

# Urban, Marek

---

## Myśliciele żydowscy XX wieku - Walter Benjamin (1892-1940)

---

Studia Redemptorystowskie nr 3, 121-136

---

2005

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

---

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## MYŚLICIELE ŻYDOWSCY XX WIEKU – WALTER BENJAMIN (1892-1940)

Walter Benjamin był typowym przedstawicielem inteligencji żydowskiej swoich czasów – człowiekiem bystrym, wykształconym, ułożonym, obdarzonym wielką zdolnością asymilacji, a jednocześnie skrytym, zagubionym, pełnym skłonności do dekadentyzmu oraz niejako odziedziczonej, tajemniczej niespokojności żydowskiej. W jego życiu i twórczości krzyżuje się wiele ważnych prądów myślowych XX wieku, które nadały jego rozważaniom o współczesności i nowoczesności interdyscyplinarny charakter. Znajdziemy u niego elementy teologii i polityki, literatury i teatru, antropologii i socjologii. Był jednym z najczęściej cytowanych, „modnych” autorów w czasach ruchów studenckich i w latach siedemdziesiątych<sup>1</sup>. Owa „moda na Benjamina”, paradoksalnie, nie ułatwiła studiów nad jego dziełem. Mimo że 60. rocznica jego śmierci oraz 110. rocznica urodzin, które przypadły na początek nowego stulecia, stały się okazją do zorganizowania wielu kongresów i wystaw, jego twórczość nie znajduje się już jak kiedyś w centrum zainteresowania. Można by powiedzieć, że osiągnęła taki sam „marginalny” charakter, jaki miała za jego życia. Pozostawił po sobie dzieło składające się w większej części z fragmentów, a jednak zastosowana przez niego metoda badań, uznawana za ekscentryczność, pozwoliła mu zbliżyć się do rzeczywistości i przeanalizować ją, wyjaśniła cały szereg zagadnień aktualnych do dziś. Wiele przemyśleń, które kiedyś wydawały się „hermetyczne” i „ekscentryczne”, okazało się słusznymi

---

<sup>1</sup> C. Casus próbuje scharakteryzować jego osobę i pisarstwo w następujących słowach: „Benjamin pozostaje autorem dla wszystkich: dla myślenia negatywnego, dla marksizmu antyhegłowskiego i utopijnego, dla estetyki odbioru, dla tej także, która chce przemienić odbiorcę w twórcę, dla cyzelatorów artykułów literackich i destylatorów aforyzmów, dla rewolucjonistów molekularnych z przypadku, a także dla «przesadnej» filozofii, która myli go z Hermannem Hesse, ponieważ obydwoj spróbowali, jak smakują narkotyki”. C. Casus, *Fare arrivare il Messia*, w: E. Rutigliano, G. Schiavoni, *Caleidoscopio benjaminiano*, Rzym 1987, s. 60-61.

i stało się wspólnym dobrem kultury współczesnej. Całą swoją twórczością Benjamin próbował służyć szerzeniu literatury niemieckiej i francuskiej, kultury żydowskiej i niemieckiej, teologii i polityki. Jego analiza nowoczesności przekracza nie tylko granice narodowe i dyscyplinarne, lecz przewidując powstanie społeczeństwa multikulturowego, antycypuje to, co dziś określamy mianem komunikacji interkulturalnej. Pisma Benjamina przenika ogromne pragnienie szczęścia i tęsknota za nim, za szczęściem, którego mu brakowało i którego ciągle szukał w swoim pełnym niebezpieczeństw, prowizorycznym życiu – yda pozbawionego ojczyzny, życiu naznaczonym nieszczęściami i niedoskonałością.

Trudno jest opisać bardzo szczególne stanowisko Benjamina wobec judaizmu. Gershom Scholem uważał, że Benjamin wiedział o judaizmie niewiele, a wszystko, co wiedział, zawdzięczał właśnie jemu. Nawet jeśli stwierdzenie to jest przesadzone, sam Benjamin zdawał sobie sprawę, iż jego wiedza o judaizmie jest niewystarczająca<sup>2</sup>. Ciągle starał się ją jednak pogłębiać, gdyż wierzył, że w fenomenie żydowskim mogłyby wyrazić się jego własne najgłębsze intencje. Pociągała go filozofia judaistyczna. Zafascynowany był m.in. *Gwiazdą zbawienia* Franza Rosenzweiga, myśliciela żydowskiego pragnącego nawrócić się na katolicyzm. Spotkanie z tradycją i językiem hebrajskim traktował Benjamin jako jedno z najważniejszych doświadczeń na polu filozofii i literatury. Rozważając możliwość pracy na uniwersytecie w Jerozolimie, chciał zostać komentatorem tekstów żydowskich. Scholem miał nadzieję, że w ten sposób pozyska Benjamina dla odradzającej się kultury żydowskiej i przekona go, być może, nawet do stworzenia nowego rodzaju kabały. W latach trzydziestych było już jednak wiadomo, iż będzie to niemożliwe.

Wpływ judaizmu da się w dziele Benjamina zazwyczaj jedynie wyczuć, ale jego piętno odcisnęło się na wielu Benjaminowskich pismach: poczynawszy od młodzieńczych tłumaczeń i refleksji na temat języka, przez krótki, lecz bardzo treściwy *Theologisch-politisches Fragment* i esej o Kafce, po duchowy testament, który stanowią *Tezy historiozoficzne*. Inspirowane judaizmem są też niektóre ważne motywy pojawiające się w jego pracach, jak choćby *Angelus Novus* czy „garbaty człowieczek”. Pamiętać należy także o jego rozważaniach na temat syjonizmu i przywracania tradycji, o dialektyce pamięci i niepamięci oraz o poruszonym przez niego problemie przekazu i możliwości ocalenia spuścizny kulturalnej, a także o angelologii i tematyce mesjańskiej. Poniższe rozważania są próbą zasygnalizowania i zarysowania choćby niektórych z tych aspektów.

<sup>2</sup> Por. W. Benjamin, An Gershom Scholem, Bern, 22. Oktober 1917, w: tenże, *Briefe*, red. G. Scholem, Th. W. Adorno, Frankfurt/M. 1978, t. I, s. 152.

## 1. INFORMACJE BIOGRAFICZNE

Walter Bendix Schönflies Benjamin – przyszły filozof, krytyk literatury i sztuki, teoretyk kultury, filolog i tłumacz – przychodzi na świat w Berlinie 15 lipca 1892 roku w rodzinie majątnego antykwariusza żydowskiego. Na temat swoich niezwykłych imion napisze wiele lat później, że zostały wybrane przez rodziców najprawdopodobniej po to, aby nie rzucało się w oczy, iż nosi je <sup>7</sup>yd. Dzieciństwo spędza w berlińskiej dzielnicy bogatej burżuazji Grönewald. Tam też uczęszcza najpierw do gimnazjum, aby po trzech latach ze względów zdrowotnych przenieść się do elitarnej szkoły z internatem w Haindelndorf (Turyngia), gdzie jednym z jego nauczycieli jest Gustav Wyneken, radykalny i kontrowersyjny reformator szkolnictwa. Pod jego wpływem Benjamin wstępuje do niemieckiego ruchu młodzieżowego i zaczyna w nim aktywnie działać. Jeszcze przed zdaniem matury w Berlinie rozpoczyna współpracę z czasopiśmie „Der Anfang”, dla którego pisze artykuły i wiersze. Studiuje filozofię, literaturę niemiecką i psychologię na uniwersytetach w Berlinie, Monachium i Fryburgu (Bryzgowia). W okresie studiów poznaje Dorę Sophie Kellner, która w kwietniu 1917 roku, po rozwodzie z Maxem Pollakiem, zostanie jego żoną.

