

Kamilla Najdek

O PRZEDMIOTACH W JĘZYKU. SZKIC O FILOZOFII JĘZYKA WALTERA BENJAMINA

Fascynującym momentem myśli Waltera Benjamina jest jego próba uchwycenia w filozoficznych kategoriach wartości doświadczenia zmysłowego. Pytanie leżące u podstaw jego teorii poznania dotyczy możliwości i granic ludzkiej mowy oraz jej stosunku do prawdy. W poniższych rozważaniach autorka postara się dowieść, że Benjamin, po części zgodnie z tendencjami swoich czasów, po części wbrew nim, reprezentuje typ myślenia bliższy Hamannowi niż, jak zwykle się przyjmować, filozofii romantycznej, a także spróbuje wykazać, że, podobnie jak Hamann, Benjamin nadbudowuje estetykę nad filozofią języka.

Proponowana interpretacja nie może podjąć wszystkich aspektów omawianej filozofii języka, toteż koncentruje się na wytyczeniu relacji między słowami a rzeczami jako najistotniejszej dla estetyki.

O JĘZYKU W OGÓLE I O JĘZYKU CZŁOWIEKA

Pierwszym ważnym pismem poświęconym filozofii języka jest słynny esej *O języku w ogóle i o języku człowieka*. Gershom Scholem, zapewne jeden z jego pierwszych czytelników, interpretował go (nawiązując do dyskusji nad kabalistyczną filozofią języka, które wiódł z Benjaminem w 1915 roku) jako utrzymaną w duchu romantycznym kontynuację myśli Hamanna i Humboldta. Zakładał przy tym – poniekąd niebezpiecznie, jako że również Benjamin nawiązuje w listach do tamtych rozmów – iż tekst ten powstał w odpowiedzi na owe dyskusje, a więc także w zgodzie z własnymi poszukiwaniami Scholema.

Historyczne tło interpretacji tekstu oraz kierunek, ku któremu zmierza, przedstawia Andreas Kilcher w *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit (Kabalistyczna teoria języka jako paradygmat estetyczny. Konstrukcje estetycznej kabaly od wczesnej nowożytności)*. Rozważania Scholema i Benjamina wpisują się tu w szerszy kontekst, Kilcher rozwija bowiem tezę, że w rozumieniu kabalistyki daje się zaobserwować wyraźne

zświecczenie, w wyniku którego pierwotna teoria języka podporządkowana interpretacji świętych tekstów staje się paradygmatem estetycznym. Kabała w tym rozumieniu pełniła funkcję paradygmatu zarówno metafizycznego, jak i estetycznego¹.

Zgodnie z jego analizą Scholem, po lekturze ksiąg *Sohar, Philosophie der Geschichte* Molitora, a nade wszystkim pism Novalisa, pojmował kabałę jako model mistycznej koncepcji języka. Wpisuje się zatem w koncepcję kabalistyki wywodzącą się według Kilchera od Hamanna, który to, inspirując romantyków niemieckich, miał dać impuls rozwoju jej estetycznej wykładni. Kabała, twierdzi Kilcher – skądinąd w zgodzie raczej ze Schleglem i z Novalisem niż z samym Hamannem – była w zamierzeniu Scholema stylem, zsekularyzowaną mistyką języka i uświęconą retoryką sakralizacji. Była też fundamentem nowej estetyki. Tak bowiem Kilcher interpretuje zdanie z Apostylla:

„«Rapsod czytał, obserwował, szukał przyjemnych słów, znalazł je, przytoczył wiernie i dostarczył z daleka niczym statek kupiecki żywność». Kabała jawi się więc jako figura zaszyfrowania pośród sieci szyfrów. Jako taka «dostarczona z daleka», dawna poetyka i hermeneutyka mistyfikacji ma za zadanie utworzyć «nową estetykę», której środkami wyrazu są aluzja i szyfrowanie»².

Kilcher pomija fakt, że Hamann pisał zarówno na sposób kabalistyczny, jak i rapsodyczny, przy czym jeden i drugi podporządkowany jest zamyślowi retorycznemu. Kabała, którą Hamann traktował po części jako prowokację, cenił za nawiązywanie do objawienia i tradycji, dopuszczanie różnych postaci prawdy w wielu (tysiącach) interpretacji, była dla niego więcej niż stylem, jako że wpisywała się przeciwieństwo w teologię. Celem nie jest sekularyzacja mistyki języka, lecz sakralizacja retoryki. W tym sensie był bliski kabalistyce w jej pierwotnej postaci. Z drugiej jednak strony Hamann rozwija inną filozofię języka i nie przejmując podstawowych przekonań kabalistów dotyczących wartości zapisu czy imion własnych. Zgodnie z jego koncepcją kontakt z przedmiotami zewnętrznymi dokonuje się na drodze zmysłowej i językowej jednocześnie, stąd nawet jeśli traktuje zjawiska w świecie jako znak od Boga, to nie poszukuje w nich odpowiednich „sygnatur”. To oznaczałoby mianowicie, że przedmiot jest poznawalny w swej istocie, a takie założenie myśliciel zdecydowanie odrzucał.

¹ Por. A. Kilcher, *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der frühen Neuzeit*, Verlag J.B: Metzler, Stuttgart, Weimar 1998, s. 330 i nast. Też Kilchera jest, że tak Scholem, jak i Benjamin odpowiedzi na pytanie o istotę języka hebrajskiego jako języka Żydów sformułowali w oparciu o filozofie niemieckich romantyków.

² Ibidem, s. 267.

Błędna interpretacja Hamanna jest niewątpliwie symptomatyczna: tak właśnie mogli czytać go zarówno poeci wczesnego romantyzmu, jak i Scholem. W ten sposób zostają ujednoczone dwie z gruntu różne koncepcje, a esej *O języku w ogóle...* traci retoryczną finezję.

Hamann niewątpliwie oddziaływał na wczesnych romantyków przez styl. „Ciemność”, „niezrozumiałość”, tajemniczość formy wyrazu, zastosowanie kabalistyki jako alegorycznej egzegezy oraz oparcie o nią modelu wiedzy stały się inspiracją dla Schlegla³ i Novalisa. W ich rozwinięciu estetyczny model wiedzy został oparty jednak nie na poznaniu zmysłowym i językowym, jak postulował Hamann, lecz na wzorowanej na Paracelsusie nauce o języku natury oraz na mistyczno-kombinatorycznej koncepcji języka odwołującej się do matematyki Leibniza⁴.

Wracając do teorii kabalistyki jako paradygmatu estetycznego: Kilcher wychodzi od tego, że romantyczna teoria poznania ma charakter na wskroś językowy. Zakłada ona ponadto, iż znaczone i znaczące nie przynależą do różnych sfer, lecz są połączone ze sobą na zasadzie przedustawnej sympatii oraz pozostają ze sobą w stałym związku. Tę powszechną semiotyczną korespondencję nazwał Novalis – kabałą. W słynnym fragmencie projektu encyklopedii powiada: „GRAMATYKA. Nie tylko człowiek mówi – mówi też uniwersum – wszystko mówi – nieskończony język. Nauka o sygnaturach”. Również Schlegel stwierdzi, że kabała i gramatyka stanowią metonimie semiotycznego porządku rzeczy. Co znamienne, porządek świata jest pojmowany z jednej strony jako dany z natury, z drugiej – jako skonstruowany, artystyczny porządek wiedzy. Magiczny idealizm wymaga zatem świadomości związku z wszechświatem i twórczego mówienia, analogicznego do Adamowego nazywania, wejścia w „tajemny” wymiar języka. To doświadczenie, pisze Kilcher, miał na uwadze Scholem, kiedy prognozował, że Benjamin stanie się ostatecznie mistykiem. I dalej:

„Myślał o wspólnej romantycznej sytuacji wyjściowej, przy czym Scholem przytacza Hamanna: «Oto punkt, skąd wychodzą wszystkie mistyczne teorie języka i religie, punkt, gdzie powinien znajdować się zarówno język objawienia, jak język ludzkiego rozumu, jak Johann Georg Hamann określił z doskonałym lakonizmem podstawową tezę mistyki języka: ‘Język – ojciec rozumu i objawienia, jego A i O’». Przede wszystkim to odniesienie do Hamanna pozwoliło Scholemowi – kierującemu się Benjaminowskim pismem z 1916 roku – na wypracowanie estetycznego wymiaru mistyki języka”⁵.

³ Ten wątek dostrzega Kilcher przede wszystkim u Schlegla. Pisze: „Vor allem aber Friedrich Schlegel führt in seinen Philosophischen Lehrjahren aus den Jahren 1805–1806 wiederholt die Kabbala als Paradigma einer «esoterischen Exegese» an: «Exegese soll nur esoterisch sein (...), Kabbala und Mythologie gehören mit zur Exegese»” – *ibidem*, s. 270.

⁴ Por. *ibidem*, s. 274 i nast.

⁵ *Ibidem*, s. 341.

Wymienione powyżej wątki pojawiają się, jak zobaczymy, w eseju o języku. Naszym zadaniem będzie jednak prześledzić, w jakim stopniu autor przyswoił sobie romantyczną kabalistykę i filozofię języka, a w jakim stopniu ją zmodyfikował. Konieczne będzie również doprecyzowanie, w jakim znaczeniu posługuje się on pojęciami takimi jak „magia” czy „religia”. Pierwszy impuls skłaniający do krytycznej lektury daje list, który Benjamin wysłał do przyjaciela w odpowiedzi na szereg pytań, jakie wyłoniły się z jego rozważań nad kabalistyką. Wynika z niego, że typ myślenia reprezentowany przez Scholema pozostaje Benjaminowi w jakiś sposób obcy; nie podejmuje się nawiązać do relacji matematyka : myślenie, matematyka : język, matematyka : syjonizm, absorbujących przyjaciela⁶. Benjamin przyznaje, że jego koncepcja dałaby się może odnieść do judaizmu, ale zastrzega uczciwie: „na ile go rozumiem”⁷.

O JEZYKU W OGÓLE

Nieoczekiwaną perspektywę interpretacyjną otwiera konstrukcja tekstu, która nie dopuszcza jednoznacznego wpisania go w jedną tradycję. Należy bowiem wyodrębnić w nim trzy dyskursy, które, choć pokrewne i operujące podobnymi słowami kluczami, faktycznie nie przenikają się wzajemnie, istnieją jakby obok siebie. Odpowiednio, całość sprawia wrażenie trzech filozoficznych obrazów⁸.

Pierwszy obraz został zorganizowany wokół kwestii, czym jest język jako taki. Autor zdaje się przemawiać językiem romantyków i pozostawać w świetle ich myśli. Już we wstępnym akapicie pojawia się zdanie, które nieodparcie kojarzy się z Novalisem i jego magicznym idealizmem:

⁶ List z listopada 1916 roku (w:) W. Benjamin, *Briefe*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, t. 1, s. 128 i nast.

⁷ Menninghaus dowodzi, że Benjamin nie tylko nie znał w tym czasie klasycznej kabały, ale też w niedopuszczalny sposób mieszał pojęcia, tak że z punktu widzenia kabalistyki żydowskiej niektóre jego zdania są bezsensowne. W okresie powstawania eseju znał natomiast pisma Hamanna, Novalisa i Schlegla. Por. W. Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1995, s. 189 i nast.

⁸ W innym kierunku zmierza interpretacja Menninghause, sformułowana w *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Autor podporządkowuje wywód Benjamina trzem podstawowym teoriom – teorii magii jako specyficznej bezpośredniości języka, teorii przekładu (tj. poszczególnych elementów językowych) oraz teorii abstrakcyjnych elementów języka, takich jak słowo, znak, sąd. Dzięki takiemu ujęciu daje się wyodrębnić najistotniejsze obszary badanej filozofii języka. Mankamentem jest jednak przedwczesna, jak sądzę, próba zamykania intuicji analizowanego tekstu w precyzyjnie wyartykułowaną teorię. Teoria ta wylania się dopiero w późniejszym *Wstępie teoriopoznawczym*.

„Nie ma w naturze, czy to nieożywionej czy ożywionej, przedmiotu czy wydarzenia, które nie posiadałoby mowy, ponieważ wszystko chce przekazać swoją duchową istotę”.

