

Błażej Baszczak

## Filozofia Waltera Benjamina: świat w pryzmacie języka

Alegorie są stacjami na drodze krzyżowej melancholika  
(Walter Benjamin, *Park Centralny*)

### Janusowe oblicze Waltera Benjamina

W mitologii starożytnej Italii istniał kult bóstwa Janusa – bożka o dwu identycznych twarzach, ale zwróconych w przeciwnych kierunkach.<sup>1</sup> Dziś określenie „janusowe oblicze” charakteryzuje kogoś, u kogo występuje kontrast postawy czy myślenia, kto tak jak Janus posiada dwie twarze, równie autentyczne. Nieodłącznie z symboliką kontrastu u boga Janusa wiązało się to, iż był on opiekunem i strażnikiem przejścia – momentu ryzykownego i wymagającego dużo odwagi. Wydaje się, że Janusa można uczynić patronem Waltera Benjamina – filozofa, krytyka literatury i sztuki, teoretyka kultury, filologa. Jak zauważyła Hannah Arendt, posiadał on poetycką wyobraźnię, ale nie był ani poetą, ani

filozofem; przekładał na język niemiecki utwory Prousta i Baudelaire’a, nie był jednak tłumaczem; pisał książki o baroku, romantyzmie i dziewiętnastowiecznej Francji, ale nie był historykiem ani historykiem literatury, tak jak – pisząc wiele artykułów i esejów, całe mnóstwo drobnych szkiców i recenzji – nie był wcale teoretykiem ani krytykiem literackim.<sup>2</sup> To sprawia, że jego teksty są otwarte na interpretacje, nastawione na uzupełnienia i, jak stwierdza Theodor W. Adorno, „zmierzają do wymknięcia się myśleniu klasyfikującemu”<sup>3</sup>. Taka struktura dzieł Benjamina implikuje dużą różnorodność interpretacji jego myśli, a potęgują ją jeszcze, zdawałoby się, kontrasty zawarte w wypowiedziach filozofa. Gdy

<sup>2</sup> Por. R. RÓŻANOWSKI, *Pasaże Waltera Benjamina*, Wrocław 1997, s.7.

<sup>3</sup> Theodor W. Adorno, Charakterystyka Waltera Benjamina, [w:] Th. W. ADORNO, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, Warszawa 1990, s. 336.

<sup>1</sup> Por. A. KRAWCZUK, *Mitologia starożytnej Italii*, Warszawa 1984, s. 30.

stwierdzał: „Nigdy nie potrafiłem myśleć inaczej aniżeli w [...] sensie teologicznym”, to od razu dodawał: „najbardziej oklepany komunistyczny banał posiada więcej hierarchii sensu niż dzisiejsza myśl burżuazyjna”<sup>4</sup>. Dlatego nie da się Benjamina przyporządkować tylko do jednego stanowiska, z każdego czerpał tylko to, co mieściło się w jego oryginalnej koncepcji. Bolz i van Reijen właśnie w perspektywie myślenia w ekstremach, przeciwieństwach interpretują najważniejsze kompleksy problemowe u filozofa, ponieważ jego dewizą, zapożyczaną od Fuchsa, była myśl: „prawda leży w skrajnościach”.

Janusowe oblicze Benjamina objawia się także w jego stylu pisania – wielce niejednoznacznym, czy poetyckim, jak uważała Hannah Arendt. Posługiwał się takimi „atrybutami” jak metafora czy aforyzm, które zastąpiły tradycyjne formy wypowiedzi naukowej. Innym „janusowym” kluczem w odczytaniu myśli Benjamina może być idea „przejścia”. Związana ona jest z jego biografią, jak to uwydatnia Jaques Derrida: „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>5</sup> Benjamin próbował uciec w 1940 roku z ogarniętej faszyzmem Europy, ale jego „przejście” się nie udało i na granicy hiszpańskiej popełnił samobójstwo. Idea przejścia widoczna jest także w jego dziełach, gdy analizował transformację literatury od romantyzmu do moderny i przejście od sztuki burżuazyjnej do proletariackiej. Również pasaż – jego figura opisu XIX wieku, też jest swoistą formą przejścia a jego refleksja nad językiem i kulturą rozwija się w przejściu od magii, teologii i metafizyki do działania mimetycznego i materialistycznego w charakterystyce języka.

