

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta
Ústav filosofie a religionistiky

Diplomová práce

Pojem dějin u Waltera Benjamina a Theodora W. Adorna
The Concept of History in Walter Benjamin and Theodor W. Adorno

Bc. Marek Kettner

Vedoucí práce: prof. Miroslav Petříček, Dr.

2019/2020

Děkuji vedoucímu prof. Miroslavu Petříčkovi za všechny konzultace k tématu dějin, vstřícnost, podporu a především inspiraci k soustavnému filosofickému uvažování.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně, že jsem řádně citoval použité prameny a literaturu a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 10. srpna 2020

.....

podpis

Anotace

Práce zkoumá pojem dějin v raném myšlení Waltera Benjamina a Theodora W. Adorna. Systematicky se zabývá texty z období mezi lety 1913-1932. Benjaminovo myšlení je interpretováno pokud možno celistvě, s ohledem na klíčové pojmy mesiánského vykoupení dějin, světské revoluce, biblického pádu, mytického kladení práva, či aktuality přítomnosti. Adornův příspěvek k pojmu dějin je zkoumán na základě tří raných textů ze začátku třicátých let. Práce sleduje nejprve vývoj pojmu dějin v myšlení samotného Benjamina a poté vztah mezi vyloženými úvahami k tématu a koncepcí Adornovou. Zásadní změnou, kterou při Adornově přijetí Benjaminovy terminologie a konceptů dochází, je pak přeložení pojmu dějin z teologicko-eschatologického rámce do oblasti praxe.

Klíčová slova

Filosofie dějin, mesiánské vykoupení, revoluce, mýtus, právo, aktualita, konfigurace.

Annotation

The thesis examines the concept of history in the thinking of Walter Benjamin and Theodor W. Adorno. It systematically inquires into texts of the period between 1913 and 1932. Benjamin's thought is interpreted in its whole, with regards to his key concepts of messianic salvation, profane revolution, biblical fall, mythical positing of right, and actuality of the present. Adorno's contribution to the concept of history is examined on the basis of three early texts from the beginning of the thirties. The thesis follows first the evolution of the concept of history in the thought of Benjamin and then turns toward the relation between the explicated deliberations regarding the theme and the conception of Adorno. The major change which occurs during Adorno's accepting of Benjamin's terminology and thoughts lies in the fact that the concept of history is moved from the theological-eschatological context to the context of praxis.

Key Words

Philosophy of history, messianic salvation, revolution, myth, right, actuality, configuration.

Obsah

Úvod	7
1. Mládi: stárnoucí dějiny	11
<i>Religiozita přítomnosti</i>	12
<i>Mládež</i>	17
<i>Ztracený původ mládí: Idiot</i>	21
<i>Stárnoucí studenti, stárnoucí dějiny</i>	24
2. Dějiny a jazyk	33
<i>Čistý jazyk před dějinami</i>	35
<i>Lidský jazyk v dějinách</i>	38
<i>Význam a dějiny</i>	41
<i>Magie soudu</i>	44
<i>Světské jeviště dějin; život (v) času</i>	45
3. Dějiny, mýtus, právo	50
<i>Neaditivní čas</i>	53
<i>Viditelnost absence</i>	54
<i>Osud</i>	55
<i>Individuální čas</i>	57
<i>Zapomenutá aktualita</i>	60
<i>Násilí a právo</i>	60
<i>Revoluce</i>	64
<i>Dekonstrukce</i>	66
4. Dějiny a pravda	69
5. Filosofické „sběratelství“ v Předmluvě k Původu německé truchlohry	70
<i>Ideou rytmizované dějiny; idea předvádějící se v dějinách</i>	71
<i>Původ a vznik</i>	73
<i>Dějiny světa, dějiny přírody</i>	74
<i>Jednosměrnost proudu, periodicita epoch</i>	76
<i>Předvedení idejí</i>	77
<i>Legitimita původu; význam krajních fenoménů</i>	80
<i>Rozdíl mezi konfigurací a dedukcí, potažmo indukci</i>	83
6. Finále: objevení bezvýznamného	86
<i>Čistá imanence syrových dějin</i>	87
<i>Alegorie</i>	91
<i>Přemet</i>	94

7. Adorno a dějiny přírody	98
„Materializované“ dějiny v přítomnosti vs. Idea dějin.....	99
Kritika dějinnosti i nedějinnosti.....	101
Příliš neeschatologický Benjamin.....	102
Mytické přicházení nového	105
8. Aktualita filosofického jazyka	107
Poznání a praxe	108
Dějiny ve slovech	111
Závěr	115
Seznam literatury	116

Úvod

Původ německé truchlohry představuje konec raného období Benjaminova filosofického uvažování. V díle jsou zužitkovány téměř všechny myšlenky k pojmu dějin, které se v autorových textech do té doby rozvíjely. Jsou uchopeny uceleně, v rámci jednotné a soudržné koncepce, avšak každá z nich je přesto konkrétně patrná. Ovšem tento rozvoj, kterým se práce bude v první své části zabývat, nelze označit za lineární vývoj. V autorově myšlení není možné sledovat určitý jednosměrný proces, který by přehledně šel až k vytvoření *Původu*. Jedná se spíše o mnohvrstevnatý růst plný odboček a zahloubání v singularitách.

První Benjaminovo období bývá označováno jako metafyzické či teologické a tento jeho charakter je naznačen již nejranějšími autorovými texty, vznikajícími okolo roku 1914. Jejich ústředním tématem je hledání nového náboženství, nového religiózního postoje, jenž bude dobově aktuální. Od těchto prací vyjde i stávající výklad, zaměřený implicitně na sledování této náboženské roviny autorových prací, a zastaví se vždy u hlavních tematických celků, jimiž se Benjamin v dané fázi zabýval. Jmenovitě půjde o vztah přítomnosti a metafyzicky dokonalého završení dějin, o teorii jazyka, dále o vztah dějin a mýtu a v neposlední řadě o autorovu teorii idejí a koncepci dějin přírody. Nedílnou součástí bude i zkoumání souvislosti dějin a pravdy.

Důvod omezení rozsahu práce pouze na ranou Benjaminovu fázi je zcela pragmatického charakteru. Není snadné obsáhnout celé Benjaminovo myšlenkové dílo, věc si vyžaduje mnoho prostoru a zkušenosti a výklad by jí nebyl s to dostát. V druhém, marxisticko-materialistickém období navíc Benjamin produkuje k tématu dějin tak velké množství komplikovaného materiálu, že se celkový výklad stává velmi problematickou záležitostí. Avšak omezení na partikulární neznamena rezignaci na celkovost; v raných Benjaminových textech je v jistém smyslu uložena velká část koncepcí, které bude rozvíjet i v pozdní fázi, tedy v druhé polovině dvacátých a ve třicátých letech. Především sama ústřední autorova idea, totiž vykoupení skutečného, je zde bezesporu jasně rozeznatelná. Benjamin ji situuje zpravidla do náboženské roviny, artikuluje jako Mesiánskou spásu dějin a v různých obměnách zmiňuje napříč téměř všemi texty. To ovšem neznamená, že by autor nerozvíjel problém, jak dostát reálnému, i na politické rovině. Činí tak ovšem „maskovaně“, letnými odkazy k pojmu revoluce; tato kamufláž jej poté v polovině dvacátých let přestává bavit, jak

zmiňuje v jednom dopise Gershomovi Sholemovi z roku 1924¹. Dopsání *Původu* tak zároveň představuje bod obratu k explicitnímu marxismu a politické angažovanosti autora.

Do politického kontextu překládá své rané úvahy od poloviny dvacátých let nejen sám Benjamin, ale také Adorno. Přátelství, které oba myslitelé v roce 1927 navázali, bylo nejen setkáním dvou specifických způsobů uvažování, nýbrž i dvou jazyků. Benjaminova židovstvím inspirovaná mystičnost přišla do kontaktu s Adornovou marxistickou pregnaností. Zároveň se v této době, po odmítnutí žádosti o habilitaci, Benjamin postupně vzdalovoval ryze akademickému diskursu, zatímco Adorno se ocital na prahu své akademické kariéry. Jedná se tak v jistém smyslu též o překlad jazyka „neprofesní“ filosofie do jazyka „profesního“. I proto může být četba Adornovy recepce Benjaminových prací obohacující; závěrečné dvě kapitoly se jí budou blíže věnovat.

Konkrétně půjde o tři dosud česky nevydané Adornovy texty z počátku třicátých let, dvě přednášky: *Die Idee der Naturgeschichte* a *Die Aktualität der Philosophie*, a jeden rukopis: *Thesen über die Sprache des Philosophen*. I v Adornově případě se tak bude jednat o rané práce. V nich jsou ovšem také, podobně jako u Benjaminova, již uloženy budoucí velké koncepce, rozvinuté například v *Negativní dialektice*. Adorno se i v šedesátých letech drží poctivě svého programu, načrtnutého ve zmíněných přednáškách, podobně jako Benjamin neopouští ideu vykoupení, o čemž svědčí i jeho pozdní *Dějinně filozofické teze*.

Vzhledem ke specifickému a vytříbenému jazykovému stylů obou filosofů bude muset výklad balancovat na hraně zakomponování nutného mimetického aspektu² a upadnutí do mimetického deliria³. Obecně se bude ovšem držet spíše střízlivějšího přístupu k textům.

Tematicky pak hlavní sledovanou linkou bude otázka vztahu člověka k dějinné fakticitě a s ní spojená problematika jeho i její aktuality. Benjamin i Adorno zakládají své myšlení v přítomnosti. V žité, *intenzivní* přítomnosti. Ústřední otázka pak zní: co v přítomnosti člověk objeví, pokud se na ni *aktuálně* zaměří? V této otázce jsou v určitém smyslu předeslány filosofie dějin obou myslitelů. Naznačuje, *odkud* jejich koncepce vycházejí. Místo jejich původu není subjektivní *ratio* u sebe sama.

Porozumění Benjaminovu a Adornovu pojetí dějin tedy nepředpokládá ani tolik určitý způsob myšlení jako spíše jistý postoj vůči skutečnosti.

¹ Walter Benjamin, *An Gershom Scholem*. Berlin. 22. 12. 1924, in: týž, *Gesammelte Briefe* 2, vyd. Ch. Gödde - H. Lonitz, Frankfurt a. M. 1995, s. 511.

² Dle Adorna se bez této složky nemůže žádná interpretace obejít.

³ Viz Martin Ritter, *Filosofie jazyka Waltera Benjaminova*, Filosofia, Praha 2009, s. 16.

Tento postoj se bude stávající interpretace snažit vyjádřit pomocí samotného pojmu dějin, který níže projde různými figuracemi: od dějin *stárnoucích*, přes *aktuální, první, produkující mrtvolu*, až k dějinám *přírody*.

*

Řečeno konkrétněji: práce začne v úvodní kapitole výkladem prvních Benjaminových textů, vznikajících po roce 1913 v době jeho politického angažování v *Jugendbewegung* a tematizujících jednak problematiku aktuality náboženství, jednak, především v *Životě studentů*, otázku vykoupení dějin.

Benjaminovo pojetí dějin vpraví druhá kapitola do širšího kontextu autorovy teorie jazyka, zakotvené v eseji *O jazyce lidském a o jazyce vůbec* z roku 1916, zaměřujícím se mimo jiné na výklad *Starého zákona* a s ním spojeného uvažování dějin jakožto zapříčiněných prvotním hříchem.

V další kapitole výklad postoupí k otázce vztahu mýtu a dějin, již Benjamin rozpracovává především v eseji *Ke kritice násilí* z přelomu let 1920/1921. Vztah mýtu a dějin se ukáže v autorových očích jako netriviální a základním problémem zde bude způsob a možnost odrůstání dějinného světa tomu mytickému.

Čtvrtá kapitola přistoupí ke komplexní spojitosti dějin a pravdy, kteroužto problematikou se Benjamin zabývá od svých nejranějších textů až k těm zcela pozdním; v rané fázi se pak pojmem pravdy zabývá především *Předmluva k Původu německé truchlohry*.

Právě *Předmluvě* bude věnována celá následující kapitola, jež si bere za úkol předvést Benjaminovo specifické porozumění pojmu ideje a jeho spojení s dějinným světem. V této koncepci se osobitým způsobem snoubí myšlení platónské, potažmo kantovské na jedné straně, a židovský mysticismus na straně druhé. Benjamin jednoduše řečeno *historizuje* ideu.

Šestá kapitola přijde jako určité završení dosavadního postupu, jelikož se bude věnovat samotnému *Původu*, v němž Benjaminovo rané uvažování dějin krystalizuje a plně se manifestuje. Rok 1925, kdy byl *Původ* dopsán, tak představuje i místo rozchodu práce s výhradním zaměřením na Benjamina. V této fázi by již měl být předložen ucelený obraz autorova prvního uvažování dějin, a to jak z hlediska tematických celků, tak chronologického vývoje.

Poslední dvě kapitoly se obrátí k Adornovi a jeho textům z let 1931-1932. Autor zde přejímá především Benjaminovy úvahy z *Původu německé truchlohry*, a to jak z jejího hlavního textu, tak z *Předmluvy*. Dokáže navíc, jak bude patrné při rozboru přednášky

Aktualita filosofie, motivy z obou dílů práce trefně kombinovat. Sedmá kapitola se ovšem zaměří na přednášku *Idea dějin přírody*, v níž Adornova interpretace Benjaminových pojmů *dějin přírody*, *pomíjivosti* a *alegorie* v určitých ohledech opomíjí zásadní teologicko-eschatologický rozměr Benjaminovy práce, avšak odkrývá naopak jiné podstatné momenty *Původu*.

Závěrečná kapitola se zaměří především na Adornovu nástupní přednášku na Frankfurtské universitě, kde zásadním způsobem spojuje Benjaminovu metodu konfigurace, pojem *hádanky* a marxistický nárok na proměnu skutečnosti.

Období, jehož se práce bude týkat, tak vposled nepřesáhne dvě desetiletí. I tak ovšem pojem dějin od roku 1913 do roku 1932, nejprve v samotném Benjaminově a poté ve sdíleném uvažování obou přátel, dokázal dozrát v mnoha podstatných ohledech.

1. Mládí: stárnoucí dějiny

Nejranější texty píše Benjamin během svého politického angažování v Hnutí mládeže (*Jugendbewegung*), potažmo ve Svobodném studentstvu (*Freistudentenschaft*), jehož byl předním představitelem. Přesto nelze o těchto pracích hovořit jako o politických⁴; jejich témata autor hledá jinde. Zaměřuje se na širší problémy vlastní *současnosti* – např. ztrátu tradice, sekularizaci, či dominanci ideje pokroku – a na postavení, které v ní zaujímá mládež. Lze tvrdit, že v tomto období přemýšlí Benjamin o dějinách právě skrze mládež. Jakou dějinnou úlohu má a co zosobňuje? *Životě studentů* sděluje, že si význam studentů „zaslouží být popsán jen jako podobenství, jako obraz nejvyššího metafyzického stavu dějin“⁵, *Religiózní postoj nové mládeže* hovoří o boji mládeže za novou religiozitu a o tom, že mládež „skrze dějiny povýší své nakonec bezmocné odpůrce do šlechtického stavu“⁶, esej o *Dostojevského Idiotovi* pojednává o dítěti jako jedině spáse „pro mladé lidi a jejich zem“⁷. Mládí, mládež a studentský život jsou pro Benjamina v tomto období kolem roku 1914 klíčovou figurou dějin. Zpřístupňují autorovi pojmy, které v pozdějších obdobích podrží jako základ své filosofie dějin, zatímco je bude vykládat v jiných souvislostech.

Eseje a úvahy, vznikající (s výjimkou o něco málo pozdější analýzy *Idiota*) před rokem 1916, pracují s pojmy Mesiánského vykoupení (z) dějin⁸, (světské) revoluce a revolučnosti, utopie, aktuality přítomnosti, koncentrace dějin v jediném ohnisku⁹, štěstí a ideje pokroku (jež se již zde stává předmětem ostré kritiky)¹⁰, tedy s pojmy, na nichž bude autor stavět své pojetí dějin ve všech obdobích své tvorby (samozřejmě s menšími či většími odchylkami, zejména v určitých obdobích jeho příklonu k marxismu, potažmo historického materialismu), což činí patrným i pozdní *Dějinně filozofické teze*. Bez těchto pojmů nelze dle Benjamina myslet dějiny; nelze jim učinit po právu¹¹. Je tedy zřejmé, že již od počátku své tvorby se autor snaží

⁴ Martin Ritter, *Poznáním osvobodovat budoucí*, Oikoymenh, Praha 2018, s. 129.

⁵ Walter Benjamin, *Život studentů*, in: *týž, Agesilaus Santander*, Hermann & synové, Praha 1998, přeložil Jiří Brynda, s. 107.

⁶ Walter Benjamin, *Religiózní postoj nové mládeže*, in: *týž, Literárněvědné studie*, Oikoymenh, Praha 2009, přeložil Martin Ritter, s. 35.

⁷ Walter Benjamin, *Dostojevského Idiot*, in: *týž, Literárněvědné studie*, Oikoymenh, Praha 2009, přeložil Martin Ritter, s. 39.

⁸ Ritter (2018), s. 10.

⁹ *Život studentů*, s. 107.

¹⁰ V *Dialogu o religiozitě přítomnosti* vyjadřuje Benjamin svou nevoli vůči této ideji ještě rasantněji než v *Životě studentů*, když hovoří doslova o „rakovinovém postupu evoluce“. Viz Walter Benjamin, *Dialog o religiozitě přítomnosti*, in: *týž, Literárněvědné studie*, Oikoymenh, Praha 2009, přeložil Martin Ritter, s. 16.

¹¹ Většina kritiky, kterou Benjamin směřuje vůči konkurenčním filosofickým pojetím dějin, cílí na jejich *redukcionismus*. Chybou většiny myslitelů není připojování čehosi nadbytečného k dějinám (přestože i tuto tendenci lze u jistých autorů sledovat), nýbrž opomíjení jistých aspektů, rozměrů dějin (především pak toho

myslet dějiny ve všech jejich rozměrech (alespoň nakolik je sám schopen tyto dimenze dějin nalézat). V nejmladším období se pak obrací ještě k několika dalším pojmům, které již později do popředí svých úvah natolik výrazně stavět nebude: především k *rozhodnutí, nouzi, cíli, boji*. Některé pojmy zde také chápe poněkud odlišně, než v době své zralosti – jedná se především o *štěstí* a *cíl*. Tyto specifické pojmy a jejich význam představí již zmíněné čtyři kratší texty: *Život studentů, Dialog o religiozitě přítomnosti, Dostojevského Idiot* a *Religiózní postoj nové mládeže*. Tematicky se v nich Benjamin zabývá jednak otázkou (možnosti) náboženství *jeho doby*, jednak kritikou současných poměrů (zejména sociálně-demokratického smýšlení, jehož „teorie a ještě více praxe byla určována představou pokroku“¹²), a především již zmíněnou dějinnou úlohou, kterou v polovině desátých let dvacátého století v Německu dle Benjamina obdržela mládež.

Religiozita přítomnosti

Postupující sekularizace, živená technickou revolucí a sílením „pokrokového“ myšlení, zabraňuje adekvátně pojmut stávající dějinnou situaci. Dějiny nelze pochopit bez náboženství. Ovšem doba, která nejen myslí dějiny nenáležitě, nýbrž se i vzdaluje od nutné podmínky náležitého přístupu k nim, se ocitá v problémech. Nedokáže se zorientovat v sobě samé (a ani si toho není vědoma). Tato problematičnost se zdá být hlavním tématem zmíněného *Dialogu o religiozitě přítomnosti*, v němž Benjaminovo *Já* diskutuje se svým *Přítelem*, zastáncem pokroku a sekularizace. *Přítelem*ova pozice je vyjadřována též jako svého druhu panteismus, víra v pokrok světa jako celku. Proti ní se staví Benjaminovo *Já* s jeho snahou o navázání na prolomenou tradici a nalezení náboženství, které bude dobově aktuální (toto usilování je podníceno rozpadem starých náboženství v minulých stoletích). Právě v tomto smyslu je především třeba chápat onu *religiozitu přítomnosti*, tedy nikoliv jako její vztah ke klasickým náboženstvím, či míru jejího náboženského uvažování a cítění, nýbrž jako konkrétní a jedinečné náboženství, odpovídající všem rysům a specifikům doby. Je možné hovořit o *dějinných formách náboženství*, které se proměňují v závislosti na konkrétních dějinných podmínkách. Nejedná se ovšem nutně o *nové doktríny*, ostře se rozcházející s tradicí, sám Benjamin ve svých úvahách ostatně silně vychází ze *Starého zákona*; běží spíše

eschatologického). Například pozitivismus, či – řečeno terminologií *Dějinně-filosofických tezí* – historismus, propadají právě tomuto neduhu.

¹² Walter Benjamin, *Dějinně-filosofické teze*, in: *Dílo a jeho zdroj*, Odeon, Praha 1974, přeložila Věra Saudková, s. 14.

o singulární uchopení (a pochopení) doktríny a reciproční uchopení dějinného okamžiku „z“ doktríny. Již zde se nenápadně načrtává specifická podoba Benjaminova vztahu k tradici, který bychom mohli nazvat *singulárním uchopením*. Autor přebírá a transformuje.

V *Dialogu* se ovšem zdá setrvávat nebývale na straně pouhého převzetí a zachování tradice, když vytýká moderně, že její světskost (z „níž se stal vyčerpávající sport“¹³) již člověku nedopřává klasický klid antického stříhu, a spíše z něj činí „štvance radosti ze života“¹⁴. Vyjadřuje se (nakolik lze samozřejmě ono *Já* identifikovat s vlastními Benjaminovými stanovisky) rezervovaně dokonce i k současné podobě „vědomí proletariátu“, jež bylo v minulých dobách uspokojováno právě náboženstvím¹⁵, a které shledává nyní spíše zneklidňujícím faktorem. Tento značný příklon k tradici, který by se mohl zdát stavět do protikladu vůči „revolucionářsko-anarchistické“ linii v Benjaminově myšlení, ovšem patrně vyplývá z její intenzivně pociťované *ztráty*. Benjamin upozorňuje především – možná místy přepjatě – na klady tradice. *Přítelova* odezva na sebe nenechá dlouho čekat:

„Odpusťte, ale člověk by si mohl myslet, že jste žil tak daleko od moderny jako ten nejreakcionářštější východopruský sedlák. Jistě, technicko-praktické pojetí připravilo o duši každý jednotlivý živoucí jev v celé přírodě, nakonec ji odňalo i utrpení a chudobě. Ale v panteismu jsme našli společnou duši všech jednotlivin, všeho izolovaného. Můžeme se vzdát všech nejvyšších božských účelů, poněvadž svět, jednota veškeré rozmanitosti, je účel všech účelů.“¹⁶

Lze shledat, že málokterá pasáž by dokázala lépe vyjádřit ryzí protiklad Benjaminova vlastního postoje než tato. Autor se soustavně zajímá o to, jak v dějinách dostat „duši každé jednotliviny“¹⁷, jeho pohled na svět zpravidla nevyhledává nic než jednotliviny a zkoumá, nakolik se může nechat oslovit jejich jedinečností. A setkání s ní mu ukazuje jeho vlastní *slabost*¹⁸. Jak bude naznačeno níže například při interpretaci eseje *O jazyce* či v *Původu německé truchlohry*, svět je v Benjaminových očích – dle této konkrétní interpretace - neomezenou sebe-presentací jedinečností a jedinečností. Odtud jeho zájem o vše nahodilé, extrémní, nezvyklé, podivné, o všechny „krajnosti, které průměr vypuzuje z našeho zorného pole“¹⁹. V určitých chvílích čtenář může mít za to, že vposled není jednotlivosti, u níž by Benjamin neodhalil stopu krajnosti. Svět není utkán z ničeho jiného než extrémů,

¹³ *Dialog o religiozitě přítomnosti*, s. 10.

¹⁴ Tamt.

¹⁵ Tamt., s. 11.

¹⁶ *Dialog o religiozitě přítomnosti*, s. 12.

¹⁷ A jednotlivinu, jak uvidíme níže, chápe v širokém smyslu: může jí být jak jednotlivý předmět, tak živá bytost, či událost. Zvláště důležité pro Benjaminu bude též singulární utrpení.

¹⁸ Známé téma *Dějinně filozofických tezí*, jež se ptají, jak vykoupit každé jedno utrpení minulosti; čili: jaká spravedlnost dokáže náležitě zohlednit tento nespočet jednotlivých událostí.

¹⁹ Karel Thein, *Styl a metafyzika*, in: Martin Ritter, *Filosofie jazyka Waltera Benjaminu*, Praha, Filosofia 2009, s. 263.

nepřeveditelných na společného jmenovatele. Tím ovšem úvaha předbíhá a vzdaluje se od zkoumaného *Dialogu*. V něm ještě nejsou výše zmíněné postoje explicitně zmíněny, avšak Benjaminovo *Já* také silně ohrazuje proti *Příteľově* výroku – a odporuje tím dokonce „celé době“²⁰ – a ve svých slovech spíše naznačuje zde uvedený pohled na jednotliviny:

„Jsme nereligiózní, protože už nikde nehledíme vytrvat. Všiml jste si, jak lidé ponížili samoučel, toto poslední posvěcení cíle? Jak se každá jednotlivost, nepoznaná jasně a poctivě, stává ‚samoučelem‘?“²¹

Pokud by se samoučelnost dala uchopit jako bytostně spojená se singularitou, pak by bylo nyní možné doplnit, že jednotlivosti se ve své jedinečnosti neukazují vždy rázem, nýbrž také ji mohou odhalovat postupně a velmi zdoluhavě²². Až po jasném a poctivém poznání. Klíčem k němu, a tedy i singularitě samotné, zdá se být pro Benjamina právě náboženství²³. I proto se stává velkým problémem „odbožštění utrpení“²⁴, k němuž v reflektované době dochází. *Příteľ* tvrdí, že pád sociálního náboženství naopak sféru sociální činnosti člověku *přiblížil*, učinil ji aktuálnější, avšak *Já* v tomto ryze profánním přístupu k sociální aktivitě spatřuje především *ztrátu*. Jakmile tvrdí, že sociální činnost „pozbyla metafyzické vážnosti. Stala se věcí veřejného pořádku a slušnosti. Téměř pro všechny, kteří jsou dnes sociálně činní, představuje pouze civilizační záležitost, stejnou jako elektrické osvětlení...“, je možné číst jeho slova jako výtku vůči opomíjení singularity každého sociálního aktu. I sociální oblast je subjektem pokroku, i v ní lidstvo – dle kritizovaného sociálnědemokratického stanoviska – předvádí své zdokonalování. Tímto stálým směřováním k dokonalejší budoucnosti však patrně též ztrácí onu svrchu jmenovanou schopnost vytrvat u věci, zastavit se. Konkrétní jednotlivé utrpení je za takového stavu nedešifrovatelné.

S nedostatkem (religiózního) vytrvání ovšem dle *Já* přichází i fakt, „že sami sebe ztrácíme. Ztrácíme se *tím*, že slavně kráčíme vpřed, jak to velebite: skoro bych řekl, že se ztrácíme pokrokem.“²⁵ Klíč k pochopení sebe sama i své doby je tedy mimo dosah jedince i společnosti; místo, kde leží, se nachází v jiném směru než v tom, kam vedou kroky evoluce²⁶.

²⁰ *Dialog o religiozitě přítomnosti*, s. 13.

²¹ Tamt., s. 10.

²² V tomto smyslu se jedinečné bez dalšího nekryje s extrémním. Viz úvaha Martina Rittera: „Jak poznáme, že je nějaký jev extrémní? Tato otázka je svým způsobem nesmyslná, protože extrémnost, na rozdíl od obvyklé průměrnosti, je právě nápadná.“ Ritter (2018), s. 116.

²³ K tomuto tématu bude řečeno více při zkoumání Benjaminových jazykově-dějinných úvah.

²⁴ Tamt., s. 11.

²⁵ Tamt., s. 16.

²⁶ Tuto desorientaci vyjadřuje jedna z posledních *Příteľových* replik: „Tak se teď cítím já. Bezděky se ptám: co na tom, o čem tu mluvíme? Není to samozřejmost, něco, co nestojí za řeč, že žijeme rozpolcení mezi individuální a sociální sférou? Každý už tento rozkol zakusil, denně ho zakouší. Dobrá, dovedli jsme kulturu a socialismus k vítězství. A tím je vše rozhodnuto. – Tak vidíte: úplně jsem ztratil přehled, ničemu už nerozumím.“ Tamt., s.

V téže pasáži, kde *Já* tento pokrok kritizuje, se ovšem dostávají do popředí tři zásadní pojmy: *cíl*, *nouze* a *štěstí*. Jejich interpretace v daném kontextu je poněkud složitější, a to jednak kvůli autorově „stylu nekauzálního popisu, který je v rámci filosofie málo obvyklý“²⁷, jednak kvůli tomu, že zde pojmy *štěstí* a *cíle* patrně podržují jiný význam než v jiných Benjaminových textech:

„V souladu se stavem naší kultury se i sociální práce má a musí, namísto heroicky-revolučních snah, podrobit evolučnímu pochodu. Ale říkám Vám *jedno*: běda, když člověk zapomíná na cíl a důvěřivě se vydává takřka rakovinovému postupu evoluce. A k tomu dochází. Proto se z této situace v žádném případě nedostaneme ve jménu vývoje, nýbrž ve jménu cíle. A tento cíl nelze stanovit zvnějšku. Kulturní člověk má jen jedno místo, které si dokáže udržet čisté, kde může být skutečně *sub specie aeterni*: je to jeho nitro, on sám. A existuje stará a často sužující nutnost, že sami sebe ztrácíme. Ztrácíme se *tím*, že slavně kráčíme vpřed, jak to velebíte: skoro bych řekl, že se ztrácíme pokrokem. Náboženství však vycházejí z nouze, nikoliv ze štěstí.“²⁸

Nejprve k pojmu cíle: základní otázkou – již lze klást na základě znalosti pozdějších Benjaminových textů - je, zda se vztahuje k revoluci, či náboženství. Je cílem, k němuž se má člověk napnout, světská revoluce, či náboženské vykoupení? Evidentně jej není možné chápat jako kantovský (či husserlovský) *telos* pokroku lidstva, ležící v nekonečnu. Nejedná se o nekonečný úkol, který by byl cílem vymezen. Cíl zde naopak neguje neblahé důsledky evoluce. Ovšem neguje je jako představa říše Boží, či anarchisticko-utopického revolučního společenství? Kontext *Dialogu* naznačuje, že se jedná spíše o cíl *náboženský*, či – lépe řečeno – cíl *v náboženství*. Jeho „vzkříšení“ je ostatně hlavním tématem textu. Této interpretaci nasvědčuje i fakt, že zde cíl „nelze stanovit zvnějšku“, nýbrž jen *sub specie aeterni*. Nitro, jako tradičně náboženský pojem, se zdá napovídat, že cílem je zde vskutku říše Boží, přestože se bezprostředně před uvedením pojmu cíle hovoří o heroicky-revolučních snahách. Pokud bude chápán pojem cíle takto, dostává se ovšem do rozporu s *Teologicko-politickým fragmentem*, jenž jej odlišuje od pojmu *konce*:

„Teprve Mesiáš sám naplní všechno historické dění, a sice v tom smyslu, že sám teprve vykoupí, naplní, vytvoří jeho vztah k Mesiášskému. Proto se nic historického nemůže chtít samo od sebe vztahovat k Mesiášskému. Proto říše Boží není *telos* historické dynamis; nemůže být kladena jako cíl. Z historického hlediska není cílem, nýbrž koncem.“²⁹

22. (Čtenář Benjamin by snad mohl dodat, že poslední věta vyjadřuje nejen zkušenost rozhovoru s autorem, nýbrž i četby jeho textů.)

²⁷ *Styl a metafyzika*, s. 265.

²⁸ *Dialog o religiozitě přítomnosti*, s. 16.

²⁹ Walter Benjamin, *Teologicko-politický fragment*, in: *týž, Agesilaus Santander, Hermann & synové*, Praha 1998, přeložil Jiří Brynda, s. 80.

Není tedy vyloučeno, že *cíl* v *Dialogu* podržuje oba významy, jež *Fragment* odděluje; znamená konec i cíl. Nasnadě je ovšem i jiná interpretace, totiž, že *cíl* zde jednoduše vyznačuje *ne-pokrokový* „telos“ jako takový. Ve *Fragmentu* je totiž cíl bez dalšího definován jako místo, „k němuž směřuje dynamis profánního“³⁰; pod touto dynamis se ovšem může skrývat jak dynamis anarchistického typu ústící v revolučním aktu prolomení „pokroku“, tak dynamis nekonečné evoluce samotné. V *Dialogu* je však spíše vymezen právě vůči pokroku, nikoliv vůči teologické říši Boží. Může se tak jednat o dvě rozlišná užití téhož pojmu, potažmo o dva odlišné pojmy cíle.

Situaci ovšem dále znesnadňuje užití pojmu štěstí, které se v kontextu *Dialogu* zdá být spojeno právě s pokrokem. Pokrok jako by směřoval ke štěstí, které však nemůže nikdy přinést hledanou religiozitu. Avšak interpreti jako např. Arno Münster spojují pojem štěstí u Benjamina s „utopicko-marxistickou ideou“³¹ beztrždní, svobodné společnosti, přivozené revolučně, nikoliv evolučně. Benjamin se marxismem smozřejmě začal zabírat sice až v průběhu 20. let, jak podotýká Michael Löwy, avšak ideou revoluce anarchistické se zabýval již v letech desátých³². Onu utopickou ideu štěstí by tak v nejranějším období mohla předznamenávat utopicko-anarchistická idea, přičemž podstatným by stále byl vztah revoluce a štěstí. *Dialog* by však nakonec v tomto čtení naznačoval, že ani revoluční akt proti pokroku nepřinese nové náboženství. Že je potřeba jej hledat jak mimo pokrok, tak mimo revoluci. S tím by pak souhlasil jak *Teologicko-politický fragment*, který určuje právě štěstí jako cíl blíže neurčené dynamis profánního, tak první *Dějinně filosofická teze*, podle níž potřebuje historický materialismus (a jeho idea štěstí, podržíme-li se Münsterovy interpretace) teologické vedení³³. Samo štěstí nedostačuje (ať již jako „pokrokové“³⁴, či „revolučně-

³⁰ Tamt.