Kluczowymi skojarzeniami są „mówiące uniwersum” i wchodzenie jego składowych w stałe „magiczne [bezpośrednie] relacje”. W *O języku w ogóle...* Benjamin rozwija tę myśl z dwóch stron – wyrażania się i nazywania, przy czym nazywanie definiuje jako sposób wyrażania się człowieka, a więc nie tylko rozpoznawanie „sygnatur”, tj. istoty przedmiotów⁹, jak miało to miejsce w romantycznej kabale.

Wraz z obrazem mówiącego świata Benjamin zdaje się akceptować również splecione z nim romantyczne wyobrażenie sympatii, więzi łączącej przedmioty, która umożliwia poznanie. Świadczą o tym fragment poświęcony nazywaniu oraz szkice *Die Lehre vom Ähnlichen (Nauka o podobieństwie)* oraz *Über das mimetische Vermögen (O zdolnościach mimitycznych)*. W tych ostatnich wprowadza jednak modyfikację polegającą na zastąpieniu pojęcia sympatii zasadą naśladownictwa i podobieństwa¹⁰, a więc produkowania oraz twórczego ustalania relacji. Aktywność cechuje zarówno przyrodę, jak i działanie człowieka. Filozof pisze:

„Natura wytwarza podobieństwa; wystarczy pomyśleć o mimikrze. Ale najwyższą zdolność produkowania podobieństw posiada człowiek. Tak, może nawet nie ma żadnej wyższej funkcji, która nie byłaby w zdecydowany sposób współokreślona przez zdolności mimityczne”¹¹.

Oznacza to, że człowiek nie wpisuje się po prostu w harmonię świata, ale w istotny sposób na nią oddziałuje.

⁹ W rzeczy samej Benjamin w tym pierwszym obrazie, pozostając w językowym świecie poetów romantyków, czerpie również z teorii Humboldta, zgodnie z którą wypowiedź językowa jest już odniesieniem się człowieka do świata.

¹⁰ Konieczną do zrozumienia okultyzmu. Benjamin odwołuje się do wiedzy tajemnej, aby opisać pewien typ doświadczeń i związanych z nim skojarzeń, które z trudem tylko poddają się racjonalizacji. Doświadczenia, o których mowa, polegają na wycuciu naturalnych korespondencji. Jako najbardziej oczywiste wymienione zostają podobieństwa ludzkich twarzy, ale autor nie ogranicza się do nich. Dopuszcza również związek losu i konstelacji gwiazd. O doświadczeniu podobieństwa w tym przypadku pisze następująco: „*Ihre Wahrnehmung ist in jedem Fall an ein Aufblitzen gebunden. Sie huscht vorbei, ist vielleicht wiederzugewinnen, aber kann nicht eigentlich wie andere Wahrnehmung festgehalten werden. Sie bietet sich dem Auge ebenso flüchtig, vorübergehend wie eine Gestirnkongellation. Die Wahrnehmung von Ähnlichkeiten also scheint an ein Zeitmoment gebunden. Es ist wie das Dazukommen des Dritten, des Astrologen zu der Konjunktion von zwei Gestirnen, die im Augenblick erfasst sein will. Im andern Fall kommt der Astrologe trotz aller Schärfe seiner Beobachtungswerkzeuge hier um seinen Lohn*”. W. Benjamin, „Lehre vom Ähnlichen” (w:) *Gesammelte Schriften*, t. 2.1., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Man 1977, s. 206–207.

¹¹ Ibidem, s. 204.

Z myślą Schlegla daje się również powiązać (choć niekoniecznie z niej wyprowadzić) koncepcja „najczystszej istoty duchowej”. Utożsamienie jej z istotą językową prowadzi Benjamina do twierdzenia o – jak sam pisze – doniosłych implikacjach metafizycznych. Skoro wszystko, co duchowe, wypowiada się w języku, to najczystsza istota duchowa również powinna być wypowiadalna. Tak rozumiana duchowość wyrażająca się w nazywaniu wiedzie go do zsekularyzowanego pojęcia objawienia¹².

Poza ramy filozofii romantycznej wykracza jednak, jak sądzę, Benjaminska koncepcja języka, chociaż jest ona sformułowana w jej obrazach. Kiedy Benjamin określa zrazu język jako zasadę zorientowaną na przekazywanie duchowych treści w odpowiednich przedmiotach oraz jako wyraz istoty duchowej, oznacza to, przede wszystkim, że językowość przysługuje nie tylko takim ekspresjom ludzkiego życia jak muzyka, rzeźba, sądownictwo, technika czy religia, ale również obiektom typu lampa czy góry.

Romantyczne założenie języka przedmiotów, albo inaczej: języka natury, jest zatem potraktowane z najwyższą powagą. Umożliwia ono wpisanie człowieka w różnorodne relacje zachodzące między przedmiotami. Jednocześnie jednak Benjamin w istotny sposób ogranicza zakres owych relacji. Skoro język jest li tylko ‘wyrazem **istoty duchowej**’, to należy wnosić, że mamy dostęp jedynie do jakiejś części przedmiotu; jego nieduchowa istota pozostaje poza zasięgiem. Zauważmy, że w całym eseju nie ma mowy o docieraniu do rzeczy samej w sobie, a jedynie o wysiłku uchwycenia jej wyrazu. Jeśli definicja języka jako wyrazu istoty duchowej nie powieliła w pełni intuicji romantycznych, to należy zastanowić się, jakie inne sposoby myślenia o języku można w niej odnaleźć. Na myśl nasuwają się przede wszystkim antyczna koncepcja Logosu przynależnego przyrodzie zarówno ożywionej, jak i nieożywionej oraz, co wydaje się bliższe zamysłowi autora, filozofia języka sformułowana przez Hamanna. Idąc tym tropem, należałoby podkreślić zmysłowość języka przyrody (językiem lampy będzie zatem językowa lampa, lampa w sposobie przekazywania siebie, lampa w wyrazie¹³, świetlistości, a zatem przemawiająca do nas zmysłowo). Ponieważ świat ‘przemawia’, ‘udziela siebie’ na sposób

¹² Całkowicie wbrew literze tekstu pisze na ten temat Menninghaus: „Nicht sowohl Theologisierung als vielmehr Rückführung religiöser Autorität auf die ‘Magie’ von Sprache kennzeichnet mithin Benjamins Aktualisierung der mystisch-theologischen Bestimmung der Sprache als Offenbarung. Denn das Sich-Zeigen von etwas Unaussprechlichem – eben: ‘Offenbarung’ – ist in ihr nicht länger exklusives Zeugnis des Göttlichen, sondern eine Ausdruckqualität des Sprechens”. W. Menninghaus, op. cit., s. 21 i nast. Objawienie nie jest pokazywaniem się tego, co niewypowiadalne, tylko po prostu prawdą, a więc tym, co w najwyższym stopniu wypowiadalne.

¹³ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, op. cit., s. 142.

materialny, oddziałuje na człowieka przez wrażenia zmysłowe, jawiąc się, jak by to określił Hamann, w obrazach, które następnie przekładamy na ludzką mowę. Problem przekładu owego zmysłowego języka stanowi jedno z najważniejszych zagadnień podjętych we wstępie do *Pochodzenia niemieckiego dramatu tragicznego*.

Zgodne z teorią Hamanna byłyby też ujęcie poznania poza kategoriami przedmiotowo-podmiotowymi. Jak słusznie zauważył bowiem Tiedemann, do najważniejszych elementów Benjaminowskiej teorii języka należą: sprzeciw wobec podporządkowywania fenomenów podmiotowi, który przypisuje im dowolne znaki, jak również bunt przeciw podporządkowywaniu podmiotu obiektom, które ze swej strony wymuszają, aby je naśladować. Odpowiedzią jest wyjście poza konwencję i *mimesis* w teorii przekładu¹⁴. Dodajmy, że jest to również swoiste wyjście poza fenomenologię, albowiem do tego, twierdzi Benjamin, abyśmy mogli zidentyfikować, nazwać przedmioty, nie wystarczy, aby jawiły nam się jakoś w świadomości. Powinniśmy postrzegać siebie zawsze w kontekście otoczenia: rzeczy przekazują nam swoją językową istotę, a my możemy ją dostrzec jedynie, jeżeli staniemy się wrażliwi na jej oddziaływanie.

Ponadto refleksja nad językiem zostaje uwolniona od czysto narzędziowego ujęcia. Model, w którym występują przedmiot, słowo jako środek przekazu i człowiek (adresat), zostaje odrzucony jako pusty. Język jest w nim bowiem tylko tym, przez co człowiek się wyraża, a nie w czym się wyraża. Oczywiście Benjamin nie posuwa się tak daleko, aby nie zauważać znaczenia komunikacji językowej, kiedy to ludzie mówią do siebie, przekazują sądy, spostrzeżenia, *etc.* Ten obszar mowy wpisuje jednak w zakres mówienia nieautentycznego, które można wręcz określić terminem „niemówienie”; Benjamin posługuje się niekiedy słowem „gadanina”. Nieautentyczność tej mowy nie jest porównywalna z Heideggerowskim *man* w znaczeniu bezosobowego *man spricht* (‘mówi się’). Wyraża się w niej bowiem tragedia człowieka w obliczu skrytości natury i niedostępności tego, co przemija. Toteż i jego „gadanina” nie jest pustym paplaniem poruszającym się obok prawdy, ale mową, która utraciła sens.

Największy bodaj problem stwarza kolejny moment definiujący język, a mianowicie jego magia. Zdanie wypowiedziane w jakimś określonym języku, czytamy, nie jest wyrazem tego, co można wyrazić za jego pośrednictwem, lecz tego, co **się** w nim wyraża, czyli samego języka. Język jako taki nie wyraża treści, tylko sam siebie. Jest w najczystszy sposób słowa

¹⁴ Por. R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, s. 45.

znaczeniu medium przekazu, przy czym medialność jest rozumiana jako bezpośredniość¹⁵ albo inaczej – magiczność.

„Medialność, tj. bezpośredniość wszelkiego duchowego przekazu, stanowi podstawowy problem teorii języka, a jeśli zechcemy nazwać tę bezpośredniość magiczną, to podstawowym problemem języka będzie jego magia. Jednocześnie słowo *magia* wskazuje na coś innego: na jego nieskończoność. Jest ona uwarunkowana bezpośredniością. Dlatego właśnie, że nic nie przekazuje siebie poprzez język, to, co wyraża się w języku, nie może być ograniczone czy też mierzone od zewnątrz, stąd w każdym języku zawiera się niezrównana i wyjątkowa nieskończoność. Granicę wytycza językowa istota, a nie werbalne treści”¹⁶.

Powyższy fragment tekstu Menninghaus interpretuje jako świadectwo powrotu Benjaminia do romantycznego postulatu ożywienia języka wskutek przypisania mu właściwości magicznych. W jego interpretacji kabała jawi się jako wtórna wobec pojęcia magii. Teoretycy pierwszej fazy romantyzmu, twierdzi, aż nazbyt często posługiwali się pojęciem magii dla określenia wszelkich nieinstrumentalnych związków zachodzących między różnymi obszarami, takimi jak sztuka, natura, *etc.* Wyrosło ono z wcale nie metaforycznie rozumianego „czaru” języka.

Autor *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie* wyodrębnia kilka znaczeń owej językowej magii romantyków. Pierwsze jest wyrazem zdziwienia nad zdolnością języka do podporządkowywania sobie przedmiotów całego uniwersum – tak na przykład Schlegel w tym właśnie znaczeniu pisze o „cudownej sile, prawdziwej magii, gdzie przy pomocy pozornie nieważnych znaków spętane zostają najsilniejsze duchy”¹⁷. Magia w tym ujęciu byłaby zatem tożsama ze sztuką dowolnego posługiwania się światem zmysłów. Kolejne znaczenie to ‘forma’ poruszeń języka jako ‘gramatyczna mistyka’, przy czym w terminologii wczesnoromantycznej pojęcie ‘gramatyki’ obejmowało całe spektrum fenomenów języka, od poszczególnej grammy=litery, po formę języka jako ‘medium przedstawiania’. To znaczenie Menninghaus uważa za najważniejsze.