### Metafizyczna koncepcja języka Waltera Benjamina

Rozważania Benjamina o języku dla wielu badaczy stanowią fundamentalną część jego myśli. Ryszard Różanowski wskazuje, że zapewne zainteresowanie filozofią języka rozbudziły jego studia berlińskie pod kierunkiem Lewy’ego, kontynuowane w Monachium, u Lehmana.<sup>6</sup> Nie mniejszą inspirację jego myśli stanowiła też przyjaźń z Gershomem Scholemem – mistykiem żydowskim. Główne prace Benjamina na temat języka otwiera esej z 1916 roku pt. *Über die Sprache überhaupt und über die*

<sup>4</sup> Walter Benjamin, An Max Rychner, Berlin-Wilmersdorf, 7. Marz, [w:] W. BENJAMIN, **Briefe**, t.2, red. G. SCHOLEM i Th. W. ADORNO, Frankfurt am Main 1978. (cyt. za: R. RÓŻANOWSKI, **Pasaże Waltera Benjamina**, s. 9).

<sup>5</sup> Jaques Derrida, Ein Portrat Benjamins, [w:] B.LINDNER (red.), **Walter Benjamin im Kontext**, Frankfurt am Main 1978, s.173.

<sup>6</sup> Por. R. RÓŻANOWSKI, **Pasaże Waltera Benjamina**, Wrocław 1997, s. 48.

*Sprache des Menschen*,<sup>7</sup> który jest próbą wyjaśnienia istoty języka „w immanentnym związku z judaizmem i pierwszymi rozdziałami *Księgi Rodzaju*”<sup>8</sup>. Centralną kwestią w nim poruszaną jest przejście od języka czystego do pomieszania języków, a wszystko w perspektywie grzesznego upadku człowieka, wygnania z raju i zamknięcia natury. Równie przesiąknięty mistycyzmem wydaje się szkic *Die Aufgabe des Übersetzers*, który Karol Sauerland traktuje jako próbę zlikwidowania owego językowego zamętu.<sup>9</sup> W kolejnych swoich pracach o języku – *Lehre von Ahlichen* i *Über das mimetische Vermögen* – Benjamin podkreśla szczególne znaczenie naturalistyczno-mimetycznego aspektu języka. Powstały one w pogłębiającej się materialistycznej orientacji filozofa, ale nie oznaczały negacji wcześniejszej fazy teologicznej, a raczej próbę pogodzenia obu stanowisk. Istnieje jeszcze jedno dzieło Benjamina, którego nie sposób pominąć mówiąc o jego filozofii języka – *Ursprung des deutschen Trauerspiel*, chociaż znajduje się ono także w „pasażu” jego rozważań o kulturze. Przez to widać wyraźny związek między refleksją filozofa nad językiem, a

wyływającymi z niej konsekwencjami kulturowymi. Dla Benjamina następstwem obu przejść w języku – od języka czystego do pomieszania języków i magicznej zdolności mimetycznej, oraz od magii języka do jej likwidacji, stał się świat skostniały, pełen epizodów i fragmentów, rumowisko, w którym tylko z alegorycznym patrzeniem można wiązać nadzieję na wyzwolenie.

Winfried Menninghaus wskazuje, prócz mistyki żydowskiej, na filozofię wczesnego romantyzmu jako oparcie dla rozważań Benjamina o języku.<sup>10</sup> Wydaje się to trop właściwy. Wpływ romantycznych koncepcji widać wyraźnie w totalności refleksji Benjamina o języku, tak przecież charakterystycznej dla tego nurtu. Bolesław Andrzejewski podkreśla: „Twórczość romantyczna cechowała się tendencją do scalania i systematycznego ujmowania wszystkich zakresów kultury, do ujmowania ich w harmonijną całość. Tak więc nie sposób oddzielić w niej ontologii od filozofii języka, tak też trudno abstrahować w dalszych rozważaniach od filozofii sztuki czy filozofii społecznej.”<sup>11</sup> Podobnie dla

<sup>7</sup> Inne prace to: *Ausgabe und Erinnern*, *San Gimignano*, *Der Baum und die Sprache*, *Metaphysik und der Jugend*, *Staatsmonopol für Pornographie*, *Brezel*, *Feder*, *Pauze*, *Klage*, *Firlefanzen*.

<sup>8</sup> W. Benjamin, An G. Scholem, München, 11. Nov. 1916, [w:] W. BENJAMIN, *Briefe*, t.1, s. 128. (Cyt. za: R. RÓŻANOWSKI, *Pasaże Waltera Benjamina*, s. 48.)

