

Maciej Jakubowiak

Uniwersytet Jagielloński

Niebezpieczeństwa
zbawienia (Adama Lipszycy
*Sprawiedliwość
na końcu języka.*
Czytanie Waltera Benjaminia)

Abstract

Dangers of salvation

This review of *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjaminia* by Adam Lipszyc locates the book in the framework of a wider phenomenon of interest in Walter Benjamin's writings in contemporary Polish humanities. Author of the review indicates the basic assumption of homogeneity of the Benjamin's writings, involving continuous elaboration of the "justice act" formula. The resulting preference for theological perspective, which becomes axiological frame for the analysis contained in the book, is questionable to reviewer. Despite these methodological concerns, the review underlines the impressive character of the analyzes conducted by Lipszyc, including not only a detailed reconstruction of Benjamin's thought, but also the broader context of the philosophy of the twentieth century. The most important idea for literary studies turns out to be a dialectical relationship between philosophy and literature (criticism, history, translatology), which is being introduced by Lipszyc following Benjamin's work.

Słowa kluczowe: mesjanizm, nowoczesność, sekularyzm, Benjamin Walter, Lipszyc Adam

Keywords: messianism, modernity, secularism, Benjamin Walter, Lipszyc Adam

Walter Benjamin należy do tych myślicieli nowoczesnych pierwszej połowy XX wieku, których znaczenie dla późniejszych zjawisk intelektualnych

pozostaje nie do przecenienia. Choć w Polsce funkcjonował on przez wiele lat, głównie za sprawą wyboru tekstów *Twórca jako wytwórca* z roku 1975¹, jako autor kilku zaledwie esejów, z których niewątpliwie najważniejszym był flirtujący z marksizmem, zatytułowany *Dzieło sztuki w dobie reprodukcji technicznej*, to jego obecność znacznie silniej (ale pewnie mniej zauważalnie) zaznaczała się za pośrednictwem jego spadkobierców i późnych wnuków: Adorna, Arendt, Derridy. Dokonująca się od kilku lat żmudna praca redaktorsko-tłumaczeniowa, która uczyniła Benjamina jednym z najczęściej wydawanych ostatnio autorów², uzmysławia nam, w jak wielkim stopniu współczesna świadomość teoretyczna zapożycza się w tekstach autora *Pasaży*, i pozwala zarazem dostrzec pracę myśli i pojęć, tkwiącą u źródeł nowoczesnej refleksji. Prześledzenie w trybie drobiazgowej lektury przebiegu tej pracy stwarza przed nami szansę wydobycia z niej przegapionych dróg i niespełnionych możliwości myśli nowoczesnej.

Właśnie takiej pieczołowitej i szczegółowej pracy analitycznej podejmuje się w książce *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina* Adam Lipszyc³, bodaj najbardziej aktywny w ostatnim czasie tłumacz i komentator pism niemieckiego filozofa. Już na wstępie warto zaznaczyć, że uzupełnieniem książki jest wydany właśnie zbiór *Konstelacje*, zawierający nowe tłumaczenia (głównie autorstwa samego Lipszyca) najważniejszych (a zarazem omawianych w *Sprawiedliwości...*) esejów Benjamina⁴. Książka Lipszyca nie jest więc wyłącznie przedsięwzięciem analitycznym, ale częścią szerokiego translatorsko-krytyczno-wydawniczego projektu przenoszenia (i przynoszenia zarazem) tekstów Benjamina na grunt polszczyzny.

Teologia sekularna

Istotnie, wśród trzech zasadniczych celów przyświecających pisaniu *Sprawiedliwości...* wymienia Lipszyc zamiar dydaktyczny, mający służyć przedstawieniu pisarstwa Benjamina w sposób całościowy, zrywający z dotychczasową praktyką wyrywkowego cytowania fragmentów o flâneurze, zaniku aury czy epoce reprodukcji. Autor traktuje teksty Benjamina jako zbiór, za którym

¹ W. Benjamin, *Twórca jako wytwórca*, red. H. Orłowski, wstęp J. Kmita, przeł. Hubert Orłowski i inni, Poznań 1975.

² W ostatnich latach ukazały się: *Pasaże*, przeł. I. Kania, posłowie Z. Bauman, Kraków 2005; *Berlińskie dzieciństwo na przełomie wieków*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010; *O haszyszu*, przeł. E. Drzazgowska, wstęp H. Schweppenhäuser, Warszawa 2010; *Ulica jednokierunkowa*, przeł. B. Baran, Warszawa 2011; *Twórca jako wytwórca. Eseje i rozprawy*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2011; *Dziennik moskiewski*, przeł. B. Baran, Warszawa 2012.