„Umiejscowienie znaczących ‘magicznie’ ruchów form językowych poza semantyką wypowiedzi niezależnie od tego, czy jest to mowa zwyczajna czy poetycka, jest chyba najważniejszą innowacją romantycznej filozofii języka. Pojęcie ‘wewnętrznej formy języka’, ukute przez Humboldta, nawiązuje bezpośrednio do romantycznych spekulacji, w szczególności do studiów z języka Fryderyka Schlegla”¹⁸.

¹⁵ Pojęcie bezpośredniości odsyła do Herderowskiej koncepcji energii słowa, a tym samym do myślenia przedromantycznego.

¹⁶ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, op. cit., s. 143.

¹⁷ W. Menninghaus, op. cit., s. 28.

¹⁸ *Ibidem*, s. 30.

Z gramatyką języka łączy on też (niesłusznie) koncepcję objawienia¹⁹.

Menninghaus, podobnie jak wcześniej Scholem, jednoznacznie wpisuje tę wczesną refleksję nad językiem w tradycję romantyczną. Tymczasem inne teksty powstałe w tym czasie świadczą o tym, że filozof stara się wypracować własną obrazowość i własny świat skojarzeń, niezależny od romantyków. Pojęcie „magia języka” występuje na przykład w często cytowanym szkicu *Nauka o podobieństwie*, gdzie Benjamin opowiada się przeciwko teorii konwencjonalnego znaczenia słów, zastępując ją nauką o wychwytywaniu podobieństw. Magiczność, czyli zdolność do bezpośredniego udzielania się, łączy się w języku z umiejętnością naśladowania. Zdolność udzielania się autor nazywa tutaj po prostu warstwą intencjonalną języka. Pisze:

„Ta, jeśli tak chcemy, magiczna strona języka, podobnie jak pisma, nie przebiega bez związku z drugą, semiotyczną. Wszystko, co mimetyczne w języku, jest ugruntowaną intencją, która może przejawiać się wyłącznie w czymś obcym, w semiotycznych właśnie, informacyjnych podstawach języka”²⁰.

Co interesujące, obok pojęcia magii pojawia się również słowo *mitteilen*, które w *O języku w ogóle...* oznaczało „udzielanie się” przyrody i człowieka, natomiast tutaj określa po prostu przekazywanie informacji. Jak widać, Benjamin nie przywiązywał się do słów i pojęć.

Zdolności mimetyczne, stanowiące warunek nazywania i tworzenia pojęć, są powszechne. Naśladowujemy, pisze, już jako dzieci, upodabniając się do osób i przedmiotów z najbliższego otoczenia. W zabawie odtwarzamy cechy wspólne określonych klas przedmiotów. W najprostszym przypadku relacji podobieństwa jest ono odbierane zmysłowo – jak choćby rysy twarzy. Tym jednak, co interesuje Benjaminą, są podobieństwa i relacje mniej oczywiste, ale takie, które wzbogacają nasz odbiór świata.

„Przykład astrologii wystarcza, aby uchwycić pojęcie niezmysłowego podobieństwa. Jest ono, jak się rozumie, względne: stwierdza ono, że nie jest nam już dane w doświadczeniu to coś, co pozwalało kiedyś mówić o podobieństwie między konstelacją gwiazd i człowiekiem. Ale i my posiadamy pewien kanon, za pomocą którego możemy wyjaśnić niejasność pojęcia niezmysłowego podobieństwa. Tym kanonem jest język”²¹.

Sam język bowiem zawiera w sobie cały system podobieństw. Istnieją niewidzialne relacje między tym, co wypowiadamy, a tym, co mówimy,

¹⁹ Pisze: „Der dritte Wortsinn der romantischen Theorie der Sprach-Magie bezieht sich schließlich, in Konvergenz mit Hamanns Begriff der Offenbarung auf die Form von Sprachbewegungen als der grammatikalischen Mystik”. Ibidem, s. 28. Pojęcie objawienia odpowiada u Hamanna tradycyjnemu pojęciu teologicznemu i nie ma nic wspólnego z gramatyką.

²⁰ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, op. cit., s. 208.

²¹ Ibidem, s. 207.

między słowami a ich zapisem. Toteż kiedy czytamy, zapisane literami słowa nagle odsłaniają przed nami to, co podobne. Lektura uświadamia nam też podwójną funkcję słowa – jego znaczenie świeckie i magiczne²².

Tajemniczą magię języka Benjamin zastępuje również pojęciem „bezpośredniości intencjonalnej”, które jest mu potrzebne do rozróżnienia prawdy i poznania. Pisze:

„Podstawą bezpośredniości intencjonalnej, właściwej każdemu znaczącemu, jest zawarte w nim imię. Stosunek słowa, imienia i przedmiotu jest następujący: 1) ani słowo, ani imię nie jest identyczne z przedmiotem intencji; 2) imię jest czymś (elementem) w samym przedmiocie intencji, co wyodrębnia się z niego; dlatego imię nie jest przypadkowe; (...) 6) znak oznacza słowo”²³.

O znaku twierdzi dalej, że

„nie odnosi się nigdy do przedmiotu, ponieważ nie zawiera się w nim żadna intencja, a przedmiot dostępny jest tylko intencji. (...) Znak odnosi się do tego, co oznacza przedmiot; określa to, oznacza przedmiot, a więc na przykład słowo ‘trójkąt’ albo matematyczny rysunek trójkąta”²⁴.

Na słowo składają się funkcje wyrażania, symbolizowania, znak i imię. Pojęcia są zbudowane na słowach²⁵ i z nich czerpią siłę.

W notatkach Benjamin zachowały się ponadto ślady prób logicznego ujęcia nazywania, znaczenia i znaku. Pewna nieporadność w posługiwaniu się słownictwem logiki (myli on na przykład zdanie logiczne z sądem w sensie logicznym, oznaczanie występuje miejscami wymiennie ze znaczeniem) nie umniejsza wartości tych zapisków. Zdania słynnego eseju z 1916 roku zostają pozbawione mistycznej otoczki. Przekład na język świecki pozwala uwolnić się od wartościowania, do jakiego nieuchronnie prowadzi odczytywanie ich w kategoriach religijnych, a trudno się od takiego nastawienia uwolnić zwłaszcza w części poświęconej językowi absolutnemu i ludzkiemu. Tutaj nazywanie i sądy (pytania o znaczenie) są rozważane jako wypowiedzi równoległe, a nie następujące po sobie. Już wczesne rozważania wskazują drogę ratowania przedmiotu również w pojęciach abstrakcyjnych, które dzięki temu nie zostają słowami całkowicie pustymi, nieodnoszącymi się do świata; wątek ten zostanie rozwinięty w *Pochodzeniu niemieckiego dramatu tragicznego*.

²² Por. ibidem, s. 208 i nast.

²³ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 6, op. cit., s. 11.

²⁴ Ibidem, s. 14.

²⁵ Benjamin nie precyzuje jeszcze, w jakim sensie jest ono bazą dla myślenia abstrakcyjnego. Formuluje jedynie postulat: „Die Theorie des Begriffs hat zur Grundlage zu machen, dass das Wort dessen Basis in irgendetwasem Sinne ist”. Ibidem, s. 15.

W *Das Urteil der Bezeichnung (Sąd oznaczania)* na przykładzie zdania „a oznacza stronę BC trójkąta” Benjamin wskazuje na różnicę między zdaniem logicznym a oznaczaniem. W przykładowym zdaniu mamy z jednej strony coś, co oznacza, z drugiej – bok trójkąta. Występują też, odpowiednio, dwa podmioty. Podmiotem pierwszym nie jest tu litera „a”, którą kojarzymy z pierwszą literą alfabetu, ale pewien zapisany dźwięk, który jedynie odpowiada pierwszej literze alfabetu. Podmiotem drugim jest bok BC trójkąta. W oznaczaniu najważniejszy dla niego wydaje się fakt, że nie zachodzi tu żadna relacja logiczna, a tym samym analizowane zdanie różni się zasadniczo od typowych zdań logicznych. Jako przykład zdania logicznego autor podaje „S równa się P znaczy, że S jest P”. To zdanie nie orzeka, lecz przypisuje znaczenie. Logika, podsumowuje Benjamin, nie pyta o prawo, lecz o znaczenie prawa, a problem znaczenia leży u podstaw językowej natury poznania. Należy stąd wnosić, że podstawą poznania jest poznanie o charakterze logicznym. Jeśli wziąć pod uwagę, że autor posługuje się systematycznie pojęciem *Urteil*, a więc sądu, nie zdania, wniosek wydaje się jasny: pytanie o znaczenie jest cechą mowy sądzącej, czyli tej, która (w jakimś stopniu) zerwała więź z przedmiotami.

Podobnie szkic *Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie (Znaczenie języka w dramacie tragicznym i tragedii)*²⁶ datowany na rok 1916 rozwija myśli sformułowane w szkicu *O języku w ogóle...* Na podstawie pierwszego tekstu można zrozumieć koncepcję wyrażania w języku. Sposób stawiania pytań nawiązuje do Humboldta; język jawi się tu nie tylko jako forma znacząca, charakterystyczna dla danej społeczności; jest on przede wszystkim nośnikiem idei wyrażających się wyłącznie w tej formie. **Taką ideą, obiektywną treścią, źródłową zasadą języka mówionego jest tragiczność.** Aby zapobiec budowaniu analogii z myślą Nietzschego, przypomnijmy, że pojęcie tragedii i dramatu tragicznego nie opisuje sytuacji człowieka w świecie, lecz idealną sytuację mówienia, w której spełnia się to, co w potocznym doświadczeniu musi pozostać niespełnione, a mianowicie ujęcie czasu (przeszłego).

Tragedię i dramat tragiczny jako formy literackie Benjamin traktuje w aspekcie historycznym, widząc w nich formy przełomowe, z których pierwsza stanowi świadectwo przejścia od czasu historycznego do dramatycznego, druga zaś – od czasu dramatycznego do czasu muzyki. Sztukę tragiczną charakteryzuje przez zasadę indywidualizacji, spełnionego czasu

²⁶ Benjamin zalicza go do intelektualnych zaczątków *Pochodzenia...*, o czym pisze w liście do Hofmannsthala z 1926 roku. Por. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 2.3., op. cit., s. 930.

i przeznaczenia. Jest ona według niego w swej istocie różna od zjawisk empirycznych, gdzie czas stanowi pustą, niespełnioną formę, mechaniczne stawanie się, przez co niemożliwe staje się ujęcie historycznej wielkości²⁷. Na tym tle jednoznaczne okazuje się stwierdzenie:

„Tragiczność nie tylko zawiera się wyłącznie w obrębie dramatycznej mowy człowieka; jest ona wręcz jedyną formą pierwotnie przynależną ludzkiej mowie. Oznacza to, że nie ma tragiczności poza rozmową między ludźmi i nie ma innej rozmowy jak tylko tragiczna”²⁸.

Mowa ludzka w swej źródłowej, najdoskonalszej postaci znosi historyczność i jest załącznikiem czasu mesjanistycznego.

Tragedia jako taka nie może być smutna, ponieważ smutek płynie z innego porządku, z porządku uczuć. Tymczasem istnieje forma sztuki scenicznej, a więc również opartej na rozmowie, w której momentem decydującym jest smutek właśnie. Odpowiedzi na pytanie, jak możliwe jest wprowadzenie do dramatu tragicznego smutku, należy poszukiwać w innej właściwości mowy, a mianowicie w życiu słowa.

„Istnieje czyste uczuciowe życie słowa, podczas którego język wydoskonala się na drodze od czystego dźwięku natury do czystego brzmienia uczucia. Dla takiego słowa mowa jest tylko stadium przejściowym w cyklu przekształcania się i takim też słowem przemawia dramat tragiczny. Opisuje on drogę od dźwięku natury, poprzez skargę (*Klage*), aż po muzykę”²⁹.