<sup>9</sup> Por. K. SAUERLAND, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, Warszawa 1986, s.7.

<sup>10</sup> Por. W. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachagie*, Frankfurt am Main 1980, s. 7.

<sup>11</sup> Bolesław ANDRZEJEWSKI, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, Poznań 1989, s. 3. (Por. też starożytną koncepcję LOGOSU, który oznacza i język, i prawo rządzące wszelką rzeczywistością. Heraklit odkrywa logos w języku, ale przypisuje mu ontologicznie szerszy status i dostrzega go również w rzeczywistości pozajęzykowej. Również u hermeneutyków można spotkać podobne idee; Heidegger: „mowa jest domostwem prawdy bycia”,

Benjamina – świat jest tekstem pełnym znaczeń, a język treścią całego uniwersum. Dlatego filozof staje się swoiście pojętym filologiem, próbującym jedynie rozszyfrować przekaz języka kultury.

## Eschatologiczna perspektywa refleksji nad językiem

### 1) Wygnanie z raju i upadek języka

Sauerland stwierdza, że „kluczem do zrozumienia myśli Benjamina jest jego wczesny esej pt. *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*.<sup>12</sup> Trudno się nie zgodzić z tą tezą, gdy już pierwsze zdanie tej pracy wyraża podstawowe założenie metodologiczne koncepcji filozofa, iż „wszelkie przejawy życia duchowego człowieka mogą być uznane za swego rodzaju język”<sup>13</sup>. Przejawy życia duchowego rozumiane są przez filozofa jako wytwory kultury, gdyż – jak stwierdza – istnieje język muzyki, sztuk plastycznych, jurysdykcji i techniki. Zaznacza jednak, że np. język jurysdykcji nie ma nic wspólnego ze sformułowaniami kodeksów, a język techniki z fachową terminologią techniczną. Benjamin

oddziela tym samym wyraźnie to, co dotyczy sfery przekazu informacji od istoty języka. Język bowiem nie jest dla niego wyrazem „wszystkiego, co przez jego użycie rzekomo możemy wysłować, lecz bezpośrednią manifestacją tego, co się w nim wyraża”<sup>14</sup>. W owym „się” manifestuje się duch języka. Zbieżny zdaje się to pogląd z tym, co opisuje Scholem w pracy o żydowskiej kabale: „mystyk odkrywa w języku [...] coś [...], co jest skierowane nie na przekaz tego, co daje się wyrazić, lecz [...] na przekaz tego, co niewyraźalne”<sup>15</sup>. Również W. von Humboldt oddzielał w języku strukturę zewnętrzną – aposterioryczną, zmysłowo-dźwiękową oraz wewnętrzną – aprioryczną formę. W ogóle samo pojęcie ducha języka wydaje się mieć swój wczesnoromantyczny rodowód. Według Humbolda język wywodzi się z określonej siły duchowej, zasady życia widocznej w każdym przejawie ludzkiej kultury.<sup>16</sup> Dlatego wyrażana w języku duchowa istota, nazywana też magią języka, poznawana intuicyjnie i niedostępna dla racjonalnych analiz, ma dla Benjamina raczej metafizyczny niż semiotyczny charakter. Filozof zauważa, że jeśli duchowa istota każdej rzeczy wyraża się w języku tej rzeczy, to tak samo duchowa istota człowieka powinna wyrażać się w

„To przez język rzeczy stają się i są” (Por. Martin HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1987.), a Gadamer: „Język jest prawdziwym centrum ludzkiego bytowania” (Por. Hans G. Gadamer, *Człowiek i język*, [w:] GADAMER, *Rozum, słowo, dzieje*).

<sup>12</sup> K. Sauerland, *O Bogu, języku, rzeczach i historii*, [w:] K. SAUERLAND, *Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej*, Warszawa 1986, s. 131.

<sup>13</sup> Walter Benjamin, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, [w:] W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften II*, s. 140.

<sup>14</sup> Tamże, s. 141.

<sup>15</sup> G. Scholem, *Der Name des Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, [w:] G. SCHOLEM, *Judaica*, t. 3, Frankfurt am Main 1973, s. 8-9.