W dniu wybuchu I wojny światowej Benjamin wraz z przyjaciółmi zgłasza się do służby w armii pruskiej, jednak rozczarowany wojną, ucieka z wojska w 1915 roku. W tym samym roku dochodzi do spotkania, które zaowocuje wielką przyjaźnią Benjamina z Gershomem Scholemem, matematykiem i filozofem, który poświęcił się studiom nad mistyką żydowską. Przyjaźń z nim spowodowała, że również Benjamin zainteresował się związkami judaizmu i filozofii. W latach 1916-1917 kontynuuje on swoje studia filozoficzne w Monako, gdzie głęboko fascynują go wykłady fenomenologa Moritza Geigera oraz lektura książki *Die Thora im Herzen* Achada Hama. Pisze w tym czasie własny esej *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. W lipcu 1917 roku przenosi się wraz z żoną do Szwajcarii, najpierw do Zurychu, potem do St. Moritz. Niecały rok później przychodzi na świat jego jedyny syn, Stefan Rafael. Cały czas kontynuuje studia filozoficzne, aby zakończyć je w czerwcu 1919 roku obroną pracy doktorskiej *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*. W latach dwudziestych sporo tłumaczy i współpracuje z radiem. W marcu 1920 roku, po kilkumiesięcznym pobycie w Austrii, wraca z rodziną do domu rodzinnego w Berlinie. Pracuje jako krytyk, tłumacz i dziennikarz różnych czasopism. Rok później dochodzi do poważnego kryzysu jego małżeństwa. W czerwcu 1921 roku zwiedza galerię w Monako, gdzie po raz pierwszy ogląda obraz Paula Klee *Angelus Novus*, który robi na nim tak głębokie wrażenie, że będzie mu ono towarzyszyło do końca życia. Benjamin planuje nawet wydawanie czasopisma o tym samym tytule co obraz.

W roku 1923 przebywa we Frankfurcie nad Menem, gdzie poznaje m.in. Ericha Fromma i Theodora Adorno. Współpracuje z „Frankfurter Zeitung”.

We wrześniu tego roku jego przyjaciel Scholem emigruje do Palestyny, gdzie zostaje współzałożycielem Uniwersytetu Jerozolimskiego. Przyjaciele utrzymują jednak stały kontakt, wymieniając regularnie korespondencję. Wiosną 1924 roku Benjamin wyjeżdża z przyjaciółmi na Capri i poznaje tam łotewską reżyserkę Asję Łacis, którą sam nazywa „rosyjską rewolucjonistką z Rygi”. Znajomość i romans z nią mają decydujący wpływ na zwrot jego poglądów politycznych w stronę komunizmu. W maju 1925 roku próbuje habilitować się na wydziale filozoficznym uniwersytetu we Frankfurcie, jednak praca *Ursprung des deutschen Trauerspiels* zostaje odrzucona.

W następnych latach Benjamin nadal dużo podróżuje, m.in. do Włoch, Rosji (kilka miesięcy spędza w Moskwie) i do Francji, głównie do Paryża, który w szczególny sposób staje się mu bliski. Przyczyną tego była niewątpliwie m.in. bliskość Bibliothéque Nationale, gdzie Benjamin spędzał całe dnie, wypisując cytaty, które już wkrótce stały się przydatne w tworzeniu *Pasaży paryskich*. Latem 1927 roku spotyka się w Paryżu z Scholemem, z którym dyskutuje o angelologii, demonologii kabalistów i o mesjanizmie nihilistycznym. Nie widząc dla siebie perspektyw ani w Niemczech, ani we Francji, rozważa możliwość przeniesienia się do Palestyny i próbuje nawet nawiązać kontakt z Uniwersytetem Jerozolimskim, aby dowiedzieć się, czy mógłby zostać tam zatrudniony. Pisze podania i rozpoczyna naukę języka hebrajskiego. Na początku 1928 roku wychodzą drukiem dwa jego ważne dzieła: *Einbahnstraße* i *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Rozpoczyna także pracę nad wspomnianymi już *Pasazami paryskimi*. Początkowo pracę tę traktuje jako zajęcie na kilka tygodni; w rzeczywistości zaś będzie go ona zajmowała do końca życia, a *Pasáže* pozostaną niedokończone. W czerwcu 1929 roku dzięki pośrednictwu Asji Łacis poznaje Bertolta Brechta. Występuje również z wnioskiem o rozwód z Dorą. Dochodzi do niego w marcu 1930 roku. Kilkakrotnie przesuwa swoje przenosiny do Jerozolimy. Jest to okres największego upolitycznienia aktywności intelektualnej Benjaminina. Rozważa nawet możliwość wstąpienia do partii komunistycznej, ale ostatecznie rezygnuje z tego kroku. W kwietniu 1932 roku wyrusza w podróż na Ibizę. Tam rozpoczyna pracę nad pismami autobiograficznymi *Berliner Chronik* i *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. W drodze powrotnej, w czasie pobytu w Nicei, spisuje testament, w którym wszystkie swoje manuskrypty zapisuje Scholemowi. Pozwala to przypuszczać, że już wtedy Benjamin poważnie myślał o samobójstwie.

W marcu 1933 roku, jak wielu niemieckich intelektualistów, opuszcza na zawsze Berlin. Rozpoczyna się dla niego okres emigracji. Jedzie do Paryża, potem ponownie na Ibizę. W jednym z listów do Scholema pisze w tym czasie o uwięzieniu swego brata Georga w obozie koncentracyjnym. Wraca do Paryża, gdzie spotyka się z Brechtem i kontynuuje współpracę z gazetami i czasopismami niemieckimi. We Francji żyje na skraju ubóstwa, odczuwa dotkliwy brak prawie wszystkich, nawet najpotrzebniejszych rzeczy. Pracuje jednak bez wytchnienia. W latach 1934-1935 intensyfikuje swoje kontakty

z Instytutem Badań Społecznych, kierowanym przez Maxa Horkheimera, z którym współpracowali także Theodor Adorno i inni emigranci niemieccy. Niestabilność życia zmusza go do przeprowadzania nieustannych zmian i podejmowania wielu podróży. Wielokrotnie odwiedza Brechta, przebywającego w Svendborg w Danii.