³ A. Lipszyc, *Sprawiedliwość na końcu języka. Czytanie Waltera Benjamina*, Kraków 2012. Cytaty z tego wydania oznaczam w tekście głównym, w nawiasach podając numer strony.

⁴ W. Benjamin, *Konstelacje*, przeł. A. Lipszyc, A. Wołkowicz, wstęp A. Lipszyc, Kraków 2012. Część spośród zawartych w tej antologii przekładów ukazała się wcześniej w Benjaminskim numerze „Literatury na Świecie” 2011, nr 5–6.

stoi pewna mniej lub bardziej konsekwentnie rozwijana myśl filozoficzna: „Sądzę, że wszystkie jego prace układają się w konstelację, która odsyła do pewnej koncepcji filozoficznej, i że to owa koncepcja stanowi ich faktyczną esencję” (s. 7). To mocne założenie, które przekłada się wyraźnie na uprawianą przez Lipszyca metodę czytania (o czym jeszcze będzie mowa), jest przede wszystkim wyzwaniem rzuconym nadzwyczajnej różnorodności pism Benjamina, z jednej strony, i utartym ich interpretacjom, z drugiej.

Ową koncepcją, stanowiącą samo sedno tekstów Benjamina, jest – zdaniem autora – „sprawiedliwy akt językowy”, czyli szczególnie spłot zwrotu językowego oraz przekonania o primacie etyki w filozofii, zapośredniczony w teologicznych schematach myślowych. Zdaniem Lipszyca, we wszystkich tekstach Benjamina, począwszy od tych najwcześniejszych, wyraźnie naznaczonych teologią żydowską, przez teksty jawnie odwołujące się do, wulgarne momentami, marksizmu, aż po ostatnie szkice związane z pracami nad *Pasażami*, pomimo ich narzucającej się heterogeniczności, daje się wyśledzić konsekwentna pojęciowa praca, zmierzająca do stworzenia koncepcji językowego działania mesjańskiego, pozwalającego na wykroczenie poza opresyjną przestrzeń mitu.

Kluczowa dla takiego trybu lektury jest kategoria sprawiedliwości, traktowana jako „zasadniczy punkt odniesienia wszystkich wysiłków Benjamina, coś w rodzaju Gwiazdy Polarnej jego dzieła” (s. 573). Choć, jak zauważa Lipszyc, jest ona przywoływana wprost w kilku zaledwie tekstach, to podskórnie organizuje całość Benjaminowskiego projektu. Tam, gdzie się pojawia, jak np. w *Przyczynku do krytyki przemocy*, sprawiedliwość zostaje wprost przeciwstawiona pojęciu prawa, wraz z nim tworząc opozycję immanencji mitu (prawo) i transcendencji ocalającego pojedynczość gestu mesjańskiego (sprawiedliwość). W ogólniejszym sensie kategoria sprawiedliwości obejmuje wszystkie te działania, które zmierzają do przekroczenia mitu, ocalenia jednostkowości, uwolnienia imienia. Tak rozumiane pojęcie sprawiedliwości staje się nieodłączne od mesjanizmu. I to właśnie tradycja, czy lepiej: tradycje mesjanistyczne, wraz z ich schematami konceptualnymi i zapleczem pojęciowym, stają najważniejszym kontekstem dla lektury tekstów Benjamina, a sam autor *Pasaży* okazuje się przede wszystkim filozofem mesjanistycznym. Jest to wszak mesjanizm specyficznie rozumiany, podobnie jak właściwego spreparowania wymaga całe zaplecze teologii żydowskiej, obecne w pismach Benjamina i analizach Lipszyca.

Podstawowe, w opinii autora, kategorie teologii żydowskiej: stworzenie, objawienie, zbawienie – zostają poddane reinterpretacji, która ma pozwolić na ich zasadne wykorzystanie w ramach dyskursu filozoficznego.

Po pierwsze, kategoria stworzenia prowadzi do ujęcia świata jako odseparowanego od bytu pełnego i samowystarczalnego (niekoniecznie wszak Boga), tzn. ujęcia rzeczywistości jako pozbawionej swojej własnej zasady.