<sup>16</sup> Por. Bolesław ANDRZEJEWSKI, *Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech*, s. 39-48.

jego języku. Ale wtedy człowiek nie byłby różny od rzeczy, a język człowieka różny jest przecież od języka rzeczy, ponieważ człowiek potrafi nazywać. Stąd wnioskuje Benjamin, że duchowa istota człowieka wyraża się w nazywaniu rzeczy. Rzeczy wypowiadają się wobec nazywającego je człowieka. A człowiek, wobec kogo się wypowiada? Zdaniem Benjamina – wobec Boga. To przez zdolność nazywania rzeczy filozof widzi w człowieku tego, kto dopełnia dzieła stworzenia. Język nazw jest zatem językiem pierwotnym, czystym. Oparcie dla tej teorii znalazł Benjamin w *Księdze Rodzaju* – jedynie człowieka Bóg nie stworzył przez słowo ani nie nazwał, tak by go nie podporządkowywać językowi, lecz by go w język wyposażyć. Dał mu zdolność nazywania, która dla filozofa jest zdolnością poznawczą. Wyraźnie teologiczne wyjaśnianie warunków ludzkiej mowy sprawia, że język nabiera charakteru objawienia. Benjamin przywołuje słowa Hamanna: „Język, rodzic rozumu i objawienia, ich A i Ω”<sup>17</sup>. Człowiek zatem nie może nazywać rzeczy dowolnie, lecz musi zważać na to, co mu one mówią, musi się weń wsłuchiwać, by tak rozpoznać ukrytą w nich nazwę boską. Ale filozof wie, że po wypędzeniu z raju liczba języków się zwielokrotniła i nastąpiło ich pomieszanie. Odtąd w „milczącej mowie rzeczy” zabrakło szczęśliwości. Przez grzech pierworodny i

wypędzenie z raju pojawiły się w języku słowa nie mające ekwiwalentu w nazwie, jak elementy abstrakcyjne, które przez wejście do języka spowodowały zatracenie przez niego waloru bezpośredniości. Przez to, według Benjamina, język przestał oznaczać już wyłącznie siebie, a zaczął oznaczać coś jeszcze, co nie należy do niego. To właśnie jest grzeszny upadek ducha języka. Pewne analogie do powyższych rozważań znaleźć można w refleksji innego wczesnego romantyka – Novalisa. Okres harmonii, połączenia z naturą i szczęścia nazwał on „złotym wiekiem”. I również dla niego człowiek odszedł od tego stanu pierwotnego, a przez to niezrozumiały stał się jego język, natura go przestała rozumieć, a on naturę.<sup>18</sup> „Słyszałem kiedyś o starych czasach – pisze Novalis – kiedy zwierzęta i drzewa i skały porozumiewały się z człowiekiem (...). [Dziś jednak] musi być wiele słów, których nie znam”<sup>19</sup>. Wydaje się, że i dla Benjamina, i dla romantyków, język jest nie tylko swoistym kluczem do zgłębiania i odszyfrowywania kondycji kultury, ale przez nadanie mu statusu ontologicznego, ma dla nich moc wpływania na rzeczywistość, czy posuwając się jeszcze dalej – to język ją kształtuje.

## 2) Tłumacz jako wybawiciel

<sup>18</sup> Por. B. ANDRZEJEWSKI, *Przyroda i język....*, s. 98.

<sup>19</sup> Novalis, Heinrich von Ofterdingen, [w:] *Schriften in einem Band*, Berlin und Weimar 1983, s. 111-112. (cyt. za: B. ANDRZEJEWSKI, *Przyroda i język....*, s. 98.)

<sup>17</sup> Walter Benjamin, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, [w:] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften II*, s. 147.

Swoistą kontynuacją rozważań na temat języka z eseju *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* jest szkic *Die Aufgabe des Übersetzers*, który był przedmową do tomu przekładów z Baudelaire'a. W szkicu tym postawiony został problem występujący w zakończeniu pracy z 1916 roku – problem pojawienia się wielu języków, który z kolei implikował problem ich przekładalności. Według Benjamina, języki muszą być przekładalne, ponieważ kryją w sobie nazwę boską, a tym samym język czysty. Stąd akt tłumaczenia nie może być tylko transformacją jednego języka na drugi, musi być także związany z poznaniem nazwy boskiej. Ten, kto tłumaczy, jest dawcą nazw rzeczy, a jednocześnie odbiorcą języka czystego, który jest gwarantem zgodności owej nazwy z rzeczą. Jak podkreśla Winfried Menninghaus, Benjamin opiera się na teorii przekładu Novalisa, według którego „wszystko, nie tylko książki, może [...] być tłumaczone” i na koncepcji Hamanna, iż „mowa jest tłumaczeniem z języka aniołów na język ludzki, to znaczy tłumaczeniem myśli na słowa, rzeczy na nazwy, obrazów na znaki.”<sup>20</sup> Gwarantem obiektywności przekładu jest Bóg, gdyż w teologicznej perspektywie zarówno ludzki język nazw, jak też niemy język rzeczy, rodzą się w boskim akcie stworzenia. Benjamin przywołuje słowa Hamanna: „Wszystko, co człowiek na początku