Początek wojny zastaje Benjamina we Francji. Przez pewien czas przebywa internowany w obozie. W obawie przed kolejnym aresztowaniem podejmuje decyzję o wyjeździe do Stanów Zjednoczonych. Rozpoczyna nawet naukę języka angielskiego. Zaczyna również pisać *Tezy historyzoficzne* (*Geschichtsphilosophische Thesen*), swoją ostatnią pracę, której kopię wysyła do Scholema. Jest to pionierska analiza współczesnej Benjaminowi kultury masowej. Zanim wojska niemieckie zajmują Paryż, Benjamin ucieka na południe, pozostawiając wszystkie swoje książki i manuskrypty. Przebywa w Lourdes, potem w Marsylii.

Wreszcie postanawia przekroczyć granicę z Hiszpanią. Dzięki pomocy przyjaciół udało mu się wcześniej zdobyć wizę amerykańską. W nocy z 25 na 26 września 1940 roku wraz z Hennim Gurlandem i jego synem dociera do nadmorskiej miejscowości Port Bou, która ma być początkiem jego drogi ku wolności w Ameryce. Benjamin boi się jednak zatrzymania przez policję hiszpańską i wydania w ręce nazistów. W panice popełnia samobójstwo, zażywając dużą dawkę morfiny. Przyjaciołom udaje się przekroczyć granicę. Zabierają ze sobą ostatnią notatkę Benjamina – kartkę ze zdaniem: „Je vous prie de transmettre mes pensées à mon ami Adorno”. W roku 1942 w zbiorze poświęconym pamięci Benjamina, opublikowanym w Los Angeles wraz z esejami Adorno i Horkheimera oraz pierwszą bibliografią Benjamina, ukazują się jego *Tezy historyzoficzne*. Jaques Derrida napisze o nim: „Niedoceniony w ojczyźnie i w kręgu rodzinnym, w kraju wygnania – Francji, gdzie spędził życie i popełnił samobójstwo – prawie całkiem zapomniany zarówno kiedyś, jak i dzisiaj. Krytyk w krytycznym położeniu, na granicach, człowiek granicy”<sup>3</sup>.

## 2. ANGELOLOGIA

Paul Klee, współczesny Benjaminowi malarz szwajcarski, jest autorem wielu fascynujących swoją prostotą obrazów i rysunków przedstawiających anioły. Większości z nich nadał cechy tragicomiczno-ironiczne. Są więc wśród nich anioły wątpliwe, zapominalskie, biedne, a nawet jeden niosący tacę jak kelner. Benjamina poruszył głęboko chyba najbardziej poważny spośród aniołów Paula Klee – *Angelus Novus*, którego spojrzenie zdaje się przenikać w inny

<sup>3</sup> Jaques Derrida, *Ein Porträt Benjamins*, w: B. Lindner (red.), *Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt/M. 1978, s. 173.



czas. Benjamin zobaczył tę akwarelę w roku 1921 i zafascynowany od razu ją kupił. Pozostała jedną z najcenniejszych jego własności. Do momentu ucieczki z Paryża w roku 1940 obraz wisiał w różnych jego pracowniach, a pod koniec życia powierzył go i ostatecznie zapisał w spadku Scholemowi.

Scholem, który miał możliwość śledzenia rozwoju Benjaminowskiej recepcji obrazu *Angelus Novus*, wskazywał na jej trzy fazy. Początkowo *Angelus Novus* był dla Benjamina jego własnym, osobistym aniołem. U podstaw takiego podejścia leżała żydowska wiara w to, że każdy człowiek ma swego anioła, który jako jego własne *alter ego* pozostaje w nim ukryty i w tajemniczy sposób uczestniczy w jego życiu, jest nierozzerwalnie związany z doświadczaniem śladów transcendencji w zwykłej codzienności. W tym okresie obraz Paula Klee stał się dla Benjamina pretekstem do dialogu z inną, ukrytą stroną własnego „ja”. 12 sierpnia 1933 roku w czasie pobytu na Ibizie zapisał w dwóch wersjach widzenie, z którego uczynił pełen melancholii, niejako kafkowski poemat z licznymi odniesieniami autobiograficznymi. Warto przy tym pamiętać, że podróż na Ibizę poprzedziło kilka osobistych kryzysów Benjamina: zawinione przez niego samego niepowodzenie wyjazdu do Palestyny, romans z Asją Łacis i rozwód z Dorą Pollak, a potem rozstanie z Asją i kłopoty finansowe, wyjazd na emigrację, świadomość, że zbliża się do wieku czterdziestu lat, a nie posiada ani pozycji, ani majątku. W notatkach z tego okresu otwarcie mówi już o zamiarach samobójczych<sup>4</sup>. Zapiski, które powstały podczas

<sup>4</sup> Por. W. Benjamin, *Tagebuch vom siebenten August neunzehnhunderteinunddreißig bis zum Todestag*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, wyd. R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1991, t. VI: *Fragments. Autobiographische Schriften*, s. 441-446.

drugiego pobytu na Ibizie, były zdaniem Scholema kluczem do prawidłowego zrozumienia życia i dzieła Benjamina, dlatego poświęcił im swą rozprawę *Walter Benjamin und sein Engel*<sup>5</sup>. Benjamin zatytułował swój powstały tam tekst *Agesilaus Santander*, nadając tym samym swemu aniołowi nowe imię, będące anagramem słów „Angelus Satanas”<sup>6</sup>, czyli „Anioł-Szatan”, Lucyfer – anioł zbuntowany i upadły. Postać taka pojawia się często zarówno w pismach hebrajskich, jak i w Liście św. Pawła do Koryntian<sup>7</sup>. Angelus Novus i Agesilaus Santander to zatem niejako dwa oblicza anioła z obrazu Paula Klee: z jednej strony anioł stróż, z drugiej zaś demon lęku. To jednocześnie symbole pełnego sprzeczności życia samego Benjamina.

W czasie pobytu na Ibizie Benjamin poznał kobietę, najprawdopodobniej mężatkę, młodą holenderską malarkę i tłumaczkę, której imienia nie wyjawiał nawet Scholemowi. Ona to zainspirowała Benjamina, aby do tworzonego w tym czasie tekstu wprowadzić postać żeńskiego anioła, nazwanego „Angela Nova”. Sens takiego zabiegu można chyba jeszcze lepiej zrozumieć, jeśli pamięta się o tym, że bliski był Benjaminowi Baudelaire i jego żeński „anioł pełen dobra, radości i światła”<sup>8</sup>. Angela Nova jest siostrą i żeńskim powtórzeniem anioła męskiego. Anioł żeński, anioł spotkania, nauczył Benjaminskiego męskiego anioła stróża, jak obdarzyć przyjaciela spojrzeniem, objąć go za szyję, a później omijać go nieustannie i unikać. Anioł żeński przyciąga go i prowokuje do ucieczki ku przyszłości, z której sam pochodzi. On zaś nie oczekuje od niej (albo od przyszłości) niczego poza spojrzeniem osoby, ku której jest skierowany. W drugiej wersji tego samego tekstu, napisanej dzień później, jest jeszcze więcej melancholii. Benjamin utożsamia się tutaj z człowiekiem o wielkiej cierpliwości, niewzruszonej cierpliwości „anielskiej”. Podjęte decyzje pozostają bowiem niezmiennie. Jednak anioł żeński znika, jego szpony i ostre skrzydła wracają do anioła pełnego fascynacji, który niejako hipnotyzuje przyjaciela, ciągnie go ku przyszłości, z której sam pochodzi. Anioł pragnie bowiem szczęśliwości, będącej zachwytem rzeczy nowych, wiąże się jednak z rozkoszami przeżywania jeszcze raz tego, co było. Dlatego on (anioł tożsamy z przyjacielem) może oczekiwać czegoś nowego tylko na drodze powrotu tam, skąd pochodzi, jeśli zabierze ze sobą nowe istnienie ludzkie.