³¹ Arno Münster, *Progrès et catastrophe, Walter Benjamin et l'histoire*, Éditions Kimé, Paris 1996, s. 54.

³² Michael Löwy, *Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin*, in: *Vingtième Siècle : Revue d'histoire* No. 117, Sciences Po University Press 2013, s. 110.

³³ Souhlasíme zde s klasičtější interpretací, jíž zastává i Münster oproti Salzingerovi: „...v první tezi je to vskutku historický materialismus, kdo do svých služeb bere teologii a ne, jak naznačuje Salzinger, teologie, která bere do služeb materialismus.“ Tamt. (vlastní překlad). Teologie stojí vždy *nad* revolucí.

³⁴ Zde je naopak potřeba se s Münsterovou interpretací rozejít, jelikož příkládá příliš malou váhou ideji mesiánského vykoupení z dějin a jejich současného zrušení. Zdá se v Benjaminově myšlení spatřovat až příliš velký díl marxistické (potažmo anarchistické) tradice: „...tato filosofie dějin nejprve realizuje svůj nárok, aby byla materialistickou, marxistickou, a to především tím, že vyjadřuje očekávání (doufání) sociální revoluce přinejmenším tak jasně jako klasikové marxismu, a zadruhé se považuje za utopickou natolik, nakolik jako Marx a Ernst Bloch identifikuje konec vlády nutnosti a začátek království svobody s neodvratným procesem, imanentním historické dynamice a s konečným *cílem* historického vývoje.“ Tamt., s. 52. (vlastní překlad a kurzíva). Proti tomuto pojetí lze postavit námitku, kterou přesně vyjadřuje Martin Ritter: „Benjamin nevidí ‚cíl‘ dějin v proletářské revoluci, jejíž nezbytnost lze zdůvodnit odhalením objektivních příčin historického vývoje. Pro Benjamina žádný cíl dějin neexistuje; ‚cílem‘ je naopak *prolomit* dějiny. V souladu s tím zdůrazňuje proti Marxovi, že revoluce nejsou ‚lokomotivy světových dějin‘, nýbrž okamžiky, v nich lidstvo ‚jedoucí‘ v těchto

utopické“). Jako by bylo třeba spíše pocítit *nouzi* z této nedostatečnosti štěstí. Jako by se cesta k náboženství otevřela jen tehdy³⁵.

Ať interpretujeme pojem štěstí prvním (pokrok) či druhým (revoluce) či třetím (pokrok *nebo* revoluce) způsobem, znatelně se svou orientací k budoucnosti liší od štěstí, jež vykresluje druhá *Teze*:

„Myšlenka poukazuje na to, jak je představa štěstí, na němž lpíme, úplně závislá na čase, do něhož jsme jednou provždy byli svou existencí vřzeni. Štěstí, které by v nás mohlo vzbudit závist, je možné jedině v ovzduší, které jsme vdechovali, s lidmi, s nimiž bychom mohli mluvit, s ženami, které by se nám mohly oddat. Jinými slovy, v představě štěstí neodlučně kmitá představa vykoupení.“³⁶

Zde je zcela naopak pojem štěstí vázán na minulost a řád ne-profánního.

Nabízí se tedy shrnutí, že již *Dialog o religiozitě přítomnosti* tedy uvádí ne jeden klíčový pojem pro Benjaminovo myšlení dějin, a to typicky netriviálním způsobem. Činí tak v rámci zkoumání vůdčího problému, kterým je *specifická dějinná forma náboženství doby*³⁷.

Mládež

Další úvahy k témuž připojuje autor v textu *Religiózní postoj nové mládeže*, kde nastiňuje jisté možnosti (zdá se, že vzájemně podmíněné), jak ono náboženství doby uskutečnit. Přivést jej má právě mládež a to skrze *rozhodnutí* (potažmo *volbu*) a *boj*. V těchto pojmech je uložena další podstatná část Benjaminova uvažování o dějinách. Úvodní věty textu pomohou připravit jeho interpretaci:

„Mládež, která v Německu procítá, je vzdálena všem náboženstvím i světonázorovým spolkům. Nezaujímá ani žádný náboženský postoj. Pro náboženství však cosi znamená a náboženství pro ni ve zcela novém smyslu nabývá na významu. Mládež stojí v centru, kde vzniká nové. Její nouze je největší a pomoc Boží je jí nejbližší. ... Vzdělávací cesta mladé generace nemá bez náboženství smysl. Zůstává prázdná a trudná bez místa, na němž se rozdvouje v rozhodující Bud' – Anebo.“³⁸

dějinách zatahuje za záchranou brzdu, a ve stejném duchu tvrdí, že ‚beztřídní společnost‘ není cílem historického pokroku, nýbrž jeho přerušením.“ Ritter (2018), s. 171. V souvislosti s těmito myšlenkami se pojem cíle v *Dialogu* jeví mít skutečně spíše specifický význam.

³⁵ Tím by byla naznačena i často diskutovaná problematika realizovatelnosti mesiášské říše ve světě skrze revoluci. Téma, k němuž se i sám Benjamin vyjadřuje často mnohoznačně. Ovšem, alespoň co se týče raných spisů, zdá se nám držet pojetí transcendence mesiášského a jeho profánní neuskutečnitelnosti.

³⁶ *Dějinně filozofické teze*, s. 9.

³⁷ Toto téma autor jasně vymezuje v závěru rozhovoru, kdy *Já* odpovídá na *Přítelem* vznesenou otázku po rozporuplném vztahu náboženství a vědění: „A tento nejmodernější problém, jehož jsou plné noviny, vznikl proto, že si od základu neklademe otázku po náboženství doby; místo toho se ptáme, zda se v ní ještě může zabydlet některé z historických náboženství, utrhne-li mu paže a nohy a hlavu k tomu.“ *Dialog o religiozitě přítomnosti*, s. 23.

³⁸ *Religiózní postoj nové mládeže*, s. 34.

Kromě explicitního odkazu na Kierkegaardův koncept rozhodnutí je v této pasáži také na první pohled patrná značná blízkost, v níž se nacházejí pojmy *nouze* a *nového*. Již v *Dialogu* byla nouze zmíněna jako pramen náboženství a protiklad pokrokového štěstí najednou. V této souvislosti vchází do popředí Habermasova poznámka o vztahu pokroku a kategorie nového, podle níž právě pokrok (stává-li se dějinnou normou) veškerou kvalitu nového (toho, co je z hlediska přítomnosti teprve na příchodu a není nijak předvídatelné) zahlučuje tím, že neguje možnost „čistého“ začátku jistého nepředvídatelného děje v budoucnosti³⁹. Pro pokrokový způsob myšlení je pohyb budoucnosti vždy již do jisté míry předepsán samou evolucí. Každý děj se na pokroku podílí, a ty, jež se mu vymykají, jsou odsunuty mimo pole zájmu jako „okrajové“, „nepodstatné“. Mládež, která jako by ještě neztratila kontakt se svým vlastním příchodem na svět jako neredukovatelným počátkem⁴⁰, si zdá se ještě plně nezvnitřnila pokrokovou mentalitu. Uchovává si cit pro *nové* a v sekularizované společnosti tedy nutně pociťuje nouzi. Tu však již nedokáže zahnat tradiční náboženství, které není adekvátní dané dějinné situaci, v níž byla tradice přerušena. Proto lze mládež paradoxně shledat „srostlou s náboženstvím, které je s ní jedno tělo, na němž zakouší své strádání“⁴¹, přestože nezaujímá žádný náboženský postoj a je vzdálena všem náboženstvím. Mládež téměř *tělesně* cítí, že náboženství ve skutečnosti strádá a nezakrývá si tento jeho stav. Jestliže však klasická náboženství pozbyla na aktualitě a přítomnost nenabízí nic než dominanci profánního, ocitá se každý, kdo chce zaujmout religiózní postoj, v nesnázích. Východisko tedy nabízí pouze *aktivní, téměř kreativní přístup*:

„Zase jedna generace chce stát na rozcestí, ale nikde není rozcestník. Každá mládež musela volit, ale předměty volby jí byly určeny. Nová mládež stojí před chaosem, v němž se ztrácí (posvátné) předměty její volby. Cestu jí neukazují výrazy ‚čisté‘ a ‚nečisté‘, ‚posvěcené‘ a ‚zavržené‘, ale pouze pedantská slova ‚přípustné-nepřípustné‘. ... Ničeho si nežadá naléhavěji než volby, posvátného rozhodnutí jako takového. Volba si vytváří své předměty – to je její vědění, jež má k náboženství nejbližší. ... [Mládež] důvěřuje tomu, že se posvátné a prokleté vyjeví v okamžiku, kdy nejvíce napne společnou vůli k volbě.“⁴²

Ozývá se potřeba *nechat zjevit, přivolat, téměř vytvořit* posvátné a prokleté, čisté a nečisté, tedy *založit možnost* vztahu k transcendenci. Dřívější generace zakládaly svou volbou pouze samotný vztah, jelikož její předměty již byly určeny. Pro mládež Benjaminovy doby se však stává problematickou volba sama; není mezi čím volit. Tím se ovšem na druhou stranu ukazuje nejen hodnota *transcendence*, nýbrž samotné *možnosti transcendence*. Uvědomění

³⁹ Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la Modernité*, přeložil R. Rochlitz, Gallimard, Paříž 1989, s. 23.

⁴⁰ Viz např. Hannah Arendt, *Vita activa*, Oikoymenth, Praha 2007, přeložil Václav Němec, s. 17.

⁴¹ *Religiózní postoj nové mládeže*, s. 34.

⁴² Tamt.

této hodnoty se zdá být specifické právě pro mladou Benjaminovu generaci. Odtud pak nárok vyjádřený výše, tedy nárok nalézt náboženství odpovídající dané dějinné aktualitě. Jinými slovy: nárok vydobýt a založit *možnost* náboženství v přítomnosti. Religiozita již tedy není pro každou další generaci zaručena, nýbrž stává se vždy novým a naléhavým (kvůli zmíněné nouzi) dějinným problémem⁴³.

Bez opory v paradigmatu, jež by pro ni rozlišilo posvátné a prokleté, setrvává mládež na ostré hraně kontaktu jistého původního a totálního náboženského citění, podobného zkušenosti prvních křesťanů⁴⁴, a na druhé straně skepse, která naopak svět vidí zcela zbaven posvátna, a proto nutně vede k boji, v němž také „může povstat Bůh“⁴⁵. Boj se zdá být spřízněn s volbou tím, že v něm posvátné nachází „svůj tvar“. Nabízí se tvrdit, že boj je v tomto případě podmínkou volby; bojem se otevírá její možnost. V boji se zjevuje posvátné, které je poté možno volit. Za co se ovšem bojuje? Není snad zcela mylné tvrdit, že za *aktualitu přítomnosti*. Martin Ritter ve své knize opakovaně cituje zajímavý úryvek z Benjaminova raného článku *Gedanken über Gerhart Hauptmans Festspiel*, kde se lze dočíst, že „podle obvyklého pojetí ‚přítomnost takřikajíc není aktuální – čas je nekonečný‘, ... zatímco v koncepci, kterou sám [Benjamin] zastává, jsou ‚dějiny přísnější a krutější boj‘“⁴⁶. Zde se za oním obvyklým pojetím může skrývat buď právě myšlení nekonečného pokroku, či také mytologizující představy dějin jako nikdy nekončících cyklů. Aktualita se však nemůže v takto pojatém čase nikdy objevit. Co jí brání? Nezlomitelná *přítomnost přítomnosti*. Samy obsahy přítomnosti se jistě budou měnit, avšak fakt, že zde jest jistá přítomnost, zůstává v nekonečném čase ocelově konstantní. Přítomnost je přítomná a nikoliv aktuální. Naproti tomu v konečném čase nevyhnutelně přijde „okamžik“, kdy již *žádná* přítomnost nebude. Proto se *sama* přítomnost, dokud ještě je, stává aktuální. Tam, kde obvyklé pojetí zná pouze aktuální otázky či problémy v přítomnosti, tam se Benjamin snaží myslet samu přítomnost jako takovou, respektive přítomnost přítomnosti, v její aktualitě. Z toho by se dal dovodit jistý

⁴³ Ukázkou, jak se pokusit dostat tomuto nároku může být samotné Benjaminovo náboženské uvažování vycházející hluboce z judaismu, avšak uchopující jej svěbytným, místy selektivním a transformujícím způsobem. Rainer Rochlitz trefně dodává: „Židovská identita Benjaminova myšlení zůstává nejasná, a to i pro jeho nejlepšího přítele Gershoma Scholema; na jednu stranu v něm vidí autentického představitele židovské tradice, na druhou stranu je toho názoru, že Benjamin téměř vše z této tradice opomíjí...“ Rainer Rochlitz, *Le désenchantement de l'art: La Philosophie de Walter Benjamin*, Gallimard, Paříž 1992, s. 12.

⁴⁴ „...jimž se svět jevil tak přetékající posvátnem, jež mohlo povstat v každém, že jim to znemožňovalo mluvit i jednat.“ *Religiózní postoj nové mládeže*, s. 35.

⁴⁵ Tamt.

⁴⁶ Ritter (2018), s. 15.

respekt a zároveň solidarita⁴⁷, které lze k samé přítomnosti v konečném čase vztahovat. Benjamin ovšem, jak uvidíme níže, hovoří též o precizních požadavcích⁴⁸, které je třeba na přítomnost klást. Ať tak, či onak, je třeba brát výše zmíněné ztotožnění mesiášské intervence s *koncem* dějin doslova; dějiny jsou pro Benjamina *především* konečné.

Pojem aktuality, k níž se ve stávající interpretaci vztahují boje religiózní mládeže, užívá Benjamin ve třicátých letech v *Pasážích* jako součást své teorie dialektického obrazu, Martin Ritter tento pojem vztahuje ke „stavu imanentní dokonalosti v přítomnosti“, o němž pojednáme níže⁴⁹; v souvislosti raného Benjaminova období se ovšem hlásí ke slovu spíše *Anonce časopisu: Angelus Novus* (autorem připravovaného periodika, k jehož reálnému vydání však nikdy nedošlo; vzhledem k níže uvedenému popisu aktuálnosti tento fakt působí téměř ironicky):

„Tím se dotýkáme efemeričnosti časopisu, již si je od počátku vědom. Je to spravedlivá cesta, kterou platí za snahu o pravou aktuálnost. Jedna talmudská legenda přece praví, že andělé jsou tvořeni – v každém okamžiku noví v nespočetném zástupu – proto, aby poté, co před Bohem vyzpívají svůj hymnus, pomínuli a zmizeli. Název časopisu nechť značí, že mu náleží tato aktuálnost, jež je jediná pravá.“⁵⁰

Analogicky tedy každá přítomnost musí být vždy znovu téměř stvořena (dalo by se též říci: *vybojována*), aby si právem mohla nárokovat aktualitu; zároveň nemůže být vybojována než ve své efemérnosti, prchavosti. Jen v takto singulární konfiguraci se mládeži zjeví posvátné. Pouze v této pomíjivé, „ohrožené“ přítomnosti lze *volit* a *rozhodovat* se. Volba je vždy *aktuální*. Výhradně aktualita otevírá nebe k transcendenci. Z toho ovšem vyplývá, že i posvátné se jeví vždy v nově vybojovaných, potažmo vytvořených figurách, a náboženství nabývá vždy jedinečné podoby. Pokud není maximálně napnuta společná vůle k volbě, jeho možnost zaniká. I proto snad jsou dějiny přísným bojem.

Z tohoto hlediska snad lze porozumět (tradičně) mnohoznačným závěrečným větám zkoumaného textu o Německé mládeži:

„Mládež ví, že bojovat neznamena nenávidět, že je to její vlastní nedokonalostí, pokud stále ještě naráží na odpor, pokud vše dosud neprodechnulo mládí. Chce sama sebe nalézt v boji, ve vítězství stejně jako v porážce, volíc mezi posvátným a neposvěceným. ... Proti svým nepřátelům šermuje

⁴⁷ Solidaritu s *minulým*, jež se stává tématem pozdních *Dějinně filozofických tezí*, lze z tohoto pohledu interpretovat jako solidaritu s minulou přítomností, která *byla* též *aktuální*. A kterou lze do jisté míry pomocí specifické techniky interpretace dějin v nynějšku poznatelnosti v její aktualitě *podržovat*.

⁴⁸ *Život studentů*, s. 107.

⁴⁹ Blíže k pojmu aktuality v tomto kontextu viz Ritter (2018), s. 150-152.

⁵⁰ Walter Benjamin, *Anonce časopisu: Angelus Novus*, in: týž, *Literárněvědné studie*, Oikoymenh, Praha 2009, přeložil Martin Ritter, s. 236.

v černé kápi. Kdo s ní bojuje, ten ji nemůže znát. Tato mládež však skrze dějiny povýší své nakonec bezmocné odpůrce do šlechtického stavu.“⁵¹

Skrývají-li se za oponenty mládeže například doboví zastánci mentality nekonečného pokroku lidstva, vyjasňuje se, proč mládež nemohou znát. Nacházejí se totiž v *jiné přítomnosti*. Mládež se snaží nalézt samu sebe v *aktuální* přítomnosti, zatímco její rivalové zůstávají v přítomnosti věčně přítomné, neaktuální. Z pohledu této přítomnosti je mládež ve své aktuálnosti něčím *neidentifikovatelným*. Poslední větu pak lze jistě vyložit mnoha způsoby; mnoho z nich se opírá o myšlenku království Božího, jež přichází po konci dějin. Může tak zde být například poukázáno na to, že mládež ukáže svým odpůrcům pravou, konečnou podobu dějin, jež „sousedí“ s královstvím Božím; uchopí-li se toto „sousedství“ v hierarchickém smyslu, pak se těsně pod královským stavem nachází stav šlechtický. Mládež tedy ukazuje odpůrcům, v jakém stavu se, coby žijící v dějinách, skutečně nacházejí: v ještě-ne královském. Toto prohlédnutí je účinkem samotných dějin, uchopí-li se v jejich aktuálnosti.

Ztracený původ mládí: Idiot

Interpretace dosavadních textů raného Benjamina naznačila, že autor klade na každou přítomnost nárok vztáhnout se k vlastní konečnosti. Rozbor Dostojevského *Idiota* pak poukazuje opačným směrem – k *původu* každé přítomnosti. Tematizuje zároveň nikoliv její principiální pomíjivost a omezenost, nýbrž rubovou stranu těchto aspektů: nekonečnost a dokonalost. Doplnuje tak výčet základní výčet kritérií, jimiž autor v daném období zamýšlí měřit dějinné situace, a o jejichž komplexnější podání se bude snažit v *Životě studentů*. V eseji o *Idiovoti* se objevuje klíčový pojem *nesmrtelného života*, který není vyloučené usouvztažnit s pozdějšími úvahami v *Úkolu překladatele* a *Předmluvě k Původu německé truchlohry*.

„Život knížete Myškina je zde jako epizoda pouze proto, aby se symbolicky zviditelnila jeho nesmrtelnost. Jeho život skutečně nemůže vyhasnout, stejně málo, ne, ještě méně než přírodní život sám, k němuž má obdobně hluboký vztah. Příroda je možná věčná, ale život knížete je zcela jistě – a musíme to chápat vnitřně a duchovně – nesmrtelný. ... Nesmrtelný život ... je vším jen ne nesmrtelností v obvyklém slova smyslu. V ní je totiž smrtelný právě život, zatímco tělo, vůle osoba, duch ve svých rozličných verzích jsou nesmrtelné. ... To vše je velmi vzdálené nesmrtelnosti života, toho života, který svou nesmrtelnost v jistém smyslu nekonečně rozšiřuje a jemuž nesmrtelnost dává

⁵¹ *Religiózní postoj nové mládeže*, s. 35.

tvar. Nemluvíme zde totiž o trvání. Ale jaký život je tím, co je nesmrtelné, pokud to není život přírody ani život osoby?“⁵²

S využitím autorem později užívané terminologie lze na poslední otázku odpovědět, že se jedná o život *přirozený*⁵³. Ten je téměř pravým opakem věčného života přírody, v němž je „nekonečnost překonána“, zatímco v nesmrtelnosti „dospívá k největšímu lesku“⁵⁴. Blíže určit tento život pomůže též následující pasáž z *Úkolu překladatele*:

„Pojmu života učiníme zadost spíše tehdy, pokud přiznáme život všemu, co má své dějiny a není pouze jejich jevištěm. Sféru života musíme vposledku vymezit dějinami, nikoliv přírodou, neřkuli něčím tak vrtkavým, jako je pocitování nebo duše.“⁵⁵

Toto podivné vymezení života dějinami namísto přírody a obohacení jeho referenčního pole například o umělecká díla je třeba číst specificky, jelikož se zde možná nehovoří o dějinách v obvyklém smyslu, nýbrž o tom, co Benjamin později nazývá přirozená historie⁵⁶. Její doménou není rovina lineárního trvání, a základním zákonem není zákon kauzality. Tyto dějiny jsou prostředím *rozvoje a růstu*⁵⁷. *Růst* si ovšem nelze představit jako „jednosměrnou“ lineární evoluci v čistě chronologickém čase⁵⁸, nýbrž spíše jako růst větví koruny stromu do většího množství směrů naráz. Objasnit zatím neprůhlednou koncepci pomůže následující poznámka Martina Rittera: „Řídíme-li se vodítkem původu, pak se naše pojmotvorba neomezuje na faktický, v přítomnosti vykazatelný stav věcí; tato pojmotvorba bere zásadní zřetel na to, že faktická přítomnost nevyčerpává podstatu skutečnosti.“⁵⁹ Stejně tak faktický Myškinův život odkazuje k „v přítomnosti neviditelné“ nesmrtelnosti, která se nekonečně rozšiřuje, tedy *roste* v jiném než dějinně čistém čase.

Jinými slovy: v Benjaminových očích je v každé faktické, a tedy konečné přítomnosti uložena možnost nekonečného rozvoje, života. Je v ní obsaženo, *čím by mohla být*. Tento rozvoj ovšem nenastupuje v lineárním, čistém čase, nýbrž spíše v oné oblasti přirozeného netrvání. Celá koncepce je těžko vyložitelná v jednoduchých termínech, ovšem jasným se zdá minimálně to, že Benjamin se nechce „smířit“ s faktickým stavem věcí v přítomnosti, že skutečnost vidí jako bohatší, a že chce na ony nezjevné vrstvy poukazovat. Zřejmé je též, že *Úkol překladatele*, *Předmluvu* a esej o *Idiotovi* jasně spojují pojmy *rozvoje* a *získávání*

⁵² Dostojevského *Idiot*, s. 37-38.

⁵³ Viz Walter Benjamin, *Ke kritice poznání (Předmluva)*, in: *Původ německé truchlohry*, Malvern, Praha 2016, přeložil Martin Pokorný, s. 27.

⁵⁴ Dostojevského *Idiot*, s. 38.

⁵⁵ Walter Benjamin, *Úkol překladatele*, in: *týž, Teoretické pasáže*, Oikoymenh, Praha 2011, přeložil Martin Ritter, s. 59-60.

⁵⁶ Nelze ovšem zaměňovat s pojmy historie přírody, ani *historia naturalis*.

⁵⁷ Tyto pojmy budou blíže analyzovány v následující kapitole.

⁵⁸ Čistou historií – jež odpovídá tradičnímu pojetí dějin, vymezuje Benjamin oproti historii přirozené.

⁵⁹ Ritter (2018), s. 114.

tvary⁶⁰. Proto se nám zdá skrytým klíčem k pochopení zkoumaného eseje pojem *původu*⁶¹, který je explicitně tematizován v *Předmluvě* a implicitně obsažen v *Úkolu překladatele*. V obou textech hraje zásadní roli. První jej vykládá jako platónsky inspirovanou ideu - původ fenoménů, v druhém se jedná o dokonalý adamovský jazyk jakožto původ lidských jazyků, jenž umožňuje překladateli poukázat na skrytou možnost dokonalosti obsaženou v konkrétním jazykovém uměleckém díle a přispět tak k jeho rozvoji⁶². V *Úkolu* se tak lze dočíst:

„V překladech se život originálu vždy znovu rozvíjí posledním a nejobsáhlejším způsobem. Tento rozvoj je rozvíjením svébytného a vysokého života skrze svébytnou a vysokou účelnost. ... Ve svém pokračujícím životě – o kterém bychom tu vůbec nemohli hovořit, kdyby nešlo o proměnu a obrodu něčeho živého – se totiž originál proměňuje. Slova dozrávají i poté, co získala tvar.“⁶³

Život děl tak pokračuje i poté, co získá svůj fakticky-dějinný tvar. Historické zformování určité jednotliviny tak nelze ztotožnit s jejím završením. Podobně se k témuž vyjadřuje *Předmluva*, když hovoří o uchopování konkrétních dějinných fenoménů v ideji coby původu:

„Na znak jejich záchrany či shromáždění v hrazení světa idejí není pre- a posthistorie takovýchto jsoucností historií čistou, nýbrž přirozenou. Život děl a forem, který se teprve pod touto ochranou rozvíjí jasně a nerušen lidským žitím, je život přirozený.“⁶⁴

V obou případech je to tedy zviditelnění vazby na metafyzický původ, jež umožňuje životu (aplikovanému v širokém pojetí i na umělecká díla) se rozvíjet. Jistá kvalita dokonalosti, nekonečnosti, je v dílech, v životu, obecně řečeno v přítomnosti vždy imanentně obsažena; v opačném případě by se nemělo co rozvíjet. Ovšem pokud není předveden její původ, pokud se ke svému metafyzickému zdroji nevztáhne, k růstu nedojde. Ještě lépe řečeno: rozvoj bude „překryt“ lidským žitím, tedy lineární časovostí; ztratí se „pod ní“. Úkolem je tedy vidět život, potažmo přítomnost nejen jako místo čistého lineárního vývoje, ale též přirozeného metafyzického rozvoje. Těžko se odhaluje účel takovéto spekulativní, silně metafyzické koncepce; avšak jejím patrným důsledkem je změna přístupu k přítomnosti v důsledku relativizace čistě dějinného vývoje jako jejího jediného kritéria. Chronologická minulost a budoucnost již nejsou jedinými skutečnostmi, s nimiž přítomnost vstupuje bezprostředně do vztahu; přirozené dějiny ji spojují se stavem dokonalosti.

Zpětný pohled na esej o *Idiotovi* nyní v textu bude moci odhalit více rovin:

⁶⁰ *Úkol překladatele* pak pracuje navíc s pojmem *nezapomenutelnosti*, jenž nese mnohé společné rysy s pojmem *nesmrtelnosti* v esaji o *Idiovoti*.

⁶¹ Původ nelze zaměňovat s kauzální příčinou. Nepředchází fenoménům chronologicky, nýbrž metafyzicky. K tomuto pojmu řekne více kapitola o *Předmluvě* k *Původu německé truchlohry*.

⁶² Viz následující kapitola.

⁶³ *Úkol překladatele*, s. 60-61.

⁶⁴ *Předmluva*, s. 27.

„Ryzí slovo pro život v jeho nesmrtnosti však je: mládí. To je velká starost Dostojevského v této knize: že ztroskotalo hnutí mládí. Život tohoto mládí zůstává nesmrtný, ale ztrácí se ve vlastním světle: *Idiot*. ... básník této knihy nachází v dítěti jedinou spásu pro mladé lidi a jejich zem. ... Utrpením tohoto mládí je zraněné dětství, protože právě zraněné dětství ruského člověka a ruské země podlamovalo jeho sílu. U Dostojevského je stále zřejmé, že ušlechtilý rozvoj lidského života ze života národa je možný pouze v duchu dítěte.“⁶⁵

Je možné, že podobná interpretace neodhaluje intenci samotného Benjaminova, nicméně přesto lze vyložit dětství spíše jako ideu, jako metafyzický původ mládí. Tento původ byl zraněn, mládí je od něj odděleno, není s ním již jako s původem ve spojení; proto se ztrácí ve vlastním světle. Nezná nic než sebe, vlastní fakticitu. To je důvod jeho troskotání. Nedokáže se rozvíjet, protože již nemá odstup od sebe sama. V obecně-dějinné rovině lze text vyložit jako varování, aby se faktická přítomnost nestala příliš *idiotskou*, hledící *pouze* sama na sebe⁶⁶. Aby bylo patrné, souběžně s dynamis čistě historického vývoje, jejímž je nositelem, zde probíhá přirozený metafyzický rozvoj, a to nezávisle na jejím působení⁶⁷. Není vyloučené, že tento odstup, který fakticita sama od sebe získává, se zpětně projeví i ve faktické rovině.

Stárnoucí studenti, stárnoucí dějiny

Soubor prací Benjaminova nejmladšího období uzavírá *Život studentů*, nejrozsáhlejší a obsahově nejbohatší z dosud zkoumaných textů. Vrací se zde již nadnesená témata kritiky pokroku, konečnosti času dějin, původu, rozhodnutí, boje, mesiánské finality a revoluce. Právě poslední dvě z nich je možné brát za klíčové pro *Život studentů*, jehož těžištěm je otázka adekvátního vztahu přítomného k budoucímu. V hlavním těle textu lze vysledovat několik tematických linií, ovšem ráz celého eseje udává již jeho úvodní, nejznámější a často citovaný paragraf, jenž se zdá příhodné, i přes jeho délku, zmínit i zde. V jistém smyslu totiž hutně shrnuje doposud zkoumaný nejranější Benjaminův přístup k dějinám:

„Existuje pojetí dějin, které důvěřujíc v nekonečnost času, rozlišuje tempo lidí a epoch, které se rychle či pomalu valí po dráze pokroku. Tomu odpovídá nesouvislost, nedostatek preciznosti a přesnosti požadavku, který se klade na přítomnost. Následující úvaha naopak směřuje ke stavu, v němž historie leží sesbírána jako v ohnisku, jak tomu odevždy bylo v utopických obrazech myslitelů. Prvky

⁶⁵ *Dostojevského Idiot*, s. 38-39.

⁶⁶ Tento nárok se zdá rozporovat níže zmíněné zásadě Benjaminově i Adornově *vycházet vždy z přítomnosti*. Ovšem tu je třeba číst tak, že faktická přítomnost skýtá také možnost svého překonání, proměny. Myslitel má od ní *vycházet*, avšak ne se v ní *uvěznit*.

⁶⁷ Takto interpretujeme pojem přirozené historie a pojem růstu/rozvoje s ní spojený. K této otázce blíže v dalších kapitolách.

konečného stavu se neukazují jako beztvář tendence k pokroku, nýbrž jsou uloženy hluboko v každé přítomnosti jako nejohroženější, nejvykřičenější a posmívané výtvořky a myšlenky. Ztvarovat tento imanentní stav dokonalosti v absolutní, učinit ho v přítomnosti viditelný a dominantní, to je dějinná úloha. Tento stav však nelze opsat pragmatickým líčením jednotlivostí (instituce, mravy atd.), kterým spíše uniká, nýbrž lze ho uchopit pouze v jeho metafyzické struktuře, jako mesiášskou říši nebo francouzskou myšlenku Revoluce. Nynější historický význam studentů a vysoké školy, forma jejich bytí v přítomnosti, si tedy zaslouží být popsán jen jako podobenství, jako obraz nejvyššího, metafyzického stavu dějin. Jen tak je srozumitelný a možný. Takové vylíčení není žádné provolání ani manifest, které jedno jako druhé zůstaly neúčinné, ukazuje však krizi, která ležíc v podstatě věcí, vede k rozhodnutí, kterému zbabělci podléhají a odvážní se podřizují. Jediná cesta, jak pojednat o historickém místě studentstva a vysoké školy, je systém. Pokud jsou k tomu odeřeny některé podmínky, zbývá jen poznáním osvobodovat budoucí z jeho znetvořené podoby v přítomném. Pouze tomu slouží kritika.⁶⁸

Zprvu autor odmítá myšlenku nekonečného času, stojící v základu myšlení pokroku, a staví proti ní vlastní koncepci finality. Nejde tedy o větší či menší dějinný pohyb, nýbrž o jeho zastavení. To je spojeno s jistou *koncentrací* a *sjednocením* dějin do jednoho utopického „bodu“. V každé přítomnosti je pak možnost takto soustředěných a zastavených dějin uložena jakožto imanentní stav dokonalosti, ovšem sama přítomnost se k ní staví paradoxně odmítavě, přezíravě; patrně se jí jeví jako naivní. Jak podotýká Martin Ritter, autor ilustruje tento konečný stav dějin jednak *sekulárně*, francouzskou myšlenkou revoluce⁶⁹, jednak *religiózně*, pojmem mesiánské říše⁷⁰; důležité je, že oboje pro Benjaminův znázorňuje *tutéž metafyzickou strukturu* konečného stavu, kterýžto fakt se zdá naznačovat, že mezi ideami mesiánské říše a revoluce panuje jistá spřízněnost. Poněkud záhadnou otázkou pak je, proč má být právě historický význam studentů a vysoké školy podobenstvím nejvyššího, metafyzického stavu dějin. Ritter dodává, že popis života studentů nelze číst jako pozitivistickou reprodukci reality, nejedná se o „kopii reálného, pochopitelně ne-dokonalého stavu“; úkolem je naopak znázornit stav dokonalý⁷¹. Proti takovéto interpretaci ovšem svědčí samotný následující Benjaminův text, který se jeví právě jako popis faktického, ne-dokonalého, velmi upadlého studentského života autorovy doby; nevyplývá zde nutně, že se autor pokouší o idealizující, od reality se odchyloující popis života studentů, *aby* zpřítomnil konečný stav dějin⁷². Snad se

⁶⁸ *Život studentů*, s. 107-108.

⁶⁹ Tu je zde třeba myslet v anarchistickém, nikoliv marxistickém smyslu, jak podotýká Michael Löwy. Benjamin se marxistickou ideou revoluce začal zabývat až o několik let později. Viz Löwy (2013), s. 110.

⁷⁰ Ritter (2018), s. 16.

⁷¹ Tamt.