Niezależnie od słów mowy właściwej, pojmowanych jako nośniki znaczeń, Benjamin wyróżnia nośniki emocji, które w czystej postaci są po prostu muzyką. Pisząc o dźwięku słowa w kontekście tragedii, nie zajmuje się, jak można by oczekiwać, korespondencją kształtu i rzeczy samej, lecz owym szczególnym załamaniem, jakie wprowadza niewłaściwa (niemuzyczna) forma. Znaczenie słów, sztywność znaczenia, stoi na przeszkodzie wyrażeniu się smutku właściwego naturze. Ta dwoistość języka nie jest owocem grzechu, ale wyraża historyczny moment jego rozwoju. W świetle tego twierdzenia należy, jak sądzę, czytać drugi obraz filozoficzny, który powszechnie jest uznawany za swoistą interpretację dziejów upadku języka.

Podsumowując: w części poświęconej językowi w ogóle Benjamin przedstawia świat jako mówiący, tj. dążący do wyrażenia swojej ducho-

²⁷ Podobnie, w szczególnie sposób należy według Benjamin rozumieć śmierć w tragedii: jest ona „ironiczną nieśmiertelnością; ironiczną z powodu nazbyt wielkiego zdeterminowania; tragiczna śmierć jest nadokreślona, oto właściwa wina bohatera”. W. Benjamin, „Trauerspiel und Tragödie” (w:) *Gesammelte Schriften*, t. 2.1., op. cit., s. 135.

²⁸ Ibidem, s. 137.

²⁹ Ibidem, s. 138.

wości. Duchowość wyraża się według niego jedynie w języku. Wyrażanie wymaga pewnej podstawy, którą w przypadku człowieka będą znaczenia słów, w przypadku przedmiotów – materialne nośniki znaczeń, takie jak promień światła. W samych słowach należy wyodrębnić funkcje świętą i potoczną oraz dwie warstwy: emocjonalną i znaczącą, przy czym w tej drugiej Benjamina interesuje znaczenie czyste, odpowiadające świętej funkcji języka.

O JEZYKU CZŁOWIEKA

Pierwszy obraz kończy się słowami:

„Najwyższa duchowa sfera religii (w pojęciu objawienia) jest zarazem tą jedyną, która nie zna niewypowiadalnego. Zostaje ono bowiem wypowiedziane w nazwie i wypowiada siebie jako objawienie. W tym właśnie zaznacza się fakt, że wyłącznie najwyższa duchowa istota, jak jawi się ona w religii, wyrasta z człowieka i jego języka, podczas gdy wszelka sztuka, nie wyłączając poezji, nie zasadza się na duchu języka jako takim, lecz jedynie na duchu języka rzeczowego, jakkolwiek najdoskonalej pięknym. «Język, ojciec rozumu i objawienia, jego alfa i omega» – powiada Hamann³⁰.

W świetle tych słów objawienie to odsłonięcie prawdy dokonujące się w języku, toteż jest rzeczą filozofii i religii³¹.

Ostatnie zdanie sygnalizuje przejście od dyskursu romantycznego do „ciemnej mowy” Hamanna, od pierwszego do drugiego obrazu. W decydującym momencie zostaje przytoczone zdanie z *Aesthetica* (które Benjamin zinterpretował zresztą we właściwy sobie, dowolny sposób; podobnie „pod włos” przeczyta też inne zdania Hamanna poświęcone teorii języka). I jak w pierwszym obrazie podstawowym punktem odniesienia były teksty romantyków niemieckich, tak w drugim występują wyraźne nawiązania do filozofii Hamanna: nie sposób bowiem nie dostrzec aluzji do charakterystycznych dla niego określeń, takich jak: twórcza siła mowy boskiej, język ludzki jako niedoskonałe odbicie logosu, poznanie jako przekład. Wrażenie pokrewieństwa pogłębia jeszcze zakotwiczenie wywodu w Księdze Rodzaju i języku biblijnym. Interpretacja tej części jest jednak o tyle trudniejsza niż poprzedniej, że Benjamin nie tylko odwołuje się w niej do

³⁰ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 2.1., op. cit., s. 147.

³¹ Łączenie pojęcia objawienia wyłącznie z nazywaniem, z pominięciem pojęcia prawdy, może prowadzić do nieporozumień. Tak na przykład Tiedemann twierdzi, że skoro człowiek zaprzepaścił możliwość nazywania, to język nie może już być miejscem objawienia. Filozof nie może mówić w natchnieniu, może jedynie zachować pamięć o objawieniu. Por. R. Tiedemann, op. cit., s. 55 i nast. Tymczasem Benjamin nie traktuje słowa Biblii jako objawienia. Dla niego objawieniem jest prawda. W tym sensie objawienie okazuje się jak najbardziej rzeczą rozumu i filozofii.

określonego świata skojarzeń, na którym buduje własną konstrukcję teoretyczną, nie tylko wykorzystuje pierwotny tekst raz zgodnie z literą, innym razem wbrew niej, ale też ostatecznie okazuje się jednym z niewielu filozofów, który buduje estetykę na podobnych podstawach epistemologicznych. W tym przypadku wspólnota myślenia nie ogranicza się z całą pewnością do naskórkowej warstwy języka. Ale jest też zapewne i tak, że osobliwa bliskość rozwiązań nie wynika po prostu z podejmowania przez Benjamina sformułowanych wcześniej teorii; trudno byłoby mówić o relacji nauczyciel – uczeń. Myśliciela musiały fascynować jakieś zdania Hamanna (choć te, które cytuje, należą do powszechnie znanych), ale wydaje się, że szedł własną drogą, oglądając jedynie, jak to miał w zwyczaju, w tekstach starego mistrza własne myśli.

Benjamin nie ukrywa, że tekst Biblii potraktuje instrumentalnie. Filozofa interesuje on, jak deklaruje, wyłącznie jako pewien typ rozważań nad naturą języka.

„Biblia jest pod tym względem po pierwsze tylko dlatego niezastąpiona, że rozważania te podążają za nią zasadniczo w tym, iż przyjmują język jako rzeczywistość ostateczną, dającą się rozważać jedynie w rozwoju, niewyjaśnioną i mistyczną. Biblia, która uznaje siebie za objawienie, musi z konieczności podejmować zagadnienie podstawowych faktów językowych³².”

Do tych faktów należy wychodzenie mowy ku przedmiotom, które jest pojmowane jako rodzaj daru – przedmioty otrzymują w darze imiona – oraz wprowadzenie do języka sądów, w tym sądów moralnych. Teoria nazywania pojawia się obok teorii funkcji mówienia. Jednocześnie, jakkolwiek Benjamin odcina się od Biblii jako źródła objawienia, traktuje ją jako coś więcej niż tylko zbiór obrazów i inspiracji. Jak postaram się wykazać, staje się ona symbolem transcendencji, która stanowi gwarancję sensu mówienia. Nie bez znaczenia pozostaje tu fakt, że Bóg milczy.

W trakcie lektury tej części eseju nieodparcie nasuwa się wrażenie, jakbyśmy czytali podwójny palimpsest. Na historię biblijną nakładają się pisma Hamanna oraz interpretacje Benjamina. Niech za przykład posłuży fragment odpowiadający początkowi Księgi Rodzaju oraz *Aesthetica*:

„Ta osobliwa rewolucja aktu stworzenia, w momencie, kiedy odnosi się on do człowieka, zapisana została równie wyraźnie w pierwszej historii stworzenia, i w zupełnie innym kontekście świadczy z równą pewnością o szczególnym związku pomiędzy człowiekiem a językiem wynikającym z aktu stworzenia. W jego zróżnicowanym rytmie, opisywanym w pierwszym rozdziale, daje się dostrzec pewna podstawowa forma. Odbiega od niej istotnie tylko akt stworzenia człowieka. Wprawdzie nie ma tu – ani w przypadku człowieka, ani przyrody – wzmianki o materiale, z jakiego powstali. Pytanie, czy słowo

³² Ibidem.

‘uczynił’ zawiera jakieś tworzenie z materii, musi pozostać bez odpowiedzi. Rytm, zgodnie z którym dokonuje się tworzenie przyrody, to niech stanie się – uczynił – nazwał. (...) W owym ‘niech stanie się’ i ‘nazwał’ u początku i końca kolejnych aktów stworzenia przejawia się każdorazowo głęboka, wyrazista więź aktu stworzenia i nazywania. Ich początkiem jest twórcza wszechmoc słowa, zaś na końcu język wchłania niejako stworzenie, nazywa je³³.

W relacji Benjamina historia biblijna nie należy do mitycznej przeszłości, lecz nadal pulsuje właściwym sobie rytmem. Daje się tu wyraźnie wyczuć bliską perspektywę, jaką przyjmował Hamann. Jednak podczas gdy u tamtego wynikała ona z faktu, iż czerpał z mocy słownika wiary, Benjamin posługuje się nią dla stworzenia sugestywnego filozoficznego obrazu³⁴. Jednocześnie, wbrew zapowiedzi, jakoby interesowała go jedynie teoria podstawowych faktów językowych, jego opowieść o przejściu od mowy nazywającej, w pełni poznającej, do mowy oceniającej, a następnie o degeneracji języka w czczą gadaninę – jest swoistą interpretacją Pisma, a mianowicie opowieści o wygnaniu z Raju. Grzech, pisze Benjamin, polega na odejściu od przedmiotów, utracie zdolności oglądania ich (*Anschaung*). W ten sposób filozof podejmuje tezę, którą z takim naciskiem wypowiadał Hamann w *Aesthetica in nuce* oraz w *Metakrytyce*, że poznawanie zasadza się na przedmiotach danych nam w zmysłach oraz języku i jeżeli nie powraca do doświadczenia, z natury rzeczy zmiennego, to buduje ahistoryczne puste pojęcia. Kiedy zaś odwracamy się w naszym abstrakcyjnym myśleniu od świata, odwracamy się również od Boga. Właśnie to pojęciowe pustosłowie Benjamin gani zarówno we współczesnej sobie filozofii, jak i sztuce. Filozof w oczywisty sposób zgadza

³³ „Der Sündenfall ist die Geburtsstunde des menschlichen Wortes, in dem der Name nicht mehr unverletzt lebte, das aus der Namensprache, der erkennenden, man darf sagen: der immanenten eigenen Magie heraustrat, um ausdrücklich, von außen gleichsam, magisch zu werden. Das Wort soll etwas mitteilen (außer sich selbst). Das ist wirklich Sündenfall des Sprachgeistes”. Ibidem, s. 153.

³⁴ Niestety, bardzo łatwo o nadinterpretację tego obrazu. Tak na przykład z przeciwstawienia człowieka przyrodzie, zasadzającego się na specyficznie ludzkim sposobie mówienia, Marleen Stoessel mówi o wyłącznie językowym odniesieniu człowieka do obcej mu materialności przyrody oraz własnej fizyczności, o czym u Benjamina nie ma mowy. „Die getrennte Schöpfung von Natur und Mensch, aus der die prinzipielle Unterschiedenheit ihrer Physis folgt, wobei die des Menschen als gemacht von sich aus keinen Bezug auf das Wort und die Sprache hat. Insofern ist es folgerichtig, dass der Mensch vermöge seiner Sprache sich nur auf die Natur außerhalb seiner selbst beziehen kann und dass zugleich dank dieser Gabe die Verwiesenheit beider aufeinander gegeben ist. Diese Wesenlosigkeit der menschlichen Physis scheint es daher zu sein, aus der Benjamin wenig später die Unterscheidung zwischen dem ‘bloßen’ und dem ‘höheren’, dem eigentlichen, nämlich vom Sprachgeist erhellten Leben gewinnt”. Marleen Stoessel, *Aura Das vergessene Menschliche. Zur Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, Carl Hanser Verlag, München 1983, s. 75.

się zarówno z Hamannowską krytyką teorii języka, jak i z jego uwagami dotyczącymi metafizyki Kanta.

W rozważaniach poświęconych mowie ludzkiej centralnym zagadnieniem nie jest, jak by się mogło zdawać, samo nazywanie, tylko **fakt i sytuacja mówienia**. Mówiąc, wyrażamy siebie, nazywamy, poznajemy, dokonujemy pewnego aktu, w którym wychodzimy ku innemu. Benjamin opisuje tę sytuację w terminach starotestamentowych – definiuje człowieka jako tego, kto nadaje nazwy, powtarzając tym samym niejako akt stworzenia, kto wyraża swoją twórczą duchową istotę, nazywając. Człowiek wchodzi w relacje ze światem, obdarza go językową istotą, ale, co ważniejsze, adresatem jego mówienia nie są ani inni ludzie, ani natura, lecz sam Bóg. Pomijane w interpretacjach wprowadzenie idei Boga do filozofii języka jest bardzo ważne: czyste znaczenie, podobnie jak odpowiadający mu dźwiękowy kształt wyrażenia, wymaga według filozofa przyjęcia transcendentalnego punktu odniesienia.