<sup>5</sup> Por. G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, w: *Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlass des 80. Geburtstags von Walter Benjamin*, wyd. S. Unseld, Frankfurt/M. 1972, s. 85-138.

<sup>6</sup> Zgodnie z tradycją kabalistyczną Benjamin uważał, że słowo ma wpływ na obraz człowieka, dlatego chętnie wymyślał również anagramy własnego nazwiska (nawet kobiece) i używał ich jako pseudonimów. Pod niektórymi esejami podpisywał się na przykład imieniem „Anna M. Bie”. Agesilaus to imię króla Spartan, a Santander – miasto w północnej Hiszpanii. Scholem jednak, znając upodobanie Benjamina do anagramów, wykazał, że imię „Agesilaus Santander” powstało właśnie przez anagramowanie słów „Angelus Satanas”.

<sup>7</sup> Por. 2 Kor 11,14: *Sam bowiem szatan podaje się za anioła światłości* oraz 2 Kor 12,7: *Abby zaś nie wynosił mnie zbyt- nio ogrom objawień, dany mi został oścień dla ciała, wysłannik szatana, aby mnie policzkował – żebym się nie unosil pychy*.

<sup>8</sup> „Ange plein de bonheur, de joie et de lumières” – z wiersza *Réversibilité*, w: Ch. Baudelaire *Les fleurs du mal*, XLIV, wyd. J. Dupont, Paris 1991.



W późniejszym okresie Benjaminowska interpretacja Angelus Novus zmienia się: anioł, który do tej pory symbolizował historię indywidualną, staje się aniołem historii uniwersalnej. Benjamin zaczyna patrzeć na niego przez słowa Karla Krausa z wiersza *Der sterbende Mensch*: „Pozostałeś u początku. Początek jest celem”<sup>9</sup>. Słowa te brzmią historiozoficznie i zapowiadają ostateczną Benjaminowską interpretację Angelus Novus jako „Anioła Historii” z dziewiątej spośród jego *Tez historiozoficznych*: „Jest taki obraz Klee, nazwany *Angelus Novus*. Przedstawia on anioła, który wygląda tak, jak gdyby zamierzał się oddalić od czegoś, w czym zatopił spojrzenie. Ma szeroko rozwarte oczy, otwarte usta i rozpostarte skrzydła. Tak zapewne wygląda anioł historii. Oblicze zwrócił ku przeszłości. Tam, gdzie przed nami pojawia się łańcuch zdarzeń, widzi on jedną wielką katastrofę, która nieprzerwanie mnoży piętrzące się ruiny i ciska mu je pod stopy. Chciałby się pewnie zatrzymać, zbudzić pomarłych i poskładać szczątki zaścielające pobojowisko. Lecz od rajy wieje wichur, zaplatał mu się w skrzydłach, a tak jest potężny, że anioł już nie potrafi ich złożyć. Wichur ten niepowstrzymanie gna go w przyszłość, do której zwrócony jest plecami, podczas gdy przed nim aż po niebo wyrasta zwałisko ruin. To, co nazywamy postępem, to właśnie ten wichur”<sup>10</sup>.

Benjaminowska interpretacja anioła Paula Klee może wydawać się dziwna. Zostają tutaj niejako odwrócone stosunki czasowo-przestrzenne: przeszłość przed oczami, przyszłość za plecami. Benjamin ustawia swojego anioła inaczej, niż jesteśmy do tego przyzwyczajeni. Tym samym czyni z niego symbol nowego rozumienia stosunku teraźniejszości do czasu historycznego. Takie podejście jest nie tylko kontynuowaniem wizji historyka jako proroka patrzącego wstecz<sup>11</sup>, ale odpowiada również myśleniu hebrajskiemu. Benjamin powiązał interpretację Angelus Novus z żydowską tradycją talmudyczną, według której Bóg ciągle na nowo stwarza niezliczone zastępy aniołów, aby przez chwilę głosiły Jego chwałę, a zaraz potem znowu ulegały unicestwieniu i rozplywały się w nicości. Te wciąż nowe anioły noszą jednocześnie rysy aniołów zagłady i Sądu Ostatecznego. Ich głos obwieszcza w historii nadejście apokalipsy. Punktem wyjścia jest dla Benjamina raj po wygnaniu. Z jego kierunku wieje wichur (postęp), który nieustannie kontynuuje wygnanie z rajy po grzechu pierworodnym. Ten sam wichur popycha w przyszłość anioła, odwróconego do niej plecami, i nie pozwala mu złożyć skrzydeł. Przed swym obliczem ma historię, która wciąż obraca się w ruinę i jest nieustannie trwającą katastrofą. Anioł jest wobec niej bezsilny i nie pozostaje mu nic innego, jak tylko patrzeć wstecz, a to znaczy – pamiętać. Z tak skierowanym wzrokiem trudno

<sup>9</sup> Por. Karl Kraus, *Wörter in Versen I*, Leipzig 1916, s. 67.

<sup>10</sup> W. Benjamin, *Tezy historiozoficzne*, w: tenże, *Twórca jako wytwórca*, wybór H. Orłowski, przeł. H. Orłowski, J. Sikorski. Poznań 1975, s. 156.

<sup>11</sup> Twórcą takiej wizji historyka jest Friedrich Schlegel. Benjamin nawiązuje niejako do jego zdania: „Historik jest prorokiem zwróconym wstecz” („Der Historiker ist ein rückwärts gekehrter Prophet”; por. F. Schlegel, *Fragmente*, w: *Athenäum. Ersten Bandes Zweytes Stück*, Berlin 1798, s. 196).

