

Zofia Rosińska

Klincz legitymizacji

Sztuka i Filozofia 9, 209-214

1994

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

KLINCZ LEGITYMIZACJI

„Z klinczem legitymizacyjnym mamy wtedy do czynienia, gdy dzieło (...) i indywidualność twórcy tego dzieła dowartościowywać mają z jednej strony sytem filozoficzny, opcję światopoglądową lub konfesję, bliskie głoszącemu ten pogląd autorowi, z drugiej natomiast strony danego autora i jego dzieło nobilitować winna »przynależność« do uznanego za »swój«, a zatem pozytywnie postrzeganego danego sytemu (filozoficznego, ideologicznego, religijnego)”¹. Jeżeli dobrze rozumiem tę myśl, klincz legitymizacji stwarzany jest przez odbiorcę, interpretatora. To jego umysł postrzega twórcę, po pierwsze, jako zwolennika jakiegoś poglądu, a następnie, jako ten pogląd nobilitującego i przez ten pogląd nobilitowanego. Stosunek odbiorcy do poglądu żywionego przez twórcę nie musi, jak sędzę, być koniecznie pozytywny. W wypadku gdy jest negatywny, w miejsce nobilitacji następuje dezawuacja, ale w dalszym ciągu mamy do czynienia z klinczem legitymizacji/uzasadnienia.

Nie sędzę, aby można było całkowicie uwolnić się od „mechanizmu klinczującego”. Jest on immanentnie związany z naszą niezdolnością do pełnej neutralności i obiektywności w dyskusjach filozoficzno–światopoglądowych. Klincz, jak wiadomo, można tylko przerwać. Ani rozwiązać, ani rozstrzygnąć go nie można. Przerwać oznaczać by tu mogło zmienić perspektywę na taką, która uniemożliwi lub przynajmniej utrudni zaistnienie sytuacji klinczowej.

Książka, o której piszę, unika, jak się zdaje, sytuacji klinczowej w ten sposób, że przyjmuje założenie, iż Benjamin jest „fundatorem dyskursywności”, a nie „-ista”: marksistą, heglistą, mistykiem, teologiem itp. Dystansuje się w ten sposób od jednoznacznego „szufladkowania”.

„Fundator dyskursywności”, jak wyjaśnia w eseju wprowadzającym Zeidler–Janiszewska, nie jest autorem dzieła w tradycyjnym rozumieniu tych słów. W pojęciu „fundator dyskursywności” przekraczane są granice odrębności przedmiotowej i odrębności podmiotowej. Fundator dyskursywności nie wytwarza przedmiotu o gotowym określonym sen-

¹ H. Orłowski: *Niemieckie losy dzieła Waltera Benjamina*. W: A. Zeidler–Janiszewska (red.): *„drobne rysy w ciągłej katastrofie...”. Obecność Waltera Benjamina w kulturze współczesnej*. Instytut Kultury. Warszawa 1993, s. 211.

sie, ale „nieskończoną możliwość dyskursu”, w którym to dyskursie sensory są kontynuowane. Kosekwencją tego jest przekraczanie odrębności podmiotowej autora, która «rozpływa się» (...) w intersubiektywności nieograniczonego dyskursu”².