Po drugie, kategoria objawienia prowadzi do uznania – wspomnianego już – prymatu etyki jako sposobu odnoszenia się człowieka do świata. Jeśli

objawienie ma charakter głównie normatywny (to przede wszystkim dziesięć przykazań, a nie wykład prawd o rzeczywistości), to oznacza, że „[k]ontakt z prawdą możliwy jest tylko dzięki pewnemu działaniu moralnemu” (s. 13). Jednocześnie kategoria objawienia każe zwrócić uwagę na język jako właściwą przestrzeń myślenia, ujawniania się świata i objawienia. To założenie odgrywa kluczową rolę w pismach Benjamina, dla którego „znaki są zawsze działaniami” (s. 20), co oznacza, że działania sprawiedliwe to przede wszystkim działania językowe.

Po trzecie wreszcie – i najważniejsze – filozoficznej reinterpretacji podlega kategoria zbawienia (a wraz z nią idea mesjańska), które zajmuje miejsce wyznaczone przez dwa wcześniejsze założenia. Jeśli świat jest pozbawiony pełni obecności, a właściwym sposobem odnoszenia się do niego jest relacja etyczna, to działanie mesjańskie polega właśnie na etycznym – czyli sprawiedliwym – działaniu skierowanym ku niedoskonałej rzeczywistości:

[...] działania nakazane w objawieniu to działania przyczyniające się do dopełnienia czy naprawy dzieła stworzenia. Innymi słowy – i tu z kolei odwołania się związek z ideą mesjańską – przyczyniające się do zaprowadzenia utopii, czyli do zbawienia (s. 14).

Lipszyc wprowadza dodatkowo rozróżnienie na mesjanizm nieapokaliptyczny – zakładający procesualne przechodzenie do stanu zbawionego, oraz mesjanizm apokaliptyczny – nadający aktowi zbawienia charakter skokowy (uprzedzając nieco problem mariażu teologii i marksizmu w myśli Benjamina, moglibyśmy powiedzieć: rewolucyjny). Myśl Benjamina, oczywiście, przynależy do tego drugiego typu mesjanizmu, co niesie z sobą konsekwencje dotyczące rozumienia momentu destrukcji we wszystkich aktach mesjańskiego działania sprawiedliwego.

Te trzy punkty wyraźnie wskazują, że Lipszycowi zależy na znalezieniu w teologii żydowskiej czegoś w rodzaju prefiguracji dla z gruntu nowoczesnych przekonań dotyczących kolejno: kryzysu immanentnego logosu rzeczywistości, roli języka w zapośredniczeniu stosunku do świata oraz myślenia utopijnego. Powstaje w związku z tym pytanie o zasadność i celowość wykorzystywania języka teologicznego w refleksji o nowoczesności. Odpowiedź Lipszyca na tak sformułowane zastrzeżenie wskazuje na to, że w pismach Benjamina ten związek po prostu występuje, i dlatego domaga się analizy: „[...] odpowiedzialna interpretacja myśli Benjamina [...] musi zdać sprawę z tej istotowej obecności teologii w jego myśli [...]” (s. 18). Sam badacz usiłuje uniknąć prostego przejęcia takiego teologicznego instrumentarium, na jego miejsce proponując koncepcję „języka trzeciego”, sytuującego się między filozofią a teologią, a rozumianego jako „niestabilne miejsce spotkań, jako niemożliwy język, którym mówi się nie w Atenach i nie w Jerozolimie, lecz w Aleksandrii” (s. 18, przypis 5). Czy Lipszycowi udaje się wypracować taki niemożliwy język – pozostaje kwestią sporną.

Problem relacji między mesjanizmem a filozofią przewija się zresztą przez całą książkę i stanowi jeden z najciekawszych jej wątków. Podążając za Benjaminem, autor z konieczności musi konfrontować ideę mesjańską z różnymi jej „innymi”, a szczególnie z dialektyką, materializmem i sekularyzmem. Relacja z dialektyką znajduje swój biograficzny odpowiednik w skomplikowanych stosunkach łączących Benjamin z Adornem. Ten ostatni nie był wolny od mesjanistycznych pokus, o czym świadczy jeden z najczęściej chybą cytowanych fragmentów jego pism, czyli koniec *Minima moralia*:

Filozofia, jedyna, za jaką można wziąć odpowiedzialność w obliczu rozpacz, byłaby próbą potraktowania wszystkich rzeczy tak, jak się przedstawiają ze stanowiska zbawienia. [...] Trzeba stworzyć perspektywy, w których świat odnajdzie się, obcy, ujawniający rysy i pęknięcia, tak jak kiedyś, biedny i zniekształcony, będzie leżał w mesjanicznym świetle⁵.