⁷² Pak by se navíc jevil poněkud kontingentním samotný výběr studentů jako předmětu podobenství; za pomoci idealizace by se dal kýžený stav dějin znázornit patrně i pomocí obrazu jiných lidí či předmětů. Sám Ritter otázku tohoto výběru nechává stranou: „Nemohu zde řešit otázku, proč právě život studentů je v raném Benjaminově textu spojován se zmíněným stavem dokonalosti. ... Nejde o to podat kopii reálného,

jedná až o přílišný detail, avšak Benjamin v tomto kontextu nehovoří přímo o životě studentů, nýbrž o jejich historickém významu, potažmo *formě bytí v přítomnosti*. Podobného obratu, konkrétně *uložení v přítomnosti*, užívá i v souvislosti s konečným stavem. Autor tvrdí, že forma bytí studentů si *nezaslouží být popsána jinak než jako podobenství metafyzického stavu dějin*. Poukazuje se patrně na jisté bližší provázání těchto dvou. Dalo by se tedy říci spíše, že forma bytí studentů v přítomnosti je podána jako obraz dokonalé dějinné finality, *protože* jistým způsobem odpovídá způsobu bytí této dokonalosti v přítomnosti. Není ostatně nemožné jít ještě o krok dále a nabídnout další vyvození: reálné bytí studentů v přítomnosti se zformovalo právě takto, *protože* imanentní stav dokonalosti je v *této* přítomnosti⁷³ uložen právě určitým způsobem a ne jiným (čili: protože se k němu přítomnost vztahuje právě takto – výsměchem – a ne jinak).

Úvodní pasáž navíc sděluje, že další text bude líčit *krizi*. Zdá se rozporným představovat metafyzicky dokonalý stav jakožto krizi⁷⁴. Spíše může být naznačováno, že sám tento stav se nachází v krizi; buď v krizi, kterou přináší svrchu zmíněná mentalita pokroku, nebo v krizi, která náleží *dějinám obecně*⁷⁵. Snad vposled nejsou ani tyto dvě skutečnosti neprovázané; pokrokové myšlení by mohlo být stávajícím konkrétním vyjádřením obecného úpadku vlastního dějinám. Popisovaná krize totiž tkví „v podstatě věcí“, což lze číst též jako „v podstatě dějin“. Ono rozhodnutí, k němuž vede – a které *Religiózní postoj nové mládeže*⁷⁶ spojoval s konstitucí vztahu k transcendenci –, lze vyložit v myšlenkové linii dosud probraných textů a říci, že zakládá vztah k něčemu, co dějiny přesahuje⁷⁷. S krizí patrně souvisí též poslední úvodem zmiňovaná skutečnost⁷⁸, totiž že budoucí se nachází

pochopitelně ne-dokonalého stavu, nýbrž zpřítomnit stav dokonalý, který sice není, avšak jeho prvky jsou v realitě do jisté míry patrné.“ Tamt.

⁷³ Benjamin sice hovoří o *každé přítomnosti*, v níž jsou uloženy prvky konečného stavu jako posmívané výtvořiny; v téže větě je ovšem vymezuje oproti tendenci k pokroku. Lze se tedy domnívat, že „každá přítomnost“ nemá zcela obecný význam, nýbrž odkazuje k přítomnostem, jež spadají pouze do historického období, v němž dominuje idea nekonečného pokroku.

⁷⁴ Přestože není od věci se domnívat, že k němu krize jako určitý prvek patří, potažmo k němu vede.

⁷⁵ S oporou v biblickém textu *Geneze* pojímá Benjamin v tomto období dějiny jako dějiny (po) *pádu*, potažmo dějiny úpadku. Jsou místem nedokonalosti, kontinuální krize. K tomuto tématu poví více následující kapitola.

⁷⁶ V tomto textu vedl k rozhodnutí *boj*, zatímco v *Životě studentů* je to *krize*. Tím se patrně potvrzuje, že samotná *možnost* rozhodnutí není „vždy připravena“; otevírá se pouze za určitých podmínek.

⁷⁷ K tomu se zdá odkazovat i samotné autorovo užití určitých termínů. Nejprve hovoří o odvážných, kteří se *podřizují* tomuto rozhodnutí; jen o několik řádek níže líčí krizi studentského života těmito slovy: „Charakteristická je na studentském životě ve skutečnosti nechuť *podrobit* se nějakému principu, proniknout se idejí.“ *Život studentů*, s. 108 (vlastní kurzíva). Je-li idea pochopena jako něco, co překračuje oblast dějin, pak se právě podřízení/podrobení zdá být cestou mimo tuto oblast. Je zároveň třeba se k takovému kroku *rozhodnout*.

⁷⁸ Před odkazem k budoucímu ještě Benjamin zmiňuje pojem systému, odkazující s největší pravděpodobností ke kantovskému myšlení, jímž se autor v tomto období zabýval a jehož převzetí rozpracoval v *Programu nadcházející filosofie*. V kontextu *Života studentů* pro nás zůstává nárok systémovosti neprůhledným. Ostatně

v přítomnosti ve znetvořené podobě (v krizi), z níž je třeba jej osvobodit. Potřetí tak zaznívá obrat „v přítomnosti“; konečný stav je uložen v přítomnosti, studenti mají svou specifickou formu bytí v přítomnosti a vposled též budoucí je určitým způsobem v přítomnosti. Co tento obrat naznačuje? V první řadě vymezení vůči zmíněné představě *dráhy* pokroku; v této obraznosti není budoucnost v přítomnosti, nýbrž *mimo* přítomnost, oddělená určitou vzdáleností, kterou bude muset daná epocha svým tempem teprve urazit. Budoucnost je představena jako nekonečná, „do dálky rozprostřená“ série evolučních kroků. Naopak Benjaminem navržená opačná koncepce finálního ohniska soustřeďuje všechny okamžiky na jedno místo; jsou vposled jeden v druhém, pronikají se. Již neexistuje žádná rozlišitelná minulost, přítomnost ani budoucnost; tato základní struktura je v ohnisku rozpuštěna. Pokud je toto konečná podoba budoucnosti stávající přítomnosti, pokud „spěje“ k této finalitě, lze na věc nahlížet tak, že budoucí je v přítomnosti jako její *negace*, jako *jiné*. Přítomnost v sobě nese ne-přítomnost, budoucí v silném slova smyslu⁷⁹. Odkazuje tak k onomu momentu, kdy již žádná přítomnost nebude⁸⁰. Ten je možné uchopit jako *revoluci* v metafyzickém smyslu⁸¹. Zdá se navíc, že budoucí je v přítomnosti proto, že *nevyhnutelně* přijde – dějinný čas je konečný. Lépe řečeno: je *již* na příchodu⁸², již se v přítomnosti ozývá. Narušuje zmíněné *idiotství* přítomnosti.

Proč je budoucí v přítomnosti znetvořené? Odpovědět lze jak odkazem na biblický pád a ztrátu (pokřivení) rajskeho stavu, avšak větší pertinenci v daném kontextu vykazuje právě odkaz na „pokrokovou obraznost“. Benjaminova doba reprezentuje budoucnost v dimenzi *extenze*, jako zmíněnou dráhu, sled „míst“ k nimž se přítomnost vlastní dynamikou a tempem přibližuje a jimiž prochází. Ovšem autorova utopická koncepce nabízí naopak *intenzivní*, „bezrozměrné“ pojetí budoucího, které vposled nemůže než přijít samo, zvně. Není totiž žádným „místem“, žádnou odlišnou přítomností, k níž by se ta stávající mohla napnout. Z toho ovšem vyplývá, že jej ani nelze jasně „lokalizovat“ *mimo* přítomnost; *nezbývá než* ji anticipačně zaznamenávat (dalo by se říci „pociťovat“) již v přítomnosti. Ritter například

výzva k osvobození budoucího se zdá být důležitější, jelikož je zopakována i v samém závěru textu, zatímco k systémovosti se již autor blíže nevyjadřuje.

⁷⁹ Oproti tomu budoucnost „pokroková“ je vždy jen další přítomností; jak bylo uvedeno výše, přítomnost obecně zůstává stále přítomná.

⁸⁰ *Konečný* stav nelze interpretovat jako *dokonalou přítomnost*. Vyznačuje se tím, že se před ním nerozkládá již žádná budoucnost. Přítomnost však může být vymezena pouze svým začleněním do klasické triadické časové struktury minulost – přítomnost – budoucnost. Finalita je dokonalá, avšak ne-přítomná.

⁸¹ Nabízí se anticipovat tvrzení *Teologicko-politického fragmentu*, že vztah k mesiášské říši může vytvořit pouze Mesiáš. Konstituce přichází „zvně“ dějin. Tato metafyzická revoluce předčí každou sekulární, která vždy nutně ustavuje jistou „novou přítomnost“, zatímco Mesiáš dokáže konstituovat „ne-přítomnost“.

⁸² Užijeme-li překladu francouzského *l'avenir*, jehož s oblibou užíval například J. Derrida.

mluví o „nepřítomné přítomnosti či přítomné nepřítomnosti (dokonalosti)“⁸³; taková formulace se dá číst jako poukaz k tomu, že ne-přítomnost nemůže být pro přítomnost než nepřítomná, avšak zároveň jistým způsobem patrná (jakožto nevyhnutelně pociťovaná)⁸⁴. Přítomnost vždy, byť snad jemně, cítí, že přichází její negace, potažmo revoluce; bez tohoto rozměru by nebyla vpravdě přítomností.

Dvěma z důvodů, proč je budoucí v přítomnosti znetvořené, je jeho *fixování a rozdělení*⁸⁵. Tam, kde Benjamin vidí blížící se jednotné ohnisko, pokrok klade statickou mnohost diskrétních „zastávek“ na dráze pokroku. Osvobodit budoucí pak v této souvislosti znamená vyvázat ho z fixace a vrátit mu jeho *hybnost*; řečeno termíny úvodního paragrafu: rozlišit jeho „tempo“, a nikoliv jen rozličné rychlosti lidí a epoch, valících se po dráze pokroku. V tom spočívá i onen precizní požadavek, který má být vznesen na přítomnost: hledět, zda vidí pouze své vlastní tempo, či zda umožňuje, aby se stalo viditelným i blížící budoucího. Stručně: kritika (pokroku) přítomnosti přítomného se zde stále vrací v různých obměnách. Budoucí se v přítomném nachází jen ve znetvořené podobě, protože pro něj přítomnost (naplněná sebou samou) nevytváří dostatečný prostor⁸⁶.

Úvodní hutný paragraf je následován líčením krize studentského života, v němž se na klíčových místech objevují pojmy a figury, které působily již v dosud sledovaných textech. Jedná se především o *rozhodnutí, boj, původ*. K nim zde přistupuje pojem *jednoty*, potažmo *celosti*⁸⁷. První kritika studentského společenství odhaluje absenci jeho vnitřní jednoty, kterou nedokáže získat, protože se nevztahuje k žádné ideji, jež jej přesahuje⁸⁸. Místo toho se společenství poměřuje vnějšími kritérii, presentovanými jako *účely*. Tyto účely jsou předkládány *stávajícími poměry*, sociálně-pokrokovým myšlením. Studium slouží k účelu

⁸³ Ritter (2018), s. 160.

⁸⁴ Tímto poněkud komplikovaným způsobem se nemá učinit nic jiného, než popis jistého „rozměru“ přítomnosti, který patří nutně (být často netematicky, nepozorovaně) k jejímu prožívání. Ritter poukazuje na zdánlivou paradoxnost takovéto koncepce: „I v kontextu duality mezi profánním a mesiášským lze vidět při díle myšlenku nepřítomné přítomnosti či přítomné nepřítomnosti (dokonalosti), která je jedním z leitmotivů celé Benjaminovy filosofie. Tato myšlenka je konkretizována například jako (nemožné) bytí budoucnosti v přítomném, v úžejí eschatologickém kontextu pak jako (nemožné) bytí spásy ve světě, který ještě není spasen. Tato koncepce je paradoxní, ne-li vnitřně rozporná, protože přiznává světu dokonalost, zároveň však popírá její bytí v *empirické* přítomnosti.“ Tamt.

⁸⁵ Ztráta jednoty se zdá jít v *Životě studentů* ruku v ruce se znetvořením. Tak autor například hovoří o tom, že současné pro studentské společenství již není nepostradatelný „celý člověk“, nebo že z duchovního erótu studentů zbylo jen „zkřivené a rozkouskované torzo“. *Život studentů*, s. 110, 119.

⁸⁶ Podobně jako se má přítomnost vztahovat k ne-přítomnosti, tak i dějiny obecně by se v Benjaminově raném pojetí měly vztahovat k ne-dějinám: „...raný Benjamin formuluje představu, podle níž přístup k dějinám musí mít charakter specificky chápané filosofie, tzn. filosofie, která chápe dějiny *sub specie* ‚něčeho‘, co je překračuje.“ Ritter (2018), s. 23.

⁸⁷ Tento český překlad se jeví vhodnějším než samotným Benjaminem užívaná *totalita*, která je dnes již značně historicky zatížena.

⁸⁸ *Život studentů*, s. 108.

zajištění povolání, sociální činnost slouží k zdokonalení společnosti. Podobně jako v *Dialogu* i zde Benjamin kritizuje sociální angažovanost jako „mechanickou“, omezenou, nedostatečnou. Zvnějšku stanovená sociální povinnost nedokáže aktivizovat celého člověka (i s jeho duchovní stránkou); studentský život se vposled nemůže adekvátně měřit svým sociálním dopadem⁸⁹. Je potřeba mimo-dějinného, ideového, duchovního měřítka. Omezující orientace na profánní, nitro-dějinné účely vede k tomu, že se na nich podílí jen část, zlomek celého člověka. Ovšem duchovní hodnota určitého společenství se pozná právě podle toho, zda v něm nalézá „svůj výraz totalita působícího“, zda „je mu zavázán celý člověk“ a je pro něj „celý člověk nepostradatelný“⁹⁰.

„Každý, kdo něco vykonává, usiluje o totalitu, a právě v ní leží hodnota jeho výkonu, tedy v tom, že svého výrazu dochází celá a nedílná bytost člověka. Sociálně založený výkon, jak se s ním dnes setkáváme, však neobsahuje žádnou totalitu, je čímsi naprosto zlomkovitým a odvozeným. ... Sociální výkon průměrného člověka slouží ve většině případů k potlačení původních a neodvozených usilování vnitřního člověka. ... Jedním slovem, ona sociální práce není etickým stupňováním, nýbrž úzkostnou reakcí duchovního života.“⁹¹

Zaměření na sociální pokrok je v Benjaminových očích fasádou, za níž se skrývá duchovní rozpad a zlomkovitost. Podobně na totéž naráží již *Dialog*: „Znám obyčejné lidi, a proto Vám říkám, že ztratili tělesný pocit své duchovní osobnosti.“⁹² Tímto postupem, bez vztahu k ne-dějinné transcenci, tedy nedochází k etickému vývoji. K němu je třeba, zdá se, právě zapojení celého člověka, jeho *původního* a neodvozeného usilování. V opačném případě ztrácí člověk svou vnitřní *jednotu*, již ji „tělesně“ nepocítuje. Benjamin ztrátu jednoty jedince i společenství, vyplývající z absence vztahu k transcenci, vyjadřuje ostře:

„Dnešní studentstvo nelze v žádném případě nalézt na místech, kde se zápasí o duchovní vzestup národa, na poli jeho nového boje o umění, na straně jeho spisovatelů a básníků, u pramenů náboženského života. Německé studentstvo jako takové totiž neexistuje.“⁹³

Studentstvo neexistuje, protože není schopné nalézt samo sebe ve své jednotě. Na rozdíl od mládeže z eseje o jejím *Religiózním postoji*, k níž se autor vyjadřoval optimističtěji: „[Mládež] chce sama sebe nalézt v boji, ve vítězství stejně jako v porážce, volíc mezi posvátným a neposvěceným.“⁹⁴ Studenti ovšem bojovat a volit patrně nechtějí. Pokud však

⁸⁹ „...sociální práce je vzhledem k vlastní studentské práci bytostně nespojitá, abstraktní ... ve skutečnosti je [student] studentem proto, aby mu problém duchovního života ležel na srdci více než praxe sociální péče.“ Tamt., s. 112. Tím se nechce říci, že by Benjamin odsuzoval sociální činnost jako takovou, nýbrž kritizuje její postavení jako *kritéria* studentské činnosti. Je potřeba postavit určité „vyšší“, duchovní kritérium nad ni.

⁹⁰ Tamt., s. 110.

⁹¹ Tamt., s. 110-112.

⁹² *Dialog o religiozitě přítomnosti*, s. 22.

⁹³ *Život studentů*, s. 114.

⁹⁴ *Religiózní postoj nové mládeže*, s. 35.

neexistuje studentstvo, neexistuje ani nejvyšší stav dějin, jehož má být podobností? Nejspíše nikoliv. Je třeba pohlédnout na věc opačně; právě proto, že je pro pokrokovou přítomnost její vlastní imanentní dokonalost neviditelná, protože pro ni „neexistuje“, tak neexistuje ani jednotné studentstvo, které je jakýmsi lakmusovým papírkem současného stavu dějin. Studenti jsou těmi, kdo do dějin právě vstupují, kdo po „nezištném“ dětství do dějin dozrávají a chytají se vlastní dějinné úlohy. Ukazuje se tak, že v současnosti nejsou dějiny schopné konstituovat novou historickou generaci. Nejednota studentů je odrazem nejednoty dějin, rozkouskovaných na etapy pokroku. Pro Benjaminovu současnost dějiny v silném slova smyslu (jakožto konečné, orientované k něčemu, co je přesahuje) neexistují. Je vůči nim slepá. Takto lze číst první část *Života studentů*.

Druhou polovinu otevírá líčení ztráty tvůrčího ducha, úpadku tvoření, a s ním spojeného pokřivení (duchovního) erótu. Tvorba se zdá být pro Benjamina napříč jeho dílem neúčelovou, neinstrumentální, bezprostřední (a bezprostředně ze zmíněného erótu vycházející) činností, orientovanou k transcenci a zároveň k ní poukazující. Umění v Benjaminových úvahách zpravidla „prolamuje“ dějiny, zjevuje to, co je přesahuje. Úpadek tvorby, stejně jako ztráta jednoty erótu, který je studentu „původně vlastní“⁹⁵, jsou symptomem doby orientované k nitro-dějinným účelům. Tvůrčí duch, stejně jako specificky pojatá idea vědy, se svým odkazováním ke konečnosti dějin a oblasti ne-dějiny zdají navíc současné poměry *ohrožovat*; negují totiž zmíněnou představu nekonečného času pokroku.

„Kde je vůdčí ideou studentského života úřad a povolání, tam jí nemůže být věda. Studentský život už nemůže spočívat v tom, že se obětuje poznání, u něhož je důvod se obávat, že odvede z cesty měšťácké jistoty. Nemůže teď spočívat ani v oddání vědě, ani v obětování života mladší generaci. A přece je toto povolání: učit – i když v úplně jiných formách než dnes – dáno v každé vlastní realizaci vědy. Tato nebezpečná odevzdanost vědě a mládí musí žít ve studentovi jako schopnost milovat a musí být kořenem jeho tvoření.“⁹⁶

Za povšimnutí zde stojí tematizace vztahu k mladší generaci a především pojem učení, potažmo vyučování. Ten doposud v Benjaminových textech nebyl přítomen, ovšem v pozdějších pracích, zejména *Ke kritice násilí* (pokud lze považovat tamější pojem *vychovatelského násilí* za totožný, či alespoň úzce spřízněný s pojmem vyučování), se prokáže jako velmi významný. Již zde autor naznačuje, že jej užívá zcela specifickým způsobem. Pro jeho vysvětlení je ovšem potřeba uvést jej do souvislosti s obtížným rozpoznáním konečnosti vyučujícího, již tematizují poslední pasáže eseje:

⁹⁵ *Život studentů*, s. 118 (vlastní kurzíva).

⁹⁶ Tamt., s. 116.

„Německé studentstvo je tu více, tu méně posedlé myšlenkou, že musí vychutnávat své mládí. ... Je to vědomí prohraného mládí a prodaného stáří, které žízni po klidu, a na něm nakonec ztroskotaly pokusy o oduševnění studentstva. ... Neboť studenti nejsou nejmladší generací, nýbrž stárnoucí. Pro ty, kteří svá jinošská léta ztratili na německých školách ... je heroickým rozhodnutím rozpoznat svůj věk. Přesto je pro ně nutné, aby poznali, musí být tvůrčí, tedy osamělí a stárnoucí, že už žije bohatší pokolení jinochů a dětí, kterému se mohou zasvětit jako vyučující.“⁹⁷

Dle těchto slov se zdá, že ono rozhodnutí, k němuž vede v úvodu zmíněná krize, a kterému se podřídí jen odvážní, je rozhodnutí rozpoznat svůj věk. Identifikovat své stárnutí, svou konečnost. Pakliže je ovšem potřeba *rozhodnutí*, aby mohl být věk rozpoznán, je zřejmé, že není studentovi patrný přirozeně; avšak již samotná *možnost* rozhodnutí je svého druhu privilegiem, jak ukázal rozbor *Religiózního postoje*. Je vybojována, v tomto případě umožněna krizí⁹⁸. Je možností poznat vlastní konečnost, pomíjivost, a tím i *aktualitu*, zmíněnou v článku o Gerhartu Hauptmannovi a v anonci časopisu *Angelus novus*. Pokud se vrátíme k podobnosti mezi studentstvem a dějinami, tak se krize ukazuje jako příležitost, kdy se dějiny budou moci *rozhodnout poznat svůj věk*. Budou moci poznat svou *konečnost* a *stárnutí*. Tak jako se studentstvo udržuje v iluzi vlastního mládí a tím přehlíží budoucí generaci, která *je již zde*, tak se přítomnost zdá stále mladou (stále „v počáteční fázi“), pokud je před ní vždy nekonečná dráha pokroku. Nedokáže rozpoznat, že spěje ke konečnému stavu, že stárne. Proto nemůže skutečně tvořit, ani vyučovat⁹⁹. V nejsilnějším smyslu tak *Život studentů* poukazuje na možnost dějin jako takových vztáhnout se – jakožto stárnoucí – k ne-dějínám, jež jsou již určitým způsobem v nich. Konečný stav může být viditelný a dominantní pouze v konečném čase. Možnost poznání vlastní konečnosti je však potřeba v dějinách vybojovat, jelikož ji jsoucí nedává přirozeně najevo; s oporou ve faktické historii lze říci, že přirozené je spíše jisté mytologické pojetí času jako nekonečného opakování, re-konstituce, jehož stopu lze zaznamenat i v ideji nekonečného pokroku. Po ustavení této možnosti je pro ni ještě třeba se *rozhodnout*. Dějiny se stávají konečnými v *boji a rozhodnutí*; snad lze říci: v revolučním rozhodnutí. To je však potřeba, zdá se, činit vždy znovu v každé *aktuální*

⁹⁷ Tamt., s. 120-121.

⁹⁸ Zde lze spatřit jednu z oblíbených a často opakovaných obecných myšlenkových figur autora. Každá krize, každý úpadek skýtá možnost k rozpoznání dokonalosti a nalezení nového směřování, která zde v době ne-krize, ne-úpadku nebyla. Čím jasnější úpadek, tím jasnější poukaz k tomu, co jej přesahuje.

⁹⁹ Pokud by bylo možné vést analogii mezi vyučováním a výchovatským násilím z eseje *Ke kritice násilí*, pak by bylo možné označit jako jistý rázný, rozhodující a usmiřující zásah do života vyučovaného. Jako jeho vysvobození z mýtu. Právě takovými charakteristikami je určeno v daném textu násilí božské, za jehož patrně jedinou „posvěcenou“ světskou manifestaci považuje Benjamin právě to, co nazývá násilím výchovatským. K pojmu božského násilí viz níže kapitola 3. „Toto božské násilí o sobě nedává vědět jen v náboženské tradici, nýbrž lze ho nalézt přinejmenším v jedné posvěcené manifestaci i v současném životě. Co jako výchovatské násilí ve své dokonalé formě stojí mimo právo, je jedna z jeho jevových forem.“ Walter Benjamin, *Ke kritice násilí*, in: *týž, Agesilaus Salamander*, Hermann & synové, Praha 1998, přeložil Jiří Brynda, s. 75.

přítomnosti. Konečnost není konstituována jednou provždy a viditelná imanentní dokonalost může vždy znovu zapadnout do stínu. Jedna z přirozených tendencí dějin – jakožto důsledek biblického pádu – se zdá právě takovému zapadání napomáhat. Dějiny vždy novým a specifickým způsobem maskují svůj věk. Úpadkem je ovšem bytostně *nestárnutí*.

Závěr: nové formy stárnutí a náboženství

Interpretace textů Benjaminova mládí ukázala jako jejich hlavní téma otázku vztahu dějinného k (náboženské) transcendenci, k ne-dějinnému. Eseje naznačují, že tento vztah musí být vždy znovu zakládán volbou a možnost rozhodnutí vždy vypracována, vybojována, či vykrytalizována z krize. Benjamin v textech implicitně pracuje na konstituci vědomí konečnosti přítomnosti jako takové a vposled dějin obecně. Mládež se stává podobenstvím dějin jakožto vzdalující se svému *původu*, hledající *volbu*, a zakládající vlastní *aktualitu*. Mládež vždy hledá, jak *novým způsobem stárnout* a tím si otevřít skutečnou cestu k dobově náležité religiozitě, transcendenci. Jasným antipodem autorova vlastního pojetí se stává filosofie dějin jakožto nekonečného pokroku. Veškeré Benjaminem vypracované koncepty pramení z jeho *rozhodnutí* o nahlížení (potažmo rozpoznání) dějinného času jako konečného. Pojmy mesiánského konce dějin, sekulární revoluce, nekonečného rozvoje mimo oblast trvání, či imanentního stavu dokonalosti v přítomnosti, předznamenávají úvahy o dějinách, kterými se autor bude zabývat ve svých pozdějších obdobích. Dvojí význam pojmu budoucí v *Životě studentů*, jenž odkazuje jak k dokonalému stavu dějin, tak k budoucí generaci, vyjadřuje nárok, aby přítomnost myslela to, co jí *již nyní* přesahuje.

2. Dějiny a jazyk

S objasněním základních prvků Benjaminovy jazykové teorie nabude podstatně jasnějších kontur i jeho pojetí dějin. Obě témata se v autorově myšlení vzájemně podmiňují a ovlivňují; jazyk je srozumitelný pouze na základě určité koncepce dějin a vice versa¹⁰⁰. Sám Benjamin se považoval především za filosofa jazyka a je např. Rochlitzovým přesvědčením, že snaha o porozumění Benjaminovu myšlení musí vycházet (vedle textu *O programu nadcházející filosofie*) z jeho nejdůležitějšího eseje na toto téma - *O jazyce vůbec a o jazyce lidském* -, dokončeného v roce 1916¹⁰¹. Svým „obratem k jazyku“ se tak zdá autor zapadat do hlavního proudu filosofického myšlení první poloviny dvacátého století, ovšem v jeho případě se jedná o obrat zcela jiného druhu než u logických pozitivistů, analytických filosofů či strukturalistů (Frege, Wittgenstein, „Vídeňský kroužek, Saussure atd.)¹⁰². Benjamin s jazykem pracuje - zcela v protikladu k dobově dominantním tendencím jej analyzovat – jako s „poslední, nevysvětlitelnou a mystickou skutečností“¹⁰³; vše (živé i neživé, individua i *děni*) je dle autora jazykové povahy¹⁰⁴. Jeho jazyková teorie je v základu „krajně spekulativní a mnohým se může jevit nesmyslná“¹⁰⁵. To ovšem Benjamin otevřeně přiznává a poukazuje implicitně na to, že pouze takováto koncepce umožní konstituovat *lidský vztahu k pravdě*¹⁰⁶. Odpověď na otázku, *proč* autor předkládá tak vysoce spekulativní a neintuitivní teorii jazyka, však pomůže – spíše než pojem pravdy – pojem *jedinečnosti*. Při rozboru autorova pojetí jazyka je zdá se nutné dotazovat se a dobírat jeho nejzákladnějších a „nejširších“ intuicí o povaze jsoícího. Zde otevírá Bemka,om cestu k pramenu svého myšlení a v těchto „spodních vodách“ hraje dle níže navržené interpretace pojem singularity prim.

Lze se tedy domnívat toto: Ničemu, co nese predikát *jsoucí*, nechybí dle Benjaminova určení *jedinečné*. To, co jest, nesestává než ze singularit. Oblast jsoícího je doslova *nabita* konkrétními, specifickými singularitami. Tuto základní ideu (spíše než představu) nelze v běžném uvažování patrně myslet¹⁰⁷, jelikož disponuje téměř *nesnesitelnou intenzitou*. *Vše se*

¹⁰⁰ Viz např. Rochlitz (1992), s. 19; Ritter (2018), s. 17.

¹⁰¹ Rochlitz (1992), s. 19.

¹⁰² Münster (1996), s. 123-124.

¹⁰³ Walter Benjamin, *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, in: týž, *Teoretické pasáže*, Oikoymenh, Praha 2011, přeložil Martin Ritter, s. 13.

¹⁰⁴ Tamt., s. 7. Martin Ritter si dokonce pohrává s myšlenkou vše *ztotožnit s jazykem*; ovšem tato extrémní interpretace naráží na jisté pasáže ve sledovaném eseji, které se mu zdají odporovat. „Benjamin... vychází z teze, podle níž vše je jazykem (ale možná nejen jím), jelikož vše se sděluje.“ Ritter (2018), s. 46.

¹⁰⁵ Ritter (2018), s. 54.

¹⁰⁶ Tamt.

¹⁰⁷ Autor sám se přízračně hlásí k mystickým, potažmo esoterickým inspiracím svého myšlení. Viz např. Münster (1996), s. 132.

zde, jakožto jedinečné, hlásí ke slovu; vše má na slovo (či spíše *jméno*) singulární nárok. Nic nelze opomenout.

Splnit kompletně takovýto nárok samozřejmě není v lidských silách, které Benjamin ve své slavné formulaci příznačně označuje jako mesiánsky *slabé*¹⁰⁸; člověk je vždy nutně *selektivní*, má pouze *omezený* čas, jež může jedinečnému věnovat. Součástí takto viděného jsou i nutný odkaz k *transcendenci*, jež jediná může takovému nároku dostat. Do těchto zdrojových rovin svého myšlení ovšem Benjamin nechává jasněji nahlédnout až v pozdních *Dějinně filosofických tezích*¹⁰⁹; sám pojmu jedinečnosti téměř neužívá. Avšak například Arno Münster odkazuje na interpretaci Stéphan Mosès, jenž Benjaminův pojem *naplněného času* (jistý protipól homogenního, prázdného času pokroku) z *Tezí* vykládá jako čas, v němž je každý okamžik prožit ve své singularitě¹¹⁰.

Singulární však neodkazuje k transcendenci pouze jako ke své *finalitě*, nýbrž také jakožto ke svému *původu*. Benjamin sice nikde svou „definici“ jedinečnosti nepodává, lze se ovšem domnívat, že by ji založil právě v transcendenci (pokud by nemělo jít o „měšťácký“, povrchní výměr); pouze díky ní se jedinečné může *prokázat* jako jedinečné. Jen díky ní může být jako takové „rozeznáno“. Neboť bez takového odkazu se otázka jedinečnosti může zdát nerozhodnutelnou. Jak poznat, že daný okamžik, či fenomén, je „skutečně“ jedinečný? Na jednom vzácném místě, ve fragmentu k estetice, Benjamin přibližuje jedinečné jako to, „co se vyskytuje poprvé“¹¹¹. Ovšem rozhodnutí, zda je historické dění sledem nových, poprvé se vyskytujících situací, konstelací, zdali jsou zde věci a lidé poprvé, či naopak zda je vše pouze nietzschovsko-mytologickým návratem téhož, se zdá být čistě arbitrární. Neexistuje žádný „důkaz“ jedinečnosti. Ta musí být garantována v Bohu; jsoucí je singulární jen jako stvořené.

¹⁰⁸ *Dějinně filosofické teze*, s. 9.

¹⁰⁹ „Ovšemže teprve vykoupenému lidstvu padne beze švů jeho minulost. To znamená: teprve vykoupenému lidstvu lze jeho minulost v *každém jejím momentu* citovat. Každý z jeho prožitých okamžiků se stane citation à l'ordre du jour – podle toho, jaký den je zrovna dnem posledního soudu.“ Tamt., s. 10 (vlastní kurzíva). Zde se snoubí jednak nárok „citovat“ *každý moment*, dát prostor každé jednotlivosti, jednak nárok nechat ji vyniknout v její singularitě, jehož garantem je právě *den posledního soudu*, který zaručuje, že minulost již nebude interpretována selektivním a vydělujícím prismalem vítězů. Podobně *Teze XVI*: „Pojmu přítomnosti, která není přechodná, ale nastupující v čase dospěla ke klidu, se historický materialista vzdát nemůže. Neboť tento pojem definuje právě tu přítomnost, v níž za svou osobu píše dějiny. Historismus podává o minulosti ‚věčný‘ obraz, historický materialista zprávu, která je jedinečná.“ Tamt., s. 15.

¹¹⁰ „Jde tedy o diachronický přístup k času a dějinám, kde Benjamin dobrovolně nahrazuje ideu objektivního a lineárního času koncepcí času kvalitativního, jehož každý okamžik prožitý ve své nesrovnatelné singularitě, jak zdůrazňuje Stéphan Mosès. Jsme očitě konfrontováni s monadologickou situací dějinné časovosti, kde každá epocha, každý moment historie, minulosti, je valorizován jako specifický fenomén, který je třeba vyjmout z proudu nastávání, aby mohl být zkoumán jako ‚deformalizace času dějin‘, jak upozorňuje Stéphan Mosès.“ Münster (1996), s. 78-9 (vlastní překlad).

¹¹¹ Walter Benjamin, *K estetice*, in: *týž, Teoretické pasáže*, Oikoymenh, Praha 2011, přeložil Martin Ritter, s. 57.

Jazykem *Předmluvy* lze říci, že na sobě musí nést *pečeť původnosti*¹¹². Jinými slovy, je třeba stvoření jako absolutního počátku, jako absolutního *poprvé*, které garantuje, že i věci a děje se zde vyskytují poprvé. Z toho vyplývá, že na jedinečnost se *nelze ptát*. Může být pouze zjevná/zjevená.

