Benjamina (1892–1940), który genialnie łączył w sobie głębię metafizyka z przenikliwością krytyka i wiedzą uczonego, i który zmarł w Port Bou (Hiszpania) w drodze ku wolności”³. Zdaniem Gershoma Scholema Benjamin „teologiczne kontury potrafił [...] dostrzec nawet tam, gdzie z pozoru rozplynęły się w świeckości”⁴. Sam Benjamin wyznał w jednym z listów: „Nigdy nie potrafiłem prowadzić badań i myśleć inaczej niż, jeśli wolno mi tak powiedzieć, w sensie teologicznym”⁵. Zgadzając się z tą lapidarną autocharakterystyką, należy wszak mieć na uwadze również opinię Adorna podkreślającą specyficzny rys teologicznego myślenia Benjamina – autor *Pasaży paryskich* sekularyzował teologię po to, aby ją ocalić: „W żadnym razie nie chwycił się reliktów teologicznych lub, jak to czynią religijni socjaliści, nie odnosił świętości do transcendentalnego sensu. Raczej po radykalnej, bezbronnej profanizacji spodziewał się szansy dla teologicznego dziedzictwa, które się w niej marnuje”⁶. Jednym z wielu paradoksów stylu myślenia i pisania Benjamina, dalekiego od ideału akademickiej racjonalności, jest to, że ujawniając architekturę najważniejszych kompleksów problemowych, przekształca ją jednocześnie w rebus, konfigurację odległych od pierwotnego znaczenia elementów, rodzącą w tym, kto się ku niej zwraca, niepewność i niepokój⁷. Stąd

³ G. Scholem: *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania. Warszawa 1997, s. 17.

⁴ G. Scholem: *Walter Benjamin*, przeł. J. Balbierz. „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 128.

⁵ W. Benjamin: *An Max Rychner, Berlin-Wilmersdorf, 7. März 31*, [w:] idem: *Briefe*. Red. G. Scholem, Th.W. Adorno. Frankfurt am Main 1978, t. 2, s. 524.

⁶ Th.W. Adorno: *Charakterystyka Waltera Benjamina*, [w:] idem: *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak. Warszawa 1990, s. 335.

⁷ Wśród sformułowanych przez Benjamina zasad „pisania ksiąg opastych” znajduje się następująca: „Mozolnie wypracowane w tekście dystynkcje pojęciowe należy znów pozacierać

też – jak słusznie zauważają Norbert Bolz i Willem van Reijen – rozpoznanie i właściwe ujęcie wielu motywów teologicznych w myśleniu Benjamina naprawdę możliwe jest dopiero w perspektywie świeckiej⁸.

Panorama recepcji dzieła Benjamina, nakreślona na początku lat siedemdziesiątych przez Jürgena Habermasa, wskazuje na znaczącą w biografii filozofa konstelację: Scholem – Adorno – Brecht⁹. Wydaje się, iż pozwala ona z jednej strony uniknąć jednostronności oraz błędów wynikających z jednoznacznego przyporządkowania tego dzieła mesjanizmowi judajskiemu, teorii krytycznej czy materializmowi historycznemu, z drugiej – nie wyklucza możliwości odczytania złożoności i różnorodności powiązań myśli autora *Pasaży paryskich* z teologią i judaizmem, podobnie jak nie wymusza rezygnacji ze śledzenia impulsów płynących od marksizmu albo francuskiego surrealizmu. Benjamin był filozofem możliwości, jego dewizą – stwierdzenie, które zapożyczył od Eduarda Fuchsa: „prawda leży w skrajnościach”. Pozostał wierny przekonaniu Brechta, że człowiek, który w swym ręku ma tylko jedną teorię, jest stracony. Słowa, za pomocą których opisywał wyobraźnię fascynującego go Baudelaire’a, odnoszą się również do niego samego: „znajdował się pod presją, że raz przynajmniej powrócić musiał do każdego ze swych motywów. Wolno to istotnie przyrównać do natręctwa nieuchronnie przyciągającego przestępcę na miejsce zbrodni”¹⁰.

W świecie faktów obecność tradycji judaistycznej i teologii w dziele Benjamina należy tłumaczyć jego żydowskim pochodzeniem, klimatem intelektualnym w okresie pierwszej wojny światowej i w pierwszych latach po wojnie, zdominowanym odczuciem kryzysu wartości i rozpadu dawnego społeczeństwa, wreszcie rozmowami z Scholemem, który był jego najbliższym przyjacielem oraz doradcą w kwestiach żydowskiej teologii i mistyki. W jednym ze szkiców poświęconych Benjaminowi Scholem wspomina:

Szczególnie bliski kontakt miałem z nim pomiędzy rokiem 1915 a 1923 [...], przy czym większość tego okresu, zwłaszcza lata 1918 i 1919, prze-

w przypisach do odnośnych miejsc” (W. Benjamin: *Ulica jednokierunkowa*, przeł. A. Kopacki. Warszawa 1997, s. 27).

⁸ Por. N. Bolz, W. van Reijen: *Walter Benjamin*. Frankfurt am Main–New York 1991, s. 34.

⁹ Por. J. Habermas: *Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins*. [w:] *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Red. S. Unseld. Frankfurt am Main 1972, s. 175–176.

¹⁰ W. Benjamin: *Park centralny*, przeł. H. Orłowski, [w:] idem: *Anioł historii. Eseje, szkice, fragmenty*. Wybór H. Orłowski. Poznań 1996, s. 397.

żyliśmy wspólnie w Szwajcarii. Zasadniczą rolę w naszych ówczesnych stosunkach odgrywało żydostwo i spory na ten temat¹¹.

W innym zaś miejscu:

Kiedy w 1916 roku powiedziałem mu, że, o dziwo, można jeszcze nabyć u wydawcy opublikowane sześćdziesiąt czy osiemdziesiąt lat wcześniej wielkie, poświęcone kabale dzieło Molitora, ucznia Baadera, *Philosophie der Geschichte, oder über die Tradition*, nabył je natychmiast. Była to jedna z pierwszych książek o judaizmie, jaką kupił, i przez długi czas zajmowała poczesne miejsce w jego bibliotece¹².

W przeciwieństwie do większości pisarzy żydowskich, którzy zyskali sławę w literaturze niemieckiej (jak chociażby Arthur Schnitzler, Franz Werfel czy Stefan Zweig), Benjamin – podobnie jak Freud i Kafka – pisał z pełnym poczuciem dystansu między sobą jako Żydem a jego niemieckimi czytelnikami, chociaż pochodził z rodziny całkowicie zasymilowanej. Wiedział, że jest pisarzem niemieckim, ale nie Niemcem¹³. W opinii Scholema autor *Pasaży* nigdy nie wyzbył się poczucia wyobcowania i świadomości życia na wygnaniu, był – w prawdziwym tego słowa znaczeniu – „obcym”. Znaczący jest w tym kontekście fakt, że *explicite* problematyka żydowska w pismach Benjamina pojawia się właściwie rzadko. W końcu 1930 roku przygotował on na zamówienie Jacoba Klatzki, wydawcy *Enzyklopädie Judaica*, tekst o roli niemieckich Żydów w kulturze XIX i XX wieku – była to pierwsza (a jakże późna) praca, w której wypowiedział się bezpośrednio w kwestii żydowskiej¹⁴. Scholem, który uważa,

¹¹ G. Scholem: *Walter Benjamin*, op.cit., s. 119.

¹² Ibidem, s. 138–139. Por. także G. Scholem: *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main 1975, s. 53.

¹³ Richard Faber, świadom końca niemiecko-żydowskiej symbiozy, przedstawił w interesującym studium jedną z jej zanikających form literackich – tradycję prozy protokołowej (*Merkprosa*). Jako „ostatnich” jej reprezentantów wymienia Bubera, Kafkę, Blocha, Benjamina, Kracauera, Horkheimera, Adorna i Canettiego, także pisarzy pochodzenia nieżydowskiego, takich jak Brecht i Bichsel, natomiast jako klasyka – Niemca Johanna Petera Hebla, którego „kalendarzowe opowieści” Benjamin często przywoływał w rozmowach i korespondencji (por. R. Faber: *Walter Benjamin und die Tradition jüdisch-deutscher Merkprosa*, [w:] *Aber ein Sturm weht vom Paradise her. Texte zu Walter Benjamin*. Red. M. Opitz, E. Wizisla. Leipzig 1992, s. 123–145).

¹⁴ Praca ta została opublikowana w wersji mocno „poprawionej” przez Nachuma Goldmana i rabina Benno Jacoba (por. G. Scholem: *Walter Benjamin. Die Geschichte....* op.cit., s. 199–200).

że Benjamin do judaizmu zbliżał się przez całe życie asymptotycznie, ale i daremnie, wyjaśnia:

Jeśli chodzi o element żydowski w tym człowieku i pisarzu, to pasuje akurat do jego skomplikowanej osobowości, że to, co sam uważał za jej istotę, a często także za cel swojego myślenia, mianowicie żydowskość, jest w jego dziele wyczuwalne tylko podskórnie, choć w bardzo widocznych punktach tego dzieła, jak w koncepcji planowanego przezeń czasopisma „Angelus Novus”, czy w tezach historiozoficznych jego ostatniej pracy¹⁵.

Benjamin zainteresował się fenomenem żydostwa, gdyż wierzył, że stanie się ono „domem dla jego najgłębszych intencji”. Wiele czytał na ten temat, powracał do spraw żydowskich w listach i rozmowach, przyznając jednocześnie, że jego wiedza o judaizmie jest niewystarczająca¹⁶. Spotkanie z tradycją i językiem hebrajskim traktował jako jedno z dwóch głównych doświadczeń czekających go na polu filozofii i literatury (drugim miała być dialektyka marksistowska). Rozważając w końcu lat dwudziestych możliwość pracy na uniwersytecie w Jerozolimie, chciał zostać komentatorem tekstów żydowskich. W zamierzonej jako rozprawa habilitacyjna, w skandaliczny sposób odrzuconej przez uniwersytet frankfurcki pracy *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, opublikowanej w 1928 roku, próbował pokazać, jak ściśle z kategoriami teologicznymi wiążą się również idee estetyczne.