dostrzec nadzieję, schowaną za plecami anioła. W spojrzeniu na przeszłość nie ma jednak rezygnacji. Nawiązując do kwestii, czy przeszłość jest zamknięta, Benjamin pisał w odpowiedzi na list Maxa Horkheimera, że „historia nie jest jedynie nauką, ale w równym stopniu także formą pamięci. To, co nauka «ustaliła», pamięć może zmodyfikować. Pamięć może z tego, co niezamknięte (szczęście), uczynić to, co zamknięte, a z tego, co zamknięte (cierpienie), uczynić niezamknięte. To jest teologia, ale dzięki pamięci zdobywamy doświadczenie, które zabrania nam pojmować historię z zasady ateologicznie, podobnie jak nie wolno nam próbować pisać jej pojęciami czysto teologicznymi”<sup>12</sup>. Takiemu spojrzeniu odpowiada zakończenie *Tez historiozoficznych*, w którym Benjamin pisze: „Jak wiadomo, dociekanie przyszłości było w ydom zabronione. Tora i modlitwa natomiast pouczała ich we wspomnieniu. Przyszłość została dla nich odarta z czaru, jakiemu ulegają ci, którzy słuchają wróżbitów. Przyszłość jednak nie stała się dla w ydów przez to czasem homogenicznym i pustym. Każda jej sekunda bowiem stanowiła małą furtkę, przez którą mógł wkroczyć Mesjasz”<sup>13</sup>. Zgodnie z naukami kabały, Benjamin rozumiał odkupienie jednak nie tylko jako samo przyście Mesjasza, ale również jako *tikkun* – naprawę świata, która „uzdrowia” także przeszłość. Był bowiem zdania, że między pokoleniami minionymi i współczesnymi istnieje tajemny związek, polegający nie tylko na pamięci o tym, co przeżyły dawne pokolenia, ale także na podejmowaniu kroków w walce na rzecz uciskanej przeszłości. Zgodnie ze swoim depresyjnym usposobieniem, Benjamin interpretował „Anioła Historii” w sposób, który absolutnie nie wynikał z samego obrazu Paula Klee, namalowanego w dziecięco-naiwnej manierze. Mimo to „Anioł Historii” stał się symbolem żydowsko-kabalistycznego rozumienia historii i niejako „ikoną lewicy”<sup>14</sup>. Swoją interpretacją Benjamin niewątpliwie wyraził obawy co do idei dziejowego postępu i tego, czy nie jest on raczej dziełem zniszczenia na nieznaną dotąd skalę.

### 3. CZAS REWOLUCYJNY I CZAS MESJAŃSKI

Myśl Benjaminina rozciąga się niejako między dwoma biegunami: marksistowskim materializmem historycznym a teologią. Sposób, w jaki Benjamin do nich podchodził i jak je pojmował, odbiega jednak od ogólnie przyjętych. Elementy materializmu i teologii nieustannie się u niego przenikają, tworząc zupełnie nową jakość. Gershom Scholem podkreślał, że sposób myślenia Benjaminina „nie pokrywał się wcale z deklarowanym, materialistycznym. Jego poglądy są we wszystkich zasadniczych punktach poglądami metafizyka, który

<sup>12</sup> W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., t. V, s. 588n.

<sup>13</sup> W. Benjamin, *Tezy historiozoficzne*, dz. cyt., s. 163.

<sup>14</sup> Por. O. K. Werckmeister, *Linke Ikonen*, München / Wien 1997, s. 25-57, oraz R. Barglow, *The Angel of History – Walter Benjamin's Vision of Hope and Despair*, „Tikkun” 1999, nr 1/2, s. 50-55.

przyswoił sobie sposób rozumowania co prawda dialektyczny, 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<sup>15</sup>.

Swoje źródła w teologii ma Benjaminowski rozumienie historii i postępu. Benjamin wyznawał otwarcie: „Moje myślenie ma się do teologii tak jak bibuła do atramentu. Całe jest nią przesiąknięte<sup>16</sup>. A w jednym z listów dodawał: „Nigdy nie potrafiłem prowadzić badań i myśleć inaczej niż, jeśli wolno mi tak powiedzieć, w sensie teologicznym<sup>17</sup>. Zauważali to również jego przyjaciele. Zdaniem Gershoma Scholema, Benjamin „teologiczne kontury potrafił (...) dostrzec nawet tam, gdzie z pozoru rozplynęły się w świeckości<sup>18</sup>. Teologiczne myślenie Benjamina ma jednak swój specyficzny rys. Theodor Adorno zwracał uwagę, że zsekularyzował on teologię po to, aby ją ocalić: „W żadnym razie nie chwycił się relikwów 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<sup>19</sup>. Myliłby się ten, kto słysząc u Benjamina słowo „teologia”, spodziewałby się nauki o Bogu. Jego teologia jest teologią bez Boga. Celem jego myślenia nie jest absolutnie tworzenie jakiegokolwiek nauki o Bogu. Celem tym jest mesjanizm, ale nawet on jest poniekąd mesjanizmem bez Mesjasza. Giulio Schiavoni podkreśla, że teologia Benjamina „nie ma nic wspólnego z ujęciem chrześcijańsko-katolickim; znajduje się jednak pod wpływem heterodoksyjnego judaizmu i nie jest obca sekularyzacji marksistowskiej («sekularyzacji czasu mesjańskiego», który u Marksa «urzeczywistniony jest w obrazie społeczeństwa bezklasowego»)<sup>20</sup>.

Trudno jednoznacznie wyjaśnić stosunek Benjamina do teologii. Najbardziej znaną i chyba najbardziej znaczącą wypowiedź jego samego na ten temat znaleźć można w *Tezach historyzoficznych*, które Jürgen Habermas określił mianem jednego z „najbardziej poruszających świadectw ducha żydowskiego<sup>21</sup>. Benjamin przedstawia w nich swoją koncepcję historii opartą na pojęciach mesjanizmu, zbawienia i szczęścia. Już w pierwszej z tez opisuje dziwny automat do gry w szachy, który „był tak skonstruowany, że na każdy ruch szachisty odpowiadał ruchem gwarantującym mu wygraną partię<sup>22</sup>. Automat składa się z dwóch figur: jedna z nich jest widoczna – to lalka w stroju tureckim, trzymająca w ustach wodną fajkę. Druga, garbaty karzeł, dzięki sprytnie skonstruowanemu systemowi luster pozostaje niewidoczna dla obserwa-

<sup>15</sup> G. Scholem, *Walter Benjamin*, przeł. J. Balbierz, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 133.

<sup>16</sup> W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., t. V/1, s. 588.

<sup>17</sup> W. Benjamin, An Max Rychner, Berlin / Wilmersdorf, 7. März 31, w: tenże, *Briefe*, dz. cyt., t. II, s. 524.

<sup>18</sup> G. Scholem, *Walter Benjamin*, dz. cyt., s. 128.

<sup>19</sup> Th. W. Adorno: *Charakterystyka Waltera Benjamina*, w: tenże, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1990, s. 335.

<sup>20</sup> G. Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità. Un percorso biografico e concettuale*, Torino 2001, s. 377.

<sup>21</sup> J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1971, s. 55.