Aktualna sytuacja mówienia, jaką opisuje, charakteryzuje się zerwaniem więzi z przeszłością. Język filozoficzny, o jakim myślał Hamann, miał być zakorzeniony w tradycji; dla Benjamina tradycja pozostaje głównie pogrzebanym, zrujnowanym wspomnieniem. Jest ona ruiną, pustką, do której ostatecznie doprowadzają nie tylko szeroko pojmowana kultura, ale również poszczególne Ja. Ten obraz ruiny, który znamy przede wszystkim z *O pojęciu historii*, pojawił się w pismach Benjamin dużo wcześniej, w 1913 roku, w krótkim szkicu składającym się z kilku sugestywnych obrazów, który zatytułował *Rozmowa*. Czytamy w nim:

„Treścią każdej rozmowy jest poznawanie przeszłości jako naszej młodości i zgroza wobec ruin ducha, zalegających na polach. Jeszcze nigdy nie oglądaliśmy miejsca bezgłośnej walki, w której Ja przeciwstawiało się ojcom. Tak oto oglądamy, cośmy bezwiednie zniszczyli i pobili. Rozmowa skarży się na zaprzepaszczoną wielkość”³⁵.

Rozmowa wymaga przynajmniej dwóch aktorów. Tego, który mówi, i tego, który milczy, słuchając. Mówiący znajduje się w sytuacji dużo trudniejszej. Jest poruszony, chce coś przekazać, ale, skoro nie może już czerpać z tradycji, pozostają mu tylko puste słowa. W tej sytuacji sens rozmowy jest gwarantowany przez milczenie: „Wielki człowiek zna tylko jedną rozmowę, a na jej granicy czeka inna milcząca wielkość”³⁶. W dalszej części zostaje wprowadzona postać geniusza, którego mowa jest utożsamiona z modlitwą, gdzie słowa są cichsze niż milczenie słuchającego i gdzie Bóg przysłuchuje się wewnętrznej sprzeczności języka. Wyobraże-

³⁵ Ibidem, s. 91.

³⁶ Ibidem, s. 92.

nie mówiącego mężczyzny zostanie skontrastowane następnie z postacią dziwki, uosobienia kobiecej siły słuchania i obdarowywania namiętnością. Kobieta, w przeciwieństwie do mężczyzny, nie jest owładnięta terażniejszością. Więcej, posiadając przeszłość, nie ma chwili obecnej. Dzięki temu może słuchać. Jeden z obrazów miniatur kończą zdania ułożone w konwencji *Jugendstil*:

„Chroni ona [dziwka] skarb codzienności, ale i conocości, najwyższe dobro. Dlatego dziwka jest tą, która słucha. To ona ratuje rozmowę przed miernością. Wielkość nie rości do niej pretensji, ponieważ wielkość kończy się przed nią. Poznała już każdą męskość, teraz przez jej noce przepływa tylko potok słów. Wiecznie miniona przeszłość stanie się znowu. Inną rozmową milczenia jest rozkosz”³⁷.

Treść monologu okazuje się tutaj zwyczajną gadaniną, niezdolną do wyrażenia autentycznego poruszenia. To dlatego słuchacz jest zmuszony raczej wpatrywać się w gesty, w mowę ciała, aby nadać temu mówieniu sens. A przecież nie ma innej drogi wyrażania duchowej istoty. Człowiek musi mówić, nawet jeśli przeszłość, o której mówi, jest martwa.

Teza o konieczności mówienia, o jego boskiej naturze, pojawia się niezależnie od wspomnianych kontekstów filozoficznych, do których odwołuje się esej o języku. Jest ona w myśli Benjamina zapewne bardziej pierwotna niż Schległowsko-Novalisowska otoczka, którą przez pewien okres preferował, jak również niezależna od filozofii Hamanna. Podobnie, zanim jeszcze Benjamin posłużył się mitem grzechu śmiertelnego i związanym z nim wyobrażeniem mowy anielskiej, tak chętnie przywoływanym przez interpretatorów, wyraził tęsknotę za utraconą przeszłością. Jednak zgodnie z głębokim przeświadczeniem, że nie ma czasów lepszych i gorszych, nie odwoływał się do konkretnej historycznej epoki, która mogłaby posłużyć mu za wzór. Pozostaje jeszcze pytanie, jak dokładniej rozumieć jego nawiązywania do Boga i religii?

Idea Boga była mu najwyraźniej potrzebna do zbudowania filozofii języka, podobnie jak potrzebna mu była ona w filozofii moralnej. Wskazówki, jak rozumieć owo stałe odniesienie do wiary, można znaleźć w *Dialogu o współczesnej religijności* (*Dialog über die Religiosität der Gegenwart*) oraz *Programie przyszłej filozofii* (*Über das Programm der kommenden Philosophie*). Program filozoficzny zostaje sformułowany tak oto: podstawowym zadaniem, przed którym staje każda teoria poznania, jest rozwiązanie kwestii pewności poznania, zawierającej w sobie postulat trwałego obowiązywania, oraz kwestii doniosłości (*Dignität*) doświadczenia³⁸, z natury nietrwałego,

³⁷ Ibidem, s. 93.

³⁸ Na temat kategorii doświadczenia i przeżycia por. Karol Sauerland, „W. Benjamin jako teoretyk kultury”, *Studia Filozoficzne* 1971, nr 6.

przemijającego. Dotychczas filozofia, nawet tak wielka jak filozofia Kanta, podejmowała tylko jeden z tych wątków. Myśl tę Benjamin wyraża następująco:

„Uniwersalne zainteresowanie filozofii skierowane jest zawsze na ponadczasową ważność poznania oraz na pewność czasowego doświadczenia, traktując je jako najbliższy sobie, jeśli nie w ogóle jedyny, przedmiot. Tyle tylko, że filozofowie, również i Kant, nie uświadomili sobie, że cała struktura tego doświadczenia ma charakter czasowy”³⁹.

Podstawowym zadaniem filozofii jest stworzenie teoretycznej podstawy dla doświadczenia wyższego rodzaju, a to oznacza, ni mniej, ni więcej, tylko stworzenie fundamentu pod nową metafizykę. W pojęciu tym zawiera się więcej niż nagie wrażenie zmysłowe⁴⁰. Jest ono definiowane jako jednolita i ciągła różnorodność doświadczenia. W celu ujęcia owego „wyższego” doświadczenia Benjamin postulował sformułowanie uzasadnienia w duchu filozofii Kantowskiej (wzorcem byłaby *Krytyka czystego rozumu*), przy czym za warunek możliwości dalszego jej rozwoju uznał ostateczne przewyciężenie koncepcji poznania jako odniesienia podmiotu do przedmiotu oraz odejście od łączenia poznania i doświadczenia ze świadomością empiryczną⁴¹. Droga do przekształcenia, skorygowania systemu filozofii Kanta wiedzie poprzez powiązanie poznania z językiem. Filozofia porusza się bowiem oraz wyraża w języku i to językowe poznanie zawsze należy mieć na uwadze.

Celem jest taka konstrukcja filozofii, w której doświadczenie stanowiłoby podstawę poznania w ogóle. Chodzi o doświadczenie, które obejmowałoby również religię,

„przy czym ani Bóg, ani człowiek nie jest ani podmiotem, ani przedmiotem doświadczenia, natomiast doświadczenie zasadza się na czystym poznaniu, a filozofia może i musi myśleć Boga jako jego [owego poznania] uosobienie”⁴².

Filozofia, podkreśla Benjamin, zawsze pyta o poznanie, toteż jeżeli stawia pytanie o religię czy sztukę, to interesuje ją sposób poznania religii oraz religia jako pewna forma bytu (*Dasein*). Kiedy jednak pada pytanie

³⁹ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 2.1., op. cit., s. 158.

⁴⁰ A tak właśnie pojmował je według Benjamin XVIII wiek.

⁴¹ „Diese Subjekt-Natur des erkennenden Bewusstseins rührt aber daher, dass es in Analogie zum empirischen das dann Freilich Objekte sich gegenüber hat gebildet ist. Das Ganze ist ein durchaus metaphysisches Rudiment in der Erkenntnistheorie; ein Stück eben jener flachen ‘Erfahrung’ dieser Jahrhunderte welches sich in die Erkenntnistheorie einschlich”. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 2.1., op. cit., s. 161. Tak rozumiane doświadczenie Benjamin zestawia z doświadczeniem świata przez ludy okresu preanimistycznego, a klasyfikuje je według stopni szaleństwa. Poznająca świadomość empiryczna, pisze, jest rodzajem świadomości szalonej (ibidem, s. 162).

⁴² Ibidem, s. 163.

o byt, filozofia staje się bezradna, albowiem nie jest w stanie dotrzeć do jego jedności. Może co najwyżej wyodrębnić jakieś nowe prawidłowości, pod które on podpada. Również empiryczne doświadczenie może w efekcie dać zaledwie szereg jednostkowych doświadczeń. Jedność doświadczenia gwarantuje tylko pewna specyficzna nauka, a mianowicie religia. Benjamin określa je jako doświadczenie wychodzące poza sumę poszczególnych doświadczeń i występujące w postaci nauki danej w religii. Pisze:

„Źródło bytu mieści się w totalności doświadczenia i dopiero w nauce filozofia natrafia na absolut, który jest bytem, tym samym na ciągłość istoty doświadczenia”⁴³.

Tak więc religia stanowi według niego podstawę spójności systemu poznania.

Inne jej znaczenie opisuje w *Dialogu o współczesnej religijności*. Tekst ten jest poświęcony rozumieniu sztuki oraz zależnościom zachodzącym między sztuką a religią. Benjamin formułuje w nim tezę, że brak pewności w podejściu do dzieł sztuki oraz nieumiejętność ich oceny wynika z niereligijności. Już na wstępie podkreśla, że nie chodzi mu wyłącznie o ocenę artystyczną sztuki. Interesuje go wrażliwość na takie wartości jak piękno, forma, uczucie, a nade wszystko umiejętność czerpania radości z obcowania ze sztuką⁴⁴. Do czego prowadzi owo szczególne zeświecczenie, tak charakterystyczne dla współczesnego świata, Benjamin pokazuje w dwugłosie, przedstawiając, jak te same argumenty bądź zjawiska są oceniane w różny sposób. Po jednej stronie odejście od religijności zostaje powiązane z dumną radością z życia, radosnym spokojem, niezakłócanym metafizycznymi niepokojami, z umiejętnością doceniania rzeczy w ich światowym kontekście, wyrwaniem się z religijnej ociążałości, po drugiej – z podporządkowaniem się wymogom luksusu i uwolnieniem sił, które dotychczas regulowała religia.

„Religia krępowała siły, których puszczenia na wolność należy się obawiać. Dawne religie zapewniały miejsce biedzie i nieszczęściu. Oto zostały one uwolnione. Nie mamy już tego zabezpieczenia, które naszym przodkom dawała wiara w sprawiedliwość. Świadomość proletariatu, świadomość postępu – moce, które kiedyś można było zgodnie z prawem zadowolić, spełniając religijną posługę, i w ten sposób osiągnąć spokój, dzisiaj nas niepokoją. Nie dają nam spokoju, a w każdym razie nie wtedy, gdy powinniśmy odczuwać przyjemność”⁴⁵.

⁴³ Ibidem, s. 170.

⁴⁴ Dlatego już na wstępie stwierdza, że jego krytyka nie dotyczy ludzi naiwnych i artystów. Naiwność określa jako zdolność do odbierania radości nie w formie zamroczenia, lecz w skupieniu. Ludzie naiwni nie zawsze mają najlepszy smak, ale większość z nich ma odpowiednie nastawienie do sztuki. Por. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 2.1., op. cit., s. 16.

⁴⁵ Ibidem, s. 18.