Horyzont teologiczny Benjamin wyznacza Biblia¹⁷, motyw grzesznego upadku ludzkości, fragmentaryczna znajomość literatury rabinicznej, kabały, dzieł Mosesa Hessa, Achada Haama, Hermanna Cohena, Martina Bubera i Franza Rosenzweiga. „Dwie przede wszystkim kategorie – zauważa Scholem – raz po raz pojawiające się w centrum jego dzieła, występują w nim [...] w ujęciu żydowskim: po pierwsze objawienie, idea Tory, pojęcie nauki i świę-

¹⁵ G. Scholem: *Walter Benjamin*, op.cit., s. 138.

¹⁶ Por. W. Benjamin: *An Gerhard Scholem, Bern, 22. Oktober 1917*, [w:] idem: *Briefe*, op.cit., t. 1, s. 152.

¹⁷ Również i w tym przypadku intrygujące jest, że bezpośrednio na temat Biblii Benjamin wypowiedział się tylko raz – w 1916 r. w „ogromnie nasyconych treścią i pięknymi zarazem” (w opinii Scholema) uwagach o istocie języka, nawiązujących do fragmentów pierwszych trzech rozdziałów księgi *Genesis* (por. *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, [w:] W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem, R. Tiedemann, H. Schwegelhäuser. Frankfurt am Main 1980, t. 2, s. 147 i n.).

tych tekstów w ogóle, po drugie mesjanizm i zbawienie”¹⁸. Jeśli Adorno podkreśla, że Benjamin ideę świętego tekstu transponował w rodzaj oświecenia, a jego eseizm był traktowaniem tekstów świeckich tak, jak gdyby były świętymi, z czym zgadza się zresztą i Scholem, zwracając uwagę na skłonność autora *Pasaży* do kanonizowania cytowanych prac, to chodzi mu z jednej strony o wskazanie techniki, jaką stosował Benjamin, chcąc „przechytryć prawdę, o której przypuszczał, że jest niedostępna autonomicznej refleksji”, z drugiej – o stwierdzenie, że stosowanie tej techniki prowadzi właśnie do sekularyzacji kategorii teologicznych¹⁹.

Benjamin był zapalonym czytelnikiem *Gwiazdy zbawienia*. Zainteresował się nią dzięki Scholemowi na początku lat dwudziestych, kiedy pracował nad esejem o *Powinowactwach z wyboru* Goethego. Lektura dzieła Rosenzweiga nie przychodziła mu z łatwością, starał się jednak przestudiować je gruntownie i w sposób krytyczny²⁰, w końcu wdał się w bezpośrednią dyskusję z autorem²¹. Zakończenie *Powinowactw z wyboru*, nawiązujące do przejętych od Goethego symboli nieba, gwiazdy i nadziei²², pozostaje również w związku z tymi fragmentami *Gwiazdy*, które mówią o dziecięcym pogaństwie Goethego, nadziei i Janowym Kościele miłości²³. Ostatnia część pracy Benjaminu niemal programowo głosi profanizację problemów i terminów teologicznych. Rosenzweig przywołuje w obrazie *Gwiazdy* Królestwo Boga i jego miłość, Benjamin odwołuje się do erotycznej interpretacji miłości u Goethego. Rosenzweig pisze o sile modlitwy i jej mocy soteriologicznej:

Latarnia modlitwy oświeca każdemu jedynie to, co oświeca wszystkim: tylko to, co najbardziej odległe, Królestwo. Wszystko to, co znajduje się

¹⁸ G. Scholem: *Walter Benjamin*, op.cit., s. 140.

¹⁹ Por. Th.W. Adorno: *Charakterystyka Waltera Benjamin*, op.cit., s. 334 i n.

²⁰ Por. W. Benjamin: *An Gerhard Scholem, Heidelberg, 20. Juli 1921*; 8. November 1921, [w:] idem: *Briefe*, op.cit., t. 1, s. 265, 281. Scholem podkreśla, że Benjamin dostrzegł w *Gwieździe zbawienia*, podobnie jak u kabalistów, głęboki związek prawdziwego teologicznego myślenia Żydów z językiem, tak ważny w jego własnych pracach (por. G. Scholem: *Walter Benjamin*, op.cit., s. 139).

²¹ Por. W. Benjamin: *An Gerhard Scholem, Braunsfels im Lahntal, 30. Dezember 1922*, [w:] idem: *Briefe*, op.cit., t. 1, s. 296.

²² Por. W. Benjamin: *Goethes Wahlverwandschaften*, [w:] idem: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 1, s. 199–201.

²³ Por. F. Rosenzweig: *Gwiazda zbawienia*, przel. T. Gadacz. Kraków 1998, s. 450–458.

wcześniej, pozostaje w ciemności. Królestwo Boga jest tym, co najbliższe. Kiedy zatem Gwiazda, która kiedyś rozblęła w oddali wieczności, zjawia się tu jako to, co najbliższe, cała siła miłości kieruje się ku niej i magiczną mocą przyciąga jej światło poprzez noc przyszłości w teraźniejszość modlącej się wspólnoty²⁴.

Benjamin wskazuje w swej zsekularyzowanej perspektywie na bezinteresowną nadzieję rozkwitającą w rozpaczach kochanków. Świecki teolog zastępuje modlitwą miłością pomiędzy mężczyzną a kobietą wraz z jej kresem:

Ta najbardziej paradoksalna, ulotna nadzieja wyłania się w końcu z pozoru pojednania, tak jak wtedy, gdy gaśnie słońce i o zmierzchu wschodzi gwiazda wieczorna, która przetrwa noc. Jej blask to naturalnie blask Wenus²⁵.

Dzieło Rosenzweiga zajmuje szczególne miejsce w refleksji estetycznej Benjamina. Nie chodzi tu o podporządkowanie estetyki obcom jej punktom widzenia, lecz o możliwość metodycznych różnicowań, których eksplanacyjna siła mówi sama za siebie. Fundamentalne dla *Ursprung des deutschen Trauerspiels* rozróżnienie tragedii i dramatu tragicznego opiera się na rozwiniętej przez Rosenzweiga (przede wszystkim w rozdziale o metaetyce) analizie antycznego bohatera tragicznego i przeciwstawionego mu świętego z dramatu męczeńskiego epoki chrześcijańskiej²⁶. Tego, że związek Benjamina z Rosenzweigiem nie był przypadkowy, dowodzi również esej o Kafce, w którym raz jeszcze odwołuje się on do metaetyki, precyzując charakter gestu w opowieści praskiego pisarza. Z kolei fragmenty metalogiki opisujące chiński kult przodków posłużyły mu do określenia cech dawnego świata, pogrążającego się w zapomnieniu i z tego powodu zniekształconego, jako jednego z ważniejszych motywów twórczości Kafki²⁷.

²⁴ Ibidem, s. 464.

²⁵ W. Benjamin: *Goethes Wahlverwandtschaften*, op.cit., s. 200.

²⁶ Por. W. Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, [w:] idem: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 1, s. 286, 291 i n. „Święty znajduje się «po tej stronie» ludzkiego zamknięcia, podczas gdy bohater «po tamtej»” (F. Rosenzweig: *Gwiazda zbawienia*, op.cit., s. 342).

²⁷ Por. W. Benjamin: *Franz Kafka*, przeł. J. Sikorski, [w:] idem: *Anioł historii*, op.cit., s. 196–197.

Gwiazda zbawienia ucieleśnia mesjaniczne myślenie młodszego pokolenia żydowskich intelektualistów w latach dwudziestych i jest najbardziej oryginalnym dziełem współczesnej żydowskiej teologii. Z punktu widzenia stworzonej przez Benjamina struktury „teologii materialistycznej” najważniejsze jest wyrażone w nim przekonanie o końcu „starej” teologii, której metafizyczne założenia podważyła rzeczywistość dziewiętnastego stulecia (nihilizm) oraz doświadczenia wojny światowej.

Teologia nowej epoki – pisał Rosenzweig – zawisła w próżni. To było właściwie to, czego chciała. Zazdrośnie bowiem czuwała nad czystą teraźniejszością przeżycia. Ta teraźniejszość musiała być strzeżona przed wszelkim kontaktem z twardym, dobrze ugruntowanym królestwem prawdy i przedmiotowej rzeczywistości [...]. Nie chciała odczuć pod sobą trwałej podstawy. Wolała wyrzec się prawdy²⁸.

Był to z pewnością jeden z istotnych powodów, dla których i Benjamin pracował nad podstawowymi pojęciami „nowej” teologii.

Według Scholema teologiczne myślenie Benjamina, „bardzo wyraźne w młodych latach, co musiało się rzucać w oczy każdemu, kto pozostawał z nim wtedy w bliskim kontakcie, odwoływało się [...] – niemal instynktownie – do pojęć żydowskich. Konceptje chrześcijańskie go nie pociągały, a do neokatolicyzmu, grasującego wtedy wśród intelektualistów żydowskich we Francji i Niemczech, odnosił się z nieukrywaną antypatią”²⁹. We wczesnych pracach, zwłaszcza w pochodzącym z 1916 roku eseju *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, Benjamin mówi o języku – jak sam to określa – „w immanentnym związku z judaizmem i pierwszymi rozdziałami *Księgi Rodzaju*”³⁰, w kontekście biblijnej historii stworzenia oraz objawienia. Scholem, z którym Benjamin dyskutował o problemach filozofii języka, nawiązuje w swojej słynnej *Mistyce żydowskiej* bezpośrednio do jego sformułowań. Nawiązanie to też nie jest przypadkowe. Słusznie zauważa Leszek Kołakowski, że Benjamin zawsze interesował się „sprawą utajonych sensów mowy i w związku

²⁸ F. Rosenzweig: *Gwiazda zbawienia*, op.cit., s. 198.

