

Grzegorz Marcinkowski

(Nie)zapomniane : (anty)teologia bezużyteczności Waltera Benjamina

Tematy z Szewskiej nr 1(18), 77-90

2017

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.

(NIE)ZAPOMNIANE: (ANTY)TEOLOGIA BEZUŻYTECZNOŚCI WALTERA BENJAMINA

Grzegorz Marcinkowski | Katowice

ABSTRAKT

Celem artykułu jest rekonstrukcja teorii „niezapomnianego” wypracowanej przez Waltera Benjamina na kartach jego eseju *Zadania tłumacza* oraz w szkicach poświęconych twórczości Franza Kafki. Ukonstytuowanie się tego konceptu można odczytywać zarówno jako wynik inspiracji teologicznych i materialistycznych w myśli autora *Pasaży*, jak i postawy krytycznej, nazywanej przezeń „materializmem historycznym”. Bliższa analiza inkryminowanego splotu pojęciowego prowadzi do rekonstrukcji rozproszonej w pismach krytycznych Benjamina „ontologii przedmiotu”, wchodzącej w dialogiczny związek ze stworzonymi równolegle koncepcjami fenomenologicznymi, marksistowskimi czy psychoanalitycznymi. Celem rozważanej konstrukcji pojęciowej jest opisanie paradoksalnej natury rzeczy, która wyszła z użycia, znajdującej się na granicy pomiędzy wyczerpaniem, a unicestwieniem. Istotnego wsparcia i inspiracji dla analiz zaprezentowanych w artykule dostarczyła dokonana przez Gorgio Agambena reinterpretacja pojęcia „niezapomnianego” w kontekście idei pamięci-archiwum.

słowa kluczowe: Benjamin, alegoria, zapomnienie, archiwum, historia, bezużyteczność

1.

Poza świadomą władzą przypomnienia, odpowiadającą za to, co powszechnie wiążemy z tożsamością i zdolnością do bycia dysponentem własnej historii, istnieje też inny, niesamowity modus pamięci, wobec którego

literackie i filozoficzne języki pozostają na ogół bezradne. Funkcjonuje on w topologicznie nieokreślonym, widmowym eonie jako pamięć bez podmiotu, obiektywna i materialna, którą trudno jednak przypisywać rzeczom bez popadania w infantylny animizm. Jej wyzwolicielem jest dziwaczne uczucie odnalezienia bez utraty, kiedy jakiś zapoznany i bezużyteczny element świata apeluje w niewyjaśniony sposób do naszej władzy rozpoznania, choć żaden element naszej świadomej biografii, ani też bieg podświadomych skojarzeń nie pozwalają nam wziąć zań odpowiedzialności ani też stosownie zareagować na wymaganie, dotykające nas w tak niespodziewany i apodyktyczny sposób. Spotkanie z tym, co (nie)zapomniane, łączy wiele powierzchownych podobieństw z religijnym nawiedzeniem, aczkolwiek jego czysto świecki charakter stanowi rodzaj zagadki, w przypadku której niewiele dają bezkrytyczne odwołania do języka teologii. W przeciwieństwie do tradycyjnej pamięci biograficznej, nie oferuje ona narracyjnych armatur, zawiadujących tożsamością podmiotu, nie ma też charakteru anamnesticznego, jak proustowska *mémoire involontaire*. Jeżeli poważyc się na nazwanie charakteru, formy, jaką świat przybiera w jej uścisku, to można by mówić o czystej pamiętliwości, czy też niezbywalności bytu – własności, która skazując go na zapomnienie, czyni go tym samym nieobojętnym, niemożliwym do ominięcia: rzeczywistym. Owa rzeczywistość i niezbywalność to stan na pograniczu bytu i niebytu, odznaczający się intersubiektywnie wiążącym charakterem i materialnością charakterystyczną dla jawy, jak również irytującą uporczywością sennych koszmarów. Stan pamięci niemożliwej albo załoby bez utraty można nazwać (nie)zapomnianym, jeżeli zgodzimy się określać w ten sposób nie tylko to, co na zawsze wypadło z języka i świadomości, co trwa poza możliwością jakiegokolwiek symbolizacji, w Hadesie pomiędzy bezużytecznością, a unicestwieniem, ale również byt, który wychodząc z użycia, pozwala na całościowy ogląd całej ekonomicznej i symbolicznej cyrkulacji znaczenia. Rzecz musi zostać zapomniana w procesie swojej używalności, wytrawiona i na trwale przysposobiona do roli przedmiotu. Rzecz egzystuje jako biała plama, niewidoczny punkt, wokół którego krąży konstytutywna ślepota ego; ciąg luster, odbijających widzialne i oświetlone miejsce nieświadomości, prezentujące się uwadze tylko wtedy, gdy odbijające tafle pękają.

2.

W eseju *Zadania tłumacza* Walter Benjamin rzuca, niby mimochodem, uwagę, która może okazać się kluczowa dla określenia statusu ontycznego tego, co niezbywalne czy niezapomniane:

[...] należy zwrócić uwagę, że pewne pojęcia relacyjne zachowują swój sens, może wręcz swój sens najgłębszy, gdy nie odnosi się ich od razu wyłącznie do człowieka. I tak na przykład wolno mówić o niezapomnianym życiu czy niezapomnianej chwili, nawet gdyby wszyscy ludzie o nich zapomnieli. Gdyby mianowicie ich istota wymagała tego, by o nich nie zapomnieć, predykat ten nie byłby fałszywy, lecz stanowiłby pewien wymóg, którego ludzie nie spełniają, a zapewne także wskazówkę odsyłającą do sfery, gdzie byłby spełniony: do pamięci Boga¹.

¹» W. Benjamin, *Konstellacje*, tłum. A. Lipszyc, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2012, s. 24.