Do pewnego stopnia każdy głęboki myśliciel jest fundatorem dyskursu, nawet jeśli żywi przekonanie, iż jego dzieło jest skończone, zamknięte i wyraża prawdę ostateczną. Benjamin jest nim rzeczywiście: trzeba przyznać, że trudno jest pozostać całkowicie obojętnym wobec jego tekstów. Trafność spostrzeżeń Benjamina i jego metaforyczny język prowokują i mogą wywoływać ambiwalentne stany umysłowe. Zachwyty i irytację zarazem. Zachwyty nad trafnością spostrzeżeń i irytację wywołaną nieuprawnionymi generalizacjami, a także faktem własnego oczarowania sugestywnością benjaminowych impresji. Aby nie grzeszyć głośnością, zastanówmy się nad następującą myślą Benjamina, wybraną zupełnie przypadkowo: „im bardziej zmniejsza się społeczne znaczenie jakiejś dziedziny sztuki, tym bardziej odbiegają od siebie postawa krytyczna i konsumpcyjna publiczności”³. Trafność tej opinii można potwierdzić chociażby przykładem postaw, wywołanych freskami w Koziegłowach. Krytyka sztuki traktuje je jako niezwykle cenny zabytek średniowieczny, parafianie jako szkaradziejstwa i chcą je zamalować na biało. Wniosek, że aktualnie znaczenie społeczne fresków nie jest wielkie, nie budzi sprzeciwu. Co jednak sądzić o masowo oglądanym kasowym filmie, krytykowanym jako kicz. Rozbieżność postaw krytycznej i konsumpcyjnej przestaje tu funkcjonować jako właściwe kryterium społecznego znaczenia kina. Chyba, że o społecznym znaczeniu sztuki nie świadczy jej masowa percepcja, ale brak rozdźwięku pomiędzy krytyczną a konsumpcyjną postawą. W tym ostatnim wypadku kryterium oceny zjawiska zostaje pomieszczone z samym zjawiskiem. Uwaga ta dotyczy wielu impresji Benjamina. Dzieje się tak jednak tylko wtedy, gdy pragniemy oceniać i klasyfikować impresje Benjamina jako prawdziwe i nieprawdziwe. Nieuchronnie wkraczamy wtedy w sytuację klinczu. To prawda nobilituje, a jej brak dezuwuje.

C. G. Jung w swoich pamiętnikach pisał: „Tak więc dzisiaj w osiemdziesiątym trzecim roku mego życia podjąłem się opowiedzieć jego mit. Mogę jednak uczynić tylko niebezpośrednie wzmianki, opowiadać

² A. Zeidler–Janiszewska: *Benjamin — tajemnica rosnącego oddziaływania*, tamże, s. 9.

³ W. Benjamin: *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*. W: Tenże: *Twórca jako wytwórca*. Tłum. J. Sikorski. Poznań 1975, s. 86.

historyjki. Kwestia, czy są one prawdziwe, nie gra tu żadnej roli. Pytanie tylko, czy jest to moja baśń, moja prawda”⁴. Przytaczam tu Junga nie dlatego, że widzę wiele podobieństw między Jungiem a Benjaminem, odwrotnie, widzę wiele różnic, z których zasadniczą jest ta, że Benjamin do końca pozostał na „rozdrożu opcji”, Jung zaś wybrał jedną. Przytaczam go ze względów metafizycznych. Dostarcza bowiem jeszcze jednej perspektywy, która pozwala uniknąć klinczu.

Trzeciej dostarcza fenomenologiczne pojęcie „świata przeżywanego”. Podkreśla ono „wzajemną zależność filozoficznych struktur pojęciowych (...) i doświadczenia codziennego (...) wzajemną zależność rozumienia czegoś (...) od wspólnoty, w której rozumienie to się rodzi”⁵.

Przekonanie, że życie i dzieło Benjamin to jego prawda, jego baśń, pozwala nam wsłuchiwać się w nią i lepiej ją rozumieć. Pojęcie „świat przeżywany” pozwala nam traktować jego dzieło jako ślad doświadczenia, który może być tropem dla podobnych wrażliwości.

Czy te trzy sposoby unikania sytuacji klinczowej wykluczają się wzajemnie? Sądzę, że one się krzyżują. Ich wspólny obszar to przyzwolenie na interpretację. Niezakończenie. Ich drogi rozchodzą się w rozumieniu podmiotowości. U Junga podmiotowość to proces zmierzania do jaźni — celu. W koncepcji świata przeżywanego podmiotowość ma charakter relacyjny, tzn. istnieje jako element relacji, natomiast w koncepcji fundatora dyskursu podmiotowość jest rozpuszczona w intersubiektywności.