V poslední řadě singularitu neguje *lineární trvání*. Jsoucí jakožto trvajících především vždy *opakuje* své gesto bytí přítomným v tom daném okamžiku. *Vždy znovu* se dává na oči. Překrývá tak kvalitu „poprvé“, která je mu vlastní. Odtud též patrně pramení Benjaminova koncentrace na konečný stav, „stravování dějin“, potažmo „umrtvování děl“ apod., zkrátka na finalitu bez trvání. Tak lze číst i onen v *Životě studentů* zmíněný stav imanentní dokonalosti: jakožto ne-trvajících *konečnost*, kde vše dospívá k výrazu své jedinečnosti. Je to právě absence trvání, co jej činí nepředstavitelným a přítomným pouze ve smyslu ideje či metafyzické struktury¹¹³. Jak s tímto základním pohledem na jsoucí, který interpretace Benjaminovi připisuje, souvisí autorova teorie jazyka? Především v tom ohledu, že jazyk ve své spekulativní čisté podobě dokáže *bezprostředně* vyjádřit jsoucí v jeho jedinečnosti. Tento jazyk je pak zdrojem všech (dějinných), nedokonalých lidských jazyků. A dějiny samy, sféra trvání, předznamenaná biblickým pádem, kontinuálně neumožňují vyjádření singularity. Proto nutně odkazují ke svému konci.

Čistý jazyk před dějinami

Esej *O jazyce* začíná výkladem autorovy „jazykové ontologie“, jež praví, že vše jsoucí nejen je, nýbrž se také vyjadřuje, sděluje. Tak činí právě v jazyce; tento obrat naznačuje, že sám *jazyk ve svém bytí* je výrazem jsoucího. To se tedy nesděluje jako *obsah* „výpovědi“, jež by jazyk *prostředkoval*. Naopak, Benjamin se snaží beze zbytku rozejít s pojmem *obsahu* jazyka¹¹⁴. Jazyk v jeho teorii není *prostředkem* komunikace a nepředává žádný *obsah*¹¹⁵. Místo toho se zde stává *čistým* bezprostředním¹¹⁶ výrazem dané bytnosti, nakolik je sdělitelná. V úvodní polovině textu tak autor předkládá svou koncepci čistého, před-dějinného jazyka, který bude poté kontrastován s jazykem dějinným, lidským.

¹¹² *Předmluva*, s. 27.

¹¹³ K možnosti, že dokonalý stav je v *Životě studentů* přítomný pouze jako *idea*, která se vyznačuje svou zásadní *nepředstavitelností*, viz Ritter (2018), s. 23.

¹¹⁴ Münster (1996), s. 127.

¹¹⁵ „Jazyk nemá žádný obsah; jakožto sdělení sděluje jazyk duchovní bytnost, tj. přímo sdělitelnost.“ *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 11.

¹¹⁶ Tamt., s. 9, 17.

„Bytí jazyka se netýká pouze všech oblastí lidských duchovních projevů ... nýbrž zasahuje úplně vše. V živé ani v neživé přírodě neexistuje dění ani věc, jež by se nepodílela na jazyce, neboť vše bytostně sděluje svůj duchovní obsah. ... Co sděluje jazyk? Sděluje sobě adekvátní duchovní bytnost. ... tato duchovní bytnost se sděluje v jazyce, nikoli *skrze* něj. ... To, co je na duchovní bytnosti sdělitelné, je její jazyková bytnost. Například jazyk této lampy nesděluje lampu (poněvadž duchovní bytnost lampy, pakliže je *sdělitelná*, rozhodně není lampa sama), nýbrž lampu-jazyk, lampu ve sdělení, lampu ve výraze. V jazyce totiž platí: *jazykovou bytností věcí je jejich jazyk*. ... Nebo přesněji: každý jazyk se sděluje v sobě samém, je v nejryzejším smyslu „médiem“ sdělení. Mediálnost, tj. *bezprostřednost* veškerého sdělení, je základní problém jazykové teorie, a pokud bychom tuto bezprostřednost chtěli nazvat magickou, pak je základním problémem jazyka jeho magie.“¹¹⁷

Již první stránky přinášejí řadu netriviálních a neintuitivních sdělení. Benjamin nejprve rozšiřuje jazyk na vše živé i neživé, čímž mu odnímá definici jakožto výhradně akustického fenoménu, nýbrž odkazuje též k tomu, co nazývá němým, materiálním jazykem věcí¹¹⁸. Jazyk tedy nelze ztotožnit s *řečí*. Ovšem ještě pozoruhodnější je poznámka, že i každé *dění* se podílí na jazyce a sděluje se. Tím beze zbytku padá představa jistého (statického) *mluvčího*, který *prostřednictvím* jazyka vyjadřuje jistý obsah; jazyk děje je spíše dějem samým. Nejen bytosti či věci, ani *děje* nemají být ve svrchu zmíněném nároku na vyjádření opomenuty. Na neprostředčnost jazyka dále upozorňuje formulace, že duchovní bytnost se sděluje v něm, nikoliv *skrze* něj: již zde není předpokládán žádný adresát, kterému bude sdělení předáno *skrze* jazyk. Bytnost nachází své *konečné* vyjádření v jazyce, který tak nutně disponuje nemenším podílem konkréce, reality a singularity než vyjadřovaná bytnost. Jazyk (v konkrétním případě adamitského jazyka pak každé jedno jméno) ve svém bytí je *neméně singulární* než to, co se v něm sděluje¹¹⁹. Hovoříme zde však stále o před-dějinném, ideálním stavu; naopak dějiny se zdají být doménou prostřečnosti a „ne-království“ (lze vzpomenout na závěrečnou větu *Religiózního postoje*, která praví, že „mládež však *skrze* dějiny“ – a nikoliv v dějinách – „povýší ... své odpůrce do šlechtického stavu“¹²⁰).

Benjamin též zakládá rozdíl mezi duchovní bytností a jazykovou bytností (který však o několik odstavců dále zruší). Tento rozdíl ukazuje k možnosti, že by zde zůstávalo vždy cosi nesděleného, nevyjádřeného, že by působnost jazyka byla přese vše omezena. Autor otázku přibližuje na příznačně formulovaném příkladu *této* (konkrétní, singulární) lampy (nikoliv lampy obecně):

„Například jazyk této lampy nesděluje lampu (poněvadž duchovní bytnost lampy, pakliže je *sdělitelná*, rozhodně není lampa sama), nýbrž lampu-jazyk, lampu ve sdělení, lampu ve výraze.

¹¹⁷ Tamt., s. 7-9.

¹¹⁸ Tamt., s. 12.

¹¹⁹ Toto téma blíže rozvádí Benjaminova teorie idejí v *Předmluvě*.

¹²⁰ *Religiózní postoj nové mládeže*, s. 35 (vlastní kurzíva).

V jazyce totiž platí: *jazykovou bytností věcí je jejich jazyk*. ...Neboli: jazyk určité duchovní bytnosti je bezprostředně tím, co je na ní sdělitelné. ... Nebo přesněji: každý jazyk se sděluje v sobě samém, je v nejryzejším smyslu ‚médiem‘ sdělení. Mediálnost, to jest *bezprostřednost* veškerého duchovního sdělení, je základní problém jazykové teorie, a pokud bychom tuto bezprostřednost chtěli nazvat magickou, pak je základním problémem jazyka jeho magie.“¹²¹

Jazyk lampy je vyjádřen *v sobě samém* jakožto bezprostředním, čili vposled *magickém* médiu. Jazyk je magický, protože dokáže „prostředkovat“, avšak bezprostředně, sám sebou“¹²². Jinými slovy, jazyk je schopen nalézt sám v sobě své „završení“. Mediálnost je tedy třeba odlišit od instrumentality. Instrumentální pojetí jazyka častuje Benjamin nelichotivým termínem „měšťácké“:

„V tomto pojetí je slovo prostředkem sdělení, jeho předmětem věc, adresátem člověk. Alternativní pojetí jazyka naopak nezná prostředek, předmět ani adresáta sdělení. Říká, že *ve jménu se duchovní bytnost člověka sděluje Bohu*.“¹²³

Rainer Rochlitz dodává, že Boha je zde třeba chápat jako ne-adresáta, který osvobozuje jazyk od vší instrumentality¹²⁴. Není *intencí* člověka sdělit se pomocí jazyka Bohu; toto sdělení se děje bezprostředně. Zároveň je zde poukázáno na zvláštnost lidského (adamitského) jazyka: je *pojmenovávajícím* jazykem. Člověk se však nesděluje skrze jména věcí, nýbrž „tím, že *pojmenovává* všechny ostatní věci“¹²⁵. Pouze lidský jazyk je akustický, pojmenovávající, tedy duchovněji a dokonaleji než jazyk věcí, či zvířat. S oporou v Bibli Benjamin ukazuje jistou jazykovou hierarchii: příroda se sděluje člověku, jenž ji pojmenovává, zatímco se tímto aktem sám sděluje Bohu.

„Člověk je ten, kdo pojmenovává; na tom lze poznat, že jím promlouvá čistý jazyk. Veškerá příroda, pokud se sděluje, sděluje se v jazyce, tedy nakonec v člověku. ... Božské stvoření se dokonává tím, že věci získávají od člověka svá jména, přičemž z člověka ve jménu promlouvá sám jazyk.“¹²⁶

Dokonaným (potažmo dokonalým) stavem stvoření je jeho *čisté, dokonalé* vyjádření v lidském (adamitském, ne-dějinném) jazyce jmen. Benjamin jde v tomto nároku na výraz tak daleko, že mění svůj názor (alespoň v případě člověka) na diferenci mezi duchovní a jazykovou bytností a ztotožňuje duchovní bytnost člověka s jeho jazykovou bytností. Oproti jazyku dříve zmíněné lampy zde již nezůstává nic nevyjádřeného. Proto člověk dokáže stvoření dokonale dokonat. Benjamin zde vposled obrací tradiční náhled nábožensky založené jazykové filosofie, která nejvyšší duchovní skutečnosti považuje za nevyřčené a

¹²¹ *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 8-9.

¹²² Ritter (2018), s. 62.

¹²³ *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 10.

¹²⁴ Rochlitz (1992), s. 21.

¹²⁵ *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 9.

¹²⁶ Tamt., s. 10.

nevyslovené; autor naopak tvrdí, že „čím hlubší, tj. čím více existující a skutečnější je duch, tím je výslovnější a vyslovenější“¹²⁷. K této skutečnosti dle něj odkazuje pojem *zjevení*¹²⁸.

Týž pojem též zakládá následující zdůvodnění, proč autor přistupuje k explicitnímu výkladu první kapitoly *Genese*: nepřijímá bibli jako zjevenou pravdu, ani se nepokouší o striktní biblickou interpretaci. Vyjde z bible, protože ona *sama sebe* považuje za zjevení a jazyk za onu nevysvětlitelnou mystickou skutečnost, čímž se blíží Benjaminovu vlastnímu pojetí, které její výklady v zásadních ohledech následuje¹²⁹. Autor se tedy zdá sám volit postup navržený v *Dialogu a Religiózním postoji*: obrací se k tradici, ale pouze, aby ji uchopil a transformoval do aktuální formy; nejde tedy o přísné následování a ctění svatých litery. Rainer Rochlitz doplňuje, že v eseji *O jazyce* Benjamin „neváhal ze svého filosofického stanoviska korigovat biblické učení, aby jej učinil koherentnějším“¹³⁰.

Explicitní odkaz k bibli uvádí druhou polovinu eseje, v níž půjde především o juxtapozici rajského stavu a situace dějin. S oporou v koncepci tvůrčího slova Božího a pádu zaviněného v touze po poznání dobra a zla Benjamin líčí ony dvě domény jako diametrálně odlišné, ale přesto v určitých ohledech provázané. Idea ráje se stává korektivem dějin.

Lidský jazyk v dějinách

Benjamin hovoří o jménu mimo jiné jako o „dědickém podílu“ lidského jazyka¹³¹; jednotlivé dějinné jazyky tedy zcela neztratily svou souvislost s čistým adamitským jazykem pojmenovávání. Tento jejich aspekt však není v dějinách dominantní. Nicméně přesto v nich jistým způsobem přítomný je; není tedy zcela liché pokusit se tento čistý jazyk ještě jednou a podrobněji předvést v jeho základních rysech. Zvláště proto, „že je obtížně představitelné, jak funguje sám čistý/adamovský jazyk, a naopak jazyk nečistý působí jako jediný způsob, jak lze jazyk myslet, tedy jako bytostně prostředkující“¹³². Tato obtížnost tkví právě v tom, že čistý jazyk „funguje“ *bezprostředně* a z principu tedy není možné popsat mechanismus,

¹²⁷ Tamt., s. 12.

¹²⁸ Tamt.

¹²⁹ Za zmínku ještě stojí pojem *rozvíjení*, který je v této souvislosti uveden, a který se ukázal důležitým jak v *Dostojevského Idiotu*, tak především v *Úkolu překladatele a Předmluvě*: „...pracují s jazykem jako s poslední a mystickou skutečností, kterou lze sledovat pouze v jejím rozvíjení.“ Tamt., s. 13. S *rozvíjením* jazyka souvisí patrně i jeho *nekonečnost* (podobně jako nesmrtelnost-nekonečnost v *Idiotovi*), jíž Benjamin míní absenci všeho vnějšího kritéria pro určení toho, co se sděluje v jazyce. Viz tamt., s. 9.

¹³⁰ Rochlitz (1992), s. 31 (vlastní překlad).

¹³¹ *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 10.

¹³² Ritter (2018), s. 57.

kterým by věci vyjadřoval¹³³. Žádný mechanismus zde není, pouze mediální *magie* jazyka. Jak jej tedy blíže popsat? Nelze-li vyjít z mechanismu, je na místě vyložit alespoň podmínky fungování a „účinky“ čistého jazyka, a to především v kontrastu k lidským, dějinným jazykům.

Zcela běžnou a lehce „experimentálně“ ověřitelnou zkušeností dějinného člověka je, že *nedokáže* vyjádřit *tento* stůl, tuto lampu či strom. Pokud si takovéto vyjádření usmyslí provést, zjistí, že jeho jazyk jej není schopen. Dokáže nanejvýš vyjádřit, že se jedná o *stůl jakožto stůl* (obecně), avšak sdělení *právě tohoto stolu* mu zůstává zapovězeno. Čistý jazyk naopak přesně toto dokáže¹³⁴. Z hlediska dějinného člověka se tedy jeví velmi obtížně představitelným a vsutku magickým. S tím ovšem též souvisí, že Adam k věcem nepřistupuje jako subjekt a už vůbec ne *se záměrem* je vyjádřit. I jeho vlastní pozice je těžko představitelná. Adam *nevolí* „správná slova“ pro vyjádření toho kterého konkrétního předmětu, nýbrž spíše „jméno je něco (prvek) na předmětu intence, co se z něho uvolňuje; proto není náhodné“¹³⁵. Jak podotýká Martin Ritter, podstatná není „intencionalita subjektu, který zaměřuje svůj pohled na věc, nýbrž intencionalita ve věci samé“¹³⁶. Klíčovým je zde fakt, že se *věci samy* (stejně jako děje) *sdělují* člověku, „říkají si“ o své pojmenování. Neboť „kdyby se lampa a hora a liška člověku nesdělovaly, jak by je vůbec mohl pojmenovávat?“¹³⁷ Adam je tedy nejen spontánní, bezprostředně, ne-záměrně tvořivý při pojmenování, nýbrž též pasivně receptivní pro jméno¹³⁸, jež se uvolňuje z věci samé¹³⁹. Každá věc, bytost a děj má *své vlastní jméno*, které je ovšem schopen vyslovit pouze člověk; prismatem stávající, k singularitě obrácené interpretace¹⁴⁰ je tak možné tvrdit, že v rajském stavu se vyskytuje *právě tolik jmen, kolik věcí, bytostí a dějů*. Každý konkrétní stůl má své vlastní jméno, *tento*

¹³³ Tamt., s. 62.

¹³⁴ Volná asociace upozorňuje, že Benjaminův přístup se tak zdá být diametrálně odlišný od pojetí Hegelova ve *Fenomenologii ducha*, kde z neschopnosti vyjádření pravdy *tohoto zde* vyplynula nutnost poznání složitým systémem *zprostředkovávat*, a kde je obecnému pojmu přiřknuta vyšší dignita než konkrétní jednotlivině. Benjamin jde opačným směrem a touž neschopnost bere za znamení *absence* původního jazyka, který je „dokonalé bezprostřednosti“ schopen.

¹³⁵ Walter Benjamin, *K teorii jazyka*, in: *týž, Teoretické pasáže*, Oikoymenh, Praha 2011, přeložil Martin Ritter, s. 21.

¹³⁶ Ritter (2018), s. 54-5.

¹³⁷ *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 9.

¹³⁸ Ovšem nejedná se o čistě mechanické, kauzální působení přírody na člověka. Viz Ritter (2018), s. 46.

¹³⁹ Benjamin v tomto kontextu poukazuje na spřízněnost (a zároveň odlišnost) adamovského jazyka s tvůrčím slovem Božím: „... věc sama o sobě nemá žádné slovo: je stvořena z Božího slova a poznána ve svém jménu podle slova lidského. Toto poznání však není spontánním stvořením, neděje se z jazyka absolutně neomezeně a nekonečně jako toto stvoření; jméno, které člověk dává věci, spočívá na tom, jak se mu věc sděluje. Ve jménu nezůstalo slovo Boží tvořícím, stalo se z určité části přijímajícím, byť jazykově přijímajícím. Toto přijímání je obráceno k jazyku samotných věcí...“ Jedná se o „receptivitu a spontaneitu zároveň, které jsou v tomto jedinečném spojení přítomny pouze v jazykové oblasti“. *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 15.

¹⁴⁰ Tento důsledek nevyplývá z Benjaminova výkladu nutně.

stůl jiné než *onen* stůl¹⁴¹. Vposled tak čtenáře takovýto výklad Benjamin konfrontuje se dvěma diametrálně odlišnými „světy“: s dějinným světem, jenž se vyznačuje až závratnou převahou konkrétních jednotlivin nad slovy, a který je vposled možné celý sevřít a uchopit pod jediným pojmem jsoucího, a na druhé straně neustále se rozevírající, *rozvíjející* dokonalý „svět“, v němž zaznívá nesčetně jmen pro nesčetně singularit, a na jehož jednotu se zřejmě není možné tázat¹⁴².

Ovšem takto rozvíjející se a vyjadřovaná heterogenita singularit není myslitelná bez vzájemné „příbuznosti“ všeho jednotlivého. Pokud by člověk a věc byli *zcela heterogenní* ve svých jedinečnostech, jak by se vůbec člověk *dostal* ke jménu věci? Jak by jí v její jedinečnosti vůbec *zaznamenal*? Heterogenita hrozí rozpadnutím na čistou *nerozeznatelnost*. Avšak tomuto rozpadnutí brání právě médium jazyka, které je všemu jsoucímu společné. Singularity se *setkávají* v tomto společném médiu a dochází k *překladu* bezejmenného jazyka do jména. Jedná se o přeložení mezi médii odlišné hustoty¹⁴³. Odtud Benjaminův předpoklad, že *vše* se podílí na jazyku: pokud si jako jedinečné nárokuje své plné vyjádření, musí „vstoupit“ do *společného média*, v němž k takovému výrazu může teprve dojít; nemůže zůstat *zcela oddělené*¹⁴⁴.

„Překlad jazyka věcí do jazyka lidského není jen překladem němého do znělého, je překladem bezejmenného do jména. Je to tedy překlad nedokonalého jazyka do jazyka dokonalého a nemůže jinak než něco přičinit, a to poznání. Objektivita tohoto překladu je však zaručena v Bohu. ... Bůh připsal člověku: pojmenovávat věci. Člověk řeší tento úkol tím, že přijímá němý bezejmenný jazyk věcí a ve jménech jej převádí na hlásky. Tento úkol by byl neřešitelný, kdyby jmenný jazyk člověka nebyl příbuzný bezejmenného jazyka věcí, kdyby nebyl propuštěn z téhož tvůrčího slova.“¹⁴⁵

Jelikož je objektivita překladu garantována Bohem, nemá smysl se ptát, zda dané jméno *skutečně* vyjadřuje tuto konkrétní individualitu. Naopak *samo jméno ve svém bytí* je konkrétnější, artikulovanější než pojmenované; je „cennější“, bohatší o prvek poznání, lze-li zde užít krajních a téměř neadekvátních výrazů. Takovéto pojetí je zcela neintuitivní pro dějinného člověka, jehož jazykový vztah k věcem je založen na pojmovém uchopování, kteréžto dále vychází z obraznosti. Zde je naopak možné se vždy tázat, zda vytvořený „obraz“ (v širokém smyslu slova; obrazem se může mínit i definice) a s ním spjatý pojem skutečně

¹⁴¹ Snad není od věci zmínit, že jméno není dle Benjamin totéž co (lidské) slovo: „Jméno ‚trojúhelník‘ v [lidském, dějinném] jazyce neexistuje, stejně jako v něm nejsou jména pro většinu předmětů. Jazyk pro ně zná jen slova, v nichž jsou jména ukryta.“ *K teorii jazyka*, s. 23.

¹⁴² Viz např. *Předmluva*, s. 11-12.

¹⁴³ Takto vyjadřuje Benjamin (hierarchický) rozdíl a zároveň spřízněnost jednotlivých jazyků – věcí, dějů, zvířat, člověka. Viz *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 15.

¹⁴⁴ Tento „genetický“ popis pouze nedokonale objasňuje to, co je *vždy již ustaveno*. Vše je vždy již jazykové.

¹⁴⁵ Tamt., s. 16.

uchopuje danou věc¹⁴⁶, zda jsou náležitě vytvořeny¹⁴⁷. Lze samozřejmě namítnout, že Benjamin svým odkazem k Bohu od této problematiky jednoduše „utíká“, ovšem tento „útěk“ je podmíněn nutností; pokud má dojít ke skutečnému výrazu, není jiná možnost než odvolání k transcenci.

Význam a dějiny

Člověk ovšem tuto garanci ztratil svým hříchem a následným pádem. Ty se nesou, stejně jako poté celé dějiny, ve znamení *děsivé ironie*¹⁴⁸. V čem tato ironie spočívá? Jednak v tom, že strom poznání stál v ráji jako symbol soudu nad tazatelem, nikoliv jako skutečný příslib poznání dobra a zla¹⁴⁹. Jednak ovšem také v paradoxní skutečnosti, že člověk, jehož rajský jazyk byl dokonale poznávající¹⁵⁰, *vůbec toužil* něco poznat¹⁵¹. Veškeré poznání mu již jeho vlastní jazyk poskytoval, přesto se nechal zlákat hadem a realizoval přání poznat dobro a zlo. *Nedostačovalo* mu dokonalé poznání, tedy poznání stvoření *jakožto dobrého*, a proto se nutně uchýlil k *poznání ničeho*. V rajském stavu zlo *není*; ovšem pokud člověk poznává vše a touží poznat ještě víc, zbývá právě poznat to, *co není*. Takový se zdá být druhý smysl ironie, kterou Benjamin zmiňuje.

„Poznání, k němuž svádí had, poznání dobrého a zlého, je bezejmenné. Je v nejhlubším slova smyslu nicotné, a právě toto poznání je jediné zlo, které rajský stav zná. Poznání dobrého a zlého opouští jméno, je poznáním zvnějšku, netvůřícím napodobením tvůrčího slova. ... Slovo má *něco* sdělovat (krom sebe sama). Je to skutečně pád jazykového ducha do hříchu: slovo je zde jako vnějšně sdělující, takřka parodie výslovně nepřímého slova na výslovně bezprostřední slovo Boží, a současně úpadek blaženého jazykového ducha, adamitského, jenž stojí mezi nimi.“¹⁵²

¹⁴⁶ „Proti záměrnému a do jisté míry vždy politicky motivovanému obrazu doby staví Benjamin obrazy nezáměrné a platné *pouze* metafyzicky. V tomto postoji se ozývá velmi tradiční přesvědčení, že metafyzika a obraznost jsou nakonec především nepřáteli a že vyšší stupeň poznání, jenž je vlastní první z nich, se od druhé z nich v nejlepším případě odráží a nechává ji za sebou. Je-li pravda, že obraznost se podílí na spontánním vytváření lidských pojmů, je právě proto živlem snadných a falešných zobecnění, která se neohlížejí na jemné podrobnosti jmen ani jazyků a přehlížejí zářivé zlomky věcí i jedinečné akty spravedlnosti bez souzení...“ *Styl a metafyzika*, s. 263.

¹⁴⁷ Máloco bylo Benjaminovi tak vzdálené jako pojetí jazyka *jakožto vytvořeného člověkem*. Münster hovoří o jeho „hostilí“ vůči takovýmto teoriím. Viz Münster (1996), s. 126.

¹⁴⁸ *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 18.

¹⁴⁹ Tamt.

¹⁵⁰ Tamt., s. 17.

¹⁵¹ Benjamin zmiňuje jen první způsob výkladu ironie, ovšem tato druhá varianta se zdá být v textu implicitně přítomna.

¹⁵² Tamt.

Člověk se rozhodl poznat (dobré) stvoření *jakožto odlišné od zlého*. Přistupuje k němu tedy zvnějšku, *skrze* jeho vztah a rozdíl oproti zlému. Chce znovu, zvnějšku, *skrze* zlo, poznat to, co již dokonale poznal. Tím se mění i jeho způsob užívání jazyka a stejně tak přichází nutné zmatení, k němuž tímto paradoxním počínáním dochází. Jelikož se člověk snaží ke stvoření *přiblížit* nevhodnou cestou, nedospěje k němu. Přitom je s ním vždy již původně v bezprostředním kontaktu. Podobně i slova se nyní přibližují zvnějšku k věcem a snaží se je poznat *prostřednictvím významu*, který v sobě nesou. Význam je zde jako *cosi navíc*, co *zatemňuje* pravou podstatu jazyka; ten původně intencionálně vychází z věci, nepřistupuje *k* věci. Jméno je vždy již *ve* věci, *nepřidává* se k ní jako její arbitrární znak. Člověk v dějinách již není schopen konkrétní věci *vyjádřit*, pouze k nim přidává nicotný (zobecnující) význam; zde počíná *nářek* přírody, která již nenachází svého výrazu v lidském slově a zůstává tak ve své jedinečnosti němá, nevyslyšená. Jedná se přitom o *jinou* němotu než tu, která je jí přirozeně vlastní (a v níž se přesto „materiálním“ způsobem jazykově vyjadřuje); nyní se jedná o němotu lkaní, smutku.

„Avšak po pádu se ... hluboce mění vzezření přírody. Nyní počíná jiná němota, v níž spatřujeme hlubokou truchlivost přírody. Neschopnost slova, toť veliké utrpení přírody (a kvůli jejímu vykoupení je v přírodě život a jazyk *člověka*, nikoliv pouze, jak se říká, básníka).“¹⁵³

Alespoň ze strany přírody jsou dějiny prožívány podstatně *melancholicky*¹⁵⁴. Dějiny jsou oblastí ne-vyjádření, ne-dokonání a nedokonalosti; krátce: významu. Člověk nahlíží stvoření *z odstupu*. Tím se samozřejmě mění i vzezření nahlíženého. Tak je třeba chápat pád: vyhnání z ráje nikoliv ve smyslu „re-lokace“ z místa na místo, nýbrž *proměny světa*¹⁵⁵. Ten se jeví (z pohledu rajského stavu) zmateně, pošetile¹⁵⁶, je v něm hledáno, co není, a naopak, co je, není vyjádřeno. V tematicky příbuzném textu *Význam jazyka v truchlohře a tragédii* Benjamin též zkoumá truchlivost přírody, která zde vychází z jejího zadrhnutí „na dvojsmyslnosti slova, na jeho významu“¹⁵⁷. Dějiny pak (alespoň z hlediska truchlohry) vznikají společně s významem v lidském jazyce; autor tuto doménu označuje jako „nový svět, svět významu, svět bezcitného dějinného času“¹⁵⁸. Dějinný čas je bezcitný, jelikož v něm člověk nenazírá věci tak, aby

¹⁵³ Tamt., s. 19.

¹⁵⁴ Nářek přírody je velkým Benjaminovým tématem, vrací se i v dalších textech a společně s melancholií bude plně rozvinut v *Původu barokní truchlohry*; bude na něj tedy upozorněno i v šesté kapitole.

¹⁵⁵ Ritter (2018), s. 18.

¹⁵⁶ „Jelikož lidé porušili čistotu jména, k vyplenění společného základu již otřeseného ducha pak stačilo pouze to, aby se odvrátili od onoho nazírání věcí, v němž k člověku přichází jejich jazyk. *Znaky* se musejí zmást tam, kde se věci zamotávají. Téměř nevyhnutelným důsledkem ztročení jazyka ve žvástu je ztročení věcí v pošetilosti.“ *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 18.

¹⁵⁷ Walter Benjamin, *Význam jazyka v truchlohře a tragédii*, in: týž, *Teoretické pasáže*, Oikoymenh, Praha 2011, přeložil Martin Ritter, s. 30.

¹⁵⁸ Tamt.

k němu přišel jejich jazyk, jejich jméno. Místo toho dává přírodě význam. Za pozornost stojí též pojem *dvojsmyslnosti*, který bude doprovázet pozdější Benjaminovi úvahy o mýtu a právu. Dvojsmyslnost, nerozhodnutelnost budou základními rysy mýtu a práva¹⁵⁹. Do velké míry jsou vlastní i dějinám¹⁶⁰, avšak v nich se objevují momenty rozhodnosti¹⁶¹, rozhodnutelnosti, či je možné k nim alespoň poukazovat.

Jestliže tedy dějiny vznikají s pádem, významem a vnějškovým přístupem ke stvoření, jak se tato skutečnost projevuje na nich samých? Odpověď mohou naznačit dvě myšlenky z již probíraného *Života studentů*: tedy, že budoucí je vždy jistým způsobem v přítomnosti, a že pokrokové myšlení klade nekonečný lineární čas jako dráhu, po níž přítomnost postupuje. Je patrné, že jednou je budoucnost v přítomnosti, podruhé *mimo* přítomnost. Bylo-li by možné považovat (alespoň provizorně) první myšlenku za odpovídající skutečnosti, pak by se veškerá budoucnost kladená *mimo* přítomnost jevila jako nicotná, klamná. Avšak právě na základě vztahu k této *vzdálené* budoucnosti dává (nejen) pokrokové myšlení přítomnosti význam. Přístupuje k ní *zvnějšku*, zatímco se snaží poznat, či minimálně předpovědět, onu *nicotnou* mimo-přítomnostní budoucnost. Tak jako již jazyk nevychází *od věci*, nevnímá jméno, jež je *ve věci*, tak dějinné myšlení nevychází *od přítomnosti*, nevnímá to, co je *v ní uloženo*. Ovšem *Život studentů* tvrdí, že to, co je v přítomnosti, je právě nejvyšší metafyzický stav dějin, imanentní dokonalost. Viditelnou a dominantní se může stát, jen pokud je pro ni člověk náležitě *receptivní*. Nelze tedy k přítomnosti přistupovat záměrně, s intencí rozpoznání jejího významu, spíše je třeba naslouchat *její vlastní intenci*. Ta ovšem, zdá se, odkazuje k vykoupení.

Bezcitnost času dějin by tedy mohla mimo jiné spočívat ve skutečnosti, že každý okamžik je v nich postaven do juxtaopozice vůči nekonečnu odlišných (avšak *nicotných*) okamžiků, *jejichž prostřednictvím* se (zvnějšku) dostává sám k sobě. Toho však plně nedosahuje a proto pomíjí. Ovšem z hlediska tohoto dějinného trvání se rajský stav musí nutně jevit jako *zastavení*, jako *ne-děj*. Adam jakožto *první* člověk symbolizuje čisté (z pohledu dějin zastavené) *poprvé*, jedinečnost nezkalenou opakováním. Dějiny se pak mohou předvést jako *první* dějiny (a ne jako věčný návrat téhož), pouze pokud viditelně *stárnou* ke svému

¹⁵⁹ Benjamin tyto své úvahy anticipuje již ve zkoumaném eseji: „Strom poznání nestál v Božím sadu kvůli tomu, že by dokázal něco říci o dobru a zlu, nýbrž jako symbol soudu nad tazatelem. Tato děsivá ironie je znamením mytického původu práva.“ *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 18.

¹⁶⁰ „Benjamin na jedné straně předpokládá existenci pravého jazyka, jazyka vyslovujícího pravdu, na straně druhé však má za to, že tento jazyk byl po pádu ne-li ztracen, tedy zmaten: můžeme tedy formulovat smysluplné teze, nelze je považovat za absolutně správné. Podobně na rovině práva: Benjamin předpokládá ideál absolutní spravedlnosti, a proto jsou právní rozhodnutí, nakolik nemohou zohlednit všechny faktory, resp. ‚věc samu‘, vždy odvolatelná.“ Ritter (2018), s. 21-22.

¹⁶¹ Viz první kapitola, v níž pojem *rozhodnutí* hrál zásadní úlohu.

konečnému stavu, ke svému zastavení¹⁶². Tedy pokud se donekonečna neopakuje jejich dění. Lze spekulovat, že pouze takto bude viditelná též jejich realita, kterou Benjamin v již zmíněném okrajovém, avšak pro stávající interpretaci zásadním, pojednání implicitně spojuje právě se singularitou¹⁶³.

Magie soudu

Na závěr výkladu eseje *O jazyce* je třeba doplnit, že Benjamin (věrný vlastnímu způsobu uvažování) nevnímá vyhnání z ráje pouze jako negativní děj, jako úpadek. Jednak není jméno lidskému jazyku zcela ztraceno, jednak se odklonem od čistého pojmenování otevírají nové jazykové možnosti, vlastní prostředí dějin¹⁶⁴. Autor tvrdí, že i soudícímu slovu přísluší jistá magie, která je „sice jiná než magie jména, ale je to právě tak magie“¹⁶⁵. Soudící slovo poznává dobré a zlé neméně bezprostředně, než jméno stvoření. Jinými slovy, poznává bezprostředně *nicotnost*. Právě takovéto poznání se zdá být devizou dějin.