Słownictwo, którego używa Benjamin w ramach naszej na wskroś relatywistycznej *episteme*, brzmi niepokojąco esencjalistycznie². Wspomnienie o „wymaganiu istoty”, całkiem niezależnym od poznania, trąci wręcz przednowoczesnym realizmem. Nasuwający się w tym momencie wgląd w teologiczne inspiracje towarzyszące autorowi *Ulicy jednokierunkowej* na każdym etapie jego myślenia, niczego w istocie nie rozwiązuje. „Wymaganie istoty”, dotyczące rzeczy, osób, zdarzeń, pragnienie pozostania niezapomnianym, dotyka czegoś bardziej podstawowego: skończoności istnienia. Przygodność, niepełność i kruchość bycia, skazując je nieuchronnie nie tylko na zapomnienie, ale także na całkowite i bezpowrotne unicestwienie, wręcz domagają się pamięci, która nie dzieliłaby z pamiętanymi rzeczami śmiertelnego wyroku; której nie dotykałaby skończoność. Uczynienie z pamięci cechy wyłącznie poznawczej i zespolenie jej z ludzkim ego, odbiera jej trwałość i ocalający charakter: zapomnienie jest, mówiąc językiem Hegla, prawdą skończonej pamięci. „Pamiętliwość” i „wymagalność” pełnią w ramach tego scenariusza ontologicznego funkcję zbawczą, są rodzajem wezwania do ocalenia. Jeżeli pamięć ma być prawdziwym zachowaniem, a nie jedynie tymczasowym zatrzymaniem w polu uwagi, to musi jej przysługiwać transcendentna legitymizacja. Paradoksalnie, sama przygodność immanencji domaga się absolutu, nie jest to jednak gwarant wiecznego trwania, lecz adresat apelu o oddalenie wyroku skazującego na anihilację; jest to absolut adwentystyczny, słaby i kierowany zasadą nadziei. Niedomknięta natura dziejów domaga się ocalenia; ta „słaba teologia” pragnie odwrócenia pamięci będącej zapomnieniem w zapomnienie będące pamięcią. Sama racjonalna świadomość granic archiwum i kruchości świadectw nie wystarczy.

3.

Przemiana, która dotyka pojęcia „niezapomnianego”, przenosząc je ze sfery epistemicznej w ontyczną, odrywa je tym samym od świadomości, związując ludzką historię z „pamięcią Boga”. Nadaje to pamięci zupełnie inny charakter i inną formę działania, przywodząc na myśl Kantowskie „idee regulatywne”. Jednak to nie sama obiektywność „niezapomnianego” zostaje wzmocniona, ile jego „niesamowity”, nie-ludzki charakter. Benjamin nie poprzestał na flirtie ze słabą teologią „wymagalności”; zbyt świadomy był konsekwencji „obiektywizacji” niezapomnianego. Poszerzając granice archiwum, cedując jego kompetencje i wydolność z ludzkiej pamięci na „pamięć” Boga, dotykamy warstwy nieuchronnie traumatycznej i trudnej do opisanego, powołujemy do istnienia wirtualny eon „tego, co zachowane”, osobliwe miejsce wiecznego spoczynku wszystkich bytów. Takie wyobrażenie może nieść w sobie rajskie konotacje, bardziej jednak prawdopodobne jest skojarzenie z Hadesem lub Szeolem; rezerwatem widm albo poczekalnią umarłych istot. Nie sposób tej sfery ograniczyć ani w aspekcie przestrzennym, ani ontologicznym;

² O rzekomym „esencjalizmie” Benjamina pisał również Adam Lipszyc, w swoim odczytaniu eseju *Zadania tłumacza*. Zob. A. Lipszyc, *Skorupy języka (Zadanie tłumacza)* [w]: tenże, *Sprawiedliwość na końcu języka*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, 2012, s. 69–111.

do owego Hadesu/raju może trafić wszystko, każde doświadczenie, każda chwila, każdy materialny czy idealny element; również rzeczy niewydarzone, nieważne i słusznie zapomniane. Wprawdzie w eseju *Zadania tłumacza* Benjamin zakłada, że jedynie prawdziwe „niezapomniane” przedmioty, chwile i życia ocaleją w pamięci Boga, jednak w późniejszych pismach nie jest już tak naiwny. Nie można odwołać do „pamięci Boga”, ani wymaganiu ocalenia nadawać kryteriów preferencji, inaczej straciłyby one sens. Jakakolwiek próba wyznaczenia granic operacji ocalenia i zachowywania musiałaby zaowocować pojęciową sprzecznością, na powrót cedując nadzór nad archiwum na skończoną ludzką jaźń. Dlatego wszystko, absolutnie wszystko, musi zostać zapomniane, albo nic nie może ulec zapoznaniu. W obietnicy czai się groźba, a pole niezapomnianego przeistacza się w gigantyczny śmietnik, chaos, pierwotną otchłań. Przypomina to dyskusję z platońskiego *Parmenidesa*, czy należy założyć idee włosa czy wszy. Bardziej niż porównanie do raju czy Hadesu, pasuje w tym kontekście analogia do nieświadomości: wielkiego magazynu śladów pamięciowych pozbawionych kontroli podmiotu; wielkiego naczynia, w którym wszystko zostaje przechowane; tablicy, na której wszystko się odciska.

4.

Odrywając niezapomnienie od podmiotu, cofamy się w archaiczną strefę; w ponadindywidualne obszary „niedokształconej” bądź niewchłoniętej przez zasadę rzeczywistości materii. Na podobne problemy natrafia Benjamin u Kafki:

To, co zapomniane, nie ma nigdy charakteru czysto indywidualnego – wraz z tym rozpoznaniem stajemy przed kolejnym progiem kafkowskiego dzieła. Wszystko, co zapomniane, miesza się z poznaniem właściwym sferze przed-światowej, wchodzi z nim w niepewne, zmienne związki, płodząc coraz to nowe twory³.