słyszał, widział, czego dotykał było [...] żywym słowem, ponieważ Bóg był słowem.”<sup>21</sup> Dla Benjamina praca przekładowa doprowadza do ponownego zespolenia języków, przywodząc je do stanu rajskiej szczęśliwości, do stanu języka czystego, z którego wszystkie się wywodzą. Tłumaczenie jednak ciągle uzmysławia, jak bardzo od tego stanu języki się oddaliły. „Ich rozmaite tendencje łącznie traktowane przybliżają do języka czystego – stwierdza filozof. – O wzajemnym dopełnianiu się języków nie świadczy to, co ich słowa wyrażają, ale jak wyrażają.”<sup>22</sup> Na potwierdzenie tej tezy Benjamin podaje przykład, że słowo „chleb”, dla Niemca „Brot”, a dla Francuza „pain”, „wyrażają przecież to samo, ale nie tak samo (...). To jednak, co jest wyrażane w znaczeniu absolutnym, jest identyczne, takie samo.”<sup>23</sup> W oparciu o te założenia Benjamin sprecyzuje zadanie tłumaczenia.

Jeżeli [...] języki wzrastają ku mesjanistycznemu końcowi swej historii, jest sprawą tłumaczenia, zapalającego się od wiecznego życia dzieł i nieustannie odnawiającego się życia języków, aby ów święty wzrost poddawać stałej próbie – niezależnie od tego, jak dalece to,

<sup>20</sup> W. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachagie*, s. 26.

<sup>21</sup> Walter Benjamin, *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, [w:] W. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften II*, s. 151.

<sup>22</sup> Walter BENJAMIN, *Zadanie tłumacza*, przeł. K. Ligota, *Literatura na świecie*, 1974, nr 12, s. 302.

<sup>23</sup> BENJAMIN, *Zadanie tłumacza*, s. 302.

co kryje się w językach, byłoby oddalone od objawienia.<sup>24</sup>

Zatem przekłady mają dla Benjamina udział w dziele wybawienia, a raczej ma w nim udział tłumacz. Powinien on, według filozofa, zabiegać o to, by w przekładzie przebijał język pierwotny – czysty, a to może uczynić wzbogacając swój język tak, żeby niemiecki przy tłumaczeniu z angielskiego nabrał zabarwienia angielszczyzny, by go „zanglicyzować.”<sup>25</sup> Benjamin zbliża się po raz kolejny w ten sposób do romantycznych koncepcji na ten temat, w szczególności F. Schlegla, który głosił, iż krytyka stanowi właściwe dopełnienie dzieła,<sup>26</sup> stwierdzając, że: „prawdziwe tłumaczenie jest przezroczyste, nie przysłania oryginału, nie zabiera mu światła, lecz pozwala by język czysty, jakby wzmocniony przez swe własne medium, tym silniej w oryginale przebijał.”<sup>27</sup> Benjamin zatem stawia tłumaczowi zadanie mesjanistyczne, ma on wyzwolić język z „post – rajskiego” zamętu i wprowadzić go z powrotem do języka czystego. To

<sup>24</sup> Tamże, s. 302.

<sup>25</sup> Por. zbliżone postulaty Gadamera: „tłumacz musi w sobie zdobyć nieskończoną przestrzeń mówienia, odpowiadającą temu, co powiedziane w obcym języku”, albo „zadaniem tłumacza nie jest odtworzenie tego, co powiedziane. Musi on raczej zwrócić się w kierunku przez niewskazany, to znaczy ku jego sensowi – by przenieść to, co jest do powiedzenia, w perspektywę swego własnego mówienia” (Hans G. GADAMER, *Człowiek i język*, [w:] **Rozum, słowo, dzieje**, Warszawa 1979, s. 55.)