Lipszyc upatruje w tej krótkotrwałej filiacji próby przechwycenia mesjanizmu i doprowadzenia go do pełnej sekularyzacji. Choć problem, z jakim mierzy się Adorno, jest w gruncie rzeczy ten sam co u Benjamin – immanencja mitu unieważniającego pojedynczość imienia – to zupełnie odmienny jest sposób jego rozwiązania. Adorno, tworząc model dialektyki negatywnej, mającej służyć rozrywaniu siatki uogólniających pojęć, nie potrafi czy nie chce przekroczyć progu transcendencji, pozytywnego rozstrzygnięcia w perspektywie mesjańskiej. Uporczywe trzymanie się dialektyki – ostatecznie zasklepiającej się w sobie i niezdolnej do wyprowadzenia poza ograniczenia immanencji – skazuje ostatecznie Adorna na niepowodzenie, na nieustający ruch krytyki, pozbawiony elementów pozytywnych. Mesjanizm Adorna, twierdzi Lipszyc, to mesjanizm negatywny, który doprowadzić może w najlepszym wypadku do wytworzenia wyrwy w immanencji. W związku z tym Lipszyc pyta jednak: „Czy jego [Adorna – M.J.] stanowisko nie jest uczciwsze, bardziej trzeźwe niż teologiczne fantazje Benjamin?” (s. 324). To pytanie należałoby skierować również do samego Lipszyca, który właśnie na „teologicznych fantazjach” opiera swoją interpretacyjną machinę. W końcu to on sam, podążając za oddalającą się od dialektyki późną myślą Benjamin, przyznaje, że „mesjanizm – ze swoim wiecznym «trochę inaczej», ze swoim apokaliptycznym impulsem zaburzenia immanencji – okazuje się najwierniejszym sojusznikiem oświecenia i «klasycznego ideału emancypacyjnego»” (s. 586). Tylko czy jeśli mesjanizm miałby stanowić lekarstwo na uwikłaną w immanencję dialektykę oświecenia, to nie okazuje się on po prostu, ostatecznie nieskutecznym, placebo?

Lipszyc wskazuje jednak, że zarażenie dialektyki szczepionką teologii wymaga również mutacji tej ostatniej. Ten ruch obustronnych „mutacji” szczególnie dobrze widać w konfrontacji Benjaminowskiego mesjanizmu z marksistowskim materializmem. W jej wyniku ani teologia nie pozostaje już po prostu teologią, ani materializm materializmem. Marksizm ma posłużyć

⁵ Th.W. Adorno, *Minima moralia*, przeł. M. Łukasiewicz, postłowie M.J. Siemek, Kraków 2009, s. 328 (fragment 153).

– powiada Lipszyc – do otrzeźwienia teologii, do jej „niszczącej i ocalającej krytyki” (s. 351). Z kolei impuls teologiczny ma doprowadzić do odkrycia w samym marksizmie tych momentów, które pozwalają wykroczyć mu poza horyzont immanencji, skłonić go do tego, „by odnajdywał w sobie rzeczywiste wątki mesjańskie, a nie tylko ich topornie zsekularyzowane formy” (s. 351). Mogłoby się wydawać, że tak postawiony postulat realizuje w *Widmach Marksa* Derrida, który wskazując na zawartą w marksizmie formalną strukturę mesjanizmu, mesjanizm bez treści nazywany przezeń „mesjańskością” – osłabia (otrzeźwia?) zarazem dyskurs teologiczny, na miejsce transcendencji podstawiając ducha⁶. Derridiańskie rozwiązanie nie satysfakcjonuje jednak Lipszycy, który upatruje w nim jedynie pozorowanych działań, zmierzających w ostatecznym rozrachunku do utwierdzenia w sobie immanencji mitu (por. s. 565). Czy wobec tego nie okazuje się, że postulat wzajemnych przekształceń uprzywilejowuje teologię, która ma doprowadzić do odkrycia momentów transcendencji w dyskursie marksistowskim, ale sama nie może zrezygnować ze swoich transcendentnych roszczeń? Czy ostatecznie w tym starciu mesjanizmu z sekularyzmem, w którego środku znajduje się Benjamin, a na dwóch przeciwnych biegunach Scholem i Adorno, Lipszyc nie popycha autora *Pasaży* w stronę tego pierwszego? Czy w kolejnych ruchach mesjanizacji: dekonstrukcji (s. 583), psychoanalizy (s. 581) i liberalizmu (s. 585) – nie idzie przede wszystkim o wydobycie spod stołu szachowego na światło dzienne „małej i brzydkiej” teologii?⁷

Astrolog, kolekcjoner, mesjasz

W perspektywie stworzonej przez Lipszycy optyki, stawki podejmowanej przez Benjaminą pojęciowej pracy, zmierzającej do wynalezienia skutecznych działań mesjańskich, są dwie.