²⁹ G. Scholem: *Walter Benjamin*, op.cit., s. 140.

³⁰ W. Benjamin: *An Gerhard Scholem, München, 11 Nov. 1916*, [w:] idem: *Briefe*, op.cit., t. 1, s. 128. Ulrich Schwarz traktuje tę pracę jako teologiczną (por. U. Schwarz: *Rettende Kritik und antizipierte Utopie. Zum geschichtlichen Gehalt ästhetischer Erfahrung in den Theorien von Jan Mukařovský, Walter Benjamin und Th.W. Adorno*. München 1981, s. 107).

z tym ciekawiła go Kabała, język magii i w ogólności geneza i funkcje słowa³¹. Również Marleen Stoessel podkreśla głęboki związek Benjaminowskiego ujęcia języka z mistyką żydowską³². W tym kontekście późniejsze rozważania Benjamina o przekładzie, którym sam się zajmował, tłumacząc Baudelaire’a i Prousta, powinny być interpretowane jako próba wniesienia do rozważań teologicznych elementu racjonalnego i świeckiego, zwłaszcza, że życie oryginału i tłumaczeń przebiega w realnej i historycznej rzeczywistości.

Benjamin przyznawał, że myśl jego zawsze była zgodna z talmudyczną nauką o złożonej i wielostopniowej hierarchii sensów Tory³³. Kabaliści mówią o „siedemdziesięciu obliczach Tory”, oznaczających „niewyczerpany zakres Bożego słowa i pełnię zawartej w nim treści”³⁴. Fakt, iż bezpośredni stosunek do Boga staje się w procesie historycznym coraz bardziej problematyczny, powoduje, że w judaizmie szczególnej wagi nabiera, obok tradycji pisemnej, przekazywana z pokolenia na pokolenie tradycja ustna, w której manifestuje się spontaniczny aspekt ludzkiej produktywności. Interpretacja i komentarz stają się najbardziej właściwymi metodami odczytywania ukrytych znaczeń oraz rozwijania prawdy. Metoda komentarza określiła formę filozoficzną twórczości Benjamina i doprowadziła do radykalnego odrzucenia przezeń filozofii systematycznej. „Filozofia składała się dla niego z komentarza i krytyki”³⁵ – stwierdza Adorno. Warto podkreślić w tym miejscu, że również częste u Benjamina rozstrzyganie kwestii w kategoriach biegunowości wykazuje wiele cech wspólnych z egzegezą biblijną epoki rabinicznej³⁶.

³¹ L. Kołakowski: *Główne nurty marksizmu*. Cz. III: *Rozkład*. Warszawa 1989, s. 1067.

³² Por. M. Stoessel: *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*. München–Wien 1983, s. 69.

³³ Por. W. Benjamin: *An Max Rychner, Berlin-Wilmersdorf, 7. März 31*, [w:] idem: *Briefe*, op.cit., t. 2, s. 524; por. także W. Ullmann: *Walter Benjamin und die jüdische Theologie*, [w:] *Aber ein Sturm weht vom Paradise her*, s. 117.

³⁴ G. Scholem: *Judaizm. Parę głównych pojęć*, przeł. J. Zychowicz. Kraków 1991, s. 138.

³⁵ Th.W. Adorno: *Charakterystyka Waltera Benjamina*, op.cit., s. 334.

³⁶ Według rabina Byrona L. Sherwina, profesora żydowskiej filozofii, mistyki i etyki w Spertus Institute of Jewish Studies w Chicago, idea biegunowości to klucz do zrozumienia teologii żydowskiej: „Nie wypowiada się ona przez układanie definicji, nie dąży do systematycznych pojęć, a raczej przedstawia swoje koncepcje jako zestawy dopełniających się biegunowych przeciwieństw. W idei mesjańskiej właściwej dla żydowskiej teologii spotyka się wiele ujęć biegunowych” (B.L. Sherwin: *Duchowe dziedzictwo Żydów polskich*, przeł. W. Chrostowski. Warszawa 1995, s. 147).

W średniowiecznej kabalistyce powszechne było przekonanie, że objawienie, które „nie ma żadnej specyficznej treści”, przekazuje „nieskończenie bogatą treść w słowie. Samo pozbawione znaczenia, zawiera w sobie wręcz nieskończone możliwości interpretacji”³⁷. Znaczenie świętych tekstów opiera się na pojęciu „objawienia”, ale dopiero „w ciągłym odniesieniu do czasu, w tradycji, tłumaczy się ono i przejawia swój nieskończony sens, którego nie sposób ogarnąć w jednorazowym akcie objawienia”³⁸. Ten sposób myślenia widoczny jest u Benjamina. Świat żydowskiej mistyki otworzył się dla niego dzięki kontaktom z Scholemem, ale jedyną pracą tego ostatniego – jak piszą wydawcy pism Benjamina – którą można uwzględnić do pewnego stopnia jako „źródło” Benjamina, jest rozprawa *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, powstała dopiero w 1970 roku, rozwijająca jednak myśli sięgające lat ich wspólnego filozofowania³⁹. Związek tego tekstu z Benjaminowską filozofią języka staje się wyraźny w odróżnieniu nazwy i słowa Bożego, ujawnia się także w formule: „mystyk odkrywa w języku [...] coś [...], co jest skierowane nie na przekaz tego, co daje się wyrazić, lecz [...] na przekaz tego, co niewyraźalne”⁴⁰.

Elementy wiedzy tajemnej związanej z magią rozważa Benjamin także w powstałych na początku lat trzydziestych szkicach *Lehre vom Ähnlichen* oraz *Über das mimetische Vermögen*. Ujmuje w nich język jako najbardziej rozwiniętą, a jednocześnie w najwyższym stopniu zsekularyzowaną formę działania mimetycznego. Pogłębiająca się materialistyczna orientacja Benjamina nie oznacza negacji myślenia teologicznego. Scholem zauważa, co prawda, że likwidacja magii języka, zgodna z jego materialistycznym rozumieniem, pozostawała w sprzeczności z wcześniejszymi mistyczno-teologicznymi rozważaniami Benjamina, ale wciąż mówił on „w sensie zgoła niemetaforycznym i w odróżnieniu od słowa ludzkiego o «słowie Boga» jako podstawie wszystkich teorii języka [...]. Najwidoczniej był rozdarty między sympatią dla mistycznej teorii języka a równie mocno odczuwaną koniecznością jej przezwyciężenia w kontekście marksistowskiego światopoglądu. Zagadnięty o to, zupełnie szczerze przyznał się do tej sprzeczności. Chodziło właśnie o zadanie,

³⁷ G. Scholem: *Walter Benjamin*, op.cit., s. 137.

³⁸ Ibidem, s. 138.

³⁹ Por. W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 1, s. 886.

⁴⁰ G. Scholem: *Der Name des Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, [w:] idem: *Judaica*, t. 3. Frankfurt am Main 1973, s. 8–9.

z którym się jeszcze nie uporał, z którym wiązał jednak daleko idące plany⁴¹. W gruncie rzeczy chodziło tu o możliwość pogodzenia ze sobą (pozornie tylko) obcych sobie faktów i opcji, perspektywę nazbyt jednostronnie odczytywaną przez najbliższych przyjaciół – Scholema, w którego oczach Benjamin stawał się zanadto marksista, i Brechta, który widział w nim przede wszystkim mistyka i ezoteryka. Inaczej, bardziej trafnie postrzegał ją Adorno: „Nastawiony na kabałę filozof języka – pisał o autorze *Pasaży* – traktuje ją jak gryzmoł zastępujący imię. Łączy to jego materialistyczną fazę z teologiczną⁴². Likwidacja magii nie oznacza tutaj bowiem jej całkowitego „wyłączenia”, lecz integrację elementów magicznych w zdolności mimetycznej. Jeśli Benjamin stwierdza, że w rozwoju języka „rozdział pomiędzy magiczną a świecką funkcją języka zostaje zlikwidowany na korzyść tej ostatniej⁴³, to chodzi mu właśnie o ten „rozdział”, a nie o jeden z rozdzielonych wcześniej elementów, nie o magię. W rzeczywistości likwidację magii pojmuje on jako transformację polegającą na wprzęgnięciu jej w służbę „świecką”.

Benjamin przyjął pojęcie mesjanizmu, ale ujął go – zgodnie z racjonalistyczną tradycją żydowskiego oświecenia – jako proces dokonujący się w sferze publicznej, na widowni dziejów i w medium społeczności, w centrum procesu historycznego. Nieustannie poszukiwał mesjańskiej siły: przed rokiem 1914 była nią młodość, po wojnie zwrócił się ku literaturze. Kiedy w latach trzydziestych scena polityczna stawała się coraz bardziej mroczna, stworzył własną wersję marksizmu w poszukiwaniu trzeciego mesjasza. Tłumacz, alegorysta, melancholik, materialista historyczny – wszyscy mają swój udział w dziele wybawienia.

Anson Rabinbach w pracy analizującej wątki wspólne myśleniu Benjaminem i Blocha przedstawił mesjanizm jako produkt poasymilacyjnego odrodzenia niemieckiego żydostwa w paradoksalnej formie jednocześnie świeckiego i teo-

⁴¹ G. Scholem: *Walter Benjamin. Die Geschichte...*, op.cit., s. 259–260.

⁴² Th. W. Adorno: *Charakterystyka Waltera Benjamina*, op.cit., s. 336. Franz Joseph Molitor pisał w często cytowanym i cenionym przez Scholema wprowadzeniu do kabały: „Pismo święte jako wielka tajemnica Boskiego objawienia, która zawiera wszystko we wszystkim, jest hieroglifem nieskończonych hieroglifów, wiecznym źródłem tajemnic, nigdy nie wyczerpanym, nieustannie i wspaniale tryskającym” (F.J.: *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition*; cyt. za: G. Scholem: *Judaizm*, op.cit., s. 134).