Tím se ovšem otevírá prostor pro jinou funkci jazyka. Pokud se ta sdělovací prokáže jako nicotná, vstupuje do popředí jeho *symbolická* funkce:

„Jazyk totiž v žádném případě není pouze sdělením sdělitelného, nýbrž zároveň symbolem nesdělitelného. Tato symbolická stránka jazyka souvisí s jeho vztahem ke znaku, avšak v určitém

¹⁶² S pojmem zastavení a představou celých dějin jakožto obsažených v určité jednotlivině, pracuje též v pozdním období např. *Teze XVI a XVII*: „Pojmu přítomnosti, která není přechodná, ale nastupujíc v čase dospěla ke klidu, se historický materialista vzdát nemůže. ... K myšlení nepatří jen pohyb myšlenek, nýbrž stejně tak jejich zastavení. Kde se myšlení náhle zarazí za konstelace prosycené napětím, tam jí přivodí šok, jehož prostřednictvím samo vykrytalizuje k monádě. Historický materialista přistupuje k historickému předmětu pouze a jedině tam, kde mu tento předmět vychází vstříc coby monáda. V této struktuře rozpoznává znak mesiášského zastavení děje ... a z homogenního průběhu dějin vyjímá jednu určitou epochu, z epochy určitý život, z životního díla určité dílo. Výtěžek jeho postupu spočívá v tom, že v díle je uzavřeno a rozpuštěno životní dílo, v životním díle epocha, a v epoše celkový průběh dějin.“ *Dějinně filozofické teze*, s. 15-16.

¹⁶³ „Obsah uměleckého díla je buď jedinečný, vyskytuje se poprvé, nebo je svou podstatou opakováním. Např. lyrická báseň má ráz jedinečného a prvně existujícího vnitřního obsahu: tento obsah je původní zjev v médiu jazyka. Román je jakožto reflexe v médiu jazyka jejím krajním opakem, co do vnitřního obsahu je bezpodmínečně a bytostně opakováním; opakování děje, jehož sféru je nutné vymezit jak obecně, tak v každém jednotlivém případě. Obecně lze říci, že tato sféra rozhodně není sférou reality.“ *K estetice*, s. 57.

¹⁶⁴ „Vyhnání z ráje a rozbití babylónské věže jsou dvěma ohledy téže události, skrze niž se jazyk stává *také* prostředkem sdělování. Původní dar není prostě ztracen, neboť jména zůstávají jmény („duchovní bytnost“ člověka je táž), zásadně se však mění krajina jejich prezentace. ... V naší velmi odlišné situaci může mnohost jazyků a motiv jejich univerzální formy otevírat úplně jiné okno a jiné zasazení člověka do dějin i dějin přírody: není snad šance na mnohem širší uchopení oněch bezejmenných jazyků věcí z eseje ‚O jazyce‘, a tím též na revoltu proti jménu a na proměnu ‚němé přírody‘ (smutné oblasti, která je pouze poznávána) v oblast čistšího výrazu bez sdělení a především bez souzení?“ *Styl a metafyzika*, s. 261-2.

¹⁶⁵ *O jazyce vůbec a o jazyce lidském*, s. 17.

ohledu se týká také jména a soudu. Ty mají nejen sdělující, ale s nejvyšší pravděpodobností též úzce s ní spjatou symbolickou funkci, na niž jsme přinejmenším výslovně nepoukázali.“¹⁶⁶

První část textu se soustředila především na sdělitelnost sdělitelného, přičemž se zdála téměř beze zbytku eliminovat nesdělitelné; avšak v závěru se pojem nesdělitelného vrací. Jako by Benjamin znovu zvažoval možnost čehosi, co jazyk nedokáže vyjádřit. Spojí-li se tyto úvahy s pojetím rajského jazyka, pak se možná ukáže, k čemu zde autor míří. Adam ve svém jazyce totiž dokonale vyjadřuje veškeré *stvoření*, s nímž se setkává; avšak nezakrývá mu tato dokonalost sama pohled na to, s čím se neseťkává a co tak patrně nemůže vyjádřit? Tedy na Boha jakožto ne-stvoření? Nezahlazuje jmenný jazyk svou dokonalostí onu možnost něčeho, co se i jemu vzpírá? A nepoukazuje k transcendenci více právě jazyk soudu, který ve sdělení selhává, avšak tím více se ukazuje ve své symbolické funkci, jakožto odkazující k nevyslovitelnému? Možnost takového výkladu připouští i subtilně naznačené rezervy, které se zdá Benjamin přese vše chovat k rajskému stavu a adamovskému jazyku:

„Být pojmenován, i když je pojmenovávající roven Bohu a blažený, má v sobě asi vždy předtuchu žalu. ... Věci mají svá jména jedině v Bohu.“¹⁶⁷

O co jsou dějiny „upadlejší“, o to markantněji odkazují k tomu, co je překračuje.

Světské jeviště dějin; život (v) času

Druhým významným jazykovědným dílem Benjaminova raného období je *Úkol překladatele*, který v roce 1923 rozvíjí určité motivy eseje *O jazyce*. Jeho základní otázkou je, jak se vyrovnat s nedokonalostí lidských jazyků v dějinách, jak poukázat na to dokonalé, jež jako onen „dědický podíl“ nesou v sobě. Právě překlad je pak jednou z možností, jak dějinnou omezenost jazyků nabourat a „otevřít okno“ k „definitivnímu a rozhodujícímu stadiu veškeré jazykové spojitosti“¹⁶⁸. Čistý, dokonalý jazyk, jehož koncepci vypracovala stať *O jazyce*, je zde předpokladem překladatelských úvah jakožto *původ* lidských dějinných jazyků. Pojem překladu je explicitně omezen na přeložení jednoho *lidského* jazyka do druhého (konkrétně pak literárních děl), nejedná se tedy o širší pojetí překladu z předcházející eseje, ovšem jeho základní prvky jsou zde podrženy. Klíčovým je ovšem specifické pojetí pojmu *dějiny*, které stojí v základu úvah *Úkolu překladatele*, a které se již zdál implicitně anticipovat *Dostojevského Idiot*. Je vhodné začít pokusem o jeho osvětlení.

¹⁶⁶ Tamt., s. 20.

¹⁶⁷ Tamt., s. 19.

¹⁶⁸ *Úkol překladatele*, s. 62.

Během výkladu textu o *Idiotovi* bylo uvedeno, že dle *Úkolu překladatele* je třeba pojem *života* vymezit *dějiny* a nikoliv *přírodou*. Život je tak vlastní všemu „co má své dějiny a není pouze jejich jevištěm“. Ovšem jak rozumět tomuto zvláštnímu rozdělení mezi *dějiny* a *jevištěm*? K čemu odkazuje? Sám zkoumaný esej tuto distinkci nikterak nevysvětluje. Aby bylo možné se vypořádat s úkolem, který vystává před filosofem, tedy „porozumět veškerému přírodnímu životu z obsáhlejšího života dějin“¹⁶⁹, je potřeba najít oporu v jednom z Benjaminových fragmentů k filosofii dějin (pravděpodobně z roku 1919):

„Ve zjevování božského je svět – jeviště dějin – podroben velkému procesu dekompozice, čas – život představitele – velkému procesu naplnění. Zánik světa – zničení a osvobození (dramatického) představení. Vykoupení dějin od představujícího. (Ale možná že v tomto smyslu není nejhlubším protikladem ke ‚světu‘ ‚čas‘, nýbrž ‚přicházející svět‘.)“¹⁷⁰

Čtenář zde má evidentně co do činění se dvěma podobami času. Těmi se Benjamin zabývá například v *Truchlohře a tragédii* a označuje je jako *čas dějin* a *čas mechaniky*¹⁷¹. Čas mechaniky je možností a měřením trvání prostorových, mechanických změn, jako pohybu hodinové ručičky. Právě v tomto čase dochází k onomu velkému procesu dekompozice. Oproti tomu čas dějin se vůči mechanickému vyznačuje jistou *přesazností*¹⁷², je v určitém ohledu bohatší. Benjamin nevysvětluje, v čem přesně spočívá tento přesah, lze se ovšem domnívat, že jednak v jeho mesiánském rozměru – dějinný čas je doménou velkého procesu naplnění, jednak také tím, že umožňuje již několikrát zmiňovaný *rozvoj* dějinných skutečností. Čas jakožto dějinný je tedy ztotožněn se *životem představitele dějin* a kladen do protikladu ke světu, následujícímu zákony mechaniky. Život tedy, jakožto čas, vždy směřuje ke svému naplnění. *Sám čas* bude vposled vykoupen, nikoliv svět.

S tímto poznáním je nyní možné tvrdit, že všemu živému, a tedy i uměleckým dílům, je vlastní specifická časovost, orientovaná k naplňující finalitě. Vyznačuje se tedy určitým *přirozeným rozvíjením*. Konkrétně pak je jistým uměleckým dílům dána *přirozená přeložitelnost*. Termín *přirozený* zde, podobně jako v *Předmluvě*, lze interpretovat jako garanci daného aspektu ve vyšší, „absolutnější“ instanci než je člověk¹⁷³. Přirozené určení je

¹⁶⁹ Tamt., s. 60.

¹⁷⁰ Walter Benjamin, *Fragmenty k filosofii dějin, historii a politice*, in: týž, *Agésilas Santander*, Hermann & synové, Praha 1998, přeložil Jiří Brynda, s. 306.

¹⁷¹ Walter Benjamin, *Truchlohra a tragédie*, in: týž, *Teoretické pasáže*, Oikoymenh, Praha 2011, přeložil Martin Ritter, s. 26.

¹⁷² Tamt.

¹⁷³ „Tak by bylo lze hovořit o nezapomenutelném životě či okamžiku, i kdyby na ně všichni lidé zapomněli. Pokud by totiž jejich bytnost vyžadovala, aby nebyly zapomenuty, pak by onen predikát nezapomenutelnosti nebyl nesprávný, nýbrž obsahoval by požadavek člověkem nesplnitelný, a snad i poukaz na sféru, v níž by byl naplněn: na vzpomínku Boží. Podobně můžeme uvažovat o přeložitelnosti jazykových útvarů i tehdy, pokud jsou pro lidi nepřeložitelné.“ *Úkol překladatele*, s. 59.

jisté *niterné* určení, které platí bez ohledu na vnější podmínky. Takový je i vztah mezi překladem a originálem:

„Přeložitelnost je určitým dílům bytostně vlastní ... Překlad, ať už jakkoli dobrý, samozřejmě nemůže mít pro originál žádný význam. Přesto jej s originálem – díky jeho přeložitelnosti – pojí nejužší vztah. ... Tento vztah lze označit za přirozený, přesněji řečeno za souvislost života.“¹⁷⁴

Je patrné, že se zde implicitně předkládá pojetí dějin, které již nejsou vymezené pouze pádem a diferencí vůči rajskému stavu, nýbrž v nichž jsou přítomna též jistá přirozená, na vnějších historických okolnostech nezávislá určení, spojená s rozvojem k mesiánské finalitě. Rainer Rochlitz dodává, že *Úkol překladatele* je doslova „neoddělitelný“ od mesiánské koncepce dějin¹⁷⁵. Tato koncepce se právě zde zdá nejvíce přibližovat filosofiím dějin zakládajícím historii jakožto *vývoj*, který je řízen určitými zákonitostmi, či rozvíjením principu. Obzvláště pak formulacemi tohoto typu: „jazyky... rostou až k mesiánskému konci svých dějin“¹⁷⁶. Avšak Benjaminovo pojetí rozvoje, potažmo růstu je odlišné od hegelovského rozvíjení dialektického principu dějin, stejně tak od dialektiky marxovy či (novo)kantovského *telos* ležícího v nekonečnu. Benjaminův rozvoj není *rozvojem světa či ducha v čase*, nýbrž *rozvojem času samotného*. Stejně tak k mesiánské finalitě nespěje svět, nýbrž sám čas. Dějiny nejsou pro Benjaminu zákonitým vývojem světa k určitému dokonalému stavu, který nastane v dějinách. Dokonalý stav je pro něj jednak *zrušením dějin*, jednak jeho konstituce přichází *zvně dějin*. Ve vykoupení je jako ve výše zmíněném ohnisku sesbírán a naplněn všechen dějinný čas, zatímco svět leží v troskách. Především tímto se Benjamin liší od (nejen) zmíněných myslitelů. Stejně tak pokud *Úkol* hovoří o zrání a rozvoji děl, nemluví o dílech jakožto věcech v čase, nýbrž o dílech jakožto časovému životu.

Každé umělecké dílo, každá báseň vstupuje do dějin, v nichž se konstitovala mnohost nedokonalých jazyků. Tato mnohost je nejen důsledkem pádu, nýbrž také roste k obnovení toho, co bylo pádem ztraceno¹⁷⁷. Esej *O jazyce* vykládal především pád, *Úkol překladatele* se zabývá primárně růstem. Jak mohou lidské jazyky ve své mnohosti obnovit pravý, čistý jazyk jmen? Nikoliv tak, že se „slijí“ v jeden, nýbrž *vzájemnými vztahy*, harmonií a příbuzností¹⁷⁸ v tom, co chtějí říci¹⁷⁹. Poukázat na tyto vztahy, čili na *původ* lidských jazyků v jazyce čistém, pomáhá právě překlad. Tím přispívá k restituci dokonalého jazyka. Jakým způsobem si překladatel v takto konkrétní dějinné situaci má počínat?

¹⁷⁴ Tamt.

¹⁷⁵ Rochlitz (1992), s. 32.

¹⁷⁶ *Úkol překladatele*, s. 62.

¹⁷⁷ Rochlitz (1992), s. 28.

¹⁷⁸ *Úkol překladatele*, s. 58.

¹⁷⁹ Ritter (2018), s. 24.

Nemá především brát ohled na čtenáře, ani „předávat sdělení“ daného díla. To ostatně samo předpokládá pouze „tělesnou a duchovní bytnost člověka, nikoli však jeho pozornost ... báseň tu nikdy není pro čtenáře, obraz pro diváka“¹⁸⁰. Benjamin v návaznosti na esej *O jazyce* předkládá podobně „neměšťácké“ pojetí umění, jako v dřívější práci vyložil neměšťácké pojetí jazyka. Dílo není určeno pro adresáta, blíží se spíše „zjevení“. Je tedy definováno především svou dějinnou funkcí, jakožto předvedení jazyka v dané fázi historického rozvoje (jak jeho vlastního, tak všech jazyků v jejich mnohosti). Tímto prismatem na dílo pohlíží překladatel, jenž právě tento „jeden z nejmocnějších a nejpłodnějších historických procesů“¹⁸¹ činí viditelným. A to tak, že se nesnaží hladce převést dílo do vlastního jazyka se záměrem zakrýt rozdíly a nesrovnalosti mezi jazykem originálu a jazykem překladu. Naopak se k vlastnímu jazyku chová *násilně*¹⁸². „Tvrdě“, téměř otrocky razí jak sémantickou, tak syntaktickou stránku originálu do svého jazyka, který se přijetí díla vzpírá. Záměrně tak nechává nesrovnalosti vyniknout, přičemž se prezentuje i *nedokonalost* způsobů mínění, kterým jazyky směřují k vyjádření téhož¹⁸³. Ovšem tato *tendence* k vyjádření je znakem jejich mesiánského růstu. Benjaminova úvaha v *Úkolu překladatele* se zdá být bytostně optimistická, zaměřuje se především na „pozitivní“ procesy v rámci dějin, na růst. Překlad ukazuje, v jakém stádiu růstu se jazyky nacházejí. Stává se tak „měřícím nástrojem, který jistým způsobem umožňuje určit dobu, která nás ještě dělí od mesiánského okamžiku“¹⁸⁴.

Závěr: jazyk – znamení pádu i růstu

Benjaminovy jazykové úvahy ukázaly dějiny jako poznamenané ztrátou čistého jazyka a bezprostředního vztahu ke stvoření, potažmo k pravdě. Člověk se původně, v ráji, nachází mimo dichotomii subjekt-objekt¹⁸⁵, jež nemá místo v koncepci adamitského jazyk; v dějinách již má tendenci přistupovat k věcem jazykově jako subjekt k objektům. Biblický hřích tak lze číst také jako konstituci subjekt-objektivního vztahu ke skutečnosti. Lidský jazyk je tímto

¹⁸⁰ *Úkol překladatele*, s. 58.

¹⁸¹ Tamt., s. 61.

¹⁸² Tamt., s. 63.

¹⁸³ „Máme-li přesně pochopit tento zákon, který je jedním ze základních zákonů filosofie jazyka, musíme v intenci rozlišovat mezi míněným a způsobem mínění. Německým ‚Brot‘ a francouzským ‚pain‘ sice míníme totéž, avšak způsob, jakým to míníme, totožný není. V jednotlivých, v tomto smyslu nedotvořených jazycích se nikdy nesetkáváme s relativně samostatným míněným, např. v jednotlivých slovech či větách, nýbrž míněné se zde neustále proměňuje, dokud nevystoupí z harmonie všech způsobů mínění jako čistý jazyk.“ Tamt., s. 62.

¹⁸⁴ Rochlitz (1992), s. 35.

¹⁸⁵ Ritter (2018), s. 63.

prismatem poznamenán, avšak zároveň roste ke svému mesiánskému naplnění. Dějiny jsou tak vymezeny jak ztrátou, tak procesem obnovy. Autorovy texty o jazyce vedou k pohlížení na dějiny jak z hlediska jejich původu, tak jejich konce. Jsou tak „z obou stran“ ohraničeny oblastí dokonalého vyjádření všeho jsoucího, jedinečného. Mezi těmito mantinely mohou teprve předvést svůj specifický charakter a možnosti.

3. Dějiny, mýtus, právo

Za hlavního antagonistu dějin považuje Benjamin mýtus, potažmo právo, jehož základ je mytický. K této skutečnosti poukázal již esej *O jazyce*, ovšem vztahem dějin, mýtu a práva se autor začal blíže věnovat až o několik let později, nejprve v kratším textu *Osud a charakter* z roku 1919, a poté především ve známém eseji *Ke kritice násilí* z přelomu let 1920/1921. Benjamin kritizuje mýtus a mytologizující pojetí dějin především kvůli jejich *dvojznačnosti*. Rubovou stranou tohoto neduhu je nedostatečný, případně nedostatečně promyšlený *vztah k transcendenci*. Mýtus není schopen přesně myslet to, co jej veskrze přesahuje, je oblastí výhradní *imanence*¹⁸⁶. Na rozdíl od myslitelů jako Jan Patočka, kteří nalézají v minulosti ostrou hranici mezi mytickým obdobím a dějinami ve vlastním smyslu¹⁸⁷, Benjamin „neosvícensky“ rozpoznává dominanci mytického způsobu uvažování i ve vlastní přítomnosti. Ta pouze „tu a tam“ prolamuje „moc mýtu“¹⁸⁸ a pomalu odrůstá mytickému světu¹⁸⁹, tak jako například Goethův román *Spříznění volbou* či jeho autor samotný¹⁹⁰.

V čem tkví dle Benjaminova zásadní neblahost mytické dvojznačnosti? Především v tom, že kladouc pouze *jediný* řád, kde se vše projevuje nejednoznačným a zároveň matoucím (byť si této skutečnosti nemusí být člověk vědom) způsobem, zakrývá možnost *jiného* řádu. Tento zakrytý řád je ovšem řád *definitivní*, řád spásy. Definitivní řád se vyznačuje čistou *transcendencí* vůči řádu světa, nemůže být učiněn imanentním. Mytické myšlení jej tak není schopné uchopit. Jinými slovy: mýtus zabraňuje, aby se v již zmíněný *imanentní stav dokonalosti*, který je v přítomnosti „nepřítomně přítomný“, tedy přítomný ve své *absenci*, stal

¹⁸⁶ Například Jan Patočka zde užívá termínu *ontologické metafory*: „Je nyní příznačné pro člověka před dějinami, že chápe svůj život v jakési ontologické metafoře, že nerozlišuje mezi nocí, která je zkušenostní fakt, a nocí jako temnotou, z níž šlehá blesk bytí ... a že tedy jsoucna a bytí, fenomény a pohyb jejich ukazování jsou mu stopeny v jedné rovině ... Nicméně projevuje se tato ontologická metafora ... tím, že svět těchto před-dějinných lidstev je plný bohů a mocí, že to vše je se samozřejmostí zde a přijímané ... ačkoli jsou předdějinná lidstva neméně schopna pochybovat a kritizovat nežli historický člověk scientistické epochy. ... ve světě jsoucna se manifestuje přítomnost bytí, kterému se rozumí jako vyššímu, nesouměřitelnému, nadřazenému, ale jež není ještě *jasné jako takové*, nýbrž sdílí se jsoucný tutéž oblast jediného světa, v němž se všechno zároveň ukazuje i skrývá – nerozlišeným způsobem.“ Jan Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: *Péče o duši III*, Oikoymenh, Praha 2002, s. 45. Patočkovu ostré rozlišení mezi mytickou a historickou dobou však není Benjaminovi vlastní, stejně jako fenomenologický postoj a chápání transcendence jakožto „Bytí“. Blíže Benjaminovi se nachází Adorno s Horkheimerem v *Dialektice osvícenství*, kde zkoumají naopak úzké provázání „historické“, osvícenské epochy a mýtu.

¹⁸⁷ Ta se pro Patočku nachází v době založení řecké *polis* a je přivozena *zkušeností bytí a otřesu dosavadního smyslu*, kterou řecký člověk učinil. Takovéto zakládání dějin na určité fundamentální zkušenosti naopak Benjamin nezastává. Viz tamt., s. 49-51, 70-71.

¹⁸⁸ Walter Benjamin, *Ke kritice násilí*, in: *týž, Agesilaus Santander*, Hermann & synové, Praha 1998, přeložil Jiří Brynda, s. 78.

¹⁸⁹ Walter Benjamin, *Goethova Spříznění volbou*, in: *týž, Literárněvědné studie*, Oikoymenh, Praha 2009, přeložil Martin Ritter, s. 205.

¹⁹⁰ Tamt., s. 197-8.

v přítomnosti *viditelným a dominantním*. Benjaminovy rezervy vůči mýtu získají jasnější obrysy například v kontrastu s několika úvahami Mircea Eliadeho, které jsou vypracovány v jeho známém eseji z konce šedesátých let *Mýtus o věčném návratu*.

Eliade považuje za základ mytického uvažování je tezi, že „předmět nebo úkon může být reálný, jen když *napodobuje* nebo *opakuje* archetyp“¹⁹¹. Napodobováním archetypů a opakováním paradigmatických gest se ruší „profánní čas, trvání a ‚dějiny‘ a ten, kdo reprodukuje exemplární úkon, je přenesen do mytického času“¹⁹². Čas, který je stráven mimo toto opakování gest, je bezvýznamný, je pouhým ‚děním‘¹⁹³. Eliade podotýká, že Platón v tomto smyslu svou naukou o idejích jako vzorech filosoficky valorizoval „způsob existence a chování archaického lidstva“¹⁹⁴. Událost je srozumitelná a hodnotná, pouze pokud je *vzorová*. Mytické uvažování pracuje s odlišnými strukturami než to dějinné: „*kategorie* místo *události*, *archetypy* místo *historických postav*“¹⁹⁵. Eliade zde spatřuje jistou podřadnost, která byla připisována lidské individualitě, jež je „tradičně“ pokládána za „tvůrce“ dějin; autor poukazuje na skutečnost, že i řečtí hrdinové získávali nesmrtelnost právě proto, že konali *exemplární*, čili z jistého hlediska *neosobní* činy¹⁹⁶. Vposled i Hegelovu koncepci považuje Eliade za „vzorovou“, přestože sám Hegel považuje dějiny za svobodné, stále nové a neopakující se (na rozdíl od přírody, kde „není nic nového pod sluncem“); navzdory novosti mají jeho dějiny „svůj vzor (sice ideální, ale přesto vzor) v samotné dialektice Ducha“¹⁹⁷.

Mytický přístup k existenci má ovšem své důvody; patrně hlavním z nich je potřeba *vzdorovat* dějinám. Mytický člověk odmítá dějiny „přijmout a hodnotit jako takové, jako *dějiny*, ... na něž pohlíží jako na sled nepředvídatelných a nezvratných událostí autonomní hodnoty“¹⁹⁸. Dějiny přináší prvek náhodnosti, nepředvídatelnosti, *nevysvětlitelnosti*, v krajní situaci až absurdity. Událostí *prostě* nastávají. Tato až absurdní prostota dějin se ovšem stává velkým problémem. Dějiny znamenají mimo jiné porážky, bolest, neprávo, křivdu, ponížení, úpadek, tvrdost; stručně: *utrpení*. Mýtus je způsobem, jak se vyrovnat s utrpením, které by se ve své *absurdní, absolutní prostotě* stalo nesnesitelným. Mýtus dává utrpení *význam*: tvrdí, že k němu nedochází *náhodně*¹⁹⁹. Otázka, jak snést dějiny, je řešena pomocí pojmu smyslu. „Odhalí-li kouzelník nebo kněz příčinu, proč umírají děti nebo zvířata, proč trvá sucho ...

¹⁹¹ Mircea Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, Oikoymenh, Praha 2019, přeložila Eva Strebingerová, s. 36.

¹⁹² Tamt., s. 37.

¹⁹³ Tamt.

¹⁹⁴ Tamt., s. 36.

¹⁹⁵ Tamt., s. 43.

¹⁹⁶ Tamt., s. 46.

¹⁹⁷ Tamt., s. 80.

¹⁹⁸ Tamt., s. 82.

¹⁹⁹ Tamt., s. 83.

utrpení se stává snesitelným. Lze je zařadit do nějakého systému a vysvětlit, proč má svůj důvod.“²⁰⁰ Ať již je vysvětleno jako opakování archetypické pohromy, projev zloby Boha, karma, či nutná součást osudu, jeho ostří je tím otupeno. Ovšem toto zbavení utrpení jeho (absurdní) absolutnosti je tím, k čemu patrně Benjamin v *Dialogu* odkazuje frází „odbožštili jsme utrpení“.

Dle Eliadeho by člověk vposled čistě dějinnou existenci nedokázal snést. Nedokázal by unést představu, že žije v dějinách a jinak nic. Mesiánské pojetí dějin pak považuje za nejvýraznější příklad tohoto odporu k dějinám:

„Také mesiánské představy o konečné regeneraci světa vykazují *antihistorický* postoj. Poněvadž již nemohou dějiny přehlížet ani periodicky rušit, snášejí je Židé *v naději*, že dříve nebo později *definitivně skončí*. Nezvratnost historických událostí a času je vyvážena časovým omezením dějin. Odpor k dějinám je v duchovním obzoru mesianismu mocnější než v tradičním obzoru archetypů a opakování. Tam byly dějiny odmítány, přehlíženy a anulovány periodickým opakováním Stvoření a periodickým obnovováním času, zatímco v mesiánské koncepci musí být dějiny snášeny, protože mají eschatologickou funkci, ale mohou být snášeny jen proto, že je známo, že jednoho dne *skončí*. Dějiny tak nejsou anulovány vědomím, že žijeme ve věčné přítomnosti (v časové shodě s mimočasovým okamžikem, kdy byly zjeveny archetypy), ani pomocí periodicky opakovaného rituálu (např. rity na začátku roku aj.), ale jsou zrušeny v *budoucnosti*. Periodická regenerace Stvoření je nahrazena *jedinou* regenerací, k níž dojde v budoucím *in illo tempore*. Vůle učinit definitivně konec dějinám je však sama stejně antihistorickým postojem jako jiné tradiční koncepce.“²⁰¹

Zde je ovšem potřeba provést rozlišení. Zrušení v přítomnosti a zrušení v budoucnosti není totéž. Dle mytických koncepcí *jsou* dějiny *vždy již* (z)rušeny, v mesiánském pojetí, jež svým osobitým způsobem přebírá i Benjamin, *vždy ještě nejsou* zrušeny. Řečeno silněji, otázka budoucího vykoupení je nyní „téměř lhostejná“²⁰². Dějiny zde nyní *jsou* se vším absurdně-absolutním a nezvratným utrpením, které přinesly a přinášejí; každý nově příchozí toto utrpení *vidí*, přináší tedy svou *slabou* mesiánskou sílu a je na něj kladen nárok, s nímž se „levně... vypořádat nelze“²⁰³. Benjamin by souhlasil, že by dějiny bez představy jejich konečného zrušení byly nesnesitelné, avšak podotkl by, že právě tato jejich konečnost *umožňuje* člověku alespoň po omezenou dobu *mít dějiny*, tedy *žít*.

²⁰⁰ Tamt., s. 84.

²⁰¹ Tamt., s. 95.

²⁰² Theodor W. Adorno, *Minima moralia*, Academia, Praha 2009, přeložil Martin Ritter, s. 244.

²⁰³ *Dějinně filozofické teze*, s. 9.

Na základě distinkcí, které Benjamin činí mezi různými druhy času, je možné dále upozornit, že ono archetypální vyvázání mytického člověka z „dějinného času“ a přenesení do času mytického vposled žádným opuštěním dějin není. Mytický člověk, alespoň jak jej líčí Eliade, totiž do dějin, potažmo dějinného času, *vůbec nevstupuje*. Lze se tak domnívat na základě určení tohoto domněle dějinného času jako „profánního“ a historie samé jako „sledu náhodných událostí“. Pojem sledu naznačuje chápání času v prostorové metafoře, pojem profánního pak představu změn světa „v čase“. Člověk v archetypálním gestu opouští spíše *mechanický čas* než o *dějinný*. Události se zdají být změnami světa v čase, náhodnými obsahy *prázdného* mechanického času. Mytický člověk nahlíží dějiny *zvnějšku*, z pozice *diváka*, jenž sleduje jejich představení na jevišti světa; *nežije* je jako jejich představitel. Jen tak se mu mohou dějiny jevit jako *sled událostí*. Vzdaluje se *pohledu* na dějiny, nikoliv dějinám. Nevstupuje do dějinného času, který se vyznačuje jistým přesahem vůči mechanickému.

Pouze v kontrastu k prázdnému času plněnému náhodnými obsahy se opakování jeví jako reálné. Takovéto určení reality zcela odporuje výše zmíněnému Benjaminovu výměru z fragmentu k estetice. Nabízí se možnost následující interpretace: dějinné události jsou pro Benjamina *reálné jakožto neredukovatelně nezvratné a jedinečné*, avšak jedinečné jsou jakožto součásti dějinného času, tedy života, nikoliv jako nové a náhodné obsahy homogenního prázdného času. Vstupují do času, který se vždy již určitým způsobem vztahuje k vykoupení²⁰⁴, a který není součtem událostí, nýbrž jejich „životem“. Benjaminův dějinný čas je neaditivní²⁰⁵, uznává naopak Bergsonovy úvahy o čase²⁰⁶ jako například melodii, jež není jen sledem tónů v juxtapozici, nýbrž v níž se minulé, přítomné i budoucí netriviálním způsobem ovlivňuje. Nové události do něj nevstupují jako to, co bude přičteno k sumě těch dosavadních; na konci dějin nebude proveden součet. Události vstupují *do života dějin*, tedy jedinečně proměňují celé jeho „vyznění“. Absolutně-absurdní dějinné utrpení se tedy nesčítá, nýbrž může se násobit, amplifikovat a vztahovat jedno k druhému²⁰⁷ komplexnějšími způsoby.

²⁰⁴ Takto byla prozatím v této interpretaci definována onen přesah dějinného času vůči mechanickému.

²⁰⁵ „Univerzální dějiny nemají teoretickou výzbroj. Postupují aditivně: nabízejí masu fakt, aby vyplnily homogenní a prázdný čas.“ Tamt., s. 15.

²⁰⁶ Srov. Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Félix Alcan, Paris 1908, s. 65-80. Benjamin ovšem Bergsonův pojem *trvání* přesazuje z oblasti vědomí, potažmo života, do oblasti dějin. Stejně jako pojem života samotný.

²⁰⁷ Už samo pojmosloví „jedno“ k „druhému“ se zdá být zavádějící, naznačující možnost sumarizace.

V každém okamžiku tak do života dějin vchází nesčetně jedinečných, nezvratných událostí, a z nich každá si říká o své specifické vyjádření²⁰⁸. Toho nelze docílit tak, že jim bude „zvnějšku“ přiřčen určitý smysl dle universální úvahy; je třeba vyslechnout intenci v každé jedné události a podle toho ji vždy jiným způsobem vyjádřit. Na této extrémní pozici se zdá setrvávat (alespoň v určitých momentech) Benjaminovo uvažování. Ono *řikání si o vykoupení* života dějin se všemi jeho singulárními částmi sílí závratným způsobem. Je všudypřítomné. Výraz „mesiášská intenzita srdce“²⁰⁹, jehož Benjamin užívá v *Teologicko-politickém fragmentu*, zde patrně nachází své opodstatnění. Život dějin se vyznačuje jistou intenzitou. Tu je ovšem možné pocítit pouze z pozice hráče, nikoliv diváka. Benjaminovým záměrem tak patrně není myticky (domněle) se od „dějin“ oprostit, nýbrž do nich vstoupit.

Viditelnost absence

Pokud na autorovu koncepci dějin bude pohlíženo jako na snahu učinit dějiny snesitelnějšími, nebude možné jí porozumět. Benjamin neusiluje o „zjemnění“ dějin, ovšem ani o jejich „zdrsnění“. Jeho pojetí – zdánlivě téměř nihilistické, často neúprosně tvrdé – chce pouze odpovídat „syrové“ skutečnosti dějin. Nechce člověka vykreslovat v heroickém světle tím, že jej zasadí do záměrně tvrdých dějin a přiměje jej se s nimi vypořádat. Chce spíše pouze zpřístupnit specificky dějinnou *zkušenost*²¹⁰ se všemi jejími rozměry.

Skutečností se zdá být, že dochází k singulárním, nezvratným událostem za neustálého pomíjení všech věcí. Sem poukazují Benjaminovy poněkud temně znějící koncepce dějin buď jako *katastrofy*²¹¹, *nezadržitelného pádu* či *facies hippocratica*²¹². Pouze pokud se na dějiny pohlíží jako na ustavičný příchod a pomíjení událostí, jako na neustálou *nevyjádřenost* a *nevykoupenost*, lze dojít zkušenosti mesiánské intenzity a především *jednoznačné viditelnosti absence definitivnosti v dějinách*. Je zásadním problémem mýtu, že tuto viditelnost zamlžuje.

Mytická dvojznačnost vidí událost *a* její smysl, vidí událost *a* projev jisté skryté mocnosti; v její imanenci není prostor pro nic scházejícího. Absence je zakryta smyslem,

²⁰⁸ Viz úvahy v předchozí kapitole o jazyce.

²⁰⁹ *Teologicko-politický fragment*, s. 81.

²¹⁰ Jedním z hlavních Benjaminových cílů bylo rozšířit pojem zkušenosti z jeho kantovského omezení na smyslovou, mechanickou zkušenost. V *Programu nadcházející filosofie* hovoří o metafyzické zkušenosti. Arno Münster dokonce považuje pojem zkušenosti za centrální pro celé Benjaminovo myšlení, tedy i pro jeho koncepci dějin. Viz Münster (1996), s. 16-17.