Po pierwsze, chodzi o przewyciężenie mitu, który w pismach Benjaminą niezmiennie odgrywa rolę czarnego charakteru. Przestrzeń mitu to sfera uwikłania podmiotu w działanie alienujących go sił, uwikłania w los, który wpędza go w nieuchronne poczucie winy. Właśnie kategorie losu i winy najlepiej definiują przestrzeń mitu. Najlepiej to widać we wspomnianym już *Przyczynku do krytyki przemocy*, w którym z mitem wiąże się obowiązywanie prawa, ale prawa demonicznego, które nie pozwala uniknąć występku, ale niejako zmusza podmiot do przekraczania arbitralnie wyznaczonej granicy i ściągania na siebie kary:

⁶ Por. J. Derrida, *Specters of Marx*, transl. by P. Kamuf, New York–London 2006.

⁷ Por. W. Benjamin, *O pojęciu historii*, przeł. A. Lipszyc [w:] *idem, Konstelacje*, s. 311.

Pycha Niobe sprowadza na nią nieszczęście nie dlatego, że narusza prawo, lecz dlatego, że wyzywa los do walki, w której musi on zwyciężyć i dopiero ewentualnie w chwili zwycięstwa odsłania pewne prawo⁸.

Mit nie należy wyłącznie do przeszłości, ale ujawnia się w samym sercu nowoczesności (właśnie Benjaminowskie pojęcie mitu przejęli Horkheimer i Adorno w *Dialektyce oświecenia*), wklajając pozornie wyemancypowany podmiot w nieprzerwany ciąg dwuznaczności. W konsekwencji niedopełnionego – czy po prostu upadłego – charakteru świata, przestrzeń mitu to zarazem sfera immanencji, uniemożliwiająca wywikłanie się z niej własnymi siłami. Oznacza to, że przewyciężenie mitu wymaga aktu wykraczającego poza immanentne uwarunkowania – aktu właśnie mesjańskiego, wyprowadzającego w przestrzeń transcendencji. Takie właśnie działania sprawiedliwe, obecne w tekstach Benjamina, systematyzuje Lipszyc w postaci czterech „zadań”: tłumacza, filozofa, krytyka i historyka, odpowiadających różnym etapom przemian pisarstwa niemieckiego myśliciela.

Drugą stawką mesjańskich poszukiwań Benjamina jest według Lipszyca ustanowienie podmiotu mesjańskiego, czyli podmiotu sprawiedliwych aktów językowych. Immanentna przestrzeń mitu jest zarazem przestrzenią obowiązywania ogólności, w której zatracie ulega wszelka jednostkowość. Skuteczne przewyciężenie mitu oznacza więc także wynalezienie sposobu na to, aby jednostkowość odnalazła rację bytu. Działanie mesjańskie nie tylko ma zmierzać do ocalenia jednostkowości, ale samo ma ustanawiać jednostkowy podmiot. To prowadzi Lipszyca do postawienia radykalnej hipotezy, która pismom Benjamina i analizom jego komentatora nadaje przy okazji fundamentalne znaczenie: „podmiot możliwy jest tylko jako podmiot mesjański” (s. 67). Takie postawienie sprawy unieważnia – czego Lipszyc doskonale jest świadomy – inne możliwe formuły podmiotowości, które „poddają się dialektyce oświecenia, logice, która wypycha jednostkę w taką czy inną postać ogólności mitu” (s. 544). Ten radykalizm jest charakterystyczny dla całej książki Lipszyca, który niełatwo zadawała się jakimikolwiek rozwiązaniami wyprowadzanymi z pism Benjamina, wskazując każdorazowo na ich możliwe uwikłanie w mit: poprzeczka została zawieszona tak wysoko, że jej przeskoczenie staje się po prostu niemożliwe. Przypomina to jako żywo radykalne formy hermeneutyki podejrzeń, które przekreślają samą nawet możliwość zjawiska niepoddającego się ich krytyce.