<sup>22</sup> W. Benjamin, *Tezy historyzoficzne*, dz. cyt., s. 151.

tora. Karzeł jest mistrzem szachowym, który kierując za pomocą sznurków ręką lalki, zapewnia jej ciągle zwycięstwo. Benjamin dopatruje się analogii między takim automatem a filozofią. Wygrywać miałyby z każdym lalka nazwana „materializmem historycznym”, jeśli służyć będzie jej teologia, która, mówiąc słowami Benjamina, „dzisiaj, jak wiadomo, jest skarłata i brzydka i zresztą w ogóle nie bardzo może się komukolwiek pokazać”<sup>23</sup>. Benjamin jest świadomy faktu, że laicyzacja nie zniszczyła wszystkiego i teologia kontynuuje swe działanie w filozofii historii uniwersalnej. Tym samym stwierdza, że nie da się przejść obok teologii, że łatwo znaleźć dla niej miejsce i że jest potrzebna nawet materializmowi historycznemu. Można by zadać pytanie, skąd wzięło się takie stanowisko. Odpowiedź przynoszą *Tezy*, napisane pod deprymującym wrażeniem, jakie na Benjaminie wywarło porozumienie Hitlera ze Stalinem<sup>24</sup>. Porozumienie to pozbawiło go złudzeń i wywołało uczucie rozpaczy. Z Hitlerem sprzymierzyła się bowiem właśnie ta potęga polityczna, po której spodziewał się, że położy kres barbarzyństwu narodowego socjalizmu. W tej sytuacji Benjamin podejmuje fundamentalną krytykę materializmu historycznego. Punktem wyjścia do refleksji filozoficznej na temat sensu historii i postępu staje się rozróżnienie między czasem mesjańskim a historycznym<sup>25</sup>. Brzemieną w skutki pomyłką byłoby, zdaniem Benjamina, sądzić, że znajdujemy się na drodze historycznego postępu i nie musimy robić nic innego niż to, co i tak ma się wydarzyć. Benjamin szuka zatem alternatywy dla historycznie zdezawuowanego myślenia o postępie. Alternatywę tę znajduje w mesjanizmie jako ratunku i wybawieniu dla całego świata.

Dominującym elementem materializmu historycznego Benjamina jest działanie w czasach „teraźniejszość – przeszłość”, niejako rytm dwutorowy, w którym dynamiczność teraźniejszości umożliwia rozumne myślenie o przeszłości, co więcej – w jakiś sposób tę przeszłość wskrzesza. Wymiar przyszłości jest prawie nieobecny i pusty. Nie ma w nim ani postępu, ani kroczenia naprzód, ani utopii. W efekcie teraźniejszość nie jest „zazdrośna” o przyszłość. Walka rozgrywa się w teraźniejszości, tu i teraz. Podobnie ma się sprawa przeszłości: nie ma w niej miejsca na nostalgię, melancholię czy zazdrość. Teraźniejszość przejmując jednak z przeszłości pewne schematy i siłę do życia. Istnieje pewnego rodzaju intymna łączność pomiędzy nimi: bez teraźniejszości przeszłość upada, w teraźniejszości wzdycha ona ku wolności, ku odku-

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Mówi o tym Gershom Scholem. Por. G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Frankfurt/M. 1983, s. 64.

<sup>25</sup> Wyrażoną przez siebie ideę zerwania z czasem historycznym zaczerpnął Benjamin od Rosenzweiga, który krytykował historiozoficzne, wierzące w postęp wizje Hegla, a w historii narodu żydowskiego dostrzegł przenikanie wieczności w czasowość. Rosenzweig uważał, że „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 wznoszącego czasu, wieczny naród, obojętny i niewzruszony, rok po roku dodaje słoje do słoja pnia swego życia wiecznego. O to milczące życie, które nigdy nie rzuca spojrzeń na zewnątrz, rozбивa się moc historii świata”. E. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. Tadeusz Gadacz, Kraków 1998, s. 525.

pieniu. W swej drugiej tezie Benjamin pisze: „W wyobrażeniu szczęścia porbrzmiewa nieodłączne wyobrażenie zbawienia. Z wyobrażeniem przeszłości, przywłaszczanym sobie przez historię, rzecz ma się identycznie. Przeszłość opatrzona jest czasowym skorowidzem, które odsyła ją do zbawienia. Między przeszłymi pokoleniami a naszym jest cicha umowa. Oczekiwano nas na świecie. Nam, jak każdej generacji przed nami, dana jest «słaba» mesjaniścyczna siła, do której przeszłość rości sobie pretensje”<sup>26</sup>. Zdaniem Benjamina, historia wiąże się zatem z terażniejszością, z czasem zbawienia. Ta moc mesjańska jest jednocześnie mocą rewolucyjną. To, co karmi walkę klas, to nie wolność przyszłych pokoleń, ale obraz uciskanych przodków. Socjaliści osłabili sprężynę napędzającą rewolucję. Uczynili bowiem z proletariatu wyzwolicieli przyszłych generacji, „podcinając skrzydła jego najlepszym siłom”<sup>27</sup> i przerywając tym samym rozmach historii. Kiedy Benjamin mówi o słońcu wschodzącym na horyzoncie historii, ma na myśli słońce żywe i aktualne, a nie słońce dalekiej przyszłości. Tymczasem przeszłość oderwana od terażniejszości jest czasem zabalsamowanym i przez to słabym. Prawdziwy historyk dotyka przeszłości nieautentycznej, jego intuicja jest pozbawiona dotyku serca, jest źródłem nieskończonej melancholii i biedy. Benjamin uważa, że prawdziwy historyk pisze historię dla zwycięzców, podczas gdy materialista historyczny pisze ją w sposób buntowniczy, jego zadanie to „głaskanie historii pod włos”<sup>28</sup>.

Każdy moment terażniejszości zawiera w sobie okrucuch odkupienia, antycypując tym samym w Sądzie Ostatecznym. Sąd może się odbyć w każdym momencie, bo w każdym momencie może też pojawić się Mesjasz, który przerwie bieg historii<sup>29</sup>. W ostatnim dniu nic nie zostanie zmarnowane, wszystko będzie policzone. Odkupienie jest bowiem odzyskaniem wszystkiego w całości (*restitutio in integrum*), dopiero ludzkość zbawiona posiadzie przeszłość w całości. Każde zagubione istnienie znajdzie na nowo swoje miejsce. Wszystko to nie może się oczywiście odbyć bez walki i bólu. Zbawiający Mesjasz jest jednocześnie zwycięzcą nad Antychrystem. W opinii Benjamina czas rewolucji jest czasem skoków, czasem nieciągłości, serią momentów „teraz”. Rewolucja wyzwala i rozbija continuum historyczne. Podobnie jak moda, jest skokiem dialektycznym wykonanym pod otwartym niebem historii. Tworzy nowy kalendarz. Historia wpisuje się w terażniejszość rewolucyjną. Materialista historyczny blokuje historię uniwersalną i jej długi bieg, pozbawiając zadań całe epoki. Tak jak czas rewolucyjny przypomina czas mesjański, tak terażniejszość jest wzorem czasów mesjańskich. To ona bowiem zbiera w so-

<sup>26</sup> W. Benjamin, *Tezy historyzoficzne*, dz. cyt., s. 152.

<sup>27</sup> Tamże, s. 159.

<sup>28</sup> Por. tamże, s. 155.