<sup>26</sup> Walter Benjamin, *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*, [w:] W. Benjamin, **GS I**, s. 11-14. (Cyt. za: R. RÓŻANOWSKI, **Pasaże Waltera Benjamina**, s. 64.)

<sup>27</sup> BENJAMIN, **Zadanie tłumacza**, s. 306.

wybawienie odnosić się będzie, rzecz jasna, także do człowieka, gdyż dla Benjamina język jest zwierciadłem kultury, jej konstytucją. Uwolnienie z matni językowej otwiera bramy raju.

### Magia języka w funkcji mimetycznej pisma

Pewien zwrot w refleksji Benjamina nad językiem dokonał się w latach 30., a związany był z coraz głębszym zainteresowaniem filozofa marksizmem. W artykułach: *Lehre von Ahlichen* i *Über das mimetische Vermögen* pojawia się teza o likwidacji magii języka i integracji sił magicznych w zdolności mimetycznej pisma. Benjamin w swoich rozważaniach wychodzi od bardzo ogólnych tez. Twierdzi, że naśladowanie jest pierwotnym sposobem opanowywania świata, o czym ma świadczyć zachowanie małego dziecka naśladowującego dorosłych. Tym samym zauważa, że to człowiek posiadał „najwyższą zdolność stwarzania podobieństw”<sup>28</sup>, przez to, że potrafi rozpoznawać rozmaite związki między sobą a rzeczywistością. Idea ta jest pokrewna koncepcji „identyczności” u romantyków. Dla Schellinga człowiek jest z przyrodą identyczny, podobnie jak identyczna jest cała przyroda.<sup>29</sup> Ale, jak zauważa Benjamin, człowiek współczesny odkrywa znacznie mniej magicznych odpowiedniości niż

<sup>28</sup> Walter Benjamin, *Lehre von Ahlichen*, [w:] W. BENJAMIN, **GS II**, s. 206. (Cyt. za: R. RÓŻANOWSKI, **Pasaże Waltera Benjamina**, s.68.)

<sup>29</sup> Por. ANDRZEJEWSKI, **Przyroda i język....**, s. 55.

człowiek pierwotny. Według filozofa zdolność mimetyczna zachowała się jednak najbardziej w języku, w piśmie, które ustanawia abstrakcyjne podobieństwo do duchowej istoty ukrytej w słowie twórczym.<sup>30</sup>

Jeśli uporządkujemy znaczące to samo słowa różnych języków wokół znaczenia jako ich centrum – zauważa Benjamin – musimy zbadać, w jaki sposób każde z nich – nie przejawiając najmniejszego podobieństwa do siebie nawzajem – upodabnia się do tego znaczenia w centrum<sup>31</sup>.

Tym centralnym znaczeniem jest język czysty, zatem Benjamin wcale nie dokonuje likwidacji magii, a raczej kumuluje ją tylko w języku. Jak widać, opowiadając się za marksizmem wcale nie porzucił swych teologicznych założeń. Sam na to wskazuje, pisząc:

Świeckie czytanie [...] bliskie jest magicznemu jeszcze dlatego, że przebiega według koniecznego tempa albo raczej podporządkowane jest pewnemu krytycznemu momentowi, o którym czytającemu w żadnym razie nie wolno zapominać.<sup>32</sup>

Jak trafnie interpretuje Różanowski: „ów <<krytyczny moment>> oznacza dla Benjamina nagłe ujawnienie się podobieństwa,

czystego języka wnikającego w przedstawienie określonej rzeczowej treści”<sup>33</sup>. Tym samym dla filozofa język jest swoistym „potencjałem semantycznym”<sup>34</sup>, archiwum odpowiedniości, a przez to posiada on zdolność ocalenia kultury, w której magia zanika. W ten sposób Benjamin – marksista udowadnia, że nie zdradził Benjamina – teologa, a tę postawę można by chyba jeszcze uzupełnić uwagą E. Fiesela, iż „Tęsknotą romantyka było stworzyć język wspólnoty i wybawić człowieka z osamotnienia.”<sup>35</sup>

### Świat jako alegoria

Benjamin w dziele *Ursprung des deutschen Trauenspiels* stosuje swoją dotychczas wypracowaną koncepcję filozofii języka do interpretacji konkretnych elementów języka kultury. Z tego powodu, gdy filozof bada tragedię doby baroku, mniej interesuje go temat dzieła, a bardziej jego istota, zasada, która manifestuje się w języku tragedii w sposób bezpośredni, a więc magiczny. Te założenia pozwalają Benjaminowi patrzeć na barokową tragedię jako na swoistą wykładnię świata, ponieważ to ona, według filozofa, najlepiej oddaje obraz współczesnej kultury – jej upadek. Benjamin nawiązuje do swych wcześniejszych

<sup>33</sup> R. RÓŻANOWSKI, *Pasaże Waltera Benjamina*, s. 70.