Wprawienie w ruch maszyny interpretacyjnej, składającej się z pojęć sprawiedliwości i działania mesjańskiego oraz nastawionej na przewyciężanie mitu i ustanawianie podmiotu mesjańskiego, sprawia, że – z jednej strony – pisma Benjamina pozwalają się uporządkować i usystematyzować, ale z drugiej – zatracają swoją różnorodność. Rodzi to wątpliwość, czy przyjęte przez Lipszyca założenia nie są zbyt jednostronne. Jakkolwiek tłumacząc wybór

⁸ W. Benjamin, *Przyczynek do krytyki przemocy*, przeł. A. Lipszyc [w:] *idem, Konstelacje*, s. 87.

kategorii zaczerpniętych z teologii, Lipszyc zastrzega się, że ma na myśli teologię „skażoną” filozofią, teologię „w procesie rozkładu” (s. 21)⁹, to pozostaje pytanie, czy nawet taka *quasi*-teologia to już nie nazbyt wiele?

Chociaż można się spierać co do wstępnych założeń procedur analitycznych prowadzonych przez Lipszyca, to same te procedury budzą podziw. Metoda, jaką obiera autor, aby ustanowić porządek w dziele, które samo sprzeciwia się porządkowi, polega na śledzeniu pojęć, motywów i schematów konceptualnych – ich przepływow, przekształceń, wykluczeń i zaprzeczeń. Lipszyc skrupulatnie analizuje kolejne argumenty, pojawiające się w tekstach Benjamina, próbując każdorazowo zrekonstruować rządzącą nimi logikę, a gdy zachodzi taka potrzeba, wytykając niemieckiemu filozofowi niekonsekwencję bądź brak zdecydowania. Rozwiązując kolejne zagadki, czające się w eliptycznych, silnie zmetaforizowanych pismach, Lipszyc sprowadza je w rezultacie do poręcznych formuł, które pozwalają następnie porównywać je z innymi tekstami, czy to samego Benjamina, czy też innych autorów. Ta, wydawałoby się, prosta egzegeza, zmierzająca do ustalenia właściwego znaczenia tekstu i porównania go z innymi, wyłuskany tak znaczeniami, jest imponująca ze względu na skalę przedsięwzięcia. Lipszyc systematyzuje w ten sposób bowiem niemal całe dzieło Benjamina, sprawiając przy tym wrażenie, jakby całe znał je na pamięć (do podobnego stanu pamięci absolutnej przyznawał się niegdyś Jerzy Jarzębski w *Grze w Gombrowicza*). To sposób lektury dostępny, jak się wydaje, wyłącznie tłumaczowi – wszak Lipszyc nim jest – który zanim przystąpi do interpretacji, przedziera się najpierw przez najmniejsze konstrukcje zdaniowe, poszukując dla nich językowych ekwiwalentów. Tym samym ujawnia się także głębokie pokrewieństwo między translacją i interpretacją, świadczące również o tym, że wspomniany już tłumaczeniowo-analityczny projekt Lipszyca stanowi spójną całość.

Autor *Sprawiedliwości...* śledzi jak pod mikroskopem zmiany, jakim ulegają poszczególne wypracowywane przez Benjamina mechanizmy działań mesjańskich, i ujawnia przy tym ich nieoczywiste pokrewieństwa lub sprzeczności. Pisze np.:

Benjamin nie porzuca dawnych sformułowań czy kategorii, starając się połączyć je z kategoriami nowymi. Widzieliśmy, jak coś w rodzaju rozszerzonego odpowiednika modelu z książki o Berlinie ulega tu stopniowej komplikacji, by ostatecznie właściwie ustąpić miejsca modelowi opartemu na kategorii obrazu dialektycznego, będącemu efektem spotkania modelu z przedmowy do książki o baroku oraz pewnych wątków z esejów o podobieństwie, poddanych wszakże uhistorycznieniu i głębokiej dramatyzacji, wydobywającej zasadniczy wymiar etyczny (s. 525–526).

Widzimy, jak worek z pozornie niezbornymi tekstami, za jaki można by uznać dzieła zebrane Benjamina, przekształca się pod spojrzeniem Lipszyca w zło-

⁹ Można by powiedzieć, odwracając kolejność tych pojęć, że chodzi tu po prostu o filozofię postsekularną. Z zupełnie niejasnych powodów termin ten nie pada w książce ani razu.