²¹¹ *Dějinně filozofické teze*, s. 12.

²¹² *Původ německé truchlohry*, s. 148-9.

významem, zkrátka tím, co se k „syrovým“ dějinám přidává. Děni tak poukazuje ke svému smyslu, k tomu co je za ním skryto, nikoliv k tomu, co zde chybí. Této dvojznačnosti se ovšem nevyhýbá ani osvícenství, potažmo moderní racionalita obecně, jak Benjamin naznačuje a Adorno s Horkheimerem tvrdí zcela jasně²¹³. Moderní „mýtus osvícenství“ vidí jev *a* instanci přírodního zákona, vidí událost *a* výsledek kauzálního zřetězení dění. Absence i zde zůstává neviditelnou, *vše* je imanentní vědecky definovanému řádu. Podobně si stojí i myšlení pokroku, které vidí události *a* znaky vývoje; *vše* je imanentní procesu pokroku. Benjamin ovšem s takovouto dualitou zjevného a nezjevného/vzorového nepracuje a proti Eliademu by namítl, že ani platónské ideje nejsou vzory jevů, nýbrž jejich konfiguracemi²¹⁴.

Kvůli tomu, že se mytické uvažování nevztahuje k definitivnímu stavu ležícímu mimo řád tohoto světa, či k definitivnosti jako takové, kvůli tomu, že místo toho kotví v představě věčných cyklů, nezná ani představu například definitivního štěstí. Naopak jeho dvojznačnost se projevuje nejen v rovině vzor/instance, ale také v rovině protikladů. Vše předznačuje příchod svého opaku, průchod cyklem. Touto ne-definitivností se blíže zabývá esej *Ke kritice násilí*. Pregnantně se k ní vyjadřuje též *Dialektika osvícenství*:

„...osvícenství ... živé ztotožňuje s neživým, stejně jako mýtus ztotožňuje neživé s živým. ... Čistá imanence pozitivismu, jeho poslední produkt, není ničím jiným než téměř universálním tabu. Vůbec nic už nesmí být mimo, protože pouhá představa tohoto mimo je vlastním pramenem strachu. ... Mytický dualismus nepřekračuje okruh daného bytí. Svět proniknutý *mana* a ještě i svět indického a řeckého mýtu jsou bezvýchodné a věčně stejné. Veškeré zrození je smrtí, každé štěstí neštěstím. ... mytická i osvěcená spravedlnost považuje vinu a pokání, štěstí a neštěstí za dvě strany jedné rovnice.“²¹⁵

Osud

Osud je jedním ze základních mytických pojmů a Benjamin jej hojně analyzuje. Základní autorovu tezi by bylo v tomto kontextu možné vyjádřit takto: *Osud se neodehrává v dějinném*

²¹³ „Stejně jako již mýty provádějí osvícenství, tak se osvícenství každým svým krokem hlouběji zaplétá do mytologie. Veškerou látku přijímá od mýtů, aby je zničilo, a jako soudící upadá do mytické klatby. Chce se vymanit z procesu osudu a odplaty tím, že na něm samo vykonává odplatu. V mýtech musí veškeré dění pykat za to, že se stalo. Osvícenství zůstává při tom: fakt se stává nicotným, sotva se udál. Nauka o rovnosti akce a reakce potvrzovala moc opakování nad skutečností dlouho poté, co se lidé vzdali iluze, že opakováním se mohou identifikovat s opakovanou skutečností, a tak se vymanit z její moci. ... Princip imanence, vysvětlení každého dění jakožto opakování, který proti mytické obrazotvornosti hájí osvícenství, je princip samotného mýtu.“ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektika osvícenství*, Oikoymenh, Praha 2009, přeložili M. Hauser a M. Váňa, s. 25.

²¹⁴ To blíže ukáže pátá kapitola.

²¹⁵ Tamt., s. 28-9.

čase. K tomu se vyjadřuje i kratší text *Osud a charakter*, kde Benjamin nejprve upozorňuje, že pojem osudu nepatří do sféry náboženství, nýbrž práva, potažmo mýtu. Pro osud jsou konstitutivními *pouze* pojmy *neštěstí* a *viny*²¹⁶, náleží do řádu souvislosti a zřetězení viny, nekonečného cyklu neštěstí. Náboženství však zná pojmy nevinny a štěstí, které jsou osudu zcela cizí. Osud tak dle Benjaminova nemůže být odpovědí Boha na náboženské provinění, jelikož tím by provinilému byla odepřena veškerá možnost nevinny a štěstí. Posledně zmíněné skutečnosti jsou však tím, co naopak „vyvazuje šťastného [a nevinného] ze zřetězení osudů a ze sítě vlastního osudu“²¹⁷. Náboženství bytostně skýtá možnost vykoupení, přerušení cyklů. Doménou, kde panuje výhradně neštěstí a vina, je dle Benjaminova naopak *právo*. V něm vidí doslova pozůstatek „démonického stupně existence“²¹⁸ a ostře jej odděluje od spravedlnosti (toto rozdělení získá na významu v eseji *Ke kritice násilí*). Právo přetrvalo onen démonický stupeň existence jen díky nedorozumění, „na základě záměny s říší spravedlnosti“²¹⁹. Právo tak nejen udržuje člověka v cyklech viny a neštěstí, nýbrž maskuje se jako spravedlnost a falešně slibuje usmíření. To je schopna poskytnout, jak se ukáže dále, pouze spravedlnost sama.

S „ireligiozitou“ osudu souvisí nepochybně skutečnost, že jeho subjektem *není celý člověk*. Benjamin tvrdí, že subjekt osudu je neurčitelný; osud postihuje pouze *přirozený*²²⁰ život v člověku²²¹. „Osud je souvislost viny na živoucím. ... Člověk jím není zasažen nikdy, spíše jen pouhý život v něm, který silou zdání má podíl na přirozené vině a neštěstí.“²²² Existuje zde tedy zdání, že člověk je pouhým přirozeným životem, zdání, v němž zůstává „neviditelný ve své nejlepší části“²²³. Ozývá se zde *Život studentů*, který vytýkal studentskému společenství, že je *neduchovní*, protože nedokáže zapojit *celého člověka*. Je nasnadě se domnívat, že ona část člověka, které se netýká ani studentský život Benjaminovy doby, ani osud, je jistým způsobem provázána s imanentní dokonalostí, konečným stavem. Člověk tedy nemůže podléhat osudu jinak než zdánlivě; ve skutečnosti jeho vazba na vykoupení není přerušena.

²¹⁶ Walter Benjamin, *Osud a charakter*, in: týž, *Agessilaus Santander*, Hermann & synové, Praha 1998, přeložil Jiří Brynda, s. 41.

²¹⁷ Tamt.

²¹⁸ Tamt., s. 42.

²¹⁹ Tamt., s. 42.

²²⁰ V *Osudu a charakteru* používá Benjamin pojem „přirozený“ jako synonymum k „přírodní“ či „pouhý“. Toto užití je diametrálně odlišné oproti pojmu přirozenosti v pozdějším *Úkolu překladatele a Předmluvě*. Již bylo uvedeno, že přirozený život (děl) a jeho přirozená historie zde míní naopak onen metafyzický rozvoj, růst k mesiánskému konci. Jako by se Benjamin snažil „zachránit“ pojem *přirozenosti*.

²²¹ Tamt., s. 43.

²²² Tamt.

²²³ Tamt.

Tyto úvahy dále rozvíjí tvrzení, že souvislost viny „je časová naprosto nevlastně, co do způsobu a míry naprosto odlišná od času vykoupení nebo hudby nebo pravdy“²²⁴. (Juxtapozice vykoupení, hudby a pravdy je pozoruhodná. Souvislost vykoupení a pravdy snad objasňuje Benjaminova teze, podle níž patří pravda v jistém smyslu „k dokonalému stavu světa“²²⁵. K hudebnímu času se Benjamin vyjadřuje v *Truchlohře a tragédii*, kde je vyložen jeho „původ“ v dějinném čase přechodem skrze čas dramatický²²⁶, avšak sám pojem hudebního času není blíže určen.) Právě tato zvláštní nevlastní časovost je dle Benjaminova klíčová pro „dokonalé prosvětlení“ pojmu osudu:

„Vykladač karet a chiromant každopádně učí, že tento čas může být v každém okamžiku učiněn současným s jiným. Je to nesamostatný čas, který je parazitně odkázán na čas vyššího, méně přírodního života. Nemá žádnou přítomnost, neboť osudové okamžiky existují jen ve špatných románech, a také minulost a budoucnost zná jen ve zvláštních obměnách.“²²⁷

Autor tedy koncipuje jistou „hierarchii“ časů a oním časem vyššího života může myslet s velkou pravděpodobností čas dějin. Vyšší život by zde pak mínil život dějinný. Ukázalo-li se navíc, že pro Benjaminova je přítomnost vždy vztažena k vykoupení, byť ne-přítomnému, vyplývá z toho, proč čas osudu nemá přítomnost. Nabízí se otázka, zda čas osudu může znamenat totéž, co individuální čas v *Truchlohře a tragédii*.

Individuální čas

Esej tematizuje především tři časy: čas dějin, čas mechaniky a čas individuální. První je pozoruhodným způsobem vymezen čas dějin, a to jako „ve všech směrech nekonečný a v každém okamžiku nenaplněný“²²⁸. Takovéto určení se vzhledem k předchozímu výkladu může zdát zvláštní, především v otázce nekonečnosti dějinného času. Bylo několikrát zopakováno, že dějiny jsou pro Benjaminova zásadně konečné. Ovšem nekonečnost je zde třeba chápat jako „potencialitu“. Dějinný čas je potenciálně nekonečný ve svém trvání: „ponechán sám sobě“ děl by se donekonečna. Dějiny jsou konečné, protože vposled přijde Mesiáš, který čas uzavře. Čas je konečný jen kvůli tomuto zásahu. Ovšem „přirozeně“ nekonečný je „ve všech směrech“. Nelze tedy jeho nekonečnost chápat jen ve smyslu trvání, nýbrž i možnosti

²²⁴ Tamt.

²²⁵ Walter Benjamin, *K teorii poznání*, in: týž, *Teoretické pasáže*, Oikoymenh, Praha 2011, přeložil Martin Ritter, s. 71.

²²⁶ *Truchlohra a tragédie*, s. 28.

²²⁷ *Osud a charakter*, s. 44.

²²⁸ *Truchlohra a tragédie*, s. 26.

keré s sebou přináší: je v něm možné nekonečno pocitů, duchovních stavů, různě intenzivních prožitků, absurdních momentů, *rozvoje* či konfigurací matérie. Vše lze v dějinném čase stupňovat či variovat principiálně a potenciálně donekonečna. Dějinný čas je tedy forma, připouštějící nekonečně proměnlivé obsahy. Proto nemůže být naplněn žádným konkrétním dějinným okamžikem, událostí – ta nikdy neobsáhne všechny možnosti, které čas skýtá.

„Jinak řečeno, nelze si představit žádnou jednotlivou empirickou událost, jež by měla nutný vztah k dané časové poloze, v níž se odehrává. Čas je pro empirickou událost pouhou formou, důležitější ovšem je, že je jakožto forma nenaplněný. Událost nenaplnuje formální přirozenost času, v němž se vyskytuje. Nelze si přeci myslet, že čas je jen mírou, jíž se měří trvání určité mechanické změny. Tento čas je relativně prázdnou formou, jejíž vyplnění nedává smysl.“²²⁹

Mezi prázdným a nenaplněným časem tedy panuje zásadní rozdíl. Prázdný nemůže být naplněn; nenaplněný ano a není tedy prázdný. Dějinný čas má svůj obsah: dosavadní dějiny. *Žijí* v něm minulé události, utrpení, naděje, podivnosti, výstřednosti, jež si říkají o naplnění. Empirické události nepřicházejí vzhledem k dané časové poloze nutně: tento poukaz lze číst tak, že nepřicházejí *podle* onoho očekávání naplnění, kterým se vyznačuje dějinný čas, nezohledňují přesně jeho obsah. Jakožto empirické se s ním musí naopak nutně mýjet. Ovšem jak může být dějinný čas naplněn?

„Událost, jež by byla ve smyslu dějin dokonalá, je spíše něčím empiricky naprosto neurčitým, totiž ideou. Tato idea naplněného času je v bibli dominantní historickou ideou: mesiánským časem.“²³⁰

Určitost tedy brání naplnění času. Empirická určitost znamená jistou vymezenost, selektivnost. Určitá událost nemůže dokonale *vyjádřit* všechny nároky, které byly vzneseny během dějin. Tento vztah znázorňuje následující bizarní příklad:

Lze si představit vázu, ne menší než K2, která neustále roste a mění tvar. Tuto její specifickou způsobují duchové, kteří přebývají v jejím skle a dávají jí hybnost ke změně. Empirické události do ní padají jako malá určitá tělesa ze stavebnicových kostek²³¹, pokaždé jiného tvaru. Tvar ani velikost, který má právě váza, se s tvarem tělesa, jež do ní zrovna padá, zákonitě nikdy neshodne. Ovšem nalije-li se do vázy zprudka velké množství fialově zbarvené vody (přirozeně neurčitého tvaru), beze zbytku naplní formu, kterou váza právě má, *i všechny další formy, kterých by mohla nabyt*. Toto naplnění se ovšem pozná podle toho, že váza přestane dále růst a proměňovat se. *Prázdná*, tedy statická forma, by naplnění dát najevo tímto způsobem nemohla.

²²⁹ Tamt.

²³⁰ Tamt.

²³¹ Výběr stavebnice je zcela arbitrární.

Proti mesiánskému času, který nazývá též božsky naplněným, staví Benjamin čas tragický, totiž *individuálně* naplněný²³². Právě vztah těchto dvou časů je klíčem ke specificky tragickému *osudu*:

„Čas dějin se v určitých, význačných bodech svého průběhu mění v čas tragický: v činech velikánů. Existuje bytostná souvislost mezi velikostí ve smyslu dějin a tragikou ... V tragédii hrdina umírá, neboť v naplněném čase nelze žít. Umírá na nesmrtelnost. Smrt je ironická nesmrtelnost: zde je původ tragické ironie. Ze stejné sféry pochází tragická vina. Tkví v onom vlastním, čistě individuálně naplněném čase tragického hrdiny. ... Smrt v tragédii je ironická nesmrtelnost; ironická z nadměrné determinovanosti; tragická smrt je nadurčená, toť vlastní výraz hrdinovy viny. Hebbel měl zřejmě správné tušení, když uchopil individuaci jako pravinu; rozhodující však je, vůči čemu se vina individuace proviňuje.“²³³

Nesmrtelnost je smrtí: dvojznačnost mytického typu. V naplněném čase nelze žít. S tímto tvrzením není žádná potíž, pokud se jedná o čas božsky naplněný. Tehdy nastává dokonalý stav dějin a není již „důvod“ dále žít. Ovšem tragický hrdina došel k naplnění *individuálně* a *předčasně*. Jeho vlastní čas je naplněný a tím se ocitá v *konfliktu* s časem dějin, jenž je stále nenaplněný. *Vydělil* se z dějinného času, *individuoval*. Vykonal velký čin, výjimečnou a tedy zvýšeně určenou událost. Naplnil v této velikosti svůj *individuální* čas, avšak *dějinný* čas k ní zůstal co do svého naplnění *lhodestný*. Jinými slovy: snažil se naplnit čas určitou, *konkrétní* událostí a ironicky se minul cílem, protože *dějinný* čas může naplnit pouze událost zcela neurčitá. Naplnil pouze *svůj* čas a tím se upsal osudu smrti. V tom se zdá spočívat problematika všech velkých *dějinných* činů a událostí. Svou výjimečností, nadměrnou určeností *přivolávají* tragickou ironii; jejich aktéři se staví na místo *Mesiáše* a *přivolávají* tak vlastní smrt. Vina *individuace* se zdá *proviňovat* právě vůči nároku dějin, kterému není možné *individuálně* dostat.

Tato problematika nabývá na zvláštním významu především v souvislosti s Benjaminovými úvahami o revoluci. Z tohoto pohledu se zdá, že ji nemůže autor vnímat jako velký *dějinný* čin, ani jejím *prostřednictvím* nemůže sledovat naplnění *dějinného* času. Jinak by *revoluční* snaha skončila v *osudové* ironii. Revoluce spíše musí být *malou* událostí a časy jejích aktérů zůstat *nenaplněné*.

²³² Tamt., s. 27.

²³³ Tamt.

Zapomenutá aktualita

Interpretace „krátkého a matoucího“²³⁴ pojednání *Ke kritice násilí*, které se tématy revoluce, mýtu a práva zabývá nejpodrobněji ze všech textů Benjaminova raného období, budiž zde předběhnuta naznačením figury, jež bude stát v jejích základech. Ta vychází z autorovy poznámky v eseji *O jazyce*, kde se strom poznání ve své děsivé ironii ukazuje jako znamení mytického původu práva. Zde tkví možný klíč k pochopení způsobu, jakým Benjamin myslí mýtus, osud, právo. Již bylo poukázáno na skutečnost, že Adamova touha po poznání dobra a zla vykazuje paradoxní charakter. Adam *aktuálně* disponuje dokonalým, bezprostředním poznáním; přesto se vztahuje ke stromu, potažmo jeho plodu, jako *k prostředku*, kterým si zajistí poznání dobra a zla. Z čeho takové jednání může vycházet? Pouze ze *zapomenutí vlastní aktuality*. Adam zapomíná, že *právě* dokonale *poznává* a vztahuje se k jablku, které mu slibuje, že *pozná*. Toto oddálení, odsunutí toho, co je aktuálně zde, se zdá být osudovou cestou k mýtu.

Osud je zapomenutá aktualita. Adam přistupuje ke stromu jako *subjekt*, který *bude* poznávat (avšak aktuálně nepoznává). Ztráta vlastní aktuality, čili i jedinečnosti, jej činí subjektem²³⁵. Osud postihuje *pouhý* život, život cyklický a nikdy aktuální. Mýtus se týká člověka, nakolik zapomněl, že je aktuálním. Proto nemůže myticky smýšlející člověk vstoupit do dějin. Aktuálnost jako bezprostřední vztah k božskému je nahrazena osudovostí jako zprostředkovaným vztahem k mytickému.

Násilí a právo

Zkoumaný esej je především kritikou mytického, potažmo právního násilí a „zhoubnosti jeho dějinné funkce, jejíž likvidace se tak stává úkolem“²³⁶. Jedná se o „revoluční pojednání ... revoluční stylem, který je současně marxistický i mesiášský“²³⁷, jak poukazuje Jacques Derrida ve své známé interpretaci. Benjamin v textu kritizuje právní násilí jakožto náležející

²³⁴ Jacques Derrida, *Benjaminovo křestní jméno*, in: týž, *Síla zákona*, Oikoymenh, Praha 2002, přeložil Miroslav Petříček jr., s. 45.

²³⁵ Jedno ze vzácných míst, kde užívá Benjamin termín subjektu, je právě spojení „subjekt osudu“. A ten je příznačně *neurčitelný*. S pojmem subjekt se zdá být spojena jistá neidentifikovatelnost, obecnost, absence singularity. Jedním ze základních proudů v Benjaminově filosofii je nakonec překonání subjekt-objektové dichotomie. Viz např. *Program nadcházející filosofie*.

²³⁶ *Ke kritice násilí*, s. 74.

²³⁷ *Benjaminovo křestní jméno*, s. 42.

do oblasti mýtu, potažmo osudu. Toto násilí s sebou přináší jak mytickou dvojnásobnost, tak cyklickou imanenci; brání naopak rozhodnosti a vykoupení. Autor se snaží předznamenat jeho likvidaci pomocí kritického přístupu. Kritiku násilí ovšem umožňuje pouze „filosofie jeho dějin“, a to proto, že „pouze idea jejich zakončení a východu z nich umožňuje kritický, oddělovací a rozhodující pohled na jejich časná data“²³⁸. Co tedy odhaluje filosofie dějin násilí?

Nejprve jeho bytostně *instrumentální*²³⁹ charakter. Násilí je vždy prostředkem k určitým účelům²⁴⁰. Tyto účely mohou být buď přirozené, nebo pozitivní²⁴¹; odpovídající násilí je pak buď násilím přirozeným či dějinně podmíněným. Pozitivní, historicky uznané účely jsou popsány též jako účely *právní*²⁴². Ovšem rozlišení přirozených a právních účelů, resp. oddělení přirozeného násilí od oblasti práva, je brzy překonáno, když Benjamin ukazuje, že i k válečnému násilí (příkladem přirozeného násilí *par excellence*) patří „charakter kladení práva“²⁴³. Rozlišení mezi přirozeným a pozitivním násilím se tedy neukázalo být zásadním; místo něj nastupuje důležitější distinkce mezi násilím kladoucím právo a násilím právo uchovávajícím²⁴⁴. Každé kladení nového práva totiž vyvolává potřebu právo uchovávat, chránit. Paradoxně ovšem před násilím samým, před tímž druhem násilí, které jej založilo. Jsou-li např. vítězství ve válečném konfliktu založeny jisté právní poměry, pak se vítězný stát bude obávat téže funkce násilí, totiž založit nové právo a tím potlačit právo stávající. Nasazuje tedy regulační a represivní mechanismy, které naopak potlačují možnosti násilí kladoucího nové právo. Násilí kladoucí přechází v násilí uchováající a brání se (princiálně) vůči sobě samému. Derrida formuluje: obě násilí se navzájem „straší“²⁴⁵.

Během uvažování o uchovávajícím násilí se pak dostane do hry pojem osudu:

„Neboť pozitivní právo, tam kde si je vědomo svých kořenů, si bude ihned nárokovat, že uznává a podporuje zájem lidstva v osobě každého jednotlivce. Tento zájem spatřuje ve výkladu a uchování osudového řádu. Nesmí-li být ušetřen kritiky tento řád, o němž právo důvodně tvrdí, že ho opatruje, je před ním bezmocný každý útok, který vystupuje jen ve jménu jakési beztvaré ‚svobody‘, aniž by onen vyšší řád svobody mohl označit. Úplně bezmocný, nenapadá-li právní řád přímo na jeho těle, nýbrž

²³⁸ *Ke kritice násilí*, s. 77. Benjamin užívá pojmu „filosofie“ v uvozovkách; patrně proto, že idea zakončení dějin je spíše náboženského charakteru.

²³⁹ Tamt., s. 48-9.

²⁴⁰ „Přirozené či fyzické násilí neexistuje. Obrazně lze mluvit o násilí např. v souvislosti se zemětřesením či dokonce fyzickou bolestí, ale víme, že v těchto případech nejde o nějakou *Gewalt*, kterou lze soudit před nějakým justičním aparátem.“ *Benjaminovo křestní jméno*, s. 48.

²⁴¹ *Ke kritice násilí*, s. 50.

²⁴² Tamt., s. 52.

²⁴³ Tamt., s. 57.

²⁴⁴ Tamt., s. 58.

²⁴⁵ *Benjaminovo křestní jméno*, s. 61.

omezuje se jen na jednotlivé zákony či právní obyčeje, které ovšem právo bere pod ochranu své moci, jež spočívá v tom, že existuje jen jediný osud, a že právě to, co existuje, a zvláště pak to, co hrozí, náleží nezrušitelně k jeho řádu. Neboť násilí uchovávací právo je násilí výhrůžné. Jeho hrozba však nemá smysl odstrašení ... K odstrašení v exaktním smyslu by patřila určitost, která odporuje podstatě hrozby a které ani žádný zákon nemůže dosáhnout, neboť existuje naděje, že unikneme jeho rameni. Tím spíše se ukazuje, že zákon je hrozivý po způsobu osudu, na kterém přece záleží, zda mu zločinec propadne. Nejhlubší smysl v neurčitosti právní hrozby odemkne až pozdější uvažování sféry osudu, z níž tato hrozba pochází.²⁴⁶

Tato komplikovaná pasáž se zdá být srozumitelnou za předpokladu, že se oním pozitivním právem rozumí *právo obecně*, nikoliv ten či onen právní systém. Kořeny práva pak tkví v onom osudovém řádu, jehož výklad a uchování prezentuje právo jako zájem lidstva. Právo vychází z osudového řádu: je osudem, aby zde bylo právo vůbec (nehledě na jeho konkrétní podobu). Kritika právě proto zůstává bezmocná, pokud napadá pouze konkrétní právní prvky. Ty mohou být jednoduše nahrazeny jinými a na osudovosti práva jako takového nebude nic změněno. Cílem je naopak zpřístupnit jiný řád, než je řád osudu, a tak podlomit právo v jeho základech. K řádu osudu však patří nejen to, co existuje, nýbrž i to, co hrozí: subverzí či destrukcí existujícího tedy tento řád nebude prolomen. Nestačí zrušit *stávající* právní řád. Hrozí, že se právo vrátí v jiné podobě. Tato hrozba nemůže být exaktní, nemůže mít formu odstrašení: žádný určitý zákon nezaručí dodržování sebe sama prezentací konkrétních následků, které by případné porušení přineslo. Tyto následky totiž mohou i nemusí nastat, existuje možnost uniknutí zákonu. Tím, kdo rozhoduje, zda se bude zákon dodržovat, je naopak *osud*. Tento vztah si lze představit jako jistou hierarchii zákonů: psaných právních, nepsaných právních a nepsaných osudových. Blíže k tomu pasáž ze závěru *Kritiky násilí*, kterou Benjamin ve výše zmíněné citaci předesílá:

„Zákony a opsané hranice zůstávají, přinejmenším v dávnověku, zákony nepsanými. Člověk je může nevědomky překračovat, a tak propadat pokání. Neboť onen zásah práva, který je vyvolán porušením nepsaného a neznámého zákona, znamená na rozdíl od trestu pokání. Ale jakkoli nešťastně může nic netušícího zasáhnout, jeho vstup je ve smyslu práva nikoli náhoda, nýbrž osud, který se tu ještě jednou představuje ve své zamýšlené dvojznačnosti.“²⁴⁷

Pasáž je zřejmě třeba číst počínaje od Benjaminova oblíbeného pojmu dvojznačnosti²⁴⁸. Osud je dvojznačný, jelikož se projevuje jako porušení zákona, jako ne-zákonnost, avšak na druhé straně jako zákonnost. Je totiž *zákonem osudu*, že daný člověk onen nepsaný zákon poruší. V témže činu se tak skrývá zákon i jeho překročení. Nad psanými právními zákony

²⁴⁶ Ke kritice násilí, s. 58-9.

²⁴⁷ Tamt., s. 73.

²⁴⁸ Derrida podotýká, že pojem dvojznačnosti (*Zweideutigkeit*) užívá Benjamin přinejmenším čtyřikrát. Viz *Benjaminovo křestní jméno*, s. 72.

stojí právní zákony nepsané a nad nimi zase stojí zákony osudu. Podobné schéma patrně znázorňuje vytríbená Kafkova metafora hierarchie zákonů, bran a hlídačů, kterou předkládá v *Procesu*. Konkrétní psané zákony jsou samy o sobě snadno napadnutelné, je možné proti nim bojovat, avšak neurčitá hrozba nepsaných zákonů osudu je silnějším soupeřem. Totéž v ještě jiné variantě: určitý jedinec či skupina může chtít prolomit stávající právní řád a násilně se proti němu vzbouří. Z podstaty násilí ovšem vyplývá, že zakládá právo nové. Skupina tedy zvítězila nad konkrétním právním systémem, ale ne nad právem jako takovým. Sama založila nové právo a přispěla k jeho reprodukci. Řád osudu, jehož nepsané zákony příkazují konstituovat psané zákony, nebyl prolomen. Mytická dvojznačnost panuje stále: právo bylo poraženo tím, že zvítězilo.

Onen osudový řád, který vede k neustálé reprodukci práva, ovšem není možné interpretovat jako řád dějin. Derrida zde slučuje dvě nesourodé oblasti:

„Tento řád spočívá v tom, že existuje jen jediný, *jedinečný* osud či dějiny (*nur ein einziges Schicksal*). To je jeden z klíčových a zároveň i nejtemnějších pojmů celého textu, ať už jde o tento osud sám, nebo o jeho absolutní jedinečnost.“²⁴⁹

Předně, sám Benjamin mluví pouze o jediném (*einzig*), nikoliv o jedinečném (*einzigartig*) osudu; jedinečnost z jedinství nutně nevyplývá. Naopak onen jediný osud je spíše univerzální, platící pro všechny stejně, a věčně se opakující. Opakování se však v Benjaminově pojetí s jedinečností nesnese, jak bylo poukázáno výše. *Osud a charakter* navíc ukázal čas osudu jako nevlastní, parazitující na vyšším čase, jenž byl interpretován jako čas dějin. Subjektem osudu je navíc pouhý život, avšak dějiny, jak se ukázalo, aktivizují ve své aktualitě celého člověka. Nelze tedy jednoduše ztotožnit osud a dějiny. Naopak, Benjamin se snaží o jejich co nejprísnejší oddělení. V dějinách nemá osud žádné místo. Totéž lze vyjádřit i tak, že onen jediný osud je ve své universalitě každému svému subjektu nevlastní. Nikdo nemá, ostře řečeno, *svůj* osud, nýbrž každý má *univerzální* osud pro všechny. Například *Úkol překladatele* však v již zmíněné formulaci tvrdí, že živé je vše, co „má *své* dějiny“²⁵⁰. Dějiny tedy jako by nebyly *jedny pro všechny*, nýbrž spíše *jedinečné pro každého*²⁵¹.

Onen jediný osud tak není dějinami, na jejichž konci přijde vykoupení, nýbrž věčným přežíváním práva, realizovaným jako „dialektické stoupání a klesání v utváření násilí jakožto kladení práva a jeho uchování“²⁵². Dialektikou dvou rozlišených násilí se míní jejich perfektní schopnost zachovávat a posilovat právo. Každé kladoucí násilí, které bojuje

²⁴⁹ Tamt., s. 60.

²⁵⁰ *Úkol překladatele*, s. 60 (vlastní kurzíva).

²⁵¹ Viz Benjaminem později užívaný pojem *monády*.

²⁵² *Ke kritice násilí*, s. 77-8.

proti stávajícímu právnímu řádu, klade právo nové, vyžadující své uchování. Jakmile uchováající násilí zeslábne, vyvolá reakci kladoucího násilí, které slábnoucí právo zruší a založí nové, silnější. Ve „hře“ konkrétních násilí především *věčně přežívá právo jako takové*. Řád osudu je nezvratitelný. Násilí samo je tedy především prostředkem k zachování a posilování práva vůbec²⁵³. Smyslem rozlišení, které Benjamin v rámci násilí činí, je tedy odkryt imanenci, do níž vtahuje člověka jeho dialektika. Pokud nejsou známy jiné prostředky než násilí, není možné uniknout osudovému řádu. Právo přetrvává.

Revoluce

Funkcí diferenciací uvnitř násilí je odkryt jeho dialektiku a věčnou „začarovanost“, do níž strhává. Pouze takovýto pohled umožňuje kritiku násilí a prolomení jeho řádu. Proto je v Benjaminových očích zcela „hanebnou“²⁵⁴ institucí policie, v níž dochází ke *smíšení* obou násilí. Policie nepřipouští kritický postoj. Na rozdíl od práva, které „v místně a časově fixovaném ‚rozhodnutí‘ uznává metafyzickou kategorii, skrze niž vznáší nárok na kritiku“²⁵⁵. Jelikož právo uznává rozhodnutí jako metafyzickou kategorii, tedy vztahuje se k danému okamžiku „absolutně“, s nárokem rozlišit správné od nesprávného, je možné jej kritizovat. Rozhodnutí je příznačně v uvozovkách, jelikož právo náleží k řádu osudu a parazitickému času, jenž nezná přítomnost a tedy ani možnost aktuálnosti. Ovšem rozhodnutí, jak bylo pojednáno již při interpretaci *Religiózního postoje*, je možné učinit pouze *aktuálně*, pouze vyjeví-li se skutečné (vybojované) možnosti volby. Nemožnost práva rozhodovat rozvíjí esej o několik stran dále:

„Neboť o oprávněnosti prostředků a spravedlnosti účelů nerozhoduje nikdy rozum, nýbrž nad rozumem rozhoduje osudové násilí, nad ním pak Bůh. Náзор, který je jen proto tak zřídka, protože vládne tvrdošíjný zvyk myslet ony spravedlivé účely jako účely možného práva, tj. nejen jako všeobecně platné (což vyplývá analyticky z charakteru spravedlnosti), nýbrž i jako schopné zevšeobecnění, což, jak se ukáže, tomuto charakteru odporuje. Neboť účely, které jsou spravedlivé, za všeobecné uznatelné, všeobecně platné pro jednu situaci, takovými nejsou pro žádnou jinou, byť v jiných vztazích jakkoli podobnou situaci.“²⁵⁶

²⁵³ Příkladem *par excellence* této funkce násilí je pro Benjaminův trest smrti jakožto násilí na samotném životě. Viz tamt., s. 60.

²⁵⁴ Tamt.

²⁵⁵ Tamt., s. 61.

²⁵⁶ Tamt., s. 70.

Právo si nárokuje schopnost rozhodnout „dopředu“ každou situaci s ohledem na spravedlivé a nespravedlivé účely. Takovéto zobecnění ovšem není možné kvůli neredukovatelné proměnlivosti situací. Každá situace si „zaslouží“ své vlastní posouzení. Je třeba se vždy singulárně vztahovat k *aktuální* situaci. Rozhodnutí a spravedlnost nemůžou než být aktuální. Právo se aktualitě vzdaluje svým nárokem na všeobecnou platnost.

Situace je ovšem komplexnější. V návaznosti na esej *O jazyce* mluví Benjamin o „deprimující zkušenosti, že všechny právní problémy jsou vposledku nerozhodnutelné (tato nerozhodnutelnost je ve své bezvýhodnosti srovnatelná jen s nemožností závazného rozhodnutí i ‚správném‘ a ‚nesprávném‘ ve stávajících jazycích)“²⁵⁷. Člověk ztratil dokonalý jazyk a není schopen *pojmenovat* aktualitu, jedinečnou situaci, v níž se nachází. Není tedy schopen ji pravdivě poznat. Derrida podotýká, že zmínka o Bohu, který jediný dokáže rozhodnout o spravedlnosti účelů „není nic jiného než poukaz k neredukovatelné singularitě každé situace“²⁵⁸. Právo není schopno rozhodnout *žádnou* aktuálně-přítomnou situaci, a *proto* utíká do osudového, parazitického času, který přítomnost nezná. Pouze v něm může právo „rozhodnout“ o správném a nesprávném. Jedná se o čas jakési věčnosti bez skutečné přítomnosti, budoucnosti i minulosti. Proto právo též musí přesvědčovat, že zde je jediný osud, jediný osudový čas, kde vládnu jím stanovené, rozhodující zákony. Musí udržovat člověka v ne-aktualitě. Vše je věčně, osudově a předem rozhodnuto. Tím se zakrývá skutečnost, že *aktuálně* není rozhodnuté, ani rozhodnutelné nic. Věci se jeví buď ve své dvojznačné rozhodnutosti, nebo ve své jednoznačné nerozhodnutosti. Buď osudově či dějinně.