⁴³ W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 2, s. 956.

logicznego światopoglądu⁴⁴. Nawiązując do Scholema⁴⁵, wskazał cztery elementy charakteryzujące tę nowoczesną formę żydowskiego mesjanizmu: po pierwsze, mesjaniczne myślenie ma charakter restauracyjny, kiedy odrzuca idee postępu i reformy oraz zastępuje je obrazem idealnej prehistorycznej przeszłości jako celu godnej życia przyszłości; po drugie, jest utopijne, gdy ustanawia radykalnie odmienną od przeszłości i terażniejszości przyszłość, która oznacza koniec historii, nie jest jednak jej produktem; po trzecie, może nosić piętno apokaliptyczne, gdy historyczny stan poprzedzający zbawienie postrzega jako absolutnie beznadziejny i katastroficzny, a nawet więcej – absolutną beznadziejność świata traktuje jako warunek zbawienia; po czwarte wreszcie, z apokaliptycznej i wrogiej idei rozwoju wizji historii wyłania się fundamentalny dylemat etyczny, nie dająca się przezwyciężyć ambiwalencja zaangażowanego w dzieło wybawienia człowieka; w tej mierze, w jakiej rozpaczliwa sytuacja świata jest następstwem określonych ludzkich działań, każde z nich jako uwikłane w tę właśnie sytuację zostaje zdyskredytowane. Wszystkie te elementy przedstawia Rosenzweig w swojej *Gwiazdzie zbawienia*. Ich analiza przechodzi tam w krytykę afirmatywnej i wierzącej w postęp historiozofii Hegla. W cyklu żydowskiego roku liturgicznego i tym samym w wieczności żydowskiego ludu Rosenzweig dostrzegł antycypowane wdarcie się wieczności w czasowość. To on po raz pierwszy wyraźnie sformułował wyrażoną przez Benjamina w tezach *O pojęciu historii* ideę zerwania z czasem historycznym:

I dlatego prawdziwa wieczność wiecznego narodu musi zawsze pozostawać obca i irytująca dla państwa i historii świata. Przeciw tym godzinom wieczności, które w epokach historii świata państwo nacina ostrym mieczem na korze drzewa wzrastającego czasu, wieczny naród, obojętny i niewzruszony, rok po roku dodaje słów do słoja pnia swego życia wiecznego. O to milczące życie, które nigdy nie rzuca spojrzeń na zewnątrz, rozbija się moc historii świata⁴⁶.

⁴⁴ Por. A. Rabinbach: *Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism*. „New German Critique” 1985, nr 1, s. 79–124.

⁴⁵ Por. G. Scholem: *Kryzys tradycji w mesjanizmie żydowskim*, przeł. J. Doktor. „Literatura na Świecie” 1993, nr 5–6, s. 42–81.

⁴⁶ F. Rosenzweig: *Gwiazda zbawienia*, op.cit., s. 525.

Po zwrocie ku materializmowi historycznemu z dwóch kategorii, objawienia i zbawienia, zachował Benjamin tylko tę drugą. „Objawienie znikło w procesie przemiany sposobu jego myślenia lub też raczej [...] zostało otoczone milczeniem jako wiedza teraz już prawdziwie ezoteryczna”⁴⁷. Niezupełnie – w myśleniu Benjamina można bowiem dostrzec moment, w którym i to pojęcie zostaje poddane profanizacji. U Rosenzweiga objawienie jest podstawą wszelkiego doświadczenia człowieka. W objawieniu otwiera się świat i dzięki objawieniu oczywistość rzeczywistości można ująć jako prawdę. Autor *Gwiazdy* wiąże to z tezą, że cud nie jest działaniem Boga przeciwnym naturze, lecz „dzieje się naturalnie”. Następstwem tego jest sakralizacja świata rzeczy, ich teologizacja. Rzeczy otrzymują religijno-magiczny wymiar. Jednocześnie magia przedmiotów musi charakteryzować się pewną pozytywnością, ponieważ ich prawda objawia się w realnym czasie i przestrzeni. Rosenzweig znosi w ten sposób przeciwieństwo religijnego i estetycznego doświadczenia świata. Benjamin podobnie rozpatrywał w latach trzydziestych pojęcie aury jako „wskazywania rzeczy poza siebie”. Doświadczenie aury oznacza doświadczenie tkwiącej w przedmiotach i określającej je na swój sposób tradycji, oznacza związek z tradycją.

Doświadczenie aury to zatem przenoszenie pewnej utartej w społeczeństwie ludzkim formy reakcji na stosunek natury martwej lub żywej do człowieka. Ten, kto jest oglądany albo kto przypuszcza, że się na niego patrzy, wyteży wzrok. Doświadczyć aury jakiegoś zjawiska znaczy tyle, co obdarzyć je zdolnością widzenia⁴⁸.

Takie „obdarzenie” pozwala Benjaminowi rozwinąć estetyczną koncepcję stosunku człowieka do przyrody, w którym tradycyjny, skostniały schemat epistemologiczny przeciwstawiający podmiotowi dziedzinę przedmiotową zostaje zniesiony:

Kiedy człowiek, zwierzę albo przedmiot dzięki obdarzeniu tą zdolnością przez poetę pobudza jego spojrzenie, coś dalekiego zaczyna je ciągnąć ku

⁴⁷ G. Scholem: *Walter Benjamin*, op.cit., s. 141.

⁴⁸ W. Benjamin: *O kilku motywach u Baudelaire'a*, przeł. B. Surowska. „Przegląd Humanistyczny” 1970, nr 6, s. 113.

sobie; spojrzenie obudzonej w ten sposób natury pogrąża się w marzeniu i prowadzi poetę za tym swoim marzeniem⁴⁹.

Również akcent, jaki Benjamin kładł na utopijny aspekt religii, na zbawienie i ideę mesjańską, wiązał się ze strukturą tworzonej przezeń „teologii materialistycznej”. Ważną rolę odgrywał tu pierwiastek apokaliptycznej destrukcji. Jedność momentu destrukcyjnego i konstrukcyjnego w koncepcji historii zarysowanej w *Tezach* ma oczywiście swoje teologiczne podłoże, pokrywa się z jednością momentu katastroficznego i mesjańskiego w kabale luriańskiej, której dialektyka była Benjaminowi znana i bliska. W myśl doktryny „stłuczonych naczyń” Izaaka Lurii wczesnym etapom stworzenia towarzyszyła kosmiczna katastrofa, która sprawiła, że niektóre naczynia zawierające boskie światło popękały, a iskry owej światłości uwięzły w skorupach. Zadaniem człowieka jest uwolnienie tych iskier i przywrócenie ich na swoje miejsce w procesie określanym w kabale jako *tikkun*⁵⁰. Dzięki niemu możliwe byłoby przewyciężenie wyobcowania w sferze świętości i zapoczątkowanie ery mesjańskiej. Również Scholem podkreśla, że w świecie kabały luriańskiej, jawiącym się jako wielki „mit wygnania i zbawienia”, przeprowadzenie procesu *tikkun* pozostawiono człowiekowi:

Wszelka działalność człowieka, a wyznawcy judaizmu w szczególności, jest więc w zasadzie pracą nad procesem *tikkun*. W tym kontekście staje się zrozumiałe, że Mesjasz odgrywa w tym kabalistycznym micie jedynie rolę symbolu, gwaranta mesjańskiej restytucji wszelkich rzeczy z ich wygnania. Zbawienie przynosi bowiem nie czyn Mesjasza jako osoby, której zlecono tę szczególną misję, tylko czyny moje i twoje. Dzieje ludzkości podczas wygnania rozumiane są zatem jako stały mimo wszelkich niepowodzeń postęp w kierunku mesjańskiego końca. Zbawienie następuje tutaj już nie jako katastrofa, w której znika i kończy się sama historia, lecz

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Por. W. Tyloch: *Judaizm*, op.cit., s. 217–218. Rolf Tiedemann stwierdza, że benjaminowski motyw ocalenia, „łączenia tego, co rozbite”, zapożyczony został z mesjańskiej idei *tikkun* (por. R. Tiedemann: *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*, [w:] *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*. Beiträge und Interpretationen. Red. P. Bulthaupt. Frankfurt am Main 1975, s. 86).

jako logiczna konsekwencja procesu, w którym wszyscy jesteśmy partnerami⁵¹.

Pozytywna moc zniszczenia ukazana jest niemal we wszystkich ważnych pracach Benjamina i świadczy o jego niezwykłym wyczuleniu na elementy wywrotowe w dziełach wielkich pisarzy. W jego pismach wciąż na nowo pojawia się pojęcie subwersji, które odkrywa przed nim głębokie związki zachodzące w obserwowanych zjawiskach i inspiruje jego analizy. W analizach tych – podkreśla Scholem – sekularyzacja apokaliptyki żydowskiej rzuca się w oczy i nigdzie nie wypiera się swego pochodzenia. Talmudyczne wyobrażenie stwarzanych wciąż na nowo aniołów, które podnoszą głos w obliczu Boga, po czym ulegają zagładzie i rozplývają się w nicości, łączy wczesne pisma Benjamina z późnymi. Obraz ten odnaleźć można zarówno w roku 1922, a więc u szczytu okresu teologicznego, na końcu zapowiedzi pisma „Angelus Novus”, jak też w roku 1931 w zakończeniu materialistycznego eseju o Karlu Krausie. Te wciąż nowe anioły – jednego z nich odnalazł na obrazie Paula Klee *Angelus Novus* – noszą jednocześnie rysy aniołów zagłady i Sądu Ostatecznego. Ich „szybko ulatujący głos” obwieszcza nastanie apokalipsy w historii, a o to właśnie Benjaminowi chodziło⁵².