żoną, gęsto utkaną konstelację. Temu popędowi astrologa (a nie jest to figura przypadkowa, bo właśnie do astrologa zostaje porównany podmiot, który dołączając się do skrytych w micie podobieństw, stwarza konstelację i w mesjańskim akcie ocala imiona) towarzyszy pasja kolekcjonera (kolejna figura z pism Benjamina), zaprzątniętego katalogowaniem i porządkowaniem swoich zbiorów. W taki właśnie sposób Lipszyc szereguje poszczególne modele działań mesjańskich i zestawia je na podstawie szczegółowych i precyzyjnych kryteriów, nie zadowolając się prostackim porządkiem chronologicznym. Nie ogranicza zresztą swojej kolekcji tylko do tekstów sygnowanych nazwiskiem Benjamin. Poszczególne rozdziały książki Lipszyca są skomponowane na podobnej zasadzie, polegającej na umiejscowieniu analizowanego tekstu Benjamina w kontekście koncepcji innych myślicieli, mniej lub bardziej narzucających się jako potencjalni rozmówcy niemieckiego filozofa. Z jednej strony, Lipszyc przywołuje Scholema, Adorna, Rosenzweiga, Blocha, Lévinasa, Derridę i de Mana, z drugiej zaś – Ricoeura, Winnicotta, Klein, wreszcie Freuda i Lacana. Aranżując w ten sposób intelektualne kolizje, Lipszyc próbuje – po pierwsze – lepiej, dzięki porównaniom, uchwycić specyfikę Benjaminowskiej myśli, a po drugie – udowodnić jej niesłabnącą żywotność, pozwalającą na, najbardziej nawet nieoczekiwane, rekontekstualizacje.

Autor *Sprawiedliwości...* wciela się wreszcie – jak można by się tego zresztą spodziewać – w podmiot mesjański, podejmując się działań krytycznych znacznie przekraczających zadania egzegety. Lipszycowi nie tylko zależy na uporządkowaniu i usystematyzowaniu tekstów Benjamina, chce on je także ocalić – nawet te, które, jak tzw. eseje brechtowskie, pisane pod silnym wpływem zwulgaryzowanego marksizmu, uznaje za prostackie. Pomimo bezlitosnej oceny, jaką im wystawia, nie poprzestaje na niej, ale doszukuje się takich momentów, które pozwoliłyby – mimo wszystko – uznać je za wartościowe. Podsumowując swoje rozważania dotyczące tekstów brechtowskich, wskazuje na moment szoku jako niespójny z rządzącą nimi logiką likwidacyjną:

Byłaby to wszakże sprzeczność **zbawienna**, która pozwalałaby na **ocalającą krytykę** całego tego przedsięwzięcia i wydobyć bardziej pozytywnego znaczenia owego prostactwa [s. 494, podkreślenia moje – M.J.].

Tę strategię doskonale widać również w wydanej w ubiegłym roku książce Lipszyca *Rewizja procesu Józefiny K. i inne lektury od zera*¹⁰. W tym zbiorze poświęconych literaturze esejów autor bez wahania szereguje teksty na lepsze i gorsze, niektóre nazywa „zbyt natrętnymi”, inne „zbyt jednoznacznymi”. O Teodorze Parnickim pisze bez skrępowania, że „trudno powiedzieć, by zapomnienie, w którym stopniowo pograża się jego twórczość, było całkiem niezasłużone”¹¹. A o *Księdze pytań* Edmonda Jabèsa, który szczególnie musiał dać się autorowi we znaki, powiada: „Być może naprawdę nie ma tam nic

¹⁰ A. Lipszyc, *Rewizja procesu Józefiny K. i inne lektury od zera*, Warszawa 2011.

¹¹ *Ibidem*, s. 114.

poza egzaltacją, nieświeżą mitologią Księgi oraz wątpliwym dyskursem o Zagładzie z łzawym wątkiem romansowym”. Ale przecież i dla autora *Księgi pytań* znajduje Lipszyc odrobinę sympatii: „A jednak wydaje się, że tu i ówdzie coś się Jabèsowi udało”¹². Nie ma w tym przekory. Lipszyc w swoich esejach nieustannie krąży między śmiercią a życiem: uporczywie przeprowadza martwych na stronę życia.