<sup>34</sup> Tak ujął język Benjamina J. Habermas (por. J. HABERMAS, *Bewusstmachende oder rettende Kritik*, s. 202-204.)

<sup>35</sup> E. Fiesel, *Die Sprachphilosophie der deutschen Romantik*, Hildesheim-New York, s. 44. (Cyt. za: ANDRZEJEWSKI, *Przyroda i język...*, s. 96.)

<sup>30</sup> Por. R. RÓŻANOWSKI, *Pasaże Waltera Benjamina*, s. 69.

<sup>31</sup> Walter BENJAMIN, *Über das mimetische Vermögen*, [w:] *GS II*, s.213.

<sup>32</sup> Walter BENJAMIN, *Lehre von Ähnlichen*, s. 209-210.



rozważań o języku, przesiąkniętych teologią, w których poruszał motyw wygnania z raju i splątania języków, by w pracy *Ursprung des deutes Trauenspiel* posunąć się jeszcze dalej w opiewaniu pesymistycznej wizji świata. Przeminał, jak sądzi, czas oczekiwania wybawienia, a dzieje jawią mu się tylko jako pasmo cierpień świata pogrążonego w śmierci. Ten katastrofizm dziejów okaleczył naturę, gdyż jak wskazuje Benjamin: „natura, na której odcisnął się obraz procesu historii, jest naturą upadłą”<sup>36</sup>, jak grzeszny człowiek jest upadły po wygnaniu z raju. Według Benjamina jednak, losem tejże natury przejmują się tylko melancholicy. To oni wypatrują znaków, które by wskazywały na coś innego niż na beznadziejność świata, i mimo, że ich nie widzą, to – przez to, że tylko w obrębie ich kontemplacji znajdują się te „martwe rzeczy” – to właśnie niesie im szansę wybawienia. Tym samym filozof porównuje misję melancholika i tłumacza, przypisując im obu zadanie ocalenia świata i człowieka ze stanu grzesznego upadku. Wyróżnienie melancholika wynika stąd, iż to on jedynie potrafi zrozumieć język upadłej natury, która przemawia w sposób abstrakcyjny i skodyfikowany (co podkreślał Benjamin także wcześniej). Melancholik potrafi przekształcić swój przedmiot zadumy w interpretację alegoryczną, która nie pomija tego, co niedoskonałe,

<sup>36</sup> Walter Benjamin, *Ursprung des deutes Trauenspiel*, Frankfurt am Main 1963, s. 124. (Cyt za: K. SAUERLAND, *O Bogu, języku, rzeczach i historii*, s.138.)

okaleczone, a umie dostrzec znaczenie w detalu czy fragmencie. „Alegoria jest dla Benjamina czymś w rodzaju <<języka bez pisma>>”<sup>37</sup> – podkreśla Sauerland. Przez jej pryzmat filozof „czyta” świat jak hieroglif, w którego znakach rozpoznawane są obrazy. Te obrazy potrafi pojąć melancholik i zrozumieć, że alegoryczny obraz pogrążenia świata oznacza także swoje przeciwieństwo, gdyż „to, co naznacza intencja alegoryczna, zostaje wyłączone z kontekstu życia: zostaje ono rozbite i zarazem zachowane.”<sup>38</sup> Dla Benjamina zatem, alegoria musi najpierw zburzyć ten współczesny skostniały świat, by we fragmencie, prócz upadku, ujrzeć także nadzieję na wybawienie. Filozof konkluduje:

W blasku melancholii przedmiot staje się alegorią, ucieka zeń życie, jest martwy, a jednak przywrócony wieczności – w ten sposób jawi się alegoryście, wydany na jego łaskę i niełaskę. Oznacza to, że od tego momentu nie jest już w stanie promieniować znaczeniem, sensem; zyskuje na znaczeniu tyle, ile przyda mu go alegorysta (...). Nie jest to psychologiczny, lecz ontologiczny stan rzeczy.<sup>39</sup>

Sauerland wnioskuje, że zbawcze postrzeganie melancholika jest

<sup>37</sup> K. SAUERLAND, *O Bogu, języku, rzeczach i historii*, s.138.