Najbardziej osobliwą cechą tej bagnistej sfery jest, obok jej amorficzności, płodność. Benjamin pisze, że zapomnienie „miesza się z poznaniem właściwym sferze przed-światowej”, a zatem iż sięgając w kierunku zapomnianego, nieuchronnie zbaczamy z toru, błędzimy w kierunku początku. Jednak nie chodzi tutaj o dotknięcie genezy; raczej o wtórną płodność nieświadomości, która nie została poddana cenzurze ego. Miejsce to mieści się wprawdzie całkowicie poza jurysdykcją naszego poznania, jednak przez medium zapomnienia dotyka nas bezpośrednio, stając się cechą naszego nieświadomego wyposażenia. Trudno tu jednak wskazywać na jungowską zbiorową nieświadomość; chodzi raczej o nieświadome zewnętrznie naszej jaźni; jej umiejscowienie, całkowitą deterytorializację. Przypomina to epistemologiczne eksperymenty surrealistów: próby opisu ciemności penetrowane przez ślepe, odwrócone od światła oko, sprawozdania z wnętrza oczodołu.

³» W. Benjamin, *Franz Kafka. Z okazji dziesiątej rocznicy jego śmierci*, [w:] tenże, *Konstelacje...*, s. 249.

Podobnie jest ze sferą przed-światową; to niewidoczny obszar wewnątrz widzenia i niepojmowalny wymiar pojęcia: substrat. Nie sposób umiejscowić tego terytorium ani wyznaczyć jego granic, jest ono samą pozycyjnością, materialną możliwością wyznaczenia obszaru, odróżnienia „tam” od „tu”. Jego niezbywalność najlepiej oddaje aporetyczne utożsamienie zapomnienia z pamięcią: tam wszystko się zachowuje i nic nie przemija, bowiem podziały czasowe i przestrzenne nie mogą się zbliżyć do tej strefy. Zawsze kiedy używamy znaków, kiedy kategoryzujemy, dzielimy i ustanawiamy, coś się zachowuje. Neokantyści nazywali to transcendentną granicą poznawalności; jest ona tym, co pozostaje po odjęciu wszystkiego, resztką z każdego podziału. Możemy, za Jacques'em Derridą nazwać to przed-światowe nie-miejsce *chora*⁴; to dziwna przestrzeń usytuowana poza granicami zrozumiałego i mapowanego ludzkimi kategoriami uniwersum, którego nie dotykają cezury i podziały, gdzie lądują przedmioty i istnienia wygnane ze zrozumiałego świata. Zapomniane nie ginie, lecz dzięki przysługującej mu „pamiętliwości” oscyluje na granicy logosu.

5.

Dla Waltera Benjamina (nie)zapomniane przybierało postać garbatego ludzika, towarzyszącego mu przez całe dzieciństwo niczym cień albo sobowtór:

Gdziekolwiek się pojawił, ponosiłem stratę. Stratę, której rzeczy się wymykały, aż z ogrodu po roku zrobił się ogródek, z mojej izby izdebka, a z ławki ławeczka. Kurczyły się, jakby wyrastał im garb, który teraz na bardzo długo wcielał je w świat ludzika. Ludzik wszędzie mnie wyprzedzał. Uprowadzając mnie, stawał mi na drodze. Poza tym jednak nic mi nie robił, szary rządca, tyle tylko, że od każdej rzeczy, do której się zabrałem, egzekwował połowę na kosztą zapomnienia⁵.

Strata, którą powodował garbusek, zdawała się równie znikoma jak on sam, jednak na głębszym poziomie dotykała samych rudymentów bycia. Garbatego ludzika przyciągało niewidoczne promieniowanie, widmo nie-przynależności rzeczy do formy przedmiotu. Podstępna natura dokonywanych przezeń działań ujawnia się zwłaszcza, gdy zważyć na niepozorny charakter rabunku, jakiego dokonuje; ta mimikra sprawia, że nie można przed nim umknąć. Garbusek nieustannie zagradza drogę, odbierając trybut i daninę na rzecz tego, co stracone; oznacza to umniejszenie, ale i niewidoczną skazę. W przeciwieństwie do nietzscheańskiego ostatniego człowieka, garbusek nie tylko zdrabnia, ile nadaje rzeczom horyzontalność – „garb”; tak dalece posunięta niepozorność czyni nas kompletnie bezradnymi. Skaza, garb, rana; pobłask, który odbiera rzecz nie tylko pamięci podmiotu, ale i jego zapomnieniu: to trudne do uchwycenia otwarcie przedmiotu, rodzaj naznaczenia, która nie przychodzi z zewnątrz, lecz tkwi w materii bycia.

⁴ Zob.: J. Derrida, *Chora*, tłum. M. Gołębiewska, Warszawa: Wydawnictwo KR, 1999.

⁵ W. Benjamin, *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2010, s. 195.

Mówienie o rzeczach, posługiwanie się nimi jako narzędziami, badanie ich, czynienie ich przedmiotami wszelkiego rodzaju dyskursów, zawsze pozwala czemuś z nich umknąć, czemuś małemu, nieważnemu, ale w jakiś sposób konstytutywnemu; „obchodzenie” się z rzeczą niewiele się różni od omijania jej w nieuwadze, bądź lekceważeniu jej⁶. Zawsze „coś” zostaje, i to „coś” dla nas zawsze jest niczym; to nie kwestia iluzji władzy, ale możliwości optycznych. Dlatego zdrobnienie jest nie tyle „pomniejszeniem” rzeczy, ile ich nazw. Garbusek zatrzymuje to wszystko, czego nie dotyczą nasze nazwy i określenia. Niewyraźna epifania, jak można się domyślić, zanika w otchłani gadaniny: to, co zapomniane w rzeczach dotyka niepamięci języka. Stan archaicznej niezależności wbudowany w materię, dręcząca ją alergią na bycie nazwaną, manifestuje się w grymasach cichego buntu, oporu wobec aktów woli, niby niewidzialny napis widniejący na wszystkich rzeczach: „nie należymy do ciebie”. Tylko dziecko ma potencjał do nieignorowania go. Dlatego garbuska trzeba starannie omijać, jeśli pragnie się zachować władzę nad językiem i najbliższym otoczeniem, wymazać go, jak innych wymyślonych towarzyszy chłopiących lat. (Nie)zapomniane zawsze może jednak powrócić: to upiorna nieustępliwość, „skaza” ukryta w tym, co niepozorne. Garbusek odbiera rzeczy świadomości i zamyka je w sferze tego, co nieskończenie małe i podstępnie skryte. Na ślad garbuska autor *Pasaży* natrafia ponownie podczas lektury noweli Kafki⁷ *Troska ojca rodziny*, w postaci Odradka:

Najbardziej osobliwym bękartem, jakiego u Kafki przedświat spłodził do spółki z winą, jest Odradek [...] Odradek przebywa na przemian „na strychu, na klatce schodowej, w korytarzach w sieni”. Upodobał sobie zatem te same miejsca co sąd, który tropi winę. Poddasze jest miejscem rzeczy wyłączonych z obiegu, zapomnianych. [...] Odradek to forma, jaką przybierają rzeczy w zapomnieniu. Są zniekształcone. Zniekształcona jest istota wzbudzająca „troskę ojca rodziny”, istota, o której nikt nie wie, czym ona właściwie jest, zniekształcony jest robak, o którym aż nazbyt dobrze wiemy, że jest Gregorem Samsą, zniekształcone wreszcie jest to spore zwierzę, pół jagnię, pół kotek, dla którego „nóż rzeźnika” byłby może „wybawieniem”. Za pośrednictwem długiego szeregu postaci te kafkowskie figury są jednak powiązane z praooobrazem zniekształcenia – z garbusem⁸.

6.

Mówiąc o „zniekształceniu”, jakiemu podlegają rzeczy w sferze „przedświatowej” i umiejscawiając w niej „zapomniane”, Benjamin sytuuje się w samym centrum typowo nowoczesnej konstelacji łączącej w sobie

⁶ Na temat fenomenologii zbierania i obchodzenia się z przedmiotami zob. M. Sommer, *Zbieranie*, tłum. J. Merecki, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2003. O kolekcjonowaniu nowoczesnym, również w odniesieniu do Benjamina, zob. B. Frydryczak, *Świat jako kolekcja: próba analizy estetycznej analizy nowoczesności*, Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 2002.

⁷ Więcej na temat benjaminowskiej interpretacji Kafki zob. W. Hamacher, *Gest w imię. Benjamin i Kafka*, tłum. Ł. Musiał, [w:] Ł. Musiał, A. Żychliński (red.), *Nienasyconie. Filozofowie o Kafce*, Kraków: Korporacja Ha!Art, 2011. O wpływie benjaminowskiej interpretacji Kafki na szerokie spektrum myśli ponowoczesnej, zob. Ł. Musiał, *Kafka – w poszukiwaniu utraconej rzeczywistości*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe, 2011.

⁸ W. Benjamin: *Konstellacje...*, s. 251.

ekonomię i doświadczenie. Bowiem wątkiem łączącym marksistowską problematykę alienacji, heideggerowską analitykę narzędzia/*rzeczy*, freudowską doktrynę niesamowitego i skonstruowaną przez formalistów rosyjskich teorię defamiliaryzacji, jest nakreślenie pola pojęciowego, łączącego w sobie zużycie, zepsucie, blokadę (faktyczną i symboliczną) z epifanią rzeczywistości; realność z destrukcją systemu symbolicznego, wiedzę z wyobcowaniem. Benjamin dokonuje włączenia semantyki „niezapomnianego” w ekonomiczny obieg związany z zachowaniem, utrzymywaniem w obiegu i zniszczeniem, utratą i ponownym użytkowaniem. Chodzi o znalezienie języka dla wyrażenia stanu sytuującego się pomiędzy świadomością czegoś a zapomnieniem o czymś, pomiędzy znajdowaniem się czegoś w stanie używalności, a jego byciem ruiną, odpadem; o znalezienie sfery, która łączyłaby w sobie pamięć, użytek i znaczenie. W wymagalności tkwi etyczny postulat dotyczący zarówno języka, wymiany, jak i historii. Idzie o zachowanie czegoś w stanie nie-pamięci, czyli w stadium niebędącym historią, ale niebędącym też zapomnieniem. Niezapomniane dotyczy tego, co wyrzucone z indywidualnej i zbiorowej pamięci, wypadłe z obiegu, nieużyteczne, bezsensowne, ale niepoddane jeszcze utylizacji czy wymazaniu, zatrzymane na progu śmierci. Wymagalność dotyka rzeczy wyróżnionej i wyjętej ze swojego czasu, której bycie zostaje odtąd zamrożone, utrwalone na wieki; oddalone zarówno od pełni istnienia, jak i od unicestwienia. Ów stan „pomiędzy” wyznacza sferę „niezapomnianego”. Giorgio Agamben analizuje ten wymóg pozostania niezapomnianym, związując go ściśle z czymś, co można określić też ekonomią archiwum, czy zasadą zachowania minionego:

Domaganie to rzecz jasna, nie oznacza po prostu, iż należy przywrócić pamięć o tym, co uprzednio zostało zapomniane. Wymóg odnosi się bowiem nie do pamiętania, a niezapominania. Dotyczy wszystkiego tego, co zarówno w zbiorowym, jak i jednostkowym życiu z każdą chwilą ulega zapomnieniu – nieprzebranej masy tego, co w ten sposób idzie na zatrąte. Pomimo starań wszelkiej maści historyków, skrybów i archiwistów ogrom tego, co w historii społeczeństw i jednostek zostaje nieodwracalnie utracone, przewyższa nieskończenie sumę tego, co daje się zgromadzić i zachować w archiwach pamięci. W każdej chwili miara zapomnienia i ruiny, ontologiczny nadmiar, jaki w sobie nosimy, przerasta dalece naszą możliwość pamiętania i udaremnia wszelkie pobożne starania o zachowanie wszystkiego w zbiorowej czy jednostkowej świadomości. Jednakże w bezkształtnym chaosie tego, co odeszło w niepamięć, nie panuje ani bezwład ani niemoc, przeciwnie, działa on w nas z niemniejszą siłą aniżeli masa świadomych wspomnień, aczkolwiek w innym trybie. To, co zapomniane, obdarzone jest bowiem mocą i możliwością działania, których nie da się oszacować w kategoriach świadomej pamięci ani zgromadzić w postaci wiedzy, zaś napór tego, co zapomniane, określa status każdej wiedzy i każdej świadomości⁹.

Archiwum działa, aczkolwiek nie w trybie poddającym się podziałowi na świadomość i nieświadomość; raczej jako coś zdolnego do powrotu, choć nikt go nie przywołuje, coś mającego na progu pamięci, jednakże bez zdolności do stania się elementem świadomego wspomnienia.

⁹» G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic! 2009, s. 54–55.

7.

Użycie oddziela podmiot od używanej rzeczy, od jej „możności” – jej zdolności do bycia narzędziem, poza kontekstem konkretnego użycia (dyspozycyjności i spolegliwości rzeczy otaczającej ją niczym aureolą). „Czysta możliwość”, otchłań otwierająca się w sercu codzienności, różnica pomiędzy materialnym substratem przedmiotu, a jego ideą, znaczeniem, pojęciem staje nagle przed oczyma podmiotu; tym, co w ten sposób się ujawnia jest arbitralność, „do czego” rzeczy, ogólność znaku, która opada z niej niczym szata. „Nie(do)rzeczność” obiektu nie oznacza jednak bezsensu, bądź epifanii niezaposredniczonej materialności; taki heideggerowski z ducha opis fenomenologii nie(do)rzeczności zakłada obecność przedustawnego materiału, z którego przedmiot, mocą subiektywnej sprawczości, jest „formowany”. Ten stan odznacza się raczej zatrważającą wielością możliwości, istną kakofonią nazw, które zdają się otaczać przedmiot. Absolutna dowolność jego istoty, przypadkowość kategorii go opisujących ukryta w codziennym użytku (zarówno semiotycznym jak i ekonomicznym) nagle staje się czynnikiem współkonstytuującym sytuację, w jakiej dokonuje się jego percepcja. Obiekt zdaje się być „włożony” w wirtualne środowisko potencjalnych użyć, zrosnięty na stałe ze swoją widmową otoczką, zawieszony w pozorze swej funkcjonalności. Traumatyczna spolegliwość rzeczy stanowi synonim Arystotelesowskiej substancji – czyli absolutnej możliwości aktualizacji, która zawiera się w jej pojęciu. Skrajna funkcjonalność i skrajna beżużyteczność spotykają się w, mówiąc językiem tomizmu, „wyzwolonej świadomości istoty”.

8.

W nie-przystawalności rzeczy do ich pojęcia, w pasażu otwartym pomiędzy obiektem a jego pojęciem rodzi się alegoria. Właściwym modusem jej istnienia jest przepaść między nazwą a materią, nosicielką miana. Arbitralność stosunku, w jakim byty pozostają względem pojęć próbujących je nazwać, nakłada się na ekonomiczny rozdźwięk pomiędzy śladem imienia, a konwencjonalnym użyciem, które otwiera w przedmiocie bezsensowne „do czego”. Alegoria w tym obiegu funkcjonuje podwójnie: z jednej strony, działa w niej echo wyróżniającego uświęcenia, które towarzyszyło nazwaniu bytu, wyjęciu go z naturalnych związków i włączeniu w sferę Idei, z drugiej, dominują w niej konotacje wiążące się z zapomnieniem i zepsuciem, starciem się, zesterzeniem, czyniąc z niej idealne medium początków sekularyzacji. Wypadnięcie z obiegu staje się nowoczesnym ekwiwalentem wyróżniającego uświęcenia, w którym niespełniona mnogość użytkowników i określeń rzeczy, widma zaniechanych przedmiotowości, otaczają ją szczególną aurą. Alegoryczność jawi się jako ślad, znamię wejścia w sferę nie-pomności i nie-zapomnienia. Dlatego barok, opisywany przez Benjamina w jego rozprawie habilitacyjnej jako epoka, w której porządek ontosemiotyczny¹⁰ oparty

¹⁰» Pojęcia „porządek ontosemiotyczny” używamy zgodnie ze znaczeniem nadanym mu przez Jochena Horischa w książce *Orzeł czy reszka. Poezja pieniądza*, tłum. J. Kita-Huber, S. Huber, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, 2010.

o symboliczne obietnice pokrycia ściera się z rodzącą się nowoczesną funkcjonalnością, był zarazem epoką rozmnożenia znaków połamanych, wadliwych, pękniętych – epoką alegoryczną. W alegorii tkwi ponadto wyrok na stworzenie, deprecjacja naturalnego bytu przez porządek znaczenia. Nadmiar pojęciowy kawałku i dekomponuje naturalną formę bytu; znak to forma śmierci. Wyjęcie stworzonego z porządku naturalnej immanencji to oswobodzenie od mitu: mechanizmu wiecznego powrotu i czysto witalnej kompensacji czyniącej z tego, co istniejące zaledwie odbłask samoodtwarzającej się i podtrzymującej Całości¹¹. Zrywając z totalnością, zyskując poszczególność, byt doznaje uświęcenia w imieniu, które czyniąc zeń przedmiot, istotę wyodrębnioną i zakorzonioną w swoim pojęciu, nadaje mu zarazem skończony wymiar i ograniczoną żywotność, ściśle określony czas, po upływie którego stanie się wybrakowany.

Miano naznacza koniecznością śmierci, odbiera witalną siłę wynikającą z wrośnięcia w mityczny kosmos. Będąc jakimś „to oto”, zyskując nazwę, rzecz nie powraca jako nieodróżnialna część całości, ale ginie jako przedmiot: jej rozpad rozpoczyna się już z chwilą wejścia w porządek celowości. Ekonomia spotyka się z ofiarą: nie ma właściwe różnicy między religijnym poświęceniem tego, co żywe, a uczynieniem go narzędziem, czy przedmiotem wymiany: w obydwu wypadkach nadaniu nazwy towarzyszy obietnica unicestwienia. W przypadku alegorii wybrakowanie jest zaledwie śmiercią symboliczną, śmiercią przedmiotu: czysta rzecz, jako materialny substrat dla idei zostaje zachowane w Hadesie tego, co nieużyteczne i niezniszczalne. Ten sam mechanizm wyczerpania naznacza również osoby, społeczeństwa, epoki: alegoreza staje się nauką o mechanizmie działania historii, która odrzuca istności poddane jej jurysdykcji na śmietnik, by tam mogły stać się pretekstem do zadumy i badań dla alegoryka. To, co wyczerpało swój potencjał zmiany, prezentuje się spojrzaniu wydrążone, pozbawione życia, zmumifikowane w swoim pojęciu.

9.

Konflikt pomiędzy uświęcającym wyróżnieniem a redukcją, stojący u źródeł alegorii, naznacza ją antynomią, która, według Benjamina, stanowi o jej pękniętym, dialektycznym charakterze:

Każda osoba, każda rzecz, każda relacja może oznaczać cokolwiek innego. W tej możliwości wyraża się drugozgający, choć sprawiedliwy wyrok na świat laicki: zostaje on naznaczony, jako świat, w którym szczegółowi nie przypisuje się zbyt dużej wagi. A jednak niepodobna nie dostrzec, zwłaszcza, gdy ma się przed oczyma alegoryczną egzegezę pisma: wszystkie owe rekwizyty, które służą oznaczaniu, nabierają – właśnie dlatego, że wskazują na coś innego – przemożnej siły, ta zaś każe je widzieć jako niewspółmierne z rzeczami laickimi i przenosi je na wyższy poziom, ba, może nawet uświęcić. A zatem świat laicki poddany

¹¹ » Dokonaną przez Waltera Benjamina krytykę mitu, w kontekście wypracowanego przezeń pojęcia sprawiedliwości wnikliwie analizuje w swej monografii Adam Lipszyc. Zob. *Sprawiedliwość na końcu języka...*, zwłaszcza wprowadzenie pt. *Język, mit, mesjańska sprawiedliwość*, s. 11–68.

rozważeniu alegorycznemu uzyskuje wyższą rangę, a zarazem zostaje odwartościowany. Formalnym korelatem tej religijnej dialektyki treści jest dialektyka konwencji i wyrazu. Alegoria bowiem to jedno i drugie, konwencja i wyraz; jedno od zawsze pozostaje w sprzeczności z drugim¹².

Uczynienie go reprezentantem wyróżnia byt, odbierając mu bycie. Zasada, mocą której rzecz staje się wyrazem czegoś innego, wyszczególnia ją i petryfikuje zarazem. Obarczając materialny i podatny na zniszczenie artefakt funkcją przekaźnika idei, semiotyczna maszyna alegorii niweczy przygodną, bezsensowną warstwę bycia nieznaczącego i nieważnego. Miano nadane człowiekowi, zwierzęciu czy rzeczy, z jednej strony jest czymś najpełniej pojedynczym, z drugiej – nazwa działa jako funkcjonalny wyraz systemu języka; naturalne życie, będąc czymś najbardziej ogólnym, nadaje każdej rzeczy poszczególną i otyczną zwartość. Ta antynomia sprawia, że nośnik znaku zawsze zawiera w sobie nadmiar, nieredukowalny do funkcji oznaczania; resztkę, niedającą się wchłonąć przez strukturę języka. Uświęcając naturalne, nieznaczące życie w pojęciu, język dąży zarazem do unieważnienia i wygaszenia witalnej warstwy przedmiotu. Stąd dialektyka konwencji i wyrazu jawi się jako podział w łonie samego znaku alegorycznego, przebiegający w poprzek dualizmu *signifiant* i *signifié*; to linia oddzielająca w samym bycie jego absolutnie pojedynczy i niezbywalny element, *quidditas*, czyli „coś” rzeczy, od jej wartości, czyli warstwy spektakularnej i zewnętrznej, pozwalającej na społeczny obieg znaczenia. Mechanizm wartości, w której spotykają się religijne nazwanie i ofiarowanie, językowa inteligibilność i ekonomiczna funkcjonalność, działa tylko dzieląc, kawałkując, preparując byty, kształtując ich zasadę bycia na wzór spektakularnego, społecznego obrazu. Ta mechanika opiera się o reprodukcję i podtrzymywanie wydzielenia, które nadając pojedynczemu bytowi status czegoś wyjątkowego i nietykalnego, wyjmuje go ze sfery doczesności i czyni bez-użyteczną. Alegoria podtrzymuje tym samym ruch konstytuujący religię w ogóle. Jak pisze Giorgio Agamben: „Religię można zdefiniować jako to, co przenosi rzeczy, miejsca, zwierzęta lub osoby za sfery ludzkiego użytkowania w inną, wydzieloną sferę. Religia nie może istnieć bez separacji, co więcej, każda separacja jest w swej istocie religijna”¹³.

Alegoria rodzi się w świecie, w którym funkcja oddzielenia współistotna sacrum dalej działa, ale treść towarzysząca gestom sakralizującym i wydzielającym zanika: jest konwencją, z której wyparował wyraz albo w której zwyczajowa, rytualna warstwa tłumi wszelką ekspresję. Dychotomia ekspresji i konwencji zakłada konflikt dwóch zasad używania rzeczy, tworzących przeciwstawne obiegi; z jednej strony cyrkularny krąg samoodnawiającego się, naturalnego stawania się, z drugiej krąg daru, znaczenia, języka i towaru; obieg semiotyczno/ekonomiczny, który w każdym bycie wychwytuje i wyodrębnia ogólną i pojedynczą zarazem część, przeznaczoną na ztratę.

¹²» W. Benjamin, *Źródło dramatu żalobnego w Niemczech*, tłum. A. Kopacki, oprac. A. Lipszyc, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2013, s. 230.

¹³» G. Agamben, *Profanacje*, tłum. M. Kwaterko, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2006, s. 94.

10.

Ten osobliwy spłot pojęciowo-wyobrażeniowy zdaje się stać za najstynniejszym, niedokończonym dziełem Benjamina, podobnie jak za jego obsesyjnym umiłowaniem panoptików, magazynów osobliwości, panoram i dioram. Jak napisze w pewnym miejscu *Pasaży*: „Panoptikum – forma totalnego dzieła sztuki. Dziewiętnastowieczny uniwersalizm znalazł swój pomnik w panoptikum. Pan-opticum, tzn. «ogłądanie wszystkiego», ale również «na wszystkie możliwe sposoby» [Q 2, 8]”¹⁴. Z tych samych, encyklopedycznych i kolekcjonerskich, powodów Benjamin odwiedzał panoramy. One z kolei doprowadziły go do pasaży, który był czymś w rodzaju powiększonej panoramy, podczas gdy panorama mogła uchodzić za „pasaż w pigułce”.

Zainteresowanie panoramami polega na możliwości oglądania prawdziwego miasta – miasta w domu. Tym, co znajduje się w domu bez okien, jest prawda. Skądinąd także pasaż to dom bez okien. Wychodzące nań okna są jak łoża, z których można patrzeć do środka, lecz nie można wyglądać na zewnątrz. (Prawda nie ma okien, w żadnym punkcie nie wygląda na wszechświat)¹⁵ [Q 2 a, 7].

Pasaż (pojmowany zarówno jako budowla, jak i skansen epoki albo przytułek dla jej weteranów) umożliwił widzenie początków nowoczesności z perspektywy jej ruin; fantomatyczny splendor pierwszych reklam, wystaw światowych, gazowych latarni i ciepłarnianych ulic, które przemierzał *flaneur* jawił się jako spełniona utopia, niemożliwa legenda otaczająca dzisiejszą marność.

To było ostatnie schronienie owych cudownych dzieci, które na wystawach powszechnych ujrzały światło dzienne jako patentowe walizki z wewnętrznym oświetleniem, metrowej długości nóż kieszonkowy bądź chroniona prawem rączka parasola z zegarem i rewolwerem. Obok tych wynaturzonych, monstualnych twórców materia, co pozostała w fazie półukształtowanej¹⁶.

Benjamin postrzegał pasaże i panoramy na kształt alegorii: relikty umarłego pozoru, który pozwala na zbliżenie się do smutnej prawdy o wsobnych dziejach materii. Wizyty w antykwariatach, gabinetach osobliwości, mrocznych, zapomnianych uliczkach, które swój okres chwały dawno zdążyły roztrwożyć, jest czymś więcej niż obsesją kolekcjonera, czy uległością wobec smutnej prawdy o nieodwracalności entropii. Magazyny osobliwości, pełne rupieci, są raczej szansą na przepracowanie obrazów, jakie oniryczna moderna pozostawiła w spadku swym dzieciom, na rozpracowanie „zwodniczego uroku” ideologicznej totalności. Nie chodzi tu o prostą demistyfikację; raczej o prawdę rzeczy, której wyobrażeniowy obraz i upadła materialność są elementami jej pojęcia, cząstkowymi momentami jej bycia. Istotnym

¹⁴» W. Benjamin, *Pasaże*, tłum. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo Literackie 2005, s. 580.

¹⁵» Tamże, s. 581.

¹⁶» Tamże, s. 924.

elementem wszelkiej krytyki pozoru jest enumeracja ruin, cierpliwe ekspedycje do tajemniczych miejsc, na drugą stronę pozoru.

Podążyliśmy wąskim, ciemnym korytarzem aż do miejsca, w którym między sklepikiem taniej książki, gdzie stopy zakurzonych, barwnych zszywek opowiadają o najrozmaitszych bankructwach, a sklepem z samymi tylko guzikami (z masy perłowej, albo z rodzaju zwanego w Paryżu *de fantaisie*) wciśnięte jest coś jakby pokój mieszkalny. Na kolorowej, splowiałej tapecie zapchanej obrazami i biustami stała gazowa lampa. Przy niej czytała staruszka. Siedzi tam sama jak gdyby od wielu lat i skupuje sztuczne szczęki „ze złota, z wosku oraz połamane”¹⁷.

11.

Badanie pasaży pojmowane jako wykładanie snów to właściwy przedmiot i metoda materializmu historycznego. Pasaż to laboratorium fantazmatyczne; ekspansja jaźni w świat towarów łączy dialektycznie baśń wczesnych obszarów życia z bezlitosną degradacją wieku dojrzałego, kiedy to dokonuje się utrata. Utopia godzi się w nim z ekonomicznym pragmatyzmem, użytecznością cen, marek. Poprzez upadek, degradację, wypadnięcie z obiegu, przez swój muzealny i antykwaryczny charakter, pasaż może być świadectwem wylęgania się pozoru towarowego, krzepnięcia spektakularności. Genezy jakiegos zjawiska najlepiej szukać w zjawiskach zapomnianych, pobocznych, w jego dawno odrzuconych akcydencjach i precedensach. Historię najlepiej widać na śmietniku. Tak poucza materializm dialektyczny. Badanie pasaży: próba rozwikłania zagadki zakłętej w obrazach, które odchodzące dzieciństwo pozostawiło w spadku wiekowi dojrzałemu.

Obrazy te są przewodnikami na drodze ku temu, co zapomniane, które ocala się nie tyle przed lekceważeniem, ale przed „właściwym” kontekstem, w jakim umieszcza je wyobraźnia historyczna. Odzyskać zapomnianą część przeszłości w „teraz poznawalności”, to przypomnieć obecną w „byłym” obietnicę terażniejszości, zapomnianą nadzieję, którą dla przeszłych pokoleń stanowiła przyszłość, w której „teraz” żyjemy. „Nadzieja jest nam dana w imię pozbawionych nadziei”¹⁸. Tak powiada Benjamin w zakończeniu eseju zatytułowanego *Goethego Powinowactwa z wyboru*, wyznaczając tym samym etyczną stawkę poznania historycznego; badania nie tylko przeszłych klęsk, ale i przeszłych utopii, fantazji i niedających się spełnić obietnic, zawartych w faktach i przedmiotach skazanych na zagubienie w wielkim archiwum minionego. Historyczne narracje zwykle kierowane są zasadą utylizacji odpadów, usuwania ruin i gruzów na pobocze, oczyszczania traktów dla postępu. Dlatego magazyny, strychy i piwnice pełne są fragmentów przeszłości niewchłoniętych przez Ducha Dziejów, bądź przezeń odrzuconych. Zasada ocalenia, czyli „czesania pod włos” sterylnej i aseptycznej wyobraźni historycznej, nie polega tylko

¹⁷ » Tamże, s. 925.

¹⁸ » W. Benjamin: *Konstelacje...*, s. 176.

na nurzaniu się w tym, co pokonane, na antykwarycznym zbieractwie bądź perwersyjnej martyrologii. Ocalenie przywraca to, co zapomniane właśnie jako zapomniane; nie wskrzesza zmarłych, nie przywraca historii głębi w postaci nieuwzględnionych przez nią szans, ale pozwala na umiejscowienie jej teleologii na tle tego, co unicestwione i pogrążone w niepamięci. Materializm historyczny, odpowiadając na etyczne wezwanie płynące ze strony upadłych pasaży, pozwala sobie na obserwację świata z perspektywy zakurzonych magazynów i dawno nieczynnych sklepów na kontr-narrację, która nie tyle przywraca to, co zapomniane pamięci, ile nasycza pamięć zasadą zapomnienia¹⁹.

Literatura

- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz: archiwum i świadek*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2008.
- Agamben G., *Czas, który zostaje. Komentarz do „Listu do Rzymian”*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2009.
- Agamben G., *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2010.
- Agamben G., *Stan wyjątkowy*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków: Wydawnictwo Ha!Art, 2008.
- Agamben G., *Wspólnota, która nadchodzi*, tłum. S. Królak, Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2008.
- Arendt H., *Walter Benjamin 1892–1940*, tłum. A. Kopacki, Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz/ Terytoria, 2007.
- Benjamin W., *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, tłum. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2010.
- Benjamin W., *Konstellacje*, tłum. A. Lipszyc, Kraków: Wydawnictwo Aletheia, 2012.
- Benjamin W., *Pasaże*, tłum. I. Kania, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005.

¹⁹* Szczegółową monografię pasaży, ich metodologii, kulis powstania, jak również dość skomplikowanego zaplecza myślowego stojącego za tą, być może najbardziej wpływową z nienapisanych książek, przynosi praca R. Różanowskiego, *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, 1997. Poniekąd opozycyjne odczytanie – i nam najbliższe – znaleźć można w dziewiątym rozdziale *Sprawiedliwości* Lipszyc pt. *Obrazy przeszłości (zadanie historyka)* (Zob. A. Lipszyc: *Sprawiedliwość na końcu języka*, [w:] tamże, s. 493–550). Mnóstwo wnikliwych analiz można znaleźć również w pracy zbiorowej pod redakcją P. Śniedzińskiego, K. Trybusia i M. Wilczyńskiego, *Wokół Pasaży Waltera Benjamina*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2009, wśród których na szczególną uwagę zasługuje tekst: J. Kałużny, *W labiryncie Benjaminowskich „Pasaży”. „Flaneur”, kolekcjoner i gracz jako czytelnicy XIX stulecia*. Nie sposób nie wspomnieć interpretacji Agaty Bielik-Robson z jej książki *Na pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, 2008, przeciwstawiającej słaby, mesjanistyczny witalizm *Pasaży* psychoanalitycznym interpretacjom fetyszu (zob. *Niesamowite, fetysz, alegoria: śmierć duszy u Freuda, Lacana i Benjamina*, [w:] tamże, s. 423–470). Znakomitą syntezę postawy Benjamina – historyka znaleźć można w posłowie Zygmunta Bauman do *Pasaży* (Z. Bauman, *Walter Benjamin – intelektualista*, tłum. B. Frydryczak, [w:] W. Benjamin, *Pasaże...*, s. 1151–1164).

Lipszyc A., *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, 2012.

Różanowski R., *Pasaże Waltera Benjamina. Studium myśli*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997.

Grzegorz Marcinkowski

Pracownik kultury. Doktoryzował się na podstawie pracy *Sklepy wyobrażone. Po lekturze Brunona Schulza i Waltera Benjamina*. Mieszka w Dąbrowie Górniczej. Opublikował następujące artykuły: *Ja metaforycznej Rafała Wojaczka*, [w:] J. Olejniczak, A. Szawerna-Dyrszka (red.), *Na boku. Pisarze teoretykami literatury?* T. 2, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2010; *Pomiędzy sensem a zdarzeniem. Aporetyka obecności w „Esse” Czesława Miłosza*, [w:] J. Olejniczak, A. Szawerna-Dyrszka, R. Knapiek (red.), *Na boku. Pisarze teoretykami literatury?* T. 3, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2012; *Ciało Ojca i „ciemny fluid” – Brunona Schulza pisanie wyobcowane*, [w:] P. Bogalecki, A. Mitek-Dziemba, T. Sławek (red.), *Więzi wspólnoty. Literatura – religia – komparatystyka / The Ties of Community. Literature, Religion, Comparative Studies*, Katowice: Wydawnictwo FA-art, Uniwersytet Śląski, 2013.

SUMMARY

The (un)forgettable: Walter Benjamin's anti- theology of uselessness

The aim of this article is the reconstruction of Walter Benjamin's theory of "unforgettable" in his essay "Task of the translator" as well as his writings about Franz Kafka. This concept can be explained as a result of antithetical (at once theological and materialistic) inspirations of Benjamin's thought and also as a consequence of his critical position, which he named "historical materialism". A closer look into the title concept leads to recreating Benjamin's ontology of object/thing, and puts it into a dialogue with rival theories – psychoanalytical, phenomenological and Marxist. The concept of "unforgettable" describes the paradox nature of being (thing, tool, material or virtual object), put at rest between destruction and annihilation, which is felt through its "cracks". The main support and inspiration for the analysis presented in article was found in works of Giorgio Agamben, who reconstructed Benjamin's idea of "unforgettable" in the sense opened by idea of memory-archive.

Keywords: Benjamin, allegory, oblivion, archive, history, uselessness