S tím souvisí i ideální forma revoluce, kterou *Kritika násilí* předkládá. „Benjamin zjevně sní o řádu nenásilí...“²⁵⁹ Derrida zde glosuje autorovo rozdělení politické a proletářské generální stávky. Jestliže první z nich je násilnou revolucí proti stávajícímu právnímu řádu, druhá je naopak v Sorelovském duchu nenásilná. „V návaznosti na příležitostné Marxovy výroky zamítá Sorel pro revoluční hnutí všechny druhy programů, utopii, jedním slovem všechna kladení práva...“²⁶⁰ Za povšimnutí nejprve stojí, že zatímco v *Životě studentů* Benjamin užíval pojem utopie k dokreslení vlastní koncepce dějin, zde se již k témuž pojmu staví odmítavě. I utopie je v jistém smyslu kladením práva, násilím. Naopak Sorelova „rigorózní koncepce generální stávky“ je „schopna zmírnit rozpoutání vlastního násilí v revolucích“²⁶¹. Jedná se o jistém smyslu revoluci v revoluci, o potlačení tendence k násilí,

²⁵⁷ Tamt.

²⁵⁸ *Benjaminovo křestní jméno*, s. 71.

²⁵⁹ Tamt., s. 69.

²⁶⁰ *Ke kritice násilí*, s. 67.

²⁶¹ Tamt., s. 68.

ke *kladení* a „*rozhodnutí*“ o správném a nesprávném. Spíše lze mluvit o *setrvání* v revolučním postoji. Kladení práva by totiž nutně znamenalo kladení *v nevlastním, parazitickém čase*. Znamenalo by opuštění *aktuality*. Benjaminovým „snem“ je naopak setrvání v této aktualitě.

Takto pojaté revoluci tedy hrozí, že se rozplyne v naprosté nedefinovatelnosti. *Jakou* je revolucí, proti čemu bojuje, pokud neklade žádný „pozitivní“ program, vizi? Myšlenka na *Truchlohru a tragédii* ovšem upozorňuje, že pouze takováto podivná revoluce je řešením specifické situace dějin, kde se definitivnost a definovanost vylučují. Podstatným rysem revoluce je ovšem spíše snaha o definitivnost.

Naproti tomu mýtus předkládá definitivnost osudovou, tedy dvojznačnou. Vše je věčně, definitivně určené, předem rozhodnuté. Avšak stále se děje, neskončilo. Zdá se příznačným, že mytická definitivnost vždy ještě není definitivní. Je definitivností, jež se vzdaluje sama od sebe. Zapomíná.

Dekonstrukce

V současné fázi výkladu Benjaminových textů nepřekvapí, že esej *Ke kritice násilí* končí uvedením pojmu božského násilí²⁶². To dokáže být spravedlivě a aktuálně rozhodující, bezprostřední, vykupující. Krátce: zcela opačné násilí mytickému.

„Klade-li mytické násilí právo, pak božské právo ničí, klade-li ono hranice, pak toto ničí bez hranic, je-li mytické proviňující a kající se zároveň, pak božské smiřuje, je-li ono hroživé, je toto úderné, je-li ono krvavé, pak je toto nekrvavým způsobem letální.“²⁶³

Toto čisté božské násilí má být „inspirací“ pro revoluční násilí. Výše byla ovšem ideální revoluce navržena jako nenásilná ve smyslu právního (mytického) násilí. Je tedy nasnadě, že „nenásilí vykazuje určitou příbuznost s čistým násilím“²⁶⁴. Čisté násilí se vposled dle Benjaminova může manifestovat i „skrze člověka“²⁶⁵. Ovšem člověk o jeho skutečnosti či neskutečnosti paradoxně nemůže rozhodnout. Takové rozhodnutí ani není „naléhavé“²⁶⁶. Člověk se tedy může božskému *přiblížit*, avšak ne se s ním *ztotožnit*. Vrací se zde varování před naplněním pouze individuálního času na základě přílišné touhy rozhodnout. Božské násilí je rozhodující, ale ze strany člověka nerozhodnutelné, mytické se sice dává poznat, avšak nerozhoduje.

²⁶² Jeho příkladem je samozřejmě mesiášské vykoupení z dějin.

²⁶³ Tamt., s. 74.

²⁶⁴ *Benjaminovo křestní jméno*, s. 69.

²⁶⁵ *Ke kritice násilí*, s. 78.

²⁶⁶ Tamt.

Důležitým aspektem božského násilí je též jeho nekrvavost. Benjamin dbá na to, aby nebylo možné katastrofické dějinné události bez dalšího interpretovat jako božské násilí a tím je ospravedlnit. Derridovo varování proti pokušení myslet holokaust jako manifestaci božského násilí²⁶⁷ se zdá v tomto případě „zcela nemyslitelné“, jak poukazuje i Arno Münster²⁶⁸.

Větším problémem Derridovy interpretace je ovšem to, co Martin Ritter nazval exhibicí vlastních myšlenek na úkor interpretovaného textu:

„Nemůžeme zde sledovat Derridovy teze a nechceme tvrdit, že by jeho čtení dokazoval principiální pochybenost nekonstruktivního přístupu. Chceme pouze říci, že podstatné motivy, které dekonstruktivně ‚odhaluje‘ v Benjaminově textu jako to, co jeho sdělení narušuje a rozkládá, nejsou v textu přítomny nahodile a nechtěně: Benjamin si jich byl velmi dobře vědom, svým textem a ve svém textu je promýšlel, artikuloval, takže skutečnost, že snad vytvářejí napětí či rozpory, není čímsi, co by jeho postup zvnějšku zpochybňovalo, de(kon)struovalo.“²⁶⁹

Ony rozkladné prvky spatřuje Derrida především v rozdělení násilí na kladoucí a uchovávací, tedy v základní distinkci textu. Jeho domněnkou je, že tato distinkce nutně kolabuje, že je neudržitelná. Ovšem ve skutečnosti se jedná o distinkci pouze *kritickou*, snažící se poukázat na „dialektiku“ obsaženou v pojmu násilí samém. Benjaminovým cílem není násilí rozdělit, nýbrž pomocí tohoto kritického rozdělení překonat.

Základní dekonstruktivní prvek Derridovy interpretace je následující:

„Chci totiž navzdory Benjaminovu výslovnému záměru předložit interpretaci, podle níž násilí zakládání či kladení práva musí samo zahrnovat násilí uchovávací a nemůže se od něj odtrhnout. Ke struktuře zakládajícího násilí patří, že požaduje sebeopanování a zakládá to, co má být uchováno, uchovatelné, zaslíbené dědicům a tradici, sdílení. ... Neexistuje tedy čisté zakládání anebo čisté kladení práva ... Kladení je již iterabilita, výzva k sebe-uchovávacímu opakování. A uchovávací znovu zakládá, má-li moci uchovat to, co chce založit. Mezi kladením a uchovávacím tedy není přísný protiklad, nýbrž pouze to, co budu nazývat ... diferující kontaminací, *une contamination différentielle*, a to se všemi paradoxy, jež z toho mohou vyplývat.“²⁷⁰

Na zákon iterability a diferující kontaminaci Derrida během své interpretace upozorňuje ještě několikrát. Ovšem pokaždé se mýjí se srdcem samotného Benjaminova argumentu. Naopak spíše poukazuje, a to s nedostatečnou intenzitou, na to, co beztak v textu již leží „jako houska na krámě“. Benjamin by bez váhání přijal, že zakládající násilí kolabuje do uchovávacího a vice versa. V tom spočívá hlavní pointa textu. Avšak je potřeba jít ještě o krok dále. Tím, že zakládající násilí nutně přináší násilí uchovávací, a to zase dále nové

²⁶⁷ Benjaminovo křestní jméno, s. 85.

²⁶⁸ Münster (1996), s. 53.

²⁶⁹ Ritter (2009), s. 17.

²⁷⁰ Benjaminovo křestní jméno, s. 56-7.

zakládající násilí, lze z onoho kritického odstupu „filosofie dějin násilí“ říci, že každé kladoucí násilí již znamená svou vlastní negaci. Je v něm již předzvěst popření toho, co zakládá. Tuto mytickou dvojnásobnost násilí jako „zrodu“ práva a zároveň jeho „smrti“ se Benjaminův text snaží předvést.

Závěr: osudová dvojnásobnost mýtu

Hlavním negativem mýtu je dle Benjaminova jeho dvojnásobnost, jež souvisí s jeho situováním do „parazitického“ času bez přítomnosti, aktuality a možnosti konečného stavu. Mýtus naopak přináší věčné, avšak paradoxně nikdy zcela definitivní cykly. Autor zaujímá k mýtu kritický postoj a snaží se jej za všech okolností podržet. Vztah „dějinného“ a „mytického“ myšlení totiž není triviální, neexistuje v dějinách jasný a ostrý přechod od mytického nazírání skutečnosti k historickému. Jedná se spíše o „živý“ vztah mýtu a dějinnosti, podobně jako je potřeba stále živého usilování o setrvání v aktuální přítomnosti. V tomto navazuje Benjamin ve svých kritikách mýtu a osudu na určité zásadní myšlenky z nejranějšího období své tvorby, uvedené zejména v *Religiózním postoji nové mládeže*. Jestliže v eseji o Goethovi tvrdí, že neexistuje „osudovější způsob myšlení než ten, který dokonce i to, co zvolna odrůstá mýtu, do něho matoucím způsobem vrací“²⁷¹, pak tím předznamenává a snad i inspiruje práci pozdějších myslitelů, například Adorna a Horkheimera v *Dialektice osvícenství*. Totéž, co se v první kapitole mínilo pojmem *stárnoucí* dějiny a v kapitole druhé pojmem *první* dějiny, se zde ukázalo jednoduše jako *aktuální* dějiny.

²⁷¹ Goethova *Spříznění volbou*, s. 196.

4. Dějiny a pravda

Není zcela jisté, proč se pravda v dějinách může objevit pouze za toho předpokladu, že nebude objevena.

5. Filosofické „sběratelství“ v Předmluvě k Původu německé truchlohry

Původu německé truchlohry budou věnovány následující dvě kapitoly, jelikož se jedná o nejrozsáhlejší Benjaminův text, na nějž lze navíc pohlížet jako na završení celé rané fáze autorova myšlení. V *Předmluvě* se podává pojetí dějin, jež plně užitkuje Benjaminem doposud nastřádané teologické motivy a uvádí je ve spolek s vybranými složkami platónské filosofie, potažmo autorovy vlastní specifické teorie umění. Avšak zajímavá se zde v první řadě nezdá být samotná syntéza těchto disparátních momentů, nýbrž cíl, jehož dosažení Benjamin jejím prostřednictvím sleduje. Je možné jej formulovat například takto: *K pravdě necht' vedou skutečnosti, jež v dějinách vyvstaly, skutečnosti uchopené jako holá fakta a nikoliv jako případy jistého pravidla, instance zákona či jevy podstaty. Fakta jako fakta, holá, ježto z nich nelze odejmout žádnou svrchní vrstvu, jež by se doposud řasila dle tvaru svého nositele; též možno říci dle jazykového úzu tvrdá, protože se o ně tříští veškerá intence jejich vysvětlení. Již na ně není pohlíženo ani jako na nositele významu (např. v rámci dobového kontextu), či na kauzální činitele, ovlivňující další průběh dějin; jejich aktualita se již zcela vytratila. Téměř se tak nabízí taková k pravdě vedoucí fakta označit za mrtvá; nelze proniknout k jejich jádru a zaslechnout v něm tep zákona, spatřit světlo pravidla či se dotknout jako slunce emitující podstaty²⁷². Krátce: pracuje se zde se skutečnostmi, jež se mysliteli nedávají jako možné předměty poznání, nýbrž jako zcela prosté, neredukovatelné danosti, jež tímto svým neproniknutelným charakterem přímo vybízejí, aby byly určitým způsobem interpretovány. Benjaminova metoda pak předepisuje nechat proud dějin před svými očima volně vršit takovéto trosky²⁷³; je třeba je sbírat a náležitě dlouho – na rozdíl od Kleova anděla z *Dějinně filosofické teze IX*²⁷⁴ - u nich prodlít. Účelem takového zastavení ovšem není ve vytrvalém patření na ono navršené a vyprahlé zahlédnout pravdu, nýbrž ji pozvolna začít konfigurovat. Myslitel nenachází pravdu v troskách, nýbrž ji z nich předvádí. Přitom platí, že před sebou má stále jen kusy sutí; a anžto pravda není v nich, není tedy ani jeho držbou²⁷⁵. Benjamin se staví tam, kde se oblast dějin jeví nejsušší a nejstrnulejší a jediný záměrem tohoto jeho počínání je předvést *původ* daných fakt.*

²⁷² Nabízí se podotknout, že Benjamin s pojmem podstaty, respektive duchovní podstaty či bytnosti věcí také pracuje a její vyjádření je jedním z jeho cílů (viz výklad eseje *O jazyce*). Navíc se snaží svou metodou myslitele k jistému kontaktu s podstatou věcí přivést. Ovšem nejedná se o vztah poznávací, který zde právě oním *dotykem* má být označen. U Benjaminova chybí intence k poznání, dalo by se tak spíše naopak říci, že podstata se dotýká myslitele, žádajíc si být vyjádřena.

²⁷³ Tento pojem bude klíčový především v hlavní části *Původu*, ale lze jej snad vytušit již v jeho *Předmluvě*.

²⁷⁴ *Dějinně filosofické teze*, s. 12.

²⁷⁵ *Předmluva*, s. 11.

Tento náznak predestinuje autorovy intence, stejně jako tón, v němž se jeho úvahy nesou. Další podrobnější zkoumání se odehraje ve dvou samostatných kapitolách, jelikož i samotný *Původ* lze rozdělit na dvě takové části; první z nich je teoreticko-poznávací *Předmluva* a druhou samotný výklad o německé truchlohře. Prvou lze chápat jako teoreticko-metodologické ukotvení druhého, načrtnutí vlastního způsobu, jakým bude autor německou truchlohru zkoumat, ovšem jedná se též o svébytný text, obecně reflektující možné způsoby filosofické práce a předkládající Benjaminův náhled toho, jak by takové počínání mělo vypadat. Rozvíjí se zde výše zmíněné platónské figury, obražené především v pojmu *ideje*, avšak jsou zároveň silně transformované východisky židovské mystiky včetně jejího pojetí dějin. Názorem některých interpretů pak je, že pojem dějin z *Předmluvy* je naprosto neslučitelný s tím, jež rozvíjí hlavní text, a zpravidla onen platonismem dotčený pojem odvrhují jako nežádoucí reakci²⁷⁶. Takový názor však není nutně nevyhnutelný. Lze naopak spatřovat mezi oběma pojetími úzké souvislosti. Pochopení jednoho se zdá posilovat porozumění druhého a vice versa.

Ideou rytmizované dějiny; idea předvádějící se v dějinách

Úvodní jemná anticipace následujícího výkladu skončila u pojmu původu. Právě on je totiž základním stavebním kamenem pojetí dějin v *Předmluvě* a je potřeba jej analyzovat důkladněji. Jak již bylo naznačeno, daná oblast je vytyčena platónskými a teologickými (zejména židovskými) vlivy; Benjamin předkládá svou specifickou nauku o idejích, jež lze chápat mimo jiné jako *původ* fenoménů²⁷⁷. Obecně autor rýsuje ideje jakožto bytí a nikoliv objekt poznání²⁷⁸, jako oblast *pravdy*, striktně oddělenou od fenoménů a vymykající se veškeré intenci a názoru (byť intelektuálnímu)²⁷⁹; ideje jsou něčím *před-daným*²⁸⁰, *objektivně*

²⁷⁶ Lze zmínit poznámku Hanze Heinze Schaedera o „pseudoplatonismu“ jako nejhorší chorobě, jež může postihnout každého, kdo se zabývá historickými tématy. Viz Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, Schocken Books, New York 1981, s. 146-149.

²⁷⁷ Pojem fenoménu je jedním z klíčových prvků *Předmluvy* a Benjamin jej chápe ve zcela specifickém smyslu. Nejedná se v každém případě o odkaz k husserlovské fenomenologii. Fenomén zde není chápán jako jev, jako to, co se dává pro vědomí, nýbrž jako to, co vzniklo v dějinách. Nejjednodušší způsob, jak dát tomuto pojmu formu, je představit si pod ním konkrétní německé barokní truchlohry. Fenomény se myslí především umělecká díla. Extenze pojmu však není omezena pouze na ně. Lze tak pod ním vidět vše, co v průběhu dějin vzniklo.

²⁷⁸ *Předmluva*, s. 11-12.

²⁷⁹ Tamt., s. 17.

²⁸⁰ Tamt., s. 12.

interpretujícím dějinné skutečnosti (čímž jim zároveň poskytují platónskou záchranu)²⁸¹, také jsou však chápány v židovsko-mystickém smyslu jako adamovská slova, *jména* vyjadřující podstatu věcí²⁸². Tím je naznačeno, že se jedná o pojetí ideje vskutku originální, „lesnaté“²⁸³, Platónovi tu věrné, tam nikoliv, brání se tomu, aby bylo vymezeno několika stručnými tahy. Nabízí se zde soustředit především na ryze platónský moment idejí, jež Benjamin podržuje, a sice na jejich *nečasovost*²⁸⁴ a nad dějinným vznikem a zánikem vynikající míru bytí. Tak bude možné ukázat, jakou vazbu dokáže autor mezi takto určeným pojmem ideje a pojmem dějin založit. Přijetí platónského východiska se může zdát vskutku paradoxním, pokud Benjamin směřuje k podání komplexní teorie dějin, jež chce přisoudit svému předmětu co největší význam²⁸⁵. O to zajímavějším se může ukázat postup, jímž se toho autor jme dosáhnout. Snaží se zde přestat myslet ideu a dějiny jako dva zcela disociované pojmy a chce dospět naopak k tomu, co Beatrice Hanssen nazývá „historizací ontologie“²⁸⁶.

²⁸¹ Tamt., s. 15. Ovšem je třeba podotknout, že Benjamin Platónovo „*ta fainomena sózein*“ pojímá velmi volně, jak bude předvedeno níže. Jestliže Platón o záchraně fenoménů mluvil v souvislosti s astronomií, kdy údajně nabádal své žáky (a zmínka o této skutečnosti je dochována pouze díky Simpliovi, který ji přebírá navíc z „třetí ruky“ od Eudema skrze Sosigena), aby zachránili nepravidelně se jevící dráhy pohybů planet pomocí sestavení *matematických* rovnic, jež by tyto nepravidelné jevy popsaly jako pouhé projevy pravidelných „podstatných“ pohybů, jež ovšem lidským okem nelze postřehnout, pak Benjamin pod záchranou fenoménů míní cosi téměř zcela odlišného. Je možné zde spatřit hezký příklad toho, jak autor s Platónem pracuje. Viz např. A. Mark Smith, *Saving the Appearances of the Appearances: The Foundations of Classical Geometrical Optics*, in *Archive for History of Exact Sciences* vol. 24, no. 2, Springer 1981, s. 73-74.

²⁸² *Předmluva*, s. 17-18. Viz též kapitola 2 a esej *O jazyce*.

²⁸³ Pokud lze užít vlastní Benjaminův termín. Viz *Původ německé truchlohry*, s. 148.

²⁸⁴ „Ačkoliv ztotožněním ideje s původem tematizoval právě problém historičnosti pravdy, časově se odehrávající fenomény jsou v jeho pojetí nakonec založeny v *nečasové* struktuře ... Plným právem lze tudíž říci, že pravda je mimočasová.“ Ritter (2018), s. 132.

²⁸⁵ Otázkou samozřejmě zůstává, nakolik se Benjamin s platónským stanoviskem skutečně ztotožňoval, a nakolik se jednalo pouze o snahu vyhovět dobovým akademickým nárokům, vznášeným z pohledu převládajícího novokantovského pojetí filosofie. Jak známo, *Původ* měl být autorovým habilitačním spisem. Možná odtud plynula jeho snaha „učesat“ svou teorii jazyka do nauky o idejích, jak píše v dopise Gerschomu Scholemovi. Předmluva tak tímto nabyla podoby „nezřízeného chucpe“. Viz *Gesammelte Briefe* 3, s. 14. Rainer Rochlitz dodává: „To, co Benjamin *maskuje* v teorii idejí, je jeho vlastní teorie adamovského pojmenování. Již teze o *Pojmu umělecké kritiky v německém romantismu* – další kniha o idejích – využívala stejnou techniku zahalení, aby nemusela otevřeně mluvit o tématu, které Benjamin zajímalo především, totiž mesianismu. Stručně řečeno, ve svých akademických pracích se Benjamin snaží nedávat podněty pro možný antisemitismus.“ Rochlitz (1992), s. 44-5 (vlastní překlad). Není vyloučené hledat Benjaminovo stanovisko uprostřed mezi čistým platonismem a jeho instrumentálním využitím jako „zahalení“ vlastní teorie. Benjamin hovořil o idejích, jelikož v daném pojmu spatřoval cosi aktuálního, využitelného.

²⁸⁶ Beatrice Hanssen, *Philosophy at Its Origin: Walter Benjamin's Prologue to the Ursprung des deutschen Trauerspiels*, MLN, Vol. 110, No. 4. Comparative Literature Issue, John Hopkins University Press 1995, s. 826.

Úplné separaci ideje a dějin, jež se zdá vyplývat z mimočasovosti prvé a pomíjivosti druhého, vzdoruje Benjamin především prostřednictvím zmíněného pojmu původu. Jím ovšem nemíní *vznik* konkrétních dějinných fenoménů, nýbrž cosi, co ze vzniku a zániku vyvstává²⁸⁷ a zároveň jim uniká²⁸⁸; původ stojí, sám nedotčen, uprostřed pohybu vznikání a sám jej naopak „jako vír strhává ... do vlastního rytmu“²⁸⁹. Nelze tedy myslet původ jako spadající pod kategorii kauzality, jako okamžik zrodu či děj zapřičiňující vznik daných dějinných formací. Fenomény se tak ve svém dějinném plynutí *nevzdalují* od svého původu, jako by tomu bylo v případě chronologicky exaktně fixovaného vzniku²⁹⁰. Snad si lze k přiblížení původu vypomoci zcela prozaickou analogií: odpovídá-li člověk na otázku, odkud pochází, kde má svůj původ, jmenuje zpravidla určitou zemi, krajinu, či město, nikoliv událost porodu. Původ neoznačuje proces, jímž fenomény „přišly na svět“, nýbrž určité „území“, na něž jsou vázány. V této vazbě pak lze očividně rozlišit, který člen je nutně prvotní: vlast předchází konkrétnímu jedinci, idea coby původ co do bytí přesahuje historické dění; avšak zároveň nelze jeden pojem *vysvětlit* z druhého a vice versa. V ideji původu nejsou dějiny implikovány, nelze je z ní odvodit, ani naopak ji z dějin; podání takovýchto osvětlujících souvislostí daných pojmů je ostatně zřídka Benjaminovým záměrem, místo nich se v jeho textech objevují pojmové konstelace²⁹¹, které si podržují charakter nevysvětlitelnosti, přestože jejich účinkem může být, že veškerá potřeba vysvětlení zanikne²⁹². Stmelení dějin a ontologie je tedy třeba chápat v tomto „vzájemně

²⁸⁷ Je třeba rozumět: *ukazuje se* v nich. Vystavání zde nelze chápat kauzálně.

²⁸⁸ Pokorný poukazuje na dvojnárodnost německého *entspringen*, jež může znamenat „vyvstat“ i „uniknout“. Nutno ovšem podotknout, že většina ostatních překladů českých, anglických i francouzských podržuje pouze význam „vyvstat“.

²⁸⁹ *Předmluva*, s. 26.

²⁹⁰ Přibližování se vlastnímu původu tak zde nelze chápat jako (nostalgický) návrat do minulosti. Jak podotýká Jeanne-Marie Gagnebin: „*Ur-sprung* tak značí *skok* mimo nivelizující časovou následnost, k níž nás uvykl jistý způsob explikace historie. ... Přeložení teorie poznání (platónské a goethovské) do historie (židovské, náboženské) spásy přináší riziko interpretace benjaminovské reflexe jako konzervující, tradiční, ježto idea původu má tendenci být asociována s chronologickým počátkem, s obrazem ztraceného ráje. Nebezpečím by tedy bylo spojit to, co chtěl Benjamin naopak oddělit, původ (*Ursprung*) a genezi (*Entstehung*), ať již chápeme počátek, jež tato druhá vytyčuje, jako stvoření Adama či zjevení života.“ Jeanne-Marie Gagnebin, *Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99e Année, No. 3, Presses Universitaires de France 1994, s. 367, 371-2 (vlastní překlad).

²⁹¹ Adorno později pojem konstelace převezme umírněnější, „méně astrologickou“ terminologií v pojmu *modelu* Viz kapitola 8.

²⁹² Jedná se o podobný proces jako v oblíbené Benjaminově figuře *hádanky*, kterou později převezme Adorno. Viz tamt.

nevysvětlujícím“ smyslu. Je zavádějící v nynější souvislosti myslet dějiny jako v původu „předem“, byť virtuálně, obsažené, zdá se.

Přesto nemohou pocházet odjinud. Přesto tepou v rytmu ideje. Platónský klid a nehybnost jsou jí tedy cizí; vlastní jí je naopak jistá pravidelná dynamika. Rytmus ideje, znázorněný obrazem víru, pak „zakřivuje“ historické dění v jistý uspořádaný tvar; idea není vůči dění zcela netečná. Ovšem jedná se o dotyk oboustranný, jak naznačují další řádky *Předmluvy*, na nichž figurují tvrzení, že idea se *konfrontuje* s historickým světem, dokud nespočívá úplná „v totálnosti svých dějin“²⁹³ a dění ji dokonce jistým způsobem *zasahuje*²⁹⁴. Než se výklad vydá tímto směrem, je na místě ovšem ještě poněkud rozvinout zmíněnou metaforu víru. Jeho nekonečná cirkulace dá čtenáři pomyslet na myšlenku setrvalého opakování, Nietzscheho věčného návratu téhož, či jeho určité variace. Zároveň však tento úkaz stojí uprostřed *proudu* vznikání, jež si zde lze představit jako hérakleitovské plynutí, jež naopak jakékoliv opakování vylučuje (přínejmenším jej tak není zcela scestné interpretovat) – jako jednosměrný lineární příliv nového. Benjamin dějiny klade pomocí *obou* těchto extrémů. Pojem původu je tak ve svých implikacích kritikou jak věčného návratu²⁹⁵, tak historismu, jež se drží každý pouze jednoho kraje²⁹⁶. Krajina dějin je však v Benjaminových očích určena dialektikou těchto extrémů²⁹⁷; fenomény, jež do ní proudem přicházejí a cirkulují v ní, se jeví jednak jako cosi nového, jedinečného, jedna jako obnova a opakování toho, co zde již bylo²⁹⁸. Autor jde pak ještě dále a tvrdí, že dialektika původu určuje jedinečnost a opakování jako vzájemně *podmíněné*. Čeho se tím snaží dosáhnout? Zejména dalšího prohloubení historizace ontologie.

Dějiny světa, dějiny přírody

Ve zmíněném výrazu Beatrice Hanssen není ukryto pouze upevnění kontaktu bytí idejí s dějinností fenoménů, ale i provázání cykličnosti přírody a „vektorovosti“ dějin. „Zavřít

²⁹³ *Předmluva*, s. 26. Tuto větu nutno chápat přeneseně, jak se ukáže níže.

²⁹⁴ Tamt., s. 27.

²⁹⁵ „... Benjaminův pojem původu je právě pokusem překročit teorii věčného návratu, na niž pohlížel jako na manifestaci mytické síly v dějinách. ... Termín *původ* měl původně oponovat nejen chybám neokantovství a historismu, ale též Nietzscheho věčného návratu ... jež Benjamin pokládal za nedostatečné vysvětlení jedné z hlavních dějinných antinomií, totiž principu opakování, jenž se manifestuje ve formě historických period a epoch, zatímco samy dějiny jsou singulárním a neopakovatelným procesem.“ Hanssen (1995), s. 823.

²⁹⁶ Lze srovnat s výše navrženým určením jedinečnosti jako založené v Bohu, mající svůj původ ve stvořitelském aktu. Viz kapitola 2.

²⁹⁷ *Předmluva*, s. 26.

²⁹⁸ Tamt.

nůžky“ mezi na jedné straně přírodou jakožto tím, co v mytickém²⁹⁹ smyslu bylo již vždy zde, co se stále navrácí ve všech dějinných dobách a slouží jim jako ahistorický³⁰⁰, substanciální³⁰¹ základ, a na druhé „jednorázovým“, prchavým dějinným vzletem, se autor snaží prací s teologicko-teleologickou složkou svého pojmu dějin. V první, vposled nepublikované verzi *Předmluvy* píše, že myšlenka rozdílu mezi „dějinami světa a dějinami přírody“ (tedy mezi jedinečnými dějinami ve vlastním smyslu a opakováním přírodního) je značně zproblematizována, ukáže-li se, že jak příroda, tak světská historie postupují v tempu téhož „objektivního teleologického“ rytmu³⁰². Ještě jeden návrat k metafoře víru, jemuž je též vlastní jistý rytmus, může nyní obraz doslova prohloubit s poukazem na prostorový tvar tohoto přírodního úkazu, na jeho *hloubku*. Vír jako by neroztácel fenomény po nekonečné dráze rovinné kružnice, nýbrž je vedl níže a níže jako po spirále až k hrotu svého kónického tvaru, čili k určitému singulárnímu *telos*³⁰³. Forma vzhůru nohama stojícího kužele se zdá z jistého pohledu zvolena velmi šťastně, stejně jako model vodního proudu; oboje nechává vyvstat jisté rysy židovské myšlenky dějin jakožto „směřujících“ k vykoupení, jejíž zásadní vliv na autorovo uvažování netřeba dále zdůrazňovat³⁰⁴. Dějiny „směřují“ k mesiánskému vyústění, a to ve zmíněném teleologickém rytmu, jenž poskytuje určitou *kvalitu* samotnému dějinnému času³⁰⁵. Ten nelze v rámci Benjaminových úvah považovat – jak bylo patrné především při výkladu *Truchlohry a tragédie* – za homogenní a prázdný³⁰⁶. Nelze si jej představovat na způsob jistého prázdného *prostoru*, jenž má být naplněn libovolným obsahem, jako by se zde vyskytovala ještě nepoužitá filmová páska s množstvím týchž volných polí-okamžiků kladených v juxtapozici; polí, v nichž příroda bude vykreslovat stále tytéž „snímky“, zatímco světská historie do nich zasadí pokaždé něco nového. Benjaminův dějinný čas, jak jej prezentuje *Předmluva*, naopak *apriorně* předesílá historickým dobám jejich kvalitativní odstíny, předem tvaruje jejich „obsah“; chvíle pouze nečekají, až jím budou naplněny, nýbrž samy jej vlastní povahou „zkvalitňují“. Na rozdíl od Bergsona tak Benjamin

²⁹⁹ Viz např. Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, in: *týž, Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 1: Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 346.

³⁰⁰ Hanssen (1995), s. 825.

³⁰¹ *Die Idee der Naturgeschichte*, s. 346.

³⁰² Hanssen (1995), s. 825.

³⁰³ Ovšem výhradně ve smyslu *konce*, nikoliv *cíle*. Není to již výše zmíněná dynamis profánního, kdo k tomuto *telos* vede.

³⁰⁴ Benjamin též v *Teologicko-politickém fragmentu* mluví o „nejtíšším“ bližení mesiánské říše. Vířivý pohyb jako by se zdál všechny, kdo jsou „uvnitř“ dějin, „uspávat“ svou cykličností. Může se jim totiž jevit jako pouze cyklický. Onen směr pohybu *do hloubky* nemusí být z prostoru dějin patrný.

³⁰⁵ Hanssen podotýká, že díky tomuto objektivnímu kvalitativnímu rozvržení samotného historického času nelze traktování historických epoch považovat za pouhý subjektivní konstrukt. Viz Hanssen (1995), s. 824.

³⁰⁶ *Dějinně filosofické teze*, s. 14.

kvalitativní povahu času nezakládá v pojmu života (potažmo vědomí), nýbrž dějin³⁰⁷. Před přírodu a lidský svět tak není postaveno volné ploché pole, aby se do něj každý z nich mohl rozeběhnout zcela jiným směrem, nýbrž jsou taženy po spirále hlouběji a hlouběji pod vodní hladinu; ustavičně tak stoupá tlak, jež sám dějinný čas vytváří. Čím více se přibližuje *telos*, tím více roste napětí v čase³⁰⁸. Nejen svět, ale i příroda vznáší nárok na své vykoupení³⁰⁹. S postupujícím časem je stále těžší a těžší udržet v paměti všechny, kdo takovýto nárok vznesli. Dějiny „houstnou“. Mohutní.

Jednosměrnost proudu, periodicita epoch

Hustota se zvyšuje s přibýváním jedinečných bytostí a věcí, které opakují totéž gesto, vyjadřující nárok na vykoupení. Ovšem tato skutečnost není jediná, na niž autor upozorňuje zmínkou o podmíněnosti opakování a jedinečnosti. Benjamin též bere v úvahu další antinonii dějin, a sice tu, že se vcelku jeví být jedinečným procesem, zatímco v nich dochází k periodickému střídání epoch, přinášejících s sebou již známé momenty a rysy. Jak chápat zkoumanou podmíněnost v tomto kontextu? Vypomoci může nejprve obecná úvaha: Lze si představit dějiny, jež by nepřinášely jedinečné události takovým způsobem, že by nebylo možné rozeznat žádný opakující se motiv; brzy vyvstane, že se tak ukazuje spíše *opakující se schéma* dalšího a dalšího příchodu jedinečného než jedinečné samo. Na druhou stranu v intenci myslet čistě se v dějinách navracející totéž - a jinak nic - tento pohyb po určité době ztuhne do podoby jedinečné figury. Jedinečné bez opory v opakování kolabuje v opakování a naopak. Je třeba tedy na dějiny hledět opačně, jako na *nutné spojení* probíraných opaků. Pouze pokud na něj odkazují a nesou je v sobě jako pečeť³¹⁰ jedinečné fenomény, lze udržet v dějinách to, co se opakuje; na opakující se musí být stále *novým* způsobem ukazováno, aby

³⁰⁷ Viz již několikrát zmíněné zvláštní pojetí pojmu života v Benjaminově *Úkolu překladatele*.