Niezależnie od funkcji równoważenia sił i łagodzenia napięć religia pełni według Benjamina jeszcze jedną, szczególnie ważną funkcję, a mianowicie uczy szacunku dla społeczności i społecznego życia oraz nadaje obszarowi praktycznego działania metafizyczną powagę. Oznacza to ścisłą zależność życia społecznego i życia ducha.

Przez wszystkie krytyczne pisma Benjamina, aż po te ostatnie, przewija się wątek odbóstwienia i utraty ducha jako zjawiska typowego dla współczesnej kultury. W tym wczesnym tekście Benjamin potraktował swoje czasy jako moment przejścia: zachowała się, w skarłałej formie, obrzędowość – na przykład są dni kupowania kwiatów – ale duch zaczyna przejawiać się już w nowej, innej formie, w mistyce, dekadentyzmie, w wielkich dziełach Tolstoja, Nietzschego czy Strindberga⁴⁶. Później postulat uduchowienia wypowie w języku materializmu dialektycznego. Idea Boga jako idea regulatywna powraca raz po raz w twierdzeniach Benjamina. Należy jednak podkreślić, że postulat Kanta, aby uznać ją za sposób poznania naszych obowiązków jako nakazów Boga, zostaje rozszerzony na całą filozofię praktyczną i epistemologię (w tym filozofię języka). W ten sposób udaje się Benjaminowi spleść codzienność z wiecznością. Tylko tak człowiek może według niego zachować godność, pozostać celem, a nie maszyną wykonującą pracę.

W świetle cytowanych pism posługiwanie się księgą Starego Testamentu okazuje się czymś więcej niż tylko zabiegiem stylistycznym. Jest podjęciem języka świata, w którym Bóg był jeszcze obecny w myśleniu i doświadczeniu. Wracając do wątków biblijnych, Benjamin próbuje raz jeszcze, wraz z Hamannem, znaleźć w filozofii miejsce dla instancji, wobec której definiuje się człowiek. Naturalną konsekwencją przyjęcia takiej perspektywy jest przypisanie Bogu mowy doskonałej. O absolutnym, doskonałym, poznającym nazywaniu można mówić jedynie w odniesieniu do Boga, ponieważ wyłącznie w twórczym słowie jest ono czystym medium poznania. „To znaczy: Bóg sprawił, że rzeczy stały się poznawalne w nazwach. Człowiek zaś nazywa je zgodnie z własną zdolnością poznawania”⁴⁷. Mowa ludzka jest jedynie odbiciem mowy boskiej. Najbliższe twórcemu słowu wydaje się nadawanie imion własnych, nieprzypominające pozna-

⁴⁶ „(...) ich sagte schon, dass ich den Augenblick dieser neuen Religion – ihrer Grundlegung – historisch festlege. Es war der Augenblick, da Kant die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand aufriss und da er in allem Geschehen die sittliche, die praktische Vernunft waltend erkannte. Die Menschheit war aus ihrem Entwicklungsschlaf erwacht, zugleich hatte das Erwachen ihr ihre Einheit genommen. Was tat die Klassik? Sie vereinte noch einmal Geist und Natur: sie betätigte die Urteilskraft und schuf die Einheit, die immer nur Einheit des Augenblickes, der Ekstase, der großen Schauenden sein kann”. Ibidem, s. 31–32.

⁴⁷ Ibidem, s. 148.

wania rzeczy, lecz stwarzające istotę i stawiające ją przed Bogiem⁴⁸. Nadawanie nazw przedmiotom nie jest zatem czystym aktem twórczym, lecz stanowi odpowiedź na sposób, w jaki udziela się sam przedmiot. Dlatego język zostaje zakotwiczony w materialności przedmiotów i jego kształt dźwiękowy nie jest dowolny.

Interesującą kontynuacją Hamannowskiej koncepcji przekładu obrazów niesionych przez zmysły na słowa jest teoria przekładu niedoskonałego, materialnego, a więc odbieranego przez zmysły języka przedmiotów na doskonałą mowę nazywającą (poznającą). Tym samym Benjamin wzmacnia jeszcze tezę, iż wszelkie poznanie jest poznaniem w języku. W tym kontekście pisze: „Hamann powiada: «Wszystkim, co człowiek słyszał na początku, co widziały jego oczy (...) i czego dotyczyły jego dłonie, było (...) żywe słowo»”⁴⁹. Podobnie jak Hamann, również Benjamin za konieczny warunek poznania uznaje otwartość zmysłów.

Czy z faktu, że część poświęcona charakterystyce mowy człowieka rozpoczyna się od opisu twórczego Logosu, który następnie zostaje skonstruowany z logosem ludzi (rajskim językiem) i mową powstałą w wyniku grzechu, możemy wnioskować, że współczesny język jest językiem upadłym, a los ludzkości oznacza historię upadku? Taka konkluzja⁵⁰ wydaje się przedwczesna. Autor eseju stwierdza po prostu, że język, jaki znamy, jest po prostu językiem ludzkim –

„Grzech pierworodny daje początek **ludzkiemu słowu**, w którym imię nie żyje już nienaruszone, które wychodzi z języka imion, z poznającej, a można nawet powiedzieć: z immanentnej sobie magii, aby stać się wyraźnie, niejako od zewnątrz, magiczne”⁵¹.

Ten język traci niewątpliwie bezpośredni poznawczy związek z rzeczą, a w zamian za to uzyskuje zdolność sądzenia, która jest źródłem abstrakcji. Największym niebezpieczeństwem dla tej nowej mowy okazuje się zapoznanie właściwej istoty, poruszanie się na jej obrzeżach. Benjamin wyraża tę myśl przez obraz rajskiego drzewa poznania, które nie miało dawać wiedzy o tym, co dobre i złe, lecz było symbolem sądu nad pytającym. Filozof nie potępia języka ludzi, tak jak nie potępia żadnej epoki. Jego myślenie porusza się nieustannie między wyobrażeniem idealnym, jakąś przeszłość-

⁴⁸ O tym, jak ważna była dla Benjaminu koncepcja imion, świadczy najdobitniej *Agésilaus Satander*, tekst, któremu Gershom Scholem poświęcił słynny esej *Walter Benjamin und sein Engel*.

⁴⁹ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 2.1., op. cit., s. 151.

⁵⁰ Sformułowana m.in. przez Stéphane’a Mosèse’a Mosèsa (w:) *Der Engel der Geschichte*. Franz Rosenzweig, *Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Jüdischer Verlag, Frankfurt am Main 1992.

⁵¹ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 2.1., op. cit., s. 153.

cią znajdującą się poza czasem historycznym, a stanem obecnym. Jednak podstawowym zadaniem, z jakim się zмага, nie jest odzyskanie straconego raju, ale ratowanie rzeczy, wniesienie przedmiotu do języka, co stawia go w jednym rzędzie ze współczesnymi mu filozofami – Husserlem, Heideggerem, Simmlem i innymi.

To prawda, że w tekście jest również mowa o upadku i wypędzeniu z raju. Według mnie pozostaje ono jednak wtórne wobec pojęcia zniewolenia, które jest zarówno zniewoleniem języka, jak i rzeczy. Potwierdzeniem może być następujący fragment:

„Kiedy ludzie naruszyli czystość imienia, wystarczyło już tylko odejść od owego oglądania przedmiotów, poprzez które człowiek przyjmuje ich język, aby zniszczyć i tak już zachwianą podstawę języka człowieka. (...) Do zniewolenia języka przez gadanie dochodzi zniewolenie rzeczy przez szaleństwo jako jego prawie nieodzowny skutek. Wraz z tym odwróceniem się od rzeczy, które było zniewoleniem, powstał plan budowania wiedzy, a z nim pomieszanie języków”⁵².

MILCZENIE PRZYRODY

Ostatnia, trzecia część eseju jest poświęcona smutkowi i milczeniu przyrody. Benjamin ustawia się tu niezwykle blisko Hamanna, dla którego, jak pamiętamy, niemożność tworzenia wynika ze skłonności do przekształcania przyrody w jakiś abstrakcyjny byt, o którym dużo się mówi, ale tak, że nie jest on obecny w doświadczeniu. Tę właśnie intuicję myśliciel podejmuje, powiadając, że język ludzki ma dla świata przyrody i jego obiektów aż nazbyt wiele nazw, co powoduje, że świat ten pogrąża się w całkowitym milczeniu. Nadmierna ilość imion i swoiste nadokreślenie powodują, że język potoczny, a także język nauki ostatecznie mijają się z rzeczami. Inaczej rzecz się ma z innymi językami, w których wyraża się człowiek: język poezji posiada zdolność nazywania, a materialny język rzeźby i malarstwa pozwala na „przełożenie języka rzeczy na język nieskończenie wyższy”⁵³. Dzięki temu ich duchowa istota – aby posłużyć się językiem pierwszego obrazu – jawi się w wysublimowanej postaci, a świat stanowi znów niepodzielna całość.

Definicja języka jako wyrazu duchowości pozwoliła Benjaminowi podjąć pytanie o sposób istnienia przedmiotów w języku, a także przeprowadzić podział między tym, co wyrażalne, co się udziela, a tym, czego wyrazić się nie da. W języku, jak stwierdził na wstępie, wyraża się jedynie istota duchowa. Istnieje zatem strefa transcendentna wobec języka, ale

⁵² Ibidem, s. 154.

⁵³ Ibidem, s. 156.

obecna w nim symbolicznie⁵⁴. Dotyczy to również języka sztuk wizualnych, o czym autor pisze w artykule *Malarstwo albo znak i znamię*, który uznawał za uzupełnienie *O języku w ogóle i o języku człowieka*. Posługuje się w nim metodą bliską Derridzie: wygrywa wieloznaczność słów – znak (*Zeichen*) oznacza zarówno coś, co narysowane linią, jak i piętno – oraz ich brzmienie (*Mal : Malerei*). Ta gra językowa prowadzi do pewnych niespójności, ponieważ tekst sugeruje, jakoby malarstwo mogło wyrażać, podczas gdy rysunek jedynie pokazuje, a zapewne nie o to chodzi. Zgodnie z zamysłem, na przykładzie malarstwa miała zostać wyłożona myśl o tożsamości treści artystycznej i przekazu duchowego, a więc należy przyjąć, że uwagi odnoszące się do malarstwa przekładają się na stosunek języka i znaku fonetycznego oraz pisma.

Benjamin odróżnia znak (*Zeichen*) od znamienia (*Mal*). Znak definiuje jako coś, co przynależy do powierzchni, co wnika w nią, rysuje, tak jak linia, która niejako określa płaszczyznę tła. Spośród czterech znaczeń słowa „znak”: linii geometrycznej, litery, linii graficznej i tzw. znaku absolutnego (należy rozumieć go jako piętno – na przykład piętno Kaina), filozof zajmuje się bliżej dwoma ostatnimi, aby ostatecznie zestawić znak absolutny ze znamieniem. Znamię, w przeciwieństwie do znaku, wyrasta z powierzchni i przysługuje głównie istotom żywym (np. zaczerwienienie policzków). Tło nie gra tu żadnej roli. Najważniejsze w znamieniu jest to, że stanowi medium, za pomocą którego wyraża się coś innego (czerwone policzki wyrażają wstyd, rany Chrystusa – niewinność, *etc.*). Malarstwo okazuje się takim właśnie znamieniem i jako znamię odnosi się do czegoś, co nie jest nim samym. Typ relacji między obrazem a tym, co wobec niego transcendentne, pisze Benjamin, wyznacza kompozycja. Siłą zaś, która umożliwia kompozycję, jest mowa. Dlatego, stwierdza autor,

„obraz nazywamy według kompozycji. Tym samym rozumie się samo przez się, że znamię i kompozycja stanowią składowe każdego obrazu, który dąży do nazywania. (...) Wielkie epoki w malarstwie różnią się co do kompozycji i medium, co do tego, jakie słowo przejawia się w jakim znamieniu”⁵⁵.

⁵⁴ W notatkach Benjamina znajduje się następująca uwaga: „Die sprachlichen Gebilde, so auch das Wort, teilen eine Mitteilbarkeit mit und symbolisieren Nicht-Mittelbarkeit. Ein Wort teilt also nicht die Sache mit, die es scheinbar bezeichnet; sondern dasjenige, was es in Wahrheit bedeutet. So bezeichnet das Wort ‘Turm’ nicht etwa ‘einen’ Turm, und ebenso wenig ‘den’ Turm, sondern es bedeutet etwas, ohne es zu bezeichnen. Das Wort ‘Turm’ bedeutet etwas, das heißt nichts anderes als es teilt etwas mit”. Por. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 6, op. cit., s. 15 i nast.