Do rozumienia Benjamin najadekwatniejsze byłyby dwie idee: fundatora dyskursu i przeżywanego świata. Idea fundatora dyskursu akcentuje głównie intelektualno–logiczny aspekt twórczości, idea świata przeżywanego kieruje nasze spojrzenie na sposób bycia w świecie, na osobowościowe elementy twórczości. „Walter Benjamin dał wyborną lekcję, samym swoim sposobem pisania wskazując trop. Ten sposób, nieraz manifestacyjnie zrywający z »dyskursem filozoficznym«, domaga się właśnie s ł u c h a n i a, wyczulenia na ton. Przez widoczne poszukiwanie adekwatności słowa do wypowiedzenia nie tylko sądu czy kostatacji, ale i klimatu, podkreśla jego ważność; przez przywołania (cytaty) wskazuje rangę osobistej duchowej konstelacji”⁶. Synteza obu tych idei pozwalałaby np. zrozumieć różnicę pomiędzy Sokratesem

⁴ C.G. Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. Warszawa 1993, Tłum. R. Reszke i L. Kolankiewicz. s.15

⁵ Z. Krasnodębski, K. Nellen: *Świat przeżywany*. Warszawa 1993, s.5.

⁶ R. Kolarzowa: *Wokół Benjamin. Historia–los–interpretacja*. W: „drobne rysy...”, dz. cyt. s. 63.

a Benjaminem. Gdy bowiem patrzemy na Benjamina tylko jak na zaczyn dyskursu, ta różnica znika. Obaj wszak byli zaczynami dyskursu.

Sokrates nie był „destrukcyjnym charakterem”, w benjaminowskim sensie tych słów, nie „stał na rozdrożu”. Konsekwentnie kroczył w obranym kierunku. Benjamin był „destrukcyjnym charakterem”, konsekwentnie stał „na rozdrożach opcji”, ani Scholem nie nawrócił go na judaizm, ani Brecht i Asja Lacin na marksizm⁷. Nie sędzę, aby na podstawie tego, co o Sokratesie wiemy, można scharakteryzować go za pomocą określeń: samotność, nieprzystosowanie, bezradność, jak to właśnie charakteryzuje się Benjamina. Nie jest też Sokrates „pociągająco słaby”. I wreszcie obie te samobójcze śmierci — choć bezsprzecznie, jak pisze Zeidler–Janiszewska, „zmuszają miasto do refleksji nad czynem, którego się dokonało” — są wyrazem zupełnie innego przeżywania świata. Odnoszę też wrażenie, że podmiotowość Benjamina nie jest tak rozmyta, jakby tego wymagało pojęcie fundatora dyskursywności. On jednak stoi na rozdrożu opcji.

Jakie współczesne tendencje nawiązują do Benajmina, jakie z nim polemizują, a jakie nie podejmują z nim dialogu? Zeidler–Janiszewska wymienia czołowych ideologów postmodernizmu: Jean Baudrillard, J. F. Lyotard, Georg Steiner, Zygmunt Bauman jako tych, którzy odczuwają z nim duchowe powinowactwo. Nie wymienia tych, którzy z nim polemizują. Szkoda, przecież „przejmująca dreszczem obrona” stanowi świadectwo wpływu tak samo, jak „magnetyczne przyciąganie”. Czyż Benjamin nie cytował z upodobaniem Baudelaire’a, który pragnął mieć cały świat przeciwko sobie?

Recepcja Benjamina nie ogranicza się do recepcji intelektualnych aspektów jego twórczości. Jego osobowość i jego życie stają się również przedmiotem interpretacji. Na przykład Bauman określa go jako intelektualistę tułacza, to znaczy kogoś, kogo nie można zakwalifikować i zamknąć. „Tułaczka jest samotnością (...) jest wiecznym aktem ucieczki, nieustannej i bez perspektyw”⁸. Roman Kubicki mówi o dwu duszach Benjamina: duszy filozofa i duszy człowieka i kończy swój artykuł: „...dzisiaj wiemy już, że 15 lipca 1892 r. Walter Benjamin nie urodził się jako syn kupca Emila, lecz jako filozof”⁹. Romana Kolarzowa podkreśla u Benjamina żydowski, czyli etyczny sposób bycia w świecie i wobec

⁷ Por. H. Orłowski: *Op. cit.*, s. 213.

⁸ Z. Bauman: *Walter Benjamin — intelektualista*, tamże, s. 15.

⁹ R. Kubicki: *Waltera Benjamina rozbieranie świata...*, tamże, s. 43.

świata: „*być Żydem* to znaczy przyjmować realne istnienie świata i akceptować wobec niego prymat etyki”¹⁰.

Które z jego subiektywnych prawd znajdują oddźwięk w końcu XX wieku?