Całkowicie pod wpływem judaizmu, w szczególności halachy i hagady, znajdują się wysiłki Benjamina zmierzające do zrozumienia Kafki. Widać to wyraźnie w obszernym eseju z roku 1934 oraz w liście z roku 1938, w którym próbował on naszkicować nowy wizerunek autora *Procesu*. Pojęcia sprawiedliwości, zgłębiania nauki czy interpretowania tekstów wprowadza i rozwija tu świadomie w duchu żydowskim.

U wrót sprawiedliwości leży nauka. Kafka nie waży się jednak powiązać nauki z obietnicą, którą tradycja łączy ze studiowaniem Tory. Jego pomocnicy to posługacze gminy, w której zabrakło bożnicy, jego studenci to uczniowie, którzy utracili Pismo⁵³.

⁵¹ G. Scholem: *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski. Kraków 1996, s. 129.

⁵² Por. G. Scholem: *Walter Benjamin*, op.cit., s. 141–142.

⁵³ W. Benjamin: *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todes*, [w:] idem: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 2, s. 437.

Benjamin dostrzegał negatywną przemianę, jakiej ulegają kategorie żydowskie w świecie Kafki, w którym brak pozytywnej nauki, a jest jedynie jej całkowicie utopijna obietnica dla świata oraz procedury nieczytelnego już „prawa”, będącego wyłącznie przedmiotem obserwacji pisarza.

Do kategorii religijnych, wprowadzonych w analizach literackiej twórczości Kafki i Prousta i do końca kulturowanych przez Benjamina, należy idea wspomniania. „Prawdziwym wymiarem życia jest wspomnienie, które patrząc wstecz, błyskawicznie je przebiega”⁵⁴. W ostatnim możliwym do chronologicznego umiejscowienia akapicie, określonym przez Scholema jako Benjaminowskie *confessio in extremis* i jednoczesna „apoteoza żydostwa”, Benjamin pisze:

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 wyrobi sobie jakie takie pojęcie na temat poznania czasu minionego przez wspomnienie, dokonuje się ono bowiem tak samo. Jak wiadomo, dociekanie przyszłości było Żydom zabronione. Tora i modlitwa natomiast pouczała 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 maleńką furtkę, przez którą mógł wkroczyć Mesjasz⁵⁵.

Benjamin niezbyt często wypowiadał się bezpośrednio na temat swojego stosunku do teologii. Charakterystyczne dla jego sposobu myślenia było raczej ukrywanie tego stosunku w konkretnych analizach problemów mniej lub bardziej odległych od kwestii teologicznych. Dlatego z upodobaniem korzystał w swoich tekstach z metaforycznych sformułowań, takich jak „czesać pod włos”, „osłona i to, co ukryte”, „torebka i zdobycz”, „fotograficzny negatyw”⁵⁶.

⁵⁴ W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 6, s. 629.

⁵⁵ W. Benjamin: *Tezy historyzoficzne*, [w:] idem: *Twórca jako wytwórca*. Wybór H. Orłowski, przeł. H. Orłowski, J. Sikorski. Poznań 1975, s. 163.

⁵⁶ Tę dialektyczną optykę przemiany tego, co zewnętrzne, w to, co wewnętrzne, przedstawił Benjamin we wspomnieniach z dzieciństwa, opisując swą fascynację przechowywanymi w białozłotej pończochami, zrolowanymi w staromodny sposób: „To, co trzymałem zawsze w ręku w zwiniętym wnętrzu i co wciągało mnie w głąb, to była «zdobycz». Gdy ogarniałem ją dłonią i siłą utwierdzałem się w posiadaniu miękkiej wełnianej materii, rozpoczynała się druga część gry, przynosząca zapierające dech odkrycie. Teraz bowiem zabierałem się do wyjmowania «zdobyczy» z wełnianej torebki. Przyciągałem ją do siebie coraz bliżej, dopóki nie dokonała się rzecz zdumiewająca: «zdobycz» całkowicie wyrwałem z torebki, jej samej jednak już nie było. Nie-

Zdaniem Bolza i van Reijena wszystkie te obrazy i określenia wyrażają stosunek inwersji⁵⁷. Podstawową formą tych odwróceń jest to, co Adorno nazwał sekularyzacją. Właśnie dlatego można trwać przy teologicznych motywach Benjaminowskiego myślenia tylko wtedy, gdy się je rozpozna w ich formie sprofanizowanej. Otwarty dyskurs teologiczny nie jest w tym przypadku możliwy.

Najbardziej znaczące i najbardziej znane z tych sformułowanych „bez osłonek” określeń stosunku Benjamina do teologii zawarte jest w tezach *O pojęciu historii*⁵⁸ – w opinii Habermasa „jednym z najbardziej poruszających świadectw żydowskiego ducha”⁵⁹. Tezy wyrażają przede wszystkim prezentowane jako materializm historyczny krytyczne stanowisko Benjamina wobec ewolucjonistycznej koncepcji historii oraz towarzyszącej jej wiary w postęp, w szczególności, jak stwierdzał sam Benjamin, wobec „prostactkich analiz” Kautsky’ego i Mehringa. Wiadomo wszak, że nawiązanie do teorii marksistowskiej nie jest tu jednoznaczne. Sam autor porównuje intencję przyświecającą mu przy redagowaniu tego tekstu do celu klasztornej medytacji. O ile ma ona zniechęcać braci zakonnych „do świata i jego spraw”⁶⁰, o tyle zadaniem tez miało być porzucenie tradycyjnego sposobu widzenia historii. Benjamin przyjmuje perspektywę materializmu historycznego, ale poddaje go jednocześnie krytyce. Ów wewnętrznie sprzeczny stosunek znajduje swój wyraz w obrazie automatu do gry w szachy, przedstawionym w tezie pierwszej. Właśnie tutaj Benjamin mówi o związku pomiędzy materializmem historycznym a teologią. Siedząca przy szachownicy kukła w tureckim stroju sprawia wrażenie, że ruchy gwarantujące wygraną partię są rezultatem wbudowanego w nią perfekcyjnie działają-

ustannie sprawdzałem w ten sposób ową zagadkową prawdę, że forma i treść, osłona i to, co ukryte, «zdobycze» i torebka były tym samym” (W. Benjamin: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, [w:] idem: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 4, s. 284). Szczególna notatka znajduje się również w jednym z projektów książki *Ursprung des deutschen Trauerspiels*: „Stosunek merytoryczny badania metafizycznego do historycznego: odwrócona pończocha” (W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 1, s. 918).

⁵⁷ Por. N. Bolz, W. van Reijen: *Walter Benjamin*, op.cit., s. 34.

⁵⁸ W. Benjamin: *O pojęciu historii*, przeł. K. Krzemieniowa, [w:] idem: *Anioł historii*, op.cit., s. 413–425.

⁵⁹ J. Habermas: *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main 1971, s. 55. Slavoj Žižek uważa nawet, że w tezach właśnie, niejako wbrew pogłębiającemu się zbliżeniu Benjamina do marksizmu, nagle wyłania się problem teologii (por. S. Žižek: *Wzniosły obiekt ideologii*, przeł. J. Bator, P. Dybel. Wrocław 2001, s. 165).

⁶⁰ W. Benjamin: *O pojęciu historii*, op.cit., s. 419.

cego mechanizmu. W rzeczywistości ręką kukły kieruje za pomocą sznureczków ukryty pod stołem garbaty karzeł, będący szachowym mistrzem. Filozoficznym odpowiednikiem takiej kukły i karła miałyby być materializm historyczny oraz teologia. Materializm historyczny ujęty jest tu w cudzysłów. Kukłę zwie się „materializmem historycznym” – być może jest to tylko i wyłącznie określenie, nie chodzi tu bowiem o teorię historycznego materialisty, o której mówi się dalej w tekście już bez cudzysłowu. Kukła nie może zwyciężyć o własnych siłach, podobnie ma się sprawa z „materializmem historycznym”. Ten ostatni może jednak „zmierzyć się z każdym”, jeśli odrzuci automatyzm i „weźmie na służbę” teologię. To, że materializm historyczny musi „wziąć na służbę” teologię, jest formułą, za pomocą której Benjamin w charakterystyczny dla siebie sposób stawia wszystko „na głowie”. W tradycyjnym ujęciu teologia jest najwyższą z nauk, jej służką była nawet filozofia. Toteż zwycięstwo kukły jest inwersyjną postacią zwycięstwa teologii – zbawienia. Materializm historyczny uległ degeneracji, ponieważ socjaldemokracja uparła się, by czekać na automatyczny krach kapitalizmu.

Krista R. Greffrath zestawia obraz automatu szachowego z Benjaminowską krytyką socjaldemokratycznej wiary w postęp i wyprowadza stąd następującą interpretację: materializm historyczny wygrywa dopiero wówczas, gdy porzuca wiarę w niepowstrzymany postęp jako prawo historii i przyswaja sobie tradycyjne doświadczenie teologii⁶¹. Greffrath zwraca ponadto uwagę na sprzeczność, jaka rysuje się pomiędzy obrazem automatu a jego wykładnią dokonaną przez samego Benjamina. Obraz przedstawia kukłę kierowaną za pomocą sznureczków przez karła, który wykorzystuje ją w realizacji własnych planów. Benjamin tłumaczy „odpowiednik tej aparatury w filozofii”, stwierdzając, że kukła „materializmu historycznego” może wygrać, jeśli skorzysta z usług teologii. Oscylujący charakter tej sprzeczności, ewokującej dialektykę pana i niewolnika z Heglowskiej *Fenomenologii ducha*, dostrzegany był i przez innych autorów: Habermas opowiadał się za logiką obrazu – jego zdaniem to „garbaty karzeł teologii korzysta z usług kukły materializmu historycznego”⁶²; Rolf Tiedemann określił samo porównanie materializmu z kukłą jako „dość

⁶¹ Por. K.R. Greffrath: *Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*. München 1981, s. 21.