⁵⁵ W. Benjamin, „Über die Malerei oder Zeichen und Mal” (w): *Gesammelte Schriften*, t. 2.2., op. cit., s. 607.

Obraz jest zatem miejscem spotkania materialnego języka rzeczy i mowy ludzkiej, miejscem, w którym przedmioty znowu są przez człowieka oglądane.

Poszukiwania Benjamina, o czym świadczy szkic o malarstwie, zmierzają w innym kierunku, niż czyni to Heidegger w *O źródle dzieła sztuki*. Pierwszy z filozofów nie oczekuje od malarstwa pokazania rzeczowości rzeczy, czyli tego, czym w istocie rzecz jest dla nas, a jedynie stworzenia pewnej formalnej konstrukcji, która pozwoli ująć jej materialny wyraz. Również wstęp do *Pochodzenia niemieckiego dramatu tragicznego* (*Über den Ursprung des deutschen Trauerspiels*) świadczy o tym, że w myśleniu Benjamina pozostaje silnie obecne Kantowskie pytanie o formalne warunki możliwości poznania.

POCHODZENIE NIEMIECKIEGO DRAMATU TRAGICZNEGO. WSTĘP TEORIOPOZNAWCZY

Problem językowego odniesienia do przedmiotów (fenomenów), „ratowania rzeczy” również dla myślenia filozoficznego, nurtował Benjamina na tyle, że pierwotnie myślał o pracy habilitacyjnej z zakresu „słowo a pojęcie, język a logos” i przygotował już do niej szkice. Ostatecznie zdecydował się na temat z zakresu germanistyki, a we wstępie wykorzystał wcześniejsze badania. Problematyka nazywania zostaje wspomniana w związku z interpretacją idei jako obiektywnej językowej interpretacji, natomiast na plan pierwszy wysuwają się pytania o prawdę, ideę i relacje słowo: pojęcie oraz pojęcie: idea.

Benjamin porusza się w obszarze pytań wytyczonym przez Platona – *notabene* z pełną świadomością. Podstawowe zagadnienia filozoficzne, podobnie jak filozoficzne pojęcia, muszą według niego pozostawać niezmiennie, natomiast wymagają nowych interpretacji. Tym samym filozof ustawia własne badania raczej na gruncie estetyki niż wąsko pojmowanej filologii; jego celem nie są interpretacje poszczególnych utworów ani nawet badanie gatunków literackich, lecz rekonstrukcja podstawowych idei. Już pierwszy akapit *Wstępu* uświadamia, że tak jak refleksja nad językiem jest zorientowana na odzyskanie bliskości przedmiotu, tak w myśleniu filozoficznym cel stanowi bliskość idei. Nie oznacza to, jak sądzi Tiedemann, całkowitego rozpuszczenia myśli w materialności. Błędem byłoby uznawać, że „ratowanie fenomenów jest jednoznaczne z ratowaniem ich ‘poznania’, które jest materialne i nazywa się prawdą”⁵⁶. Prawda

⁵⁶ R. Tiedemann, op. cit., s. 36.

w ujęciu Benjamin ma charakter językowy i jako taka znajduje się poza fenomenami i materialnością⁵⁷.

Do określenia, czym ostatecznie jest prawda, dochodzi w kilku etapach. W pierwszym Benjamin przeciwstawia prawdę wynikom poznania naukowego. Wychodzi od specyfiki namysłu filozoficznego i przedstawia jej metody oraz styl. Metodą filozofii jest powolne, niekiedy okrężne zbliżanie się do celu, przystawanie, podejmowanie od nowa badanego zagadnienia. Owe przystawanie i kontemplacja są na jej drodze równie istotne jak formułowanie pytań. Postawa kontemplacyjna wiąże się z wrażliwością na konkretne, różnorodne, jednostkowe przedmioty, co wyraża się stylistycznie w formie fragmentów⁵⁸. Jeśli zatem wyobrażać sobie obraz filozoficzny, który można uzyskać tą metodą, to musi on przypominać mozaikę. Podobnie jak w mozaice jakość całości jest zależna od doskonałości poszczególnych fragmentów, a nie od scalającego je spoiwa; wyobrażenie filozofowania jako tworzenia mozaiki zawiera niewątpliwie *credo* Benjamin: szczególnie okazuje się równie ważny jak ostateczne dzieło. Owa słowna mozaika jest dana kontemplacyjnemu oglądowi – jej zadanie nie polega na tym, by porwać ku czemuś, lecz by pokazać, przedstawić idee.

Przedstawianie nie jest tym samym, co poznawanie. To twierdzenie wynika z tezy o dwóch rodzajach mówienia: nazywającym i sądzącym. Kiedy Benjamin pisze o różnicy między słowem a pojęciem, zwraca z naciskiem uwagę na fakt, że to w słowie tkwi prawda, a w pojęciu jedynie intencja. Pojęcie służy klasyfikowaniu, porządkowaniu świata danego empirycznie. Prowadzi do wiedzy, którą można osiąść.

„Poznanie to posiadanie. Sam jego przedmiot określony zostaje przez to, że świadomość – nawet ta transcendentalna – musi go osiąść. Charakter posiadania jest mu przynależny. Dla posiadania przedstawienie jest wtórne. Nie istnieje już przez to, że się przedstawia. A to właśnie dotyczy prawdy. Metoda, która dla poznania jest drogą pozyskania przedmiotu, aby go osiąść – również wytwarzając go w świadomości – dla prawdy jest przedstawieniem jej samej, jest dana jako jej forma. (...) Przedmiot poznania nie jest tym samym, co przedmiot prawdy. Poznanie możemy zakwestionować, prawdy nie”⁵⁹.

⁵⁷ W kontekście teorii idei Benjamin krytykuje myśl romantyczną, a zwłaszcza późnromantyczną, jako tę, która prawdę o charakterze językowym zastąpiła refleksją świadomości. Por. idem, „Über den Ursprung des deutschen Trauerspiels” (w:) *Gesammelte Schriften*, t. 1.1., op. cit., s. 218.

⁵⁸ „Der Wert von Denkbruchstücken ist um so entscheidender, je minder sie unmittelbar an der Grundkonzeption sich zu messen vermögen und von ihm hängt der Glanz der Darstellung im gleichen Maße ab, wie der des Mosaiks von der Qualität des Glasflusses”. W. Benjamin, „Über den Ursprung des deutschen Trauerspiels”, op. cit., s. 208.

⁵⁹ Ibidem, s. 209.

Nie możemy jej zakwestionować, ponieważ jest ona jednością w byciu, a nie jednością w pojęciu. Poznając, kierujemy się ku jednostkowym przedmiotom, ale ich jedność jest nam dana pośrednio, podczas gdy w prawdzie zawiera się już jedność. Zatem między poznawaniem a prawdą mieści się otchłań nie do przebycia. Różnicę tę pointuje zdanie: „nie istnieje ani prawdziwe poznanie, ani poznana prawda”.

W drugim kroku, we fragmencie wyraźnie nawiązującym do VII listu Platona, Benjamin zastanawia się nad związkiem idei z pojęciem i fenomenem. Wprowadza też zagadnienie idei i porządku idei jako sposobu filozoficznego przedstawiania świata. W tym przedstawianiu, pisze, jest coś z pracy naukowca, który nie pozostaje przy samych tylko danych empirycznych, lecz także porządkuje je pojęciowo i wnosi je w ten sposób w obszar idei, jak również coś z malarskiego przedstawiania. I tak jak w przypadku obrazu, gdzie zadaniem malarza było podporządkowanie zjawiska zasadzie kompozycji, dzięki czemu pozwalał on przemówić materii, tak również filozof modyfikuje przedmioty. Wnosi mianowicie empiryczne fenomeny w świat idei w ten sposób, że odziera je niejako z pozoru (Platon powiedziałby: eliminuje ich jakości, które nie należą do istoty), odbiera im ich fałszywą przedmiotową jedność i wpisuje je w rzeczywistość jedność idei. Praca, jaka się tutaj dokonuje, mieści się w samym języku: pojęcie rozbiera zjawisko na elementy i przenosi je do świata idei, dzięki czemu fenomeny mają udział w tym świecie⁶⁰. Twierdzenie to jest równie doniosłe, jak często cytowane zdanie o prawdzie jako konstelacji idei, leży ono u podstaw tego drugiego i ma inne daleko idące praktyczne konsekwencje: tylko ten ruch sprawia, że możemy prawomocnie pytać o tragiczność w literaturze, nie ograniczając tragiczności do gatunku literackiego. Jednocześnie pytanie to zyskuje szczególny status w ramach badań literackich: jego celem jest prawda, a nie poznanie.

Relacje zachodzące między fenomenami a ideami są określone następująco:

„Nie służą one [idee] poznaniu fenomenów, a te nie mogą w żaden sposób być kryterium istnienia idei. Znaczenie fenomenów dla idei wyczerpuje się w ich elementach pojęciowych. Podczas gdy fenomeny określają pojęcia poprzez swój byt, cechy wspólne i różnice, zakres i treść, ich stosunek do idei jest odwrotny o tyle, że idea jako obiektywna interpretacja fenomenów – a raczej ich elementów – określa dopiero ich przynależność do

⁶⁰ Ten moment odpowiada czwartemu ujawnieniu Platona: „Czwarte ujawnienie to wiedza, umysłowe ujęcie i właściwe mniemanie o rzeczy (...); nie tkwi ono w dźwiękach mowy ani w kształtach materialnych, lecz tylko w duszy”. Platon, *Listy*, rzekł. M. Maykowska, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1987, s. 52.

siebie. Idee są wiecznymi konstelacjami, a skoro elementy ujęte są jako punkty w takich konstelacjach, fenomeny zostają podzielone i zarazem uratowane”⁶¹.

Jako że idei nie można wydedukować ani z rzeczy, ani z pojęć, to należy zapytać, w jaki sposób są one dane. Pytanie to ma zasadnicze znaczenie, skoro Benjamin opowiada się za nominalizmem – po cóż bowiem tworzy się pojęcie idei, skoro wystarczyłoby wyznaczenie określonej klasy słów, tak czy owak danej w języku? Odpowiedź jest zrazu negatywna: idee nie są dane w naoczności, ponieważ stanowią byty językowe. Pozytywnie sposób bycia idei jest powiązany ze sposobem bycia prawdy, całkowicie nieintencjonalnym, podobnym do bycia rzeczy, lecz trwalszym od nich, ufundowanym siłą nazywającego słowa. Idea to z definicji ten moment języka, w którym słowo jest symbolem.

Od tego, jak zrozumiemy ową symboliczność, będzie zależeć rozumienie dalszych wywodów. We *Wstępie* nie znajdziemy niestety nic poza następującymi zdaniami:

„Słyszmy słowa, które się rozpadły i którym przysługuje obok mniej lub bardziej ukrytej warstwy symbolicznej oczywiste świeckie znaczenie. Zadaniem filozofów jest oddać w przedstawieniu pierwszeństwo symbolicznemu charakterowi słowa, w którym idea dochodzi do porozumienia z samą sobą (*kommt zur Selbstverständigung*), w przeciwieństwie do wszelkiego przekazu skierowanego na zewnątrz”⁶².

Na czym polega „porozumienie idei z samą sobą”, tego tekst nie wyjaśnia. Niełatwo też znaleźć odpowiedź w literaturze przedmiotu.

Znaczenie symbolu w myśli epistemologicznej Benjamina podnosi Rolf Tiedemann. W jego interpretacji nawiązanie do symbolu wiąże się z mówieniem nieintencjonalnym, a więc innym niż język nauki i mowa potoczna⁶³, oraz ze sposobem rozumienia idei. Idee, pisze, można przedstawić dopiero wtedy, gdy wygasi się intencjonalność języka. Dzięki temu zostaje odrzucony od rzeczy „ciężki, obcy im sens”, odkrywa się zaś to, co dotychczas było pomijane jako nieważkie. Rozerwanie idei i naoczności oznacza według niego możliwość wyjścia od myślenia klasycystycznego i systemowego.