³⁰⁸ Je potřeba ovšem dodat, aby se lépe odstínilo toto pojetí, že příchod mesiáše nelze „spolehlivě“ předvídat; snad jej lze mysticky prorokovat, avšak v principu zůstává zcela nejistým. Gagnebin doplňuje: „Původ též svědčí o ne-realizaci totality; je zároveň jednak indicií totality, jednak nepřehlédnutelnou známkou jejího scházení, příslibem, že dějiny jsou povolány, aby vposled setrvaly v tomto místě [původu]; avšak nic nezaručuje naplnění tohoto příslibu, stejně jako nic nezaručuje šťastný konec historie, ani vykoupení minulosti...“ Gagnebin (1994), s. 370 (vlastní překlad). Je tedy potřeba znovu obměnit zkoumanou metaforu víru, jež svým tvarem, jak byl zatím načrtnut, spíše naznačuje *jistotu* dospění k (šťastnému) konci dějin. V návaznosti na to, co zde tvrdí Gagnebin, se vír z pohledu dějinného člověka stává jakýmsi zvláštním „komolým“, „otevřeným tvarem“, jež přinejlepším naznačuje, že kdesi v nedohledné hloubce skutečně má svůj vrchol.

³⁰⁹ Hanssen (1995), s. 825. Takováto formulace ovšem může být zavádějící, jelikož výše bylo z Benjaminova fragmentu patrné, že vykoupení bude především samotný čas. Lze tedy spíše tvrdit: čas světa a čas přírody vznáší nárok na vykoupení.

³¹⁰ *Předmluva*, s. 27.

nezapadlo. Jedinečnosti naopak potřebují být ukotveny v opakujícím se, aby si dokázaly podržet svůj originální charakter. Opakování si žádá být průběžně „oživováno“ jedinečností, ta zase být „umrtvována“ opakováním; první nesmí ztuhnout, druhé přebujet. Dějiny si mohou podržet podobu singulárního, jednolitého děje jen pokud se šroubovitým pohybem obtáčí kolem periodicky se vracejících epoch, jejichž duch naopak ožívá jen díky tomu, že jsou součástí originálního procesu. Co se v jedinečných fenoménech opakuje a jehož jas je příchodem každého jednoho z nich sycen, je právě jejich původ. Idea za svůj lesk vděčí dějinným skutečnostem. Ty zase ve své originalitě závisí na ideji jako na tom, co se principiálně může v dějinách opakovat.

Nyní tak lze shrnout, že význam ideje jakožto původu³¹¹ pro dějiny tkví především v apriorní teleologické rytmizaci historického času, v němž se vše jsoucí³¹² ocitá. Dějiny tím získávají objektivní základ a mizí tak veškerá pretence na to, učinit je předmětem subjektivní interpretace³¹³. Zároveň je také konec možnému striktnímu dělení jsoucího na přírodní a historické. V rámci Benjaminových úvah nelze pracovat s čistě přírodními jsoucnými. Vše, s čím lze učinit zkušenost, je třeba myslet jako dějinné. Ovšem jak se věci vyjeví, přestane-li pozorovatel shlížet z nebe idejí na historický svět a naopak z jeho stanoviska vzhledneme vzhůru k nim? Jaké vazby se ukazují v tomto směru?

Předvedení idejí

Zde je výchozí situace poněkud komplikovanější. K tvrzení o nečasovosti idejí totiž autor přidává další frapantní výrok, a sice že „fenomény naprosto nemohou dodat kritéria existence idejí“³¹⁴, jež tak zůstávají samostatné a z jejich strany zcela nedotčené³¹⁵. Jakých míst v autorově textu je možné se držet, aby dějiny nezůstaly oblastí, jež se v platónském smyslu vyznačuje především zbaveností pravdy a bytí, a od níž je nutné především odvracet zrak?

Výstup ze světské níže lze začít u tvrzení zmíněného výše, totiž, že idea se konfrontuje s dějinami a dění ji zasahuje. Tato slova, evidentně v rozporu se zmíněnou nedotknutelností

³¹¹ Za povšimnutí stojí rozdíl mezi idejí jakožto původem a idejí původu. Pod prvním výrazem se může skrývat například idea truchlohy jako původ konkrétních truchloher. Ovšem samotnou ideu původu je těžší interpretovat. Snad by se mohlo jednat o ideu vztaženou jako původ k celým dějinám. Poté by však bylo obtížné ji odlišit od ideje dějin. Jinou variantou by bylo ji chápat jako původ ostatních idejí jakožto původů (jistou variací na platónskou ideu dobra). To se ovšem zase zdá být v rozporu s níže zmíněnou vzájemnou nedotčeností idejí.

³¹² Termín jsoucí, potažmo jsoucno je užito k popisu ne-ideové oblasti empiricky vnímatelného.

³¹³ Hanssen (1995), s. 824.

³¹⁴ *Předmluva*, s. 16,

³¹⁵ *Tamt.*, s. 18.

idejí, nutno číst nikoliv přímočaře. Obloukem lze dospět k interpretaci, jež zde spatřuje ideje, *nakolik se předvádějí* v dějinách. Předvedení (*Darstellung*) idejí je v *Předmluvě* velkým Benjaminovým tématem; upozorňuje na něj již první větou textu a činí jej – namísto *poznávání* idejí – hlavním úkolem filosofa. Řečeno obecnějšími termíny: jedna z klíčových otázek textu zní, jak absolutní může „zaznít“ v časovém. Je-li pak přijat předpoklad, že tendence k takovému sebe-znázorňování je idejím bytostná, otevírá se nám možnost konstituovat alespoň jistý vliv dějin na ideje. Uvažuje-li se o idejích coby sebe-předvádějících se³¹⁶, přibírají konkrétní dějinné události a fenomény na váze. Dějiny, v jejichž totalitě teprve idea stojí úplně, jsou dějinami jejího ukazování v empirickém světě. Dokud nejsou uzavřené, zůstává i její sebe-presentace otevřená, a právě tímto otevřeným místem do ní „vniká“ nové dění, aby ji tak zasáhlo. Odsud dopadá světlo i na autorovo tvrzení, že idea coby ukazující se původ je přístupná „pouze podvojnému vnímání: chce být rozpoznána jako restaurace, znovunastolení, a současně jako cosi právě proto nedokončeného, neuzavřeného.“³¹⁷ V každém novém původním fenoménu, jež dějiny přináší, se znovu ohlašuje idea; tím však poukazuje také na to, že její dějiny ještě nedospěly k oné totalitě a lze je tak spolu s jejím předvedením považovat za neuzavřené. Začíná se tak pozvolna objasňovat, proč úvod předeslal, že se Benjamin svými úvahami vydává mezi ruiny a trosky, do oblasti opuštěné veškerým životem.

Aby bylo možné motivy této výpravy nahlédnout ostřeji, je nám třeba přiblížit, jakým způsobem autor koncipuje ono předvedení idejí, jež se nyní stalo hlavním východiskem. V první řadě se jedná o práci filosofa; ideje se ve světě ukazují *skrze* něj, mohli bychom říci. Provést zdárně tento úkol mu napomáhá z jeho strany především paměť, fantazie³¹⁸ a vytrvalost, ze strany „věcné“ to jsou pak fenomény a pojmy. Filosof bejaminovského ražení bedlivě pozoruje, jaké fenomény se v dějinách objevují, podržuje je v paměti a uchopuje pojmově, čili *vyvazuje* z nich určité *elementy*³¹⁹ (rozděluje fenomén a bere si z něj pouze jeho jistou podstatnou složku), a poté pracuje s pojmy takovým způsobem, aby z jejich vzájemného uspořádání mohla „zaznít“³²⁰ idea. Jedna z mála autorových vět, při jejímž čtení lze zaslechnout téměř imperativní tón, v němž byla patrně pronesena, říká, že ideje se předvádí „výhradně a jedinečně korelací věcných složek v pojmu – a toho dosahují konfigurací

³¹⁶ „Pravda sebe samu představuje, znázorňuje, přičemž znázornění zde naprosto nemá charakter prostředku, jehož prostřednictvím by bylo zpřítomňováno něco na tomto znázornění nezávislého. Jde o formu bytí pravdy.“ Ritter (2018), s. 102.

³¹⁷ Tamt., s. 26.

³¹⁸ Srov. Benjaminovo pojetí fantazie jako asubjektivní. Viz tamt., s. 64-77.

³¹⁹ *Předmluva*, s. 16.

³²⁰ Vzhledem k pojetí ideje jako slova se tato metafora zdá příhodnější než připodobnění vizuální.

těchto složek.³²¹ Jak již nadnesl úvod, konfigurace neslouží k tomu, aby se jednomu pojmu dostalo vysvětlení pomocí druhého, aby se pomocí ní dosáhlo jistého poznání, nýbrž termín *předvedení* je zde potřeba brát doslovně. Konfigurace se nerodí z *intence*³²² předvést daný „předmět“; vzniká naopak za vytrvalého navracení k fenoménům, jež se stává stále niternějším³²³, tedy v „pravé kontemplaci“, během níž se veškerá poznávací intence „vyčerpává“, mizí a přenechává zcela volné pole věci, o niž jde, kontemplanému³²⁴. Je to vposled ono samo, kdo s jistou téměř nevyhnutelností nabádá, aby bylo konfigurováno tak či tak³²⁵. Benjamin své pojetí filosofického pojednání jakožto předvedení zakládá na čemkoliv, jen ne tradiční subjekt-objektové struktuře, fundované v husserlovské intencionalitě, o konstituci bytí v zkušenostních aktech transcendentální subjektivity vůbec nemluvě. Předvedení ideje je „absolutní“³²⁶ proces, nepřičitatelný ani subjektu, ani objektu. Filosof se spíše „dává“ ideji, aby se skrze něj mohla prezentovat v plné působivosti³²⁷. Benjamin též v souvislosti s kontemplativním pohroužením mluví o jistém rozpomínání, variaci na platónskou *anamnésis*, k níž zde dochází; ježto však pojímá ideje coby slova a nikoliv „tvary“, jedná se u něj o návrat k původnímu *naslouchání*³²⁸, nikoliv nazírání. Obnovuje se způsob, jímž Adam v ráji naslouchal v neporušené jednotě všemu jsoucímu, bezprostředně jej pojmenovával a tím vyjadřoval jeho duchovní podstatu³²⁹. Adam byl zcela nezprostředkovaně a volně „ve věcech“, aniž by se k nim musel nějak „dostávat“; proto se nám zdá v této souvislosti zavádějící hovořit o *hledání* jména pro věci, jež vůči člověku stojí „vně“³³⁰, a to

³²¹ Tamt., s. 15.

³²² „Jinak řečeno, sama filosofická práce takřkajíc mimovolně konfiguruje pojmy do určité struktury, skrze niž se stává patrnou idea jako to, co je ‚nad‘ a ‚před‘ jevy (a priori).“ Ritter (2018), s. 113.

³²³ *Předmluva*, s. 25.

³²⁴ Benjamin v této souvislosti oceňuje formu středověkého traktátu: „Jako jediný prvek intence takřka spíše vychovatelské než vyučovací se v jejich kanonické formě najde autoritativní citát. Úhrnem jejich metody je předvedení. A metoda, toť oklika. Předvedení jakožto oklika: v tom tkví metodický ráz traktátu. Jeho nejvýraznější charakteristikou je rezignace na nepřerušované sledování intence. Myšlení začíná vždy znovu a zeširoka se vrací k věci, o niž jde. Toto neustálé nabírání dechu představuje nejvlastnější formu kontemplativní existence.“ Tamt., s. 10.

³²⁵ „Znázornění vzniká, paradoxně, nikoli vědomou kompoziční prací vytvářející jednotu díla, nýbrž spíše naopak tím, že subjekt rezignuje na komponování a drží se věci, která jej nutí k neustálým oklikám, takřkajíc odvrhuje jeho předsudky a vynucuje si tvorbu nových, nepředvídaných, ale dostatečně kvalitně vytvořených dílků [mozaiky].“ Ritter (2018), s. 127. Viz též koncept *intence ve věci*, rozvinutý v kapitole 2.

³²⁶ „Z této perspektivy je jméno nad-lidské, trans-subjektivní, stejně jako je nad-věcné, trans-objektivní.“ Tamt., s. 103.

³²⁷ Adorno píše o samotném Benjaminovi: „Nepřacoval jako někdo, kdo produkuje pravdu, či ji uchopuje reflexí, nýbrž spíše jako někdo, kdo ji, mysle, cituje, jako by sám byl výsostným nástrojem poznání, v němž se ono samo usadilo.“ Theodor W. Adorno, *Sur Walter Benjamin*, Editions Allia, Paris 1999, přeložil Christophe David, s. 7.

³²⁸ *Předmluva*, s. 18.

³²⁹ Viz kapitola 2.

³³⁰ Guy Petitdemange, *Savoir, connaître. Notes autour du Trauerspiel*, in *Walter Benjamin: Critique philosophique de l'art*, Presses Universitaires de France, Paris 2005, s. 148.

pomocí obnovy zapomenuté „smyslové zkušenosti“³³¹, již o nich má, jak míní kupř. Guy Petitdemange. Dichotomie vnějšku a vnitřku a kantovské uchopení pojmu zkušenosti jakožto smyslové jsou myšlenkami, s nimiž se chtěl Benjamin naopak rozejít³³². Věci se Adamovi neprezentují jako vnějšek a jeho zkušenost o nich lze označit spíše za metafyzickou³³³. Je příznačné, že Benjamin ideje vykládá vposled jako adamitská *jména*, čímž zřetelně navazuje na svůj esej *O jazyce* a uzavírá tak velký oblouk jazykového myšlení svého raného období.

Jedná se tak o pojetí skutečně velmi spekulativní³³⁴, avšak bylo by chybou zapomínat, že jeho nároky jsou zcela „věčné“. Benjaminovi jde o skutečnou záchranu dějinných fenoménů v jejich naprosté konkrétnosti pomocí simultánní presentace oblasti absolutního bytí. Vzhledem k těmto nárokům nelze dle našeho soudu hovořit o idejích jako o „úhlu pohledu“ bez „vlastní ontologické konsistence“, vycházejícím „z uspořádání věcí samých“³³⁵, jak činí Petitdemange, či jejich předvedení ztotožňovat s „otevřením nového horizontu smyslu“³³⁶ jako Reiner Rochlitz. Na takových výkladech ulpívá zbytek subjektivity a nedostačují dle našeho mínění k legitimaci ve výše zmíněných pojmech vyložené záchranu fenoménů³³⁷. Chybí jim ráznost, již Benjamin v *Předmluvě* při vši své spekulativnosti naopak oplývá.

Legitimita původu; význam krajních fenoménů

Pozvolně začíná vyplývat, proč se v úvodu hovořilo o troskách a suti, mezi něž se Benjamin v myšlenkách vydává. Aby souvislost vyšla najevo zcela přesvědčivě, lze si vypomoci dvěma citacemi, které hovoří jednak o nutnosti *legitimity* ideje coby původu fenoménů, jednak o jejím provázání se *všemi* fenomény dané oblasti. Nejprve k legitimitě:

„Je znám Hegelův výrok: ‚Tím hůř pro fakta.‘ V zásadě se tím chce říct, že nahlédnutí podstatných souvislostí je záležitostí filosofa a podstatné souvislosti zůstanou, jaké jsou, i když se ve světě faktů nezformují v čisté podobě. Tento vpravdě idealistický postoj vykupuje svou sebejistotu tím, že se vzdává jádra ideje původu. Každé vykázaní původu totiž musí být připraveno na otázku po pravosti vykázaného. Pokud se původ není s to prokázat jako pravý, pak svůj titul nese neprávem.

³³¹ Tamt.

³³² Viz Ritter (2018), s. 30-45.

³³³ K pojmu metafyzické zkušenosti viz tamt.

³³⁴ „Pro nepřipraveného čtenáře musí být Benjaminova koncepce přinejmenším překvapivá, ne-li šokující.“ Tamt., s. 103.

³³⁵ Petitdemange (2005), s. 154.

³³⁶ Rochlitz (1992), s. 44.

³³⁷ Nevysvětlují dostatečně jasně, proč se fenomény díky ideji skutečně *stávají* totálností.

Touto úvahou, jak se zdá, se pro nejvyšší filosofické předměty ruší rozlišení mezi *quaestio facti* a *quaestio juris*.³³⁸

Faktický stav věcí při prezentaci idejí tedy nelze přehlížet, případně od něj místy odhlížet. Benjaminovo tvrzení je možné číst silnějším způsobem: vazba všech daných fenoménů na jejich původ musí být prokazatelná. Ideu nelze volně konstruovat, u fenoménů se pouze inspirovat či dokonce jejich povahu popisem podstatného zcela popřít. Idea „bere ohled“ na veškerá dějinná fakta, respektive se v ní jako v souhvězdí³³⁹ musí najít místo pro každou „historickou hvězdu“. Tím se ovšem zároveň potvrzuje, že onen výše zmíněný ponor do fenoménů je „zajištěnou“ cestou k otevření možnosti vyjádřit ideu. V očích myslitele platónského či hegelovského rázu by naopak takovýto postup vždy přinášel riziko zmatení a úplného minutí se tím, co je podstatné. Nabízí se ovšem podotknout, že liší-li se cesta, pak cíl naopak nikoliv. Benjamin míří k témuž jako výše zmínění autoři - nechce se zahloubávat do fenoménů, aby v nich zůstal, ponor se děje kvůli předvedení idejí -, pouze na rozdíl od nich důvěřuje dějinným faktům, že jej navedou správným směrem. Filosofická nauka tak pro něj spočívá v „historické kodifikaci“, již „nelze vyčarovat *more geometrico*“³⁴⁰. Tím lépe pro fakta.

K otázce spojení ideje se všemi fenomény se pak v *Předmluvě* dočteme toto:

„Elementy, jejichž vyvázání z fenoménů je úkolem pojmu, pak s nejvyšší přesností leží v extrémech. Idea získává tvar jakožto podoba oné souvislosti, v níž jedinečné a extrémní stojí vůči jiným takovým ... Předmětem odhalování je to pravé, to, co na fenoménech nese pečeť původnosti – a jde o odhalování jedinečným způsobem provázané s rozeznáváním již známého. Odhalování to může vynést na světlo v úkazech, jež jsou na fenoménech největší raritou a šroubovaností, v nejbezmocnějších a nejbezradnějších pokusech i na přezrálých úkazech pozdního období. ... Filosofická historie coby věda o původu je onou formou, která z nejdlehlějších extrémů a zdánlivých vývojových excesů nechává vyvstat konfiguraci ideje jakožto totálnosti charakterizované smysluplnou paralelitou takovýchto protikladů. Předvedení ideje rozhodně nelze považovat za zdařilé, doku není virtuálně rozměřen okruh extrémů, které idea připouští. Historie totiž vše, co uchopí v ideji původu, následně drží coby obsah a již ne jako dění, které by ideu zasahovalo.“³⁴¹

Z těchto slov mimo jiné vyplývá, proč si Benjamin jako téma své práce zvolil původ německé barokní truchlohry. Jedná se o oblast, jejíž dějiny jsou již uzavřeny a jež je tak možné „pozřít“³⁴². Autor na jednotlivé fenomény truchloher pohlíží jako na zmíněné ruiny,

³³⁸ *Předmluva*, s. 26-7.

³³⁹ *Tamt.*, s. 16.

³⁴⁰ *Tamt.*, s. 9.

³⁴¹ *Tamt.*, s. 16, 27.

³⁴² „Tendence veškeré filosofické pojmotvorby se tak nově určuje ve starém smyslu: ustalovat dění fenoménů v jejich bytí. Pojem bytí ... se totiž nesytí z fenoménu, nýbrž z pozření jeho dějin.“ *Tamt.*, s. 28.

jako na „syrové objekty“³⁴³, v nichž jsou celé jejich dějiny již obtisknuty³⁴⁴. Pouze takovýto pohled dokáže zachytit ony podstatné elementy, to právě, co na fenoménech nese znak původnosti. Již totiž nepřihlíží k aktuální, dobovým kontextem podmíněné působivosti díla, k jeho významu pro stávající umění či společnost, ani k jeho momentální kráse na první pohled; krátce: nehledí na něj jako na něco, co se *děje*, nýbrž jej ustaluje v jeho bytí. Dílo není pozorováno jako uzlový bod v kauzální síti chodu dějin, či jako projev jistých zákonů, potažmo kreativních sil. Hledí se na něj jako na *věc* v tom nejprozaičtějším smyslu, jako na prostý fakt, jenž vyvstal v dějinách³⁴⁵. Takovéto věci je pak třeba posbírat³⁴⁶ pokud možno kompletně, jelikož se idea musí předvést v plném rozsahu všech extrémů, raných či zcela pozdních výstřelků, jež připouští a jejichž je původem. Rochlitz totéž vyjadřuje inverzně, když hovoří o pravdivosti: „Odkazuje na *doktrínu*, jejíž anticipací je pravdivostní obsah každého uměleckého díla, a která nechává triumfovat teologickou inspiraci nad platonismem.“³⁴⁷ Odhlédne-li se od problematického „triumfu teologie“, pak je zde možné spatřit jako klíčový termín anticipace; pokud idea „vyčkává“, dokud se nenaplní její dějiny, fenomény k ní na druhou stranu vždy „předbíhají“. Neobrací-li se myslitel do minulosti, ale chce předvést ideu jisté současné umělecké formy, musí tedy *čekat*, dokud před něj dějiny neposkládají všechny syrové objekty, jež mají v dané ideji svůj původ. Z tohoto hlediska se ovšem značné množství idejí jeví jako momentálně nepředveditelných, ježto v dějinách stále vznikají původní fenomény, jež do jejich konfigurace zasahují. Benjaminovu *Předmluvu* tak lze číst nejen jako kritiku poznání, nýbrž i samotného předvádění idejí. Nejenže je podstatné bytí nepoznatelné, z velké části je navíc ve stávající situaci i nevyjádřitelné. Je třeba setrvat v dějinách až do konce.

Nakonec se tak ukazuje, proč Benjamin přemýšlí o dějinách výhradně jakožto konečných, určených mesiánskou finalitou. V nekonečných dějinách by totiž mnoho podstatného nikdy *nepřišlo ke slovu* a mnoho fenoménů by tak zůstalo nezachráněno. Je rovněž patrné, proč lze

³⁴³ Gagnebin (1994), s. 367.

³⁴⁴ „Historie a časovost nejsou popřeny, nýbrž se nachází koncentrované v objektu: jedná se o vnitřní vztah objektu k času, k času *v objektu*, a nikoliv vnější vztah objektu *v čase* - kladeného jako náhodou do heterogenního historického vývoje - k jeho vlastní konstituci.“ Tamt.

³⁴⁵ Poněkud podobně si i filosofické teorie dle Benjaminu uchovávají svou hodnotu, i když jejich význam vzhledem k poznání empirického světa je již nulový a jsou v tomto ohledu neaktuální. Viz *Předmluva*, s. 13.

³⁴⁶ „Benjamin nás odkazuje ke klasickému pojmu *historia naturalis*, který přebírá řecký výraz *estoria*, ... termín značící činnost prozkoumávání a popisu reálného, který neklade nárok na jeho vysvětlení. *Estoria* spočívá ve sbírání informací, ve třídění a expozici elementů; jedná se o činnost mnohem bližší činnosti sběratele, klíčové figury nejen Benjaminovy filosofie, nýbrž i jeho života, na rozdíl od figury historika v moderním smyslu, který chce ustavovat kauzální souvislosti mezi událostmi minulostmi.“ Gagnebin (1994), s. 367.

³⁴⁷ Rochlitz (1992), s. 44.

v autorově metodě spatřovat cosi destruktivního³⁴⁸: nejenže si má filosof počínat jako sběratel syrových „mrtvých“ objektů, ale následně je má navíc pomocí pojmů rozbít a uchopit je jejich určité části. Z takovéto práce vskutku čiší jistá chladná, chirurgická odtažitost. Současně s ní se však vznáší nárok na zohlednění *všech*, sebevýstřednějších, sebenepochopitelnějších dějinných fenoménů a jejich záchranu v idejích. A je to právě ona, kdo vposled pojmové dělení fenoménů dokáže před „podezřením z destruktivní pedanterie“³⁴⁹ ospravedlnit.

Rozdíl mezi konfigurací a dedukcí, potažmo indukci

Je to rovněž ona, k čemu se nedá dospět ani indukci, ani dedukci³⁵⁰. Rozdíl mezi Benjaminovou „sběratelskou“ metodou a zmíněnými postupy je tím posledním, co zbývá vyložit, než dojde k závěrečnému resumé.

Ideu nelze dedukovat z fenoménů, jelikož má svůj *vlastní obsah* a „vnitřní sytostí a mírou skutečnosti“³⁵¹ se vyrovná jakémukoliv fenoménu, zatímco obecnosti³⁵² a jsoucnosti stojí nad ním. Zjednodušeně řečeno je dedukce ideje z konkrétního fenoménu podobně nemožná jako dedukce *Hamleta z Romea a Julie*. Rovněž dle Benjaminova nelze ideu dedukovat z jiné ideje, jako by se jednalo o „kvazilogické kontinuum“³⁵³. Vztah ideje a fenoménu, potažmo idejí navzájem, není čistě logický a filosof tak nesbírá své objekty, aby mezi nimi našel jistý jeden vynikající, z něž by bylo možné ideu odvodit. To lze naopak odvodit snadno z toho, co bylo dosud řečeno. Indukce se však může jevit autorovu postupu bližší. Ovšem ani jí se Benjaminova činnost nerovná, neb nehledá to, co je všem daným fenoménům společné, aby na jeho základě konstitovala zákonitosti zkoumané skupiny objektů a mohla podle nich pak každý další fenomén klasifikovat jakožto náležející či vymykající se dané kategorii. Idea není induktivně získaným pravidlem či pojmem; neklasifikuje³⁵⁴. Není odkázána na to společné, co fenomény nutně musí rozumu poskytnout, aby mohl být vytvořen jejich klasifikující pojem; idea má svou obecnost již před výskytem prvního fenoménu: „Postavení ideje vůči

³⁴⁸ Thomas Schwartz Wentzer, *Hat Sein einen Namen? Der philosophiegeschichtliche Ort Walter Benjamins*, Philosophische Rundschau, Vol. 46. No. 1, Mohr Siebeck GmbH & Co. 1999, s. 21.

³⁴⁹ *Předmluva*, s. 15.

³⁵⁰ Tamt. s. 23-5.

³⁵¹ Tamt., s. 25.

³⁵² Tento poukaz k obecnosti ideje-jména se zdá být v rozporu s výše zmíněnou interpretací eseje *O jazyce*, kde byla jména vyložena jako *neméně jedinečná než pojmenované*. Otázka statusu jména co do dichotomie jedinečnost-obecnost se zdá být značně problematická. Snad lze myslet jistou střední variantu jména jakožto obecného, avšak vztahujícího se ke každému singulárnímu pojmenovanému *jedinečným způsobem*.

³⁵³ Tamt., s. 23.

³⁵⁴ Tamt., s. 19-20.

klasifikačnímu poli je odlišné. Nevymezuje žádnou třídu a nese v sobě onu obecnost, na níž (a nikoliv v sobě) v systému klasifikací vždy teprve spočívá ta či ona pojmová rovina, totiž rovina průměru.“³⁵⁵ Autor neprovádí klasickou indukci, avšak dle některých interpretů uskutečňuje její jistou variaci. Bylo uvedeno, že ony věcné složky, jejichž konfigurací se předvádí idea, leží dle Benjamina především extrémech. Naznačuje se tak, že fenomény jsou sbírány nikoliv proto, aby se ukázalo, co mají společné, nýbrž čím se jakožto krajní vymykají a *liší*. Každý „přírůstek do sbírky“ tak ideu obohacuje a obměňuje; nepotvrzuje pravidlo ani jednoduše nespadá pod pojem³⁵⁶. Adorno se na věc díval právě z tohoto úhlu pohledu, když Benjaminovi v dopise blahopřál: „V knize o barokní truchlohře jste zachránil indukci.“³⁵⁷

Závěr: umrtvení a záchrana

S trochou nadsázky lze akcentovat složitost, s jakou v *Předmluvě* čtenář hledá něco, co by nebylo zachráněno. Indukce je zachráněna, fenomény jsou zachráněny, význam historického dění je zachráněn před znehodnocením, podobně jako pojmy před podezřením z pedanterie. O to paradoxněji se jeví, že zejména fenomény je před jejich záchranou potřeba nejprve „umrtvit“, čekat až z nich vyprchá všecken tep a poté uchopit ve zcela syrovém stavu. Bez nadsázky lze ovšem tvrdit, že Benjamin z kvazi-platónského postoje, jež dobrovolně přijímá, dává dějinám tolik váhy, kolik mu toto východisko dovoluje. Mimočasové ideje co do bytí dějiny stále převyšují, této skutečnosti se nelze při čtení *Předmluvy* zbavit³⁵⁸, avšak na druhou stranu jsou dějiny samy pozvednuty díky tomu, že právě v nich se takovéto ideje mohou předvést. Jejich původ jim je zároveň stále stejně blízko, přestože vykoupení může setrávat v nedohlednu. Jedná se tak o doposud nejsoustavnější autorův popis historie jakožto media pravdy. Zároveň se zde však nijak nevysvětluje povaha dějinných fakt, nýbrž jsou prostě ve své neproniknutelnosti přijímána coby východisko a poté vztažena ke spekulativní metafyzické teorii. Tuto určitou metodickou „nezajištěnost“ v jakýchkoliv pravidlech pro

³⁵⁵ Tamt., s. 19.

³⁵⁶ „Hluboká vazba, jež spojuje pojmy původu, spásy a rozpomínky na jiný a pravdivější řád, vysvětluje Benjaminovo navrácení k platónské doktríně *anamnésis* a idejí, aby vysvětlil svou vlastní koncepci. Hledání pravdy je dle Platóna procesem rozpomínání a meditativního uvažování, nikoliv procesem získávání poznatků, založeným v dedukci či indukci. Jde o to umět velmi pozorně a kriticky zvážit předmětnou realitu, aby v její vlastní konstituci mohly být objeveny stopy jiné, ideální konfigurace (jejímiž výsostnými znaky, stejně jako u Platóna, jsou jména). Reálné je tak, jako u Platóna, podrobena dvojímu pohybu: destrukce a záchranu...“ Gagnebin (1994), s. 371.

³⁵⁷ T. Adorno – W. Benjamin, *Briefe und Briefwechsel 1928-1940*, H. Lonitz, Berlin 1994, s. 85.

³⁵⁸ Sám autor ve své pozdější fázi i proto toto své stanovisko opouští.

určování fenoménů lze shledat největší slabinou výkladu. Zároveň se ovšem může jednat o jediný způsob, jak být dějinným faktům práv.

6. *Finále: objevení bezvýznamného*

Hlavní text *Původu německé truchlohry* působivě uzavírá rané období Benjaminova uvažování o dějinách. Objevují se v něm všechna zásadní témata, která autor v souvislosti s dějinami dosud prozkoumával. Nezřídka jde (způsobem pro Benjamina příznačným) o doslovné citace z vlastních textů. V *Původu* se tak vyskytují přesně tytéž formulace jako například v esejích *O jazyce* či *Osud a charakter* a s nimi i témata odrůstání mýtu, osudovosti, dvojznačnosti, ztráty čistého jazyka, pádu zaviněného „poznáním“ dobra a zla či vykoupení. Benjamin v *Původu* předkládá svým tradičním způsobem určitou teologii dějin, kterou Rainer Rochlitz považuje za zcela synkretickou, vlastní pouze autorovi a kombinující prvky židovství i křesťanství³⁵⁹. Je ovšem potřeba podotknout, že se Benjamin (rovněž tradičně) drží blíže koncepcí židovské, s jejím zaměřením na nárek a truchlivost dosud nesmířené, dějinné. Autor přemýšlí prizmatem „teologie dějin a jediné dynamicky (nikoli staticky ve smyslu garantované ekonomie spásy)“³⁶⁰. Dějiny pro něj ani zde nejsou naplňováním „Božího spásného plánu“³⁶¹, jehož symbolem je Kristův příchod; spása tedy není v daný moment dějin již „ekonomicky“ zaručena, nelze na dějiny pohlížet jako na *již v podstatě spasené*. Naopak jejich aktuální dynamika značí intenzitu ne-spasení, ne-naplňování³⁶².

Původ kotví dějiny v biblickém pádu a nabízí řešení této problematické situace. Toto řešení spočívá v sebe-nahlédnutí subjektivity jakožto (původu) naprostého zla³⁶³ a stěžejním se zde stává pojem *významu*. Pojem subjektivity užívá autor především v závěrečné kapitole celé práce, a to v návaznosti na poznání dobra a zla v ráji. Tím se zdá být posílena domněnka, že Adam se s přijetím jablka stává subjektem. V návaznosti na ztotožnění subjektivity se zlem a zla s nicotností lze tvrdit, že Adam ztrácí sám sebe, svou jedinečnost. Stává se nicotným, nakolik je subjektem. Rochlitz hovoří též o vzdálení od Boha a individuaci, které touž událostí nastávají³⁶⁴. Adam přichází o svůj singulární a bezprostřední vztah k Bohu. Konkrétně tím, že dává věcem význam. S ním – jak upozornil esej *Význam jazyka v truchlohře a tragédii* – začínají (truchloherní) dějiny. Jím pak mohou být také překonány.

³⁵⁹ Rochlitz (1992), s. 128.

³⁶⁰ *Původ německé truchlohry*, s. 198.

³⁶¹ Tamt., s. 62.

³⁶² „Možná by se dalo říci, že alegorie německého baroka s jejím radikálním odmítnutím veškerého symbolického ‚