⁶² J. Habermas: *Bewußtmachende oder rettende Kritik*, op.cit., s. 207.

enigmatyczne⁶³; Hans Heinz Holz mówił o „błazeńskiej alegorii”⁶⁴. Zdaniem Heinz-Dietera Kittsteinera Benjamin w pierwszej tezie nie mówi o tym, że to karzeł kieruje za pomocą sznureczków ruchami kukły, chociaż taki obraz znie-nacka się pojawia: „Teologia wyraźnie zostaje wzięta na «służbę»: określona sytuacja zmusiła marksizm raz jeszcze do przyjęcia odpowiednio zsekularyzo-wanego słownika teologicznego⁶⁵. Slavoj Žižek – podobnie jak Greffrath – pisze o sprzeczności między alegorią tworzącą pierwszą część tezy a jej inter-pretacją w części drugiej: w interpretacji to materializm historyczny „korzysta z usług teologii”, natomiast w alegorii teologia („garbus”) kieruje kukłą – „ma-terializmem historycznym”.

Jest to oczywiście przykład sprzeczności między alegorią a jej znacze-niem, a w końcu między znaczącym a znaczonym, które udaje, iż „korzy-sta z usług” znaczącego jako swojego narzędzia, lecz szybko przekonuje się, że zaplątane jest w jego sieć. Tak więc te dwa odmienne poziomy krzyżują się: struktura formalna alegorii Benjamina funkcjonuje w ten sam sposób, co jej „zawartość”, czyli teologia w relacji do materializmu historycznego. Ten ostatni udaje po prostu, że korzysta z usług teologii, chociaż naprawdę coraz bardziej i bardziej zaplątuje się w jej sznurki, al-bowiem [...] „teologia” oznacza tu instancję znaczącego⁶⁶.

Cała sprzeczność znika, jeśli obie uczestniczące w tej samej rozgrywce strony umieści się w perspektywie pojednania – tak właśnie postępuje Gerhard Kaiser:

teologia, która jako sposób myślenia uruchamia aparaturę materializmu historycznego, jest materializmem historycznym, o którym mówi się w dalszych tezach – rzeczywistym i prawdziwym, reprezentowanym przez historycznego materialistę⁶⁷.

⁶³ R. Tiedemann: *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt am Main 1972, s. 119.

⁶⁴ H.-H. Holz: *Philosophie als Interpretation*. „Alternative” 1967, z. 10, s. 242.

⁶⁵ H.-D. Kittsteiner: *Die „Geschichtsphilosophischen Thesen”, [w:] Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte”, op.cit., s. 30.*

⁶⁶ S. Žižek: *Wzniosły obiekt ideologii*, op.cit., s. 166.

⁶⁷ G. Kaiser: *Benjamin. Adorno. Zwei Studien*. Frankfurt am Main 1974, s. 17; por. także G. Kaiser: *Walter Benjamins „Geschichtsphilosophische Thesen”, [w:] Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte”, op.cit., s. 44–45.* Interpretacja ta interesująco pokry-wa się ze stanowiskiem, jakie w kwestii wzajemnego stosunku teologii i filozofii zajął wcześniej

Greffrath również dostrzega możliwość takiej interpretacji. W związku z tym, że kukła „materializmu historycznego” oraz karzeł teologii uczestniczą w tej samej grze i (jak się wydaje) razem walczą o zwycięstwo – kukła siedząc przy szachownicy, karzeł wewnątrz aparatury – Benjaminowi mogłoby chodzić o wskazanie elementów materialistycznych w żydowskiej eschatologii oraz elementów teologicznych w marksizmie; dzięki temu można byłoby bronić tezy, że teologiczna koncepcja historii rozwinięta w obrębie judaizmu jest ukrytym jądrem marksizmu, ten ostatni zaś współczesną, świecką formą idei żydowskiego mesjanizmu⁶⁸. Intencje Benjamin są jednak zdaniem Greffrath inne. Mówiąc o związku teologii z materializmem historycznym przeciwstawia się on splyconej ewolucjonistycznej koncepcji historii. Cudysłów, o którym była wcześniej mowa, oznacza tę postać materializmu historycznego, która traktuje historię jako stopniowy i ciągle pochod ludzkości ku lepszej przyszłości; ostateczne zwycięstwo – socjalizm – jest tej historii dającym się przewidzieć rezultatem. Ponadto, w ostatnim zdaniu Benjamin opatruje możliwe zwycięstwo materializmu historycznego warunkiem: „jeśli weźmie na służbę teologię”. Teologia nie może być ukrytym jądrem krytykowanego przezeń „materializmu historycznego”, jest bowiem narzędziem, za pomocą którego spodziewa się uwolnić ów „materializm” od ciężących nad nim fatalnych skutków determinizmu. W przeciwnym razie zamiast „może [...], jeśli” musiałby napisać: myśli, że może się zmierzyć z każdym, *ponieważ właśnie* korzysta z usług teologii. To, że zakończenie pierwszej tezy zapowiada koncepcję historii rozwiniętą dopiero w tezach następnych, wynika jasno z jednego z jej wcześniejszych wariantów:

Zwycięzać ma, *jeśli o mnie chodzi*, turecka kukła, którą filozofowie nazywają materializmem. Może się ona zmierzyć z każdym przeciwnikiem, jeśli zapewniła sobie usługi teologii⁶⁹.

Rosenzweig: „Teologia nie może poniżyć filozofii, czyniąc z niej służkę, lecz równie niegodną jest rola najemnika, której w nowym i najnowszym czasie filozofia przyzwyczała się wymagać od teologii. Prawdziwy stosunek między tymi dwiema odnowionymi naukami [...] jest braterski i musi ich rzeczników doprowadzić do osobistego pojednania” (F. Rosenzweig: *Gwiazda zbawienia*, op.cit., s. 678).

⁶⁸ Por. K.R. Greffrath: *Metaphorischer Materialismus*, op.cit., s. 23. Scholem w podobny sposób wskazuje na żydowski rodowód prac Ernsta Blocha: „marksistowski montaż [...] pozostaje w złe zamaskowanej sprzeczności z mistyczną inspiracją, której [...] Bloch zawdzięcza na ogół swoje najlepsze koncepcje i którą nie bez odwagi udało mu się przeprowadzić przez prawdziwą dżunglę marksistowskich rapsodii” (G. Scholem: *Judaizm*, op.cit., s. 205).

⁶⁹ W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 1, s. 1247.

Ostatni rozdział *Berliner Kindheit* otwiera możliwość innego rozszyfrowania znaczenia karła. Rozdział ten nosi tytuł *Garbaty człowieczek* i opowiada o „garbusku” z romantycznej pieśni ludowej, straszącym Benjamina od czasów dzieciństwa⁷⁰. W oczach dziecka był to symbol niezgrabności, jej infantylne usprawiedliwienie w chwilach przeżywanych lęków. Dorosły wie, że nie on jest twórcą „człowieczka”. To „człowieczek” mu się przygląda – niezgrabność jest złym losem, stałym niepowodzeniem. Według Hannah Arendt „garbusek” to upostaciowanie fatum ciężącego nad całym życiem Benjamina⁷¹. W szkicu o Kafce, w rozdziale zatytułowanym *Garbusek*, Benjamin przywołuje postać Odradka:

Wygląda jak płaska, gwiazdzista szpula nici, i rzeczywiście wydaje się powleczonej niemi; w każdym razie mogą to być co najwyżej porwane, stare, powiązane supełkami, tudzież splecione kawałki nici najróżniejszego rodzaju i koloru. Nie jest to tylko szpulka, bo ze środka gwiazdy prowadzi mała poprzeczna sztabka, a z nią pod kątem prostym łączy się jeszcze jedna. I dzięki tej właśnie sztabce i jednemu z ramion gwiazdy całość stoi niczym na dwóch nogach⁷².

Dla Benjamina Odradek stanowi formę świata pogrążonego w zapomnieniu. Świat ów jest zdeformowany jak Kafkowski robak – Gregor Samsa. Symbolem tej deformacji jest także postać garbatego człowieczka.

Człowieczek ten jest pasażerem zdeformowanego nurtu życia; zniknie, kiedy przyjdzie Mesjasz, o którym wielki rabbi powiedział, że nie będzie on przemocą zmieniał świata, jeno go odrobinę ustawi⁷³.

Benjamin twierdzi, że Kafka dotyka tu dna, którego nie objawiła mu ani „mityczna wiedza o przodkach”, ani „egzystencjalna teologia”. Ale także tu z powodu, który można byłoby zakwalifikować jako teologiczny: ponieważ żaden

⁷⁰ Por. W. Benjamin: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*, op.cit., s. 302–304.

⁷¹ Por. H. Arendt: *Walter Benjamin, Bertolt Brecht. Zwei Essays*. München–Zürich 1986, s. 7 i n.

⁷² W. Benjamin: *Franz Kafka*, op.cit., s. 197.

⁷³ Ibidem, s. 198–199.

twórca poza Kafką nie przestrzegał tak dokładnie biblijnego przykazania: „nie będziesz tworzył wizerunków”.

Benjamin pojmuje materializm historyczny „po swojemu”, w sposób odbiegający nie tylko od krytykowanego marksizmu II Międzynarodówki, ale również od znanych mu analiz Marksa. W tezach próbuje łączyć ten „swoj” materializm historyczny z doświadczeniem, które nazywa teologicznym i które wiąże z religijną ideą wspomniania. W *Pasażach* wyjaśnia bliżej, jaki typ doświadczenia ma na myśli:

w pamięci nabywamy doświadczenie, które zabrania nam pojmować historię zasadniczo w kategoriach ateologicznych, tak jak nie wolno nam próbować jej opisywać przy pomocy pojęć bezpośrednio teologicznych⁷⁴.