Jeśli powyższe analizy były prawidłowe, to trudno zgodzić się z taką wykładnią. Między światem idei a światem rzeczy rozwiera się przepaść, tak więc przedstawiając idee, nie przedstawiamy jednocześnie rzeczy, ponadto brak naoczności wynika po prostu z definicji idei jako bytu językowego, a jej nieintencjonalność z przekonania, że jako monada zwraca się

⁶¹ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 1.1., op. cit., s. 214 i nast.

⁶² W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 1.1., op. cit. s. 216–217.

⁶³ R. Tiedemann, op. cit., s. 51.

ku samej sobie i jednocześnie jako monada właśnie stanowi obraz całego świata. Błąd Tiedemanna wynika z nazbyt bliskiego powiązania rzeczy i idei oraz niedoceniań funkcji pojęć.

Samo pojęcie symbolu pojawia się natomiast w następującym zdaniu:

„Pokrewna Blochowskiemu pojęciu intencji symbolu, także u Benjamina symbolika oznacza ostatecznie przejście do mesjanistycznego odniesienia do rzeczywistości: ma ona okazać się nieintencjonalną i trwalszą, chociaż trwalszą jedynie symbolicznie”⁶⁴.

Zdanie to zawiera dwie tezy, które nie są bynajmniej oczywiste. Pierwsza głosi, że istnieje pokrewieństwo pojęcia intencji symbolu Blocha i Benjamina. Druga teza dotyczy bliżej nieokreślonego „przejścia do mesjanistycznego odniesienia do rzeczywistości” na mocy symbolu.

Nie ulega wątpliwości, że obaj myśliciele utrzymywali ze sobą bliskie kontakty – tak intensywne, że *Spuren (Ślady)* i *Ulica jednokierunkowa* opowiadają po części te same historie⁶⁵. Obaj posługują się też podobnym słownictwem i bliskimi skojarzeniami. Nie oznacza to jednak, że również ich rozwiązania są podobne. U Blocha pojawia się teoria anamnezy, ale poza kontekstem platońskim i teorią idei. Wynika to ze specyfiki sytuacji, którą filozof stara się uchwycić, a mianowicie stanu przed zróżnicowaniem na poznające ja i świat, niedającego się ująć za pomocą filozoficznych pojęć; to moment zdziwienia i pojawienia się pytania „o nas” w każdej poszczególnej chwili płynącego życia. Benjamin (i Hamann) stawia inny problem – pyta o warunki możliwości poznania filozoficznego, porusza się zatem na obszarze wyznaczonym przez filozoficzną tradycję. Wprawdzie i on polemizuje z podziałem na podmiot i przedmiot poznania, ale jego odpowiedź polega na wpisaniu ich w system odniesień, w którym mamy do czynienia z obustronnym wychodzeniem ku sobie, przekładem języków, *etc.* Ostatecznie nawet filozoficzna kontemplacja prawdy nie prowadzi do roztopienia się podmiotu, a jedynie do oderwania się „z głębi rzeczywistości idei jako słowa”. Podobne przykłady można by mnożyć. Wracając do skojarzeń Tiedemanna: należy stwierdzić, że u Blocha w *Geist der Utopie (Duchu utopii)* intencja symbolu pozostaje w związku z „ciemnością przeżywaną chwili”, z „pytaniem, którego nie da się skonstruować”. Pojawia się ona w przeżyciu (*Erlebnis*), kiedy jakieś słowo albo inny wytwór ducha dotyka ponadindywidualnego bycia-tutaj (*da-Sein*), jest zatem jakimś impulsem odsłaniającym, podczas gdy u Benjamina symbol pozostaje właściwością mowy ludzkiej nakierowanej na prawdę, którą ona sama wytwarza.

⁶⁴ Ibidem, s. 52.

⁶⁵ Za uwagę tę dziękuję Annie Wołkowitz, wybitnej znawczyni Blocha.

Jeśli chodzi o drugi wątek, to pojawia się on u Tiedemanna wyłącznie hasłowo. Nie wiadomo, czy chodzi mu o rozwinięcie „momentów mesjanistycznych” zawartych w języku, czy też o wprowadzenie innego porządku, odpowiadającego temu, który został przedstawiony w *Tezach o historii*. Tam wszelako „momenty mesjanistyczne” oznaczały jednostkową zdolność ratowania czasu przeszłego, tutaj Benjamin postuluje przedstawianie słowa-idei w organicznych kategoriach stawania się, kształtowania, zmiany formy. Z kolei porządek mesjanistyczny nie przynależy do istniejącego świata i jako taki nie może oczekiwać od filozofa, a w szczególności od filozofa kultury, który ma na względzie historyczność form i zmienność prawd, aby ustawiał się w czasie absolutnym. Toteż w jednym i drugim przypadku posługiwanie się określeniem „momenty mesjanistyczne” wydaje się nadużyciem.

Rafał Michalski proponuje związać pojęcie idei z koncepcją władzy mimetycznej. W jego ujęciu idee nie odsłaniają prawdy⁶⁶, rozumianej jako mimetyczny potencjał zamknięty w ‘rajskim imieniu’, lecz symbolicznie wskazują na nią, nadając kierunek filozoficznej kontemplacji.

„Organiczna łączność rajskiego imienia i rzeczy – pisze – została utracona po upadku Adama, ale może zostać przywrócona w akcie filozoficznej anamnezy, która nie prowadzi, jak u Platona, do ‘zmysłowej reprezentacji obrazów’, lecz jest natury akustycznej. Na podobieństwo biblijnego objawienia ‘prawda imienia’ dociera do człowieka w postaci ‘wewnętrznego głosu’, a zatem za pośrednictwem zmysłu słuchu, który wiąże się z czasową formą zmysłowości”⁶⁷.

I tutaj nie znajdziemy ostatecznie odpowiedzi na pytanie, na czym polega symboliczna istota słowa. Z kontekstu wynika jedynie, że jest ona sposobem odsyłania do czegoś innego.

Wyjaśnienia należy zatem poszukiwać u samego Benjamina. W planach do habilitacji znalazły się następujące twierdzenia dotyczące symboliki, symbolu i symbolizacji:

„1. Żaden przedmiot nie koresponduje z Bogiem, 2. Żaden przedmiot i nic symbolicznego nie dociera do Boga, 3. Niektóre przedmioty spełniają się tylko w przypisanej im obiektywnej intencji i wskazują na Boga. Są to przedmioty wyższego porządku, 4. Przedmiot symbolu jest wymaginowany. Symbol nie oznacza niczego, lecz jest z istoty jednością znaku i intencji dopełniającej przedmiot, 5. Nie można pytać, co oznacza symbol, ale jak, w obszarze jakiej obiektywnej intencji i znaków powstał, 6. Obiektywne intencje są różnorodne (pamięć – wspomnienie, wierność [przedstawienia] – odwzorowanie, Filozofia – prawda, pokuta – oczyszczenie itd.)”⁶⁸.

⁶⁶ W tym miejscu autor mija się z literą tekstu, gdzie prawda jest zdefiniowana jako byt zbudowany z idei, a nie przynależny przedmiotom.

⁶⁷ R. Michalski, „Koncepcja idei językowych we wczesnej filozofii Waltera Benjamina”, *Filo-Sofja*, r. 4, nr 1, Bydgoszcz 2004, s. 217.

⁶⁸ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, t. 6, op. cit., s. 21–22.

W przypadku malarstwa oznacza to, że pejzaż oddany przez malarza nie znajduje się w obrazie, jest dany jedynie jako symbol artystycznego związku. W dalszych zapiskach znajduje się ponadto uwaga, że symbolu nie da się zapisać ani przeczytać⁶⁹.

Jak widać, funkcja „odsyłania” nie dominuje w tej charakterystyce. Istotne jest natomiast określenie symbolu jako jedności znaku i obiektywnej intencji. Skoro zaś idea jest interpretacją, to faktycznie nie może być słowem całkowicie pozbawionym intencji, przypominającym nazwę, chociaż przynależy do pierwotnego doskonale poznającego języka, przysługuje jej więc intencja obiektywna. Przykładowa idea trójkąta, rozważana w notatkach, nie odsyła do prawdy trójkąta, ale też jest czymś innym niż konkretne trójkąty o określonych wymiarach. Nie jest również po prostu wyrażoną w pojęciach definicją trójkąta. Jest słowem, ale aby je poznać, nie wystarczy znajomość języka naturalnego.

We *Wstępie* przeczytamy, iż intelektualne ogarnięcie idei opisuje najbliższe pojęcie anamnezy, czyli dojścia do wiedzy, którą w sobie nosimy. Wiąże się ona ze starożytną koncepcją poznawania podobnego przez podobne⁷⁰. U Benjamina warunek podobieństwa zostaje zastąpiony przez uwrażliwienie na materialny język przedmiotów, przez zdolność „wsluchiwania się” weń, a zdolność ta, jak stwierdziliśmy, nie jest zastrzeżona jedynie dla mowy rajskiej, ponieważ leży u podstaw wyrazu artystycznego oraz filozoficznego, jako posługującego się formą artystyczną (przedstawianiem). W wyniku filozoficznej kontemplacji idei odsłania się nie obraz (wyobrażenie dane w naoczności), lecz słowo nazywające.

Zadaniem filozofa, a zwłaszcza filozofa badającego kulturę i sztukę, jest takie przedstawienie świata idei, aby świat empiryczny niejako samoistnie przeniknął do niego. Podstawowy problem, w jakim myśliciel musi się zmierzyć, to historyczność zjawisk. Nie oznacza to pytania o pochodzenie, źródło, lecz o stawanie się, rozwój, perspektywy dalszego rozwoju, przechodzenie jednych form w drugie itd. I tak zaproponowany przez Benjamina opis barokowego dramatu, zaprezentowany w *Pochodzeniu niemieckiego dramatu barokowego*, zostanie podporządkowany ideom tragedii i dramatu tragicznego, melancholii i alegorii, przy wykorzystaniu potężnego materiału empirycznego oraz silnym uwzględnieniu zjawisk estetycznych początku XX wieku.

⁶⁹ Ibidem, s. 32.

⁷⁰ Piąte ujawnienie w liście Platona możliwe jest jedynie dzięki określonej postawie duchowej – „tego, kogo nie łączy z przedmiotem więź pokrewieństwa, nie uczyni widzącym ani łatwość przyswajania wiadomości, ani dobra pamięć; zasadniczo bowiem nie przyjmuje się ten przedmiot na gruncie obcej sobie natury”. Platon, *Listy*, op. cit., s. 55.

Idee nie są ostatnim etapem na drodze filozofa. Platon zmierzał ku ostatecznym zasadom, nie poprzestając na ideach; dla Benjamina idee jako byty o obiektywnej intencji stanowią kolejny etap na drodze ku prawdzie. Już na pierwszych stronach *Wstępu* podkreślił, że od filozofii należy oczekiwać teorii prawdy innej niż koherencyjna. Nie wystarczy, aby w systemie nie było luk – zwłaszcza, że jest tak dużo różnych systemów, które nie dają się scalić w jednolitą całość. Również teoria korespondencyjna nie spełnia oczekiwań, dlatego że prawda jako wypowiedź językowa nie odpowiada rzeczy, ale sama istnieje na sposób rzeczy, tj. nieintencjonalnie. Ostatecznie autor w zaskakujący sposób kojarzy prawdę z harmonią. Prawda jest według niego „brzmącym stosunkiem takich istotności” ułożonych w konstelacje. Tym samym staje się ona kategorią estetyczną.

ON OBJECTS IN LANGUAGE. A SKETCH ON WALTER BENJAMIN'S PHILOSOPHY OF LANGUAGE

An attempt at describing the value of sense experience by means of philosophical categories constitutes one of the fascinating moments within Walter Benjamin's thought. The question which underlies his theory of knowledge concerns the possibilities and limits of human speech and its relation to the truth. In this paper, the author argues that Benjamin, partly in turn with the tendencies of his time and partly against them, represents the type of thinking which is closer to Hamann than – as it is commonly assumed – to the Romantic philosophy, and that, similarly to Hamann, he constructs his aesthetics on top of his philosophy of language.