Przed wszystkim podkreśliłabym specyficzną wrażliwość na przemiany, doświadczanie przełomowości. Rozumiem przez to przeżycie rozpadnięcia się granic w obszarze wartości i stylu życia. To, co było sacrum, staje się świeckie, to, do czego przyzwyczailiśmy się, że jest dobre lub właściwe, przestaje takim być, co lubiliśmy — znika. Stajemy się zagubieni i nieporadni. Ginie nasz świat, a do innego — sądzymy — nie jesteśmy w stanie się przystosować. Takie okresy—stany pociągały Benjamina. Tropił je w dziejach i w psychikach. Szukał dla nich adekwatnego wyrazu w metaforach i pojęciach abstrakcyjnych. Ulubione metafory Benjamina: labirynt, ruiny, pasaż — coraz częściej pojawiają się w naszym życiu intelektualnym, nie tylko w literaturze pięknej, ale w psychiatrii i psychologii.

Pojęciem, które zadomawia się w filozofii kultury jest „aura”. Jest to użyteczne narzędzie do opisu kulturowej transformacji. Czym właściwie jest aura? Osobliwa „pajęczyna z przestrzeni i czasu”. Niszczymy aurę, gdy wrywamy dzieło z kontekstu historyczno—przestrzennego. Pozbawiając je organiczności niszczymy jego unikatowość. Rozwój możliwości technicznych w XX wieku pozbawił, a i ciągle pozbawia, wiele zjawisk kulturowych ich unikatowości poprzez niszczenie aury. Reprodukcyjne, transplatacja zabytków historycznych, używanie przedmiotów kultu do celów czysto dekoracyjnych, łączenie muzyki sakralnej z zachowaniami pornograficznymi są przykładami niszczenia aury. Co więcej, rozwój technik reprodukcyjnych wymusza pojawienie się „sztuk poauratycznych”, które z istoty swojej przeznaczone są do reprodukcji, np. prasa, fotografia, film. Pojawia się nowy rodzaj odbioru sztuki: „subiektywny odbiór masowy”. Analiza funkcjonowania środków masowego przekazu w pełni unaocznia nam ich destrukcyjną stronę. Udostępniając dzieło odbiorcy masowemu, niszczą aurę, czyli wartości tradycyjne. Niepowtarzalność i trwanie zostają zastąpione powtarzalnością, a oryginalność pospolitością. Dzieło przestaje być wyrazem i świadectwem historii.

Można by powiedzieć, iż destrukcja aury jest przejawem ogólniejszego procesu przemian świadomościowych. Ważniejsze staje się „*percipi*” od „*esse*”. Przemiot powinien być raczej *widziany*, niż *być*. Jest to

¹⁰ R. Kolarzowa: Op. cit., s. 61.

kilkuwiekowy proces przemiany świadomości ontologicznej w epistemologiczną. Jednym z najbardziej ogólnych przejawów postmodernizmu jest utożsamienie „esse” z „percipi”, przy jednoczesnym zlikwidowaniu perceptoru uniwersalnego — jedyne gwaranta stałości percepcji.

Innym przykładem pojęcia, użytecznego do analiz współczesności, jest dekoncentracja. Opisuje ono postawę wobec sztuki współczesnej. Dekoncentracja jest opozycją skupienia. Skupienie, stan wymagany do odbioru sztuki tradycyjnej, staje się niepotrzebny do odbioru sztuki XX wieku. Od czasów dadaizmu obserwujemy zalew wytworów budzących wstręt, obrzydzenie, szok w miejsce kontemplacji i zachwyty. Można wytwory te nazwać antyszuką i mówić o wartościach negatywnych i o sile brzydoty. Nie można jednak nie zauważyć, iż faktycznie stają się „nieprzydatne do roli obiektów kontemplacyjnej zadumy”.

Te przykłady mają zachęcać do lektury tekstów samego Benjamina, jak i tekstów jemu poświęconych. Jedne i drugie prowokują do przemyśleń i dyskusji. Nie mogę jednak powstrzymać się przed jedną uwagą krytyczną. Tak cenna inicjatywa opublikowania książki z okazji setnej rocznicy urodzin Benjamina została umniejszona faktem nieporządnego jej wydania: literówek i germanizmów jest tak wiele, że naprawdę utrudniają rozumienie tekstu.