Nie chodzi tu bynajmniej o proste uzupełnienie wpatzonego w przyszłość marksizmu pamięcią przeszłości. Włączenie doświadczenia pamięci do materializmu historycznego jest dla Benjamina warunkiem jego zwycięstwa, jak też warunkiem jego własnego akcesu do tej teorii. Jeśli więc tezy *O pojęciu historii* mają charakter fragmentaryczny, to dlatego, że nie realizują zapowiedzianego programu opisanego doświadczenia pamięci z pomocą nieteologicznych kategorii. Nie realizują z powodu braku odpowiedniej aparatury pojęciowej – z pojęć marksistowskich nie mógł Benjamin korzystać, gdyż w zastanym przezeń marksizmie nie było dla tej kwestii w ogóle miejsca, a kategorie burżuazyjnej historiografii nie nadawały się do tego celu, ponieważ chodziło o rzecz, której zagrażało właśnie trwanie burżuazyjnego społeczeństwa. Teologia też jest więc odpowiedzią Benjamina na obiektywne braki teorii marksistowskiej, ale w tej samej mierze również – co należy szczególnie mocno podkreślić – efektem przystosowywania marksizmu do jego własnych potrzeb. Jest szczególną konstrukcją pozwalającą formułować hipotezy niemożliwe na gruncie ewolucjonistycznego ujęcia historii, podstawą teorii mówiącej o konieczności i możliwości wydarcia tradycji z rąk jej aktualnych dysponentów po to, by w krytycznym momencie uczynić ją przedmiotem historycznego doświadczenia.

Na początku lat trzydziestych, wobec zastrzegającej się alternatywy politycznej: faszyzm – komunizm, Benjamin znalazł się pomiędzy frontami. W obliczu niebezpieczeństwa dwa bieguny jego myślenia – teologia i marksizm

⁷⁴ W. Benjamin: *Das Passagen-Werk*, [w:] idem: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 5, s. 589.

– rysowały się dlań jako wolność rozważania obok siebie rzeczy i myśli uchodzących za nie dające się pogodzić. Sekularyzacja teologii i racjonalizowanie magii wiązały się z nadzieją na ocalenie „potencjału semantycznego” tradycji przed zaanektowaniem go przez faszyzm. Z kolei zbliżenie do materializmu historycznego i „pozytywne barbarzyństwo” komunizmu sygnalizowały rodzaj politycznego zobowiązania służącego walce z faszyzmem. Pisał:

Destrukcyjny charakter nie widzi niczego trwałego. Ale dlatego właśnie wszędzie widzi drogi. Gdzie inni natrafiają na mury albo góry, także tam widzi jakąś drogę [...]. Ponieważ wszędzie widzi drogę, sam stoi zawsze na rozdrożu. Żadna chwila nie wie, co przyniesie następna⁷⁵.

W osobistym doświadczeniu Benjamina „długo trwała ta gra przeciwieństw”, do końca trwał on przy różnych elementach swojej myśli – jednych nie chciał porzucić, po innych spodziewał się, że mogą mu pomóc w uwolnieniu pierwszych od apologetyki.

Wielu interpretatorów myśli Benjamina podkreśla ścisły związek tez z krótkim, dwustronicowym szkicem *Theologisch-politisches Fragment*. Schollem twierdzi, że powstał on w okresie „szczególnie głębokiego zbliżenia” Benjamina do judaizmu, to znaczy na początku lat dwudziestych, a nie – jak uważał Adorno – na przełomie lat 1937 i 1938. Związek ów przejawia się w tym, że w koncepcji historii rozwiniętej w tezach Benjamin opiera się na tych samych pojęciach szczęścia, zbawienia i mesjanizmu, którym *Fragment* był poświęcony, jak również na tym samym napiętym stosunku między historią a królestwem niebieskim.

Benjamin pisze:

Dopiero sam Mesjasz kończy cały łańcuch zdarzeń historycznych [...]. Dlatego nic, co historyczne, nie może odnosić się do tego, co mesjaniczne. Dlatego Królestwo Boże to nie *telos* historycznej dynamiki; nie może być ustanawiane jako cel. Z historycznego punktu widzenia jest nie celem, lecz końcem. Dlatego ład świecki nie może opierać się na idei Kró-

⁷⁵ W. Benjamin: *Der destruktive Charakter*. [w:] idem: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 4, s. 398.

lestwa Bożego, dlatego teokracja ma nie polityczne, lecz wyłącznie religijne znaczenie⁷⁶.

Zbawienia nie sposób wymusić, można go jedynie oczekiwać. Benjamin nie opowiada się jednak za pasywnością. Próbuje myśleć o historii jako czymś, co nie jest skończone, zamknięte. Horkheimer nie zgadzał się z tą opinią. Pisał do Benjamina:

Stwierdzenie niezamkniętości — jest idealistyczne, jeśli nie zawiera się w niej zamkniętość. Popelnione bezprawie dokonało się i jest to sprawa zamknięta. Umarli rzeczywiście nie żyją. Pańska wypowiedź ma ostatecznie charakter teologiczny. Jeśli traktujemy niezamkniętość całkiem poważnie, musimy wierzyć w Sąd Ostateczny. Mój sposób myślenia jest natomiast za bardzo skażony materializmem. W odniesieniu do niezamkniętości istnieje być może różnica między tym, co pozytywne, a tym, co negatywne, tak, że bezprawie, strach i ból przeszłości nie dają się naprawić. Sprawiedliwość, radość, dobre uczynki prezentują się obecnie inaczej, ponieważ nietrwałość w dużej mierze neguje ich pozytywny charakter⁷⁷.

Benjamin przytacza fragment listu Horkheimera w *Pasażach* i opatruje go komentarzem, w którym trwa przy „otwartości” i teologii:

Ten tok rozumowania może skorygować refleksja, że historia nie jest jedynie nauką, lecz w nie mniejszym stopniu formą pamięci. Co „ustaliła” nauka, pamięć potrafi zmodyfikować. Pamięć może to, co niezamknięte (szczęście), uczynić czymś zamkniętym, i to, co zamknięte (cierpienie), czymś niezamkniętym. To jest teologia⁷⁸.

Punktem odniesienia historycznego myślenia Benjamina nie jest ani fałszywie rozumiany stan religijnego zbawienia, ani funkcjonalny ideał społeczeństwa, lecz nadzieja na zbawienie, która wiąże się ze szczęściem.

⁷⁶ W. Benjamin: *Theologisch-politisches Fragment*, [w:] idem: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 2, s. 203. W tym właśnie szkicu Benjamin wyraził opinię, że największą zasługą książki *Geist der Utopie* Ernsta Blocha było zanegowanie politycznego sensu teokracji.

⁷⁷ W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. 2, s. 1332–1333.

⁷⁸ W. Benjamin: *Das Passagen-Werk*, op.cit., s. 589.

Szczęście [...] istnieje tylko w powietrzu, którym oddychaliśmy, wśród ludzi, do których moglibyśmy mówić, między kobietami, które mogłyby się nam oddać. Innymi słowy, w wyobrażeniu szczęścia niezbywalnie współbrzmi wyobrażenie zbawienia⁷⁹. Wyobrażenie szczęścia odnosi się w tym samym stopniu do przeszłości i przyszłości: Przeszłość niesie w sobie tajemny wskaźnik, który kieruje jej uwagę na zbawienie⁸⁰.

Zbawienie jest więc całkowitym zawładnięciem przeszłości i przyszłości w teraźniejszości. Orientację na szczęście w warunkach świeckich formułuje Benjamin za pomocą paradoksalnej metaforyki:

Jeśli jedna strzała wyznacza cel, do którego zmierza dynamika *profanum*, inna kierunek mesjański, to wolny rodzaj ludzki szuka wprawdzie szczęścia daleko od tego kierunku mesjańskiego, ale jak siła napotyka na swej drodze działanie innej siły, zwróconej w przeciwnym kierunku, tak również świecki ład *profanum* sprzyja nadejściu mesjanicznego Królestwa⁸¹.

Ambiwalentny charakter idei mesjańskiej podkreśla również Scholem:

Te dwa aspekty, w gruncie rzeczy zawarte [...] już w słowach samych proroków, dotyczą z jednej strony katastrofalnej i destruktywnej natury zbawienia, z drugiej zaś utopii co do treści urzeczywistnionego mesjanizmu. Mesjanizm żydowski jest w swojej genezie i istocie, co należy jak najdobitniej podkreślić, teorią katastrofy⁸².

Wolfgang Ullmann twierdzi, że „karłowata i brzydka”, ukryta teologia Benjamina czerpie swą moc z trzeciej części *Gwiazdy zbawienia*⁸³. Rosenzweig pisze w niej o 1789 roku:

To nie przypadek, że teraz po raz pierwszy roszczenia Królestwa Bożego zaczęto na serio czynić roszczeniami czasu. Dopiero odtąd zostały podjęte te wszystkie wielkie dzieła wyzwolenia, które same w sobie nie sta-

⁷⁹ W. Benjamin: *O pojęciu historii*, op.cit., s. 414.

⁸⁰ Ibidem.

⁸¹ W. Benjamin: *Theologisch-politisches Fragment*, op.cit., s. 203–204.

⁸² G. Scholem: *Judaizm*, op.cit., s. 162.

⁸³ Por. W. Ullmann: *Walter Benjamin und die jüdische Theologie*, op.cit., s. 108 i n.

nowią jeszcze wcale Królestwa Bożego, lecz są wstępnyimi, koniecznymi założeniami jego nadejścia. Wolność, równość, braterstwo, ze słów-serca wiary stały się hasłami epoki i zostały wywalczone w obojętnym świecie, w niekończących się walkach, krwią i łzami, nienawiścią i płomienną namiętnością⁸⁴.