<sup>38</sup> Walter Benjamin, *Park Centralny*, [w:] tenże, *Anioł historii*, Poznań 1996, s. 394.

<sup>39</sup> Walter BENJAMIN, *Ursprung des deutes Trauenspiel*, s. 359.

aktem subiektywności, tak jak interpretacja alegoryczna wydaje się arbitralnym rozwiązaniem myśliciela. Myśliciel wszelako nie byłby zdolny dokonywać swych interpretacji, gdyby nie znał alegorycznego języka przemijalności i nie odgadywał nadziei na ocalenie (...). [A] nadzieja na ocalenie płynie stąd, że alegoria wkłada rzeczy w nowy kontekst, gdzie nabierają one nowego znaczenia i tak stają się wolne od nieprawości i winy.<sup>40</sup>

W dziele *Ursprung des deutches Trauenspiel* dokonuje Benjamin kolejny raz tak charakterystycznego dla siebie przejścia. Wychodzi ze swych wczesnych rozważań nad językiem, by dokonać cięższej ku materializmowi refleksji nad rozbitym stanem świata współczesnego, czego tylko odbiciem jest niemiecka tragedia doby baroku. Th. W. Adorno zauważał, „że Benjamin naprawdę budził nienawiść, ponieważ jego spojrzenie mimowolnie (...) pokazywało nasz zwyczajny świat w zaćmieniu, które jest jego permanentnym światłem”<sup>41</sup>.

Jak cytuje św. Augustyn za Warronem: „Początki rzeczy należą do Janusa.”<sup>42</sup> Początków rzeczy nie bał się badać Walter Benjamin. Język był dla niego horyzontem,

kontekstem, w którym dokonywał refleksji nad kulturą i kondycją człowieka współczesnego, trzymając się przy tym wiernie pouczenia Brechta, że człowiek, który ma w swoim ręku tylko jedną teorię, jest zgubiony. Chciał dotrzeć do źródła przyczyn upadku świata, a tym były dla niego ezoteryczne pisma biblijne (osobną kwestią byłoby rozważenie wpływu teologii na Szkołę Frankfurcką). Krawczuk w *Mitologii starożytnej Italii* przytacza historię o tym, jak Janus nie dał się oszukać nimfie Karne, gdyż mając dwie twarze widział więcej.<sup>43</sup> Rozważania Benjamina zostały zauważone przez następne pokolenia, a niektóre jego rozważania o języku szczególnie ciekawe wydały się niektórym strukturalistom.

---

<sup>40</sup> K. SAUERLAND, *O Bogu, języku, rzeczach i historii*, s.139.

<sup>41</sup> Theodor W. Adorno, Charakterystyka Waltera Benjamina, [w:] tenże, *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, Warszawa 1990. s. 332.

<sup>42</sup> Cyt. za: A. KRAWCZUK, *Mitologia starożytnej Italii*, Warszawa 1984, s.34.

---

<sup>43</sup> Por. A. KRAWCZUK, *Mitologia starożytnej Italii*, s.38.

## BIBLIOGRAFIA

- T. W. ADORNO, **Sztuka i sztuki. Wybór esejów**, Warszawa 1990.
- B. ANDRZEJEWSKI, **Przyroda i język. Filozofia wczesnego romantyzmu w Niemczech**, Poznań 1989.
- W. BENJAMIN, **Anioł historii**, Poznań 1996.
- W. BENJAMIN, **Zadanie tłumacza**, *Literatura na świecie*, 1974, nr 12.
- H.-G. GADAMER, **Rozum, słowo, dzieje**, Warszawa 1979.
- M. HEIDEGGER, **Einführung in die Metaphysik**, Tübingen 1987.
- KRAWCZUK, **Mitologia starożytnej Italii**, Warszawa 1984.
- LINDER (red.), **Walter Benjamin im Kontext**, Frankfurt am Main 1978.
- W. MENNINGHAUS, **Walter Benjamins Theorie der Sprachagie**, Frankfurt am Main 1980.
- RÓŻANOWSKI, R., **Pasaże Waltera Benjamina**, Wrocław 1997.
- SAUERLAND, K., **Od Diltheya do Adorna. Studia z estetyki niemieckiej**, Warszawa 1986.
- SCHOLEM, G., **Judaica**, t. 3, Frankfurt am Main 1973.