Te niebagatelne ambicje realizuje Lipszyc za pomocą języka zaskakująco prostego i przystępnego. Sprowadzając finezyjne akrobacje interpretacyjne do poręcznych formuł, sprawia, że momentami wywód – jeśli tylko zapomniemy o stojącym za nim analitycznym zapleczu – zdaje się banalny. Autor nie rezygnuje z plastycznych obrazów, którymi w nieoczekiwany sposób potrafi ubarwić fundamentalne spostrzeżenia („[...] samo wtargnięcie destrukcji pod hasłem imienia nie jest zbawieniem, tylko eksterminacją, napalmem o poranku, którym [...] zawsze pachnie akt apokaliptyczny” – s. 342), bezpośrednio wyrażanych ocen („[...] brechtowskie pisma Benjamina bywają płaskie, wierноподдаńcze, bywają też zwyczajnie głupie” – s. 459) czy familiarnych pseudonimów („Raz jeszcze widzimy, że pod względem teologicznym Derrida to prawdziwy kaczkożając [...] – s. 584, przypis 50).

Z podobną swobodą traktuje autor językowe dziwactwa Benjamina, nie zawsze świadczące o ezoterycznym charakterze jego myśli, lecz czasem będące po prostu rezultatem niefortunnnych wyborów retorycznych, nie bagatelizując ich jednak nigdy. Taki sposób prowadzenia wywodu wywołuje wrażenie ogromnej biegłości autora w prezentowanej problematyce, zaznacza w tekście jego podmiotowość, ale przede wszystkim niweluje dystans, który może być największym problemem w odbiorze nieraz ekstrawaganckich tekstów Benjamina. Ostatecznie jednak Lipszyc, podążając ze Benjaminem, nie ogranicza się do zadań filozofa i nie waha się w rozprawie filozoficznej uprawiać jednocześnie literatury. Wzbrania się jednak przed fetyszyzacją tej ostatniej. Dostrzegając potencjalnie przełomowy status Benjaminowskiej narracji *Berlińskie dzieciństwo około roku tysiąc dziewięćsetnego*, w ramach której miałyby dochodzić do mesjańskiego odzyskania imion, czyli przewyciężenia problemu, z którym nie potrafi sobie poradzić filozoficzna spekulacja, Lipszyc zastrzega szybko, że to wszystko może być tylko grą pozorów, paradoksalnie wzmacniającą panowanie mitu. (Trzeba jednak zaznaczyć, że w eseju *Walter Benjamin: To nie moja historia*, zawartym w *Rewizji procesu...*, Lipszyc z większym przekonaniem głosi szczególną funkcję przypadającą literaturze).

Jakie zatem korzyści dla wiedzy o literaturze można wynieść z czytania Waltera Benjamina? Wydaje się, że zamiar wyprowadzenia myśli z mitycznych struktur przemocy można również potraktować jako próbę wyjścia z (post)strukturalistycznej pantekstualności, *par excellance* immanentystycznej. Niszcząco-ocalający gest mesjański, jakiego domaga się Lipszyc, może okazać się zbawienny także dla współczesnej teorii. Na czym miałyby polegać taki gest?

¹² Ten i poprzedni cytat: *ibidem*, s. 113.

Lipszyc, wkraczając – bardziej wyraziście w *Rewizji procesu...*, w mniej oczywisty sposób w *Sprawiedliwości...* – na pole literaturoznawstwa, przynosi z sobą rozwiązanie być może najważniejszego dylematu, z jakim zmagają się badania literackie: co jest ważniejsze, teoria czy historia? Otóż z perspektywy, jaką wnosi on za pośrednictwem Benjamina, tak postawiona kwestia nie ma większego sensu. Nie ma teorii bez historii, nie ma historii bez teorii: „nie tylko prawdziwa historia musi być filozoficzna, ale też [...] powołaniem filozofa jest zostać historykiem” (s. 496). Nie idzie tu o pragmatyczne zbanalizowanie tego problemu, ale o rzecz najważniejszą. Niemożliwa jest teoria, która nie byłaby zapośredniczona w historycznym fenomenie; żaden historyczny fenomen nie może być dostępny bez tej teorii. Jeszcze inaczej: „Benjamin uprawia wielką krytykę literacką, ponieważ uprawia filozofię, a jego filozofia jest zaskakująca i odkrywczą w dużej mierze dlatego, że rodzi się w żywiole krytyki literackiej” (s. 230). Być może, najważniejszą lekcją, jaką późnonowoczesne badania literackie mogą wyciągnąć z lektury tekstów jednego z fundatorów filozoficznej nowoczesności, jest zwrócenie się ku tej dialektyce i podjęcie decyzji – która może okazać się niszcząca, ale wydaje się jedyną szansą na ocalenie – o przedzierzgnięciu się w filozofię.