Rosenzweig czyni tu aluzję do słynnego aforyzmu Friedricha Schlegla: „Rewolucyjne pragnienie urzeczywistnienia Królestwa Bożego to punkt wyjścia postępowej kultury i początek nowoczesnej historii. Wszystko, co nie ma związku z Królestwem Bożym, ma w niej tylko drugorzędne znaczenie”⁸⁵. Jest to program, który faktycznie zrywa z tradycją. Tradycyjna, wywodząca się od Augustyna nauka o łasce wyklęła tego rodzaju rewolucyjne pragnienia jako pelagianizm, a przejęte z kantowskiej religii rozumu oświecenie traktowało Królestwo Boże jako symbol ostatecznego zwycięstwa dobra nad złem, a więc w perspektywie etycznej. Sposób, w jaki Benjamin nawiązywał do myśli o warunkach urzeczywistnienia Królestwa Bożego, pokazuje, jak oba te ich ujęcia – pelagiańskie i moralistyczne – różnią się z prawdziwym stanem rzeczy. Przeciwdziałanie metafizycznemu i jednocześnie politycznemu konformizmowi z jego wiarą w postęp wymaga innej siły niż siła pelagiańskiego samozbawienia albo siła moralizmu budzącego nadzieję na zwycięstwo dobra. W czwartej tezie Benjamin mówi o „tajemnym heliotropizmie”, którego siłą minione zwraca się ku słońcu wschodzącemu właśnie na niebie historii⁸⁶. Jakie są zatem konieczne warunki nadejścia Królestwa Bożego? Mesjańskie słońce może zaświecić dopiero po rozejściu się chmur epokowych uprzedzeń, po otwarciu się horyzontu wszelkiego „pokolenia i języka i ludu i narodu”⁸⁷. Już w szkicu *Theologisch-politisches Fragment* Benjamin stwierdził, że *profanum* nie jest wprawdzie kategorią Królestwa, „ale jest kategorią zapowiadającą jego nadejście”⁸⁸. W tezach to, co świeckie, konkretyzuje się w postaci walki klasowej toczącej się o niezbędne do życia „rzeczy grube i materialne”. Prowadzi to do skonkretyzowania samego pojęcia „Królestwa”. Jest to Królestwo tego, kto przychodzi nie

⁸⁴ F. Rosenzweig: *Gwiazda zbawienia*, op.cit., s. 455.

⁸⁵ *Atheneum*. Eine Zeitschrift von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel. Red. G. Heinrich. Leipzig 1984, s. 96.

⁸⁶ Por. W. Benjamin: *O pojęciu historii*, op.cit., s. 415.

⁸⁷ Objawienie Jana Apostoła 5.9, przeł. J. Wujek.

⁸⁸ Por. W. Benjamin: *Theologisch-politisches Fragment*, op.cit., s. 204.

tylko jako zbawca, lecz także jako ten, kto zwalczy antychrysta⁸⁹. Takim zwycięzcą nad antychrystem może być tylko ktoś, kto panuje całkiem inaczej niż ci wszyscy, którzy „rozkazują narodom, panują nad nimi”⁹⁰, ktoś, kto oprze się temu, kto „królestwa tego świata i chwałę ich” oddaje tym, którzy „upadłszy uczynią mu pokłon” i „służyć mu będą”⁹¹.

Benjamin wyprowadza z tej konkretyzacji „Królestwa” związek z materializmem historycznym. Z jednej strony, teologia musi, chcąc nawiązać dialog z materializmem historycznym, przybrać „inwersyjną”, zsekularyzowaną postać – nie dlatego, aby dać się przewyciężyć, lecz po to, aby właśnie przetrwać. Teologiczny dyskurs bez maski nie jest możliwy. Z drugiej strony – jak zauważa Scholem – rzeczywisty sposób myślenia Benjamina „nie pokrywał się wcale z deklarowanym, materialistycznym. Jego poglądy są we wszystkich zasadniczych punktach poglądami metafizyka, który przyswoił sobie, co prawda dialektyczny, sposób rozumowania, ale niezmiernie daleki od materialistycznego. Poglądy Benjamina są poglądami teologa, który zawędrował do świata *profanum*. Tyle że nie występują już otwarcie jako takie. Benjamin przekłada je na język materializmu historycznego”⁹². Sam Benjamin interpretuje swoje materialistyczne analizy jako rezultat procesu przekształceń, który „musiała przejść masa obrazów i myśli wywodząca się z odległego czasu mego metafizycznego, a nawet teologicznego myślenia, aby całą swą energią żywić moje obecne usposobienie”⁹³. W to usposobienie wpisana była potrzeba wypracowania metody umożliwiającej takie odczytanie przeszłości, które dawałoby zarazem odpowiedź na najbardziej palące problemy współczesności. Stając „oko w oko” z faszyzmem, teologia została zmuszona do inwersji⁹⁴. Bolz i van Reijen określają ten paradoks jako zwrot Benjamina ku „pragmatycznemu” komunizmowi. Droga, jaką przebył od Fritza Heinle, tragicznie zmarłego przyjaciela z lat młodości, do Bertolta Brechta, a więc od berlińskiego ruchu mło-

⁸⁹ Por. W. Benjamin: *O pojęciu historii*, op.cit., s. 416.

⁹⁰ Ewangelia według Marka 10.42, przeł. J. Wujek.

⁹¹ Ewangelia według Mateusza 4.8–10, przeł. J. Wujek.

⁹² G. Scholem: *Walter Benjamin*, op.cit., s. 133.

⁹³ W. Benjamin: *An Werner Kraft, 25. Mai 1935*, [w:] idem: *Briefe*, op.cit., s. 659.

⁹⁴ Karol Sauerland podkreśla, że tezy *O pojęciu historii* stanowią niewątpliwie „rezultat dłuższych przemyśleń” Benjamina, ale zrodziły się z „potęgującej się beznadziejności sytuacji historycznej” (por. K. Sauerland: *O Bogu, języku, rzeczach i historii (Walter Benjamin)*, [w:] idem: *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*. Warszawa 1986, s. 140–141).

dzieżowego do antropologicznego komunizmu, jest odbiciem dynamiki myślenia w republice weimarskiej – Benjamin uosabia jego niepowodzenia. Jako przewodniczący studenckiej organizacji wypowiadał się w sposób jeszcze niezawołowany: „Była to ostateczna, heroiczna próba zmiany społecznych przekonań bez naruszenia społecznych stosunków”. Ów literacko czysty humanizm mieszczańskiej inteligencji musiał potem boleśnie doświadczyć, że naprawa instytucji kulturalnych nie jest możliwa bez „zniszczenia państwa, które potrzebuje instytucji złych”⁹⁵. Benjaminowski zwrot ku pragmatycznemu komunizmowi jest dobitnym świadectwem tego doświadczenia. Autor *Pasaży* poszukiwał utraconej świadomości historycznej, dla której zbawienie nie było teologicznym celem historii, lecz jej religijnym końcem. Komunizm mniej go interesował jako teoria, bardziej natomiast jako postawa odpowiadająca konkretnym wymogom historycznym.

Na koniec – w *Pasażach* znajduje się słynny fragment, w którym Benjamin wyjaśnia swój stosunek do teologii w obrazie bibuły:

Moje myślenie tak ma się do teologii jak bibuła do atramentu. Całkiem nią nasiąkło. Gdyby to jednak zależało od bibuły, z tego, co napisane, nic by nie pozostało⁹⁶.

I ten fragment był przedmiotem równie wielu interpretacji, jak nieporozumień. Zdaniem Kaisera – nasiąkająca atramentem bibuła nie niszczy napisu, przeciwnie, utrwała go, zabezpiecza przed zamazaniem, zachowując jednocześnie w zwierciadlanym odbiciu. Myślenie Benjamina nie prowadzi więc do sekularyzacji teologii, tylko jest „odwróconą” teologią⁹⁷. O „lustrzanym piśmie” mówi Jürgen Ebach, wiążąc „wymazanie tego, co napisane”, z jego ocaleniem⁹⁸. Marksistowsy interpretatorzy z satysfakcją kładą nacisk na sekularyzację teologicznych kategorii u Benjamina, ale jednocześnie podkreślają – nie bez popadania w sprzeczności – decydujące znaczenie, a nawet konieczność teologii

⁹⁵ W. Benjamin: *Berliner Chronik*, [w:] idem: *Gesammelte Schriften*, op.cit., t. VI, s. 478 i n.

⁹⁶ W. Benjamin: *Das Passagen-Werk*, op.cit., s. 588.

⁹⁷ Por. G. Kaiser: „*Der profane Text eines profanen Autors*” oder „*Rückübersetzung des Materialismus in Theologie*”? Rolf Tiedemann zu Walter Benjamins Thesen „*Über den Begriff der Geschichte*”, [w:] idem: *Neue Antithesen eines Germanisten 1974–1975*. Kronberg/Ts. 1976, s. 115 i n.

⁹⁸ Por. J. Ebach: *Der Blick des Engels*, [w:] *Walter Benjamin. Profane Erleuchtung und rettende Kritik*. Red. N. Bolz, R. Faber. Würzburg 1982, s. 58.

w jego materialistycznej koncepcji historii (filozofia „może bez ryzyka podjąć walkę z każdym, jeśli weźmie na służbę teologię”). Zdaniem Tiedemanna – we fragmencie o bibule nie chodzi wcale o jej związek z atramentem, a więc myślenia Benjamina z teologią, lecz o celowe użycie, funkcję bibuły, działanie akurat w tym momencie, kiedy atrament jeszcze nie wysechł: stosunek Benjamina do teologii nie jest stosunkiem archiwisty, lecz stosunkiem nabrzmiałym aktualnością, współczesnością, która żąda od filozofii stanowiska uzasadnionego teologicznie⁹⁹. Tiedemann podkreśla, że w tezach *O pojęciu historii*, poza oczywiście pierwszą, Benjamin w żadnym miejscu nie mówi o teologii ani o teologach, tylko o marksistowskim historyku i materializmie historycznym. Stosunek teologii do marksizmu, podobnie jak stosunek Benjamina do teologii, pozostaje więc w gruncie rzeczy niewyjaśniony.

⁹⁹ Por. R. Tiedemann: *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? Politische Gehalte in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins*, [w:] *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte”*, op.cit., s. 95.