<sup>29</sup> Rygor dnia Sądu Ostatecznego odpowiada hebrajskiej idei „winy”, idei stojącej w opozycji do chrześcijańskiej idei „grzechu”. Pojęcie grzechu pierworodnego jest elementem typowo chrześcijańskim, natomiast życie rozumiane jako „bycie winnym” to pojęcie antyczne i żydowskie. Odpowiada mu także idea Boga o pamięci nieomylniej, Boga, który nigdy nie zapomina.

bie całą historię ludzkości. Historia uniwersalna jest zatem upływem dnia ostatniego i skupia się w terażniejszości. Staje się „teraz”, w którym zebrane zostały odłamki czasu mesjańskiego. Ponieważ świat mesjański jest światem jednoczącym wszystko, światem terażniejszości całkowitej, nie jest z niego wymazana również przyszłość. Tylko Mesjasz doprowadzi do końca każde wydarzenie historyczne. Do niego, nie do polityków, należy porządek przekształcenia profanum w sacrum. Zbawienie jest całkowitym zawiadnięciem przeszłości i przyszłości w terażniejszości. W krótkim szkicu *Theologisch-politisches Fragment*<sup>30</sup>, pozostającym w ścisłym związku z *Tezami historiozoficznymi*, 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 Królestwa Bożego, dlatego teokracja ma nie polityczne, lecz wyłącznie religijne znaczenie”<sup>31</sup>.

Materializm historyczny i teologia stanowią u Benjamina dwie niezależne koncepcje, z których każda pełni swoją określoną funkcję. Ich punktem wspólnym staje się mesjanizm, *kairos*, w którym marksizm przybiera elementy teologiczne, a teologia – marksistowskie. W Benjaminowskich *Tezach* panuje niejako podwójna dialektyka: materialistycznemu biegowi historii odpowiada dialektycznie model historii zbawienia, społeczeństwu bezklasowemu – odkupienie, rewolucji – mesjanizm, a czasowi rewolucyjnemu – *kairos*. Poglądów Benjamina nie da zawęzić do jednego tylko stanowiska. Z wielu, nawet skrajnie różnych źródeł czerpał to, co najbardziej odpowiadało jego własnej oryginalnej koncepcji widzenia świata. Również w swoim podejściu do materializmu historycznego i teologii zdawał się postępować zgodnie z zasadą przejętą od Eduarda Fuchsa: „prawda leży w skrajnościach”.

#### 4. FRANZ KAFKA

Benjamin interesował się Kafką od roku 1925. Dyskutował o nim z Brechtem, korespondował na jego temat z Gershomem Scholemem, Wernerem Kraftem i Theodorem Adorno. Chciał przygotować i pozostawić potomnym wielką pracę o nim, czego dowodem jest wiele szkiców, projektów, opracowanych pomysłów i tekstów. Z okazji dziesiątej rocznicy śmierci pisarza przygotował o nim esej, wydany w dwóch numerach „Jüdische Rundschau” (21

<sup>30</sup> Czas powstania tego szkicu nie jest dokładnie znany. Scholem uważał, że powstał on na początku lat dwudziestych, kiedy Benjamin szczególnie interesował się judaizmem. Theodor Adorno twierdził natomiast, że Benjamin napisał go na przełomie lat 1937 i 1938.

<sup>31</sup> W. Benjamin, *Theologisch-politisches Fragment*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., t. II, s. 203. Cyt. za: R. Różański, „Garbaty karzeł”. *Teologiczne aspekty myśli Waltera Benjamina*, „Nowa Krytyka” 2003, nr 13.

i 28 grudnia 1934 roku) pod tytułem *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*<sup>32</sup>. Esej ten, zanim jeszcze został opublikowany, stał się punktem wyjścia i podstawą ożywionej dyskusji, jaką Benjamin prowadził korespondencyjnie z Scholemem. Kafka, którym się obaj interesowali, ale którego inaczej pojmowali, staje się pretekstem do sformułowania własnych poglądów filozoficznych i teologicznych, częściowo wspólnych, ale często pełnych różnic, wynikających z różnego podejścia intelektualnego i politycznego. Benjaminowska interpretacja Kafki, wyłaniająca się z tej dyskusji, wydaje się bardziej pesymistyczna i radykalna. Uważał on, że lektura Kafkowskich dzieł nie jest prosta, albowiem sam autor przedsięwziął wszelkie możliwe kroki, aby utrudnić ich zrozumienie i wyjaśnienie: „Dzieło Kafki jest dziełem profetycznym. Nad wyraz drobiazgowo dziwaczności, jakich pełne jest życie, z którym ma ono do czynienia, czytelnik powinien rozumieć jako niewielkie oznaki, objawy i symptomy zmian, które torują sobie drogę we wszystkich sferach, co przeczuwa poeta, nie mogąc jednak samemu przystosować się do tych nowych porządków. Nie pozostaje mu więc nic innego, jak ze zdziwieniem, z którym miesza się naturalnie paniczne przerażenie, odpowiedzieć na prawie niezrozumiałe wypaczenia egzystencji, zdradzające nadejście tych praw. Kafka jest tym tak przepelniony, że w ogóle nie do pomyślenia jest proces, który w jego opisie – a to oznacza tutaj nic innego jak w analizie – nie ulegałby zniekształceniu. Innymi słowy, wszystko, co opisuje, mówi o czymś innym niż o sobie”<sup>33</sup>.

Franz Kafka bardzo fascynował Benjamina. Odczuwał z nim prawdopodobnie głębokie pokrewieństwo ducha. Potwierdzał i uzupełniał on bowiem niejako jego własne rozumienie epoki i jej uwarunkowań. Twórczości Kafki nie da się oddzielić od jego życiorysu. Jego dzieło jest bowiem w dużej mierze zaszyfrowaną autobiografią, z całym bogactwem snów, wizji, odniesień do życia wewnętrznego. Bardzo interesujący wydaje się więc w tym kontekście Benjaminowski sposób patrzenia na Kafkę, jego interpretacja, uwzględniająca m.in. aspekty teologiczne i egzystencjalne, jego spojrzenie hermeneutyczne, którego kluczem są elementy mesjańskie i żydowskie. Benjamin przestrzegął, aby nie zajmować się opracowywaniem wykładni tekstów Kafki kosztem odchodzenia od jego dzieł. Uważał, że „istnieją dwa sposoby zasadniczego rozminięcia się z pisarstwem Kafki. Naturalna wykładnia to jeden z nich, ponadnaturalna – to drugi; a obydwie – zarówno psychoanalityczna, jak teologiczna – w jednakiej mierze pomijają istotę rzeczy”<sup>34</sup>.

Benjamin jako pierwszy usłyszał w prozie Kafki bezpośrednie echo Tory i Talmudu. Jego zdaniem, nie można nie dostrzec wpływu, jaki na jego lite-

<sup>32</sup> Por. W. Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., t. II, 2, s. 409-438.

<sup>33</sup> W. Benjamin, *Franz Kafka. Beim Bau der Chinesischen Mauer*. Wykład wygłoszony 3 lipca 1931 roku w rozgłośni radiowej „Frankfurter Rundfunk”.

<sup>34</sup> Cyt. za: W. Benjamin: *Franz Kafka*, w: tenże: *Twórca jako wytwórca*, dz. cyt., s. 316.

raturę wywarły myśli kabalistyczne i chasydzkie. Radząc, jak należy podchodzić do Kafkowskich tekstów, pisał: „Z rozwagą, z przezornością, z nieufnością trzeba się w ich wnętrzu po omacku posuwać naprzód”<sup>35</sup>. Był zdania, że kluczem do zrozumienia Kafkowskich snów i wizji nie jest ani Bóg-Sędzia, ani Jego nieobecność. Benjamin odrzuca w ten sposób interpretację teologiczną twórczości Kafki i polemizuje z interpretacjami, które widzą w Kafce ofiarę Boga nieznanego, Boga bez Chrystusa<sup>36</sup>. Kafka był wprawdzie kuszony spekulacją gnostycką, lecz jego powieści i opowiadania są według Benjamin zwyrodnieniem przeciwko „paradoksowi Kierkegaarda”. Ufna wiara Kierkegaarda w Boga otwiera perspektywę nadprzyrodzonego patrzenia na egzystencję każdej jednostki. Kafka wydaje się natomiast daleki od otwarcia na świat nadprzyrodzoneści. Siłom wyższym przeciwstawiał siły obronne własnego wstydu (*Scham*). W jego przypadku można nawet mówić o pewnego rodzaju immunologii wstydu. Kafka bardzo rzadko mówi o Bogu; wydaje się, że nie wie nic o Odkupieniu. Zna tylko wstyd, własny wstyd. W zakończeniu *Procesu* napisze: „Było tak, jak gdyby wstyd miał go przeżyć”<sup>37</sup>. Zdaniem Benjamin Kafka najbardziej przemawiał gestami, a najsilniejszym z nich jest właśnie jego wstyd, będący może nie tylko wstydem przed innymi, ale wstydem za nich. Przeciwko teologicznej interpretacji jego myślenia przemawia według Benjamin również interpretacja wiary Abrahama, którą zawarł w liście do Roberta Klopstocka<sup>38</sup> i którą Benjamin częściowo cytuje w swoim eseju, pokazując różnorakie próby odejścia od realizowania boskiego porządku: „Potrafiłbym wyobrazić sobie innego Abrahama, który, usłużny niczym kelner – co prawda, nie doszedłby on aż do godności patriarchy czy choćby handlarza starymi ciuchami – natychmiast byłby gotów uczynić zadość żądaniu ofiary, który jednakże nie zdobywa się na ofiarę, ponieważ nie może oddalić się od domu, jest niezbędny, potrzebny w gospodarstwie, zawsze trzeba tam czegoś dopilnować, dom nie jest jeszcze gotowy, a dopóki nie ma jeszcze tego oparcia, jakie daje dom, nie może się oddalić, rozumie to nawet Biblia, mówi bowiem: *Uporządkował wszystkie sprawy swoje*”<sup>39</sup>.

Czym jest świat powieści Kafki, niejako księżycowy, bez słońca, ignorowany i zapomniany przez Boga? Benjamin uważa, że to świat starożytny, archaiczny, przed-świat (*Vorwelt*), świat bagna, w którym nawet niektóre postacie są bagnistymi stworami, jak choćby jedna z bohaterek *Procesu* przypomina-

<sup>35</sup> W Benjamin, *Gesammelte Schriften*, dz. cyt., t. II, 2, s. 422.

<sup>36</sup> Por. np. Denis de Rougemont, *Miłość a świat kultury zachodniej*, przeł. L. Eustachiewicz, Warszawa 1999.

<sup>37</sup> F. Kafka, *Proca*, przeł. B. Schulz, Kraków 1994.

<sup>38</sup> W tym kontekście byłoby rzeczą interesującą porównanie trzech różnych wersji hipotetycznych ofiar Izaaka zawartych w pracy *Lęk i drżenie* oraz w *Dzienniku* Kafki, pełnym domysłów i przypuszczeń.

<sup>39</sup> Cyt. za: W Benjamin: *Przez Kafkę*, dz. cyt., s. 318. W niecytowanym już przez Benjamin dalszym fragmencie tego samego listu Kafka pisze: „Jest też i taka postać Abrahama, który bardzo szczerze chce ofiarować swego syna i posiada temperament właściwy, by sprostać zadaniu: stary, wstrętny i jego syn, brudny, nieokrzesany wyrostek. Nie brakuje mu prawdziwej wiary, posiada ją, ofiarowałby syna, jeśli by tylko wierzył, że chodzi rzeczywiście o niego (...). I zadziwiłby się świat nad Abrahamem, jeśli by się odważył, jednak ten lęka się, że świat umarłby wobec takiego przedstawienia”. List do Roberta Klopstocka z czerwca 1921 roku, w: F. Kafka, *Briefe 1902-1924*, Frankfurt/M. 1975.



jąca amfibię z pletwiastymi palcami. Sam Kafka skarżył się już u progu swej działalności, że jego doświadczenia życiowe to „choroba morska na stałym lądzie”<sup>40</sup>. Chodzi zatem o świat, który jeszcze nie „dorósł” do tego, by być kochanym, świat, w którym relacje międzyludzkie ograniczają się tylko do relacji seksualnych. Kafka nazywa ten świat „zamkiem”, „chińskim murem”. Benjamin doda, że świat Kafki jest światem ezoterycznym, światem bez Boga i bez 7 ydów. To niejako świat z czasów nieistniejącej ludzkości przedhistorycznej, świat, którego ślady można odnaleźć w Torze. W książkach Kafki brakuje, według Benjamina, śladów norm prawnych, pełne są natomiast komentarzy, zawierających często teksty profetyczne. Proroctwa ograniczają się jednak do wydarzeń związanych z karą. Bezpośrednia przyszłość, tak bardzo istotna dla myślicieli żydowskich, jest dla Kafki po prostu karą. Ciężar niezapomnianej winy tłamsi i dusi świat pierwotny, dominując nad egzystencją człowieka, pełną zdeprawowania i rozwiązłości. Świadomość kary zajmuje miejsce terażniejszości. Taki błędzący i uległy świat, którego niewolnikiem jest Kafka, to świat zapomniany, epoka dawno miniona.

Benjamin akceptuje takie interpretacje twórczości Kafki, które wskazują na znaczenie pamięci, rozumianej jako pobożność. Wydaje się, że trzeba obudzić na nowo zakopaną, udręczoną pamięć. Świat Kafki pozostanie jednak światem zbudowanym z ruchomych piasków, światem niestabilnym, niepewnym i niedopracowanym. Czy taki świat może być światem judaistycznym? Problem pamięci wiąże się z próbą pokazania, jak możliwe jest rozumienie i przekazanie Tradycji. Czy rozumienie to nie zostało z biegiem historii wykrzywione lub pozbawione treści? Według Benjamina, tradycja opisana przez Kafkę jawi się jako ściśle związana z pewnego rodzaju ubóstwem, które charakteryzowało cały świat nowożytny. Benjamin dostrzega w twórczości Kafki ideę zagubienia tradycji, które staje się winą człowieka współczesnego. Negatywnością i dekadencją współczesności objęta zostaje niejako również cała sfera teologiczno-religijna. Świat Prawa, Tory, będący fundamentem żydowskiej Tradycji, zostaje zredukowany do rusztowania bez filarów. Prawda powinna być przekazywana nowym pokoleniom, dlatego wszystko, co da się jeszcze uratować z prawdy zawartej w świętych tekstach, jest nadzieją na ocalenie samej Prawdy.

<sup>40</sup> Por. W. Benjamin: *Franz Kafka*, dz. cyt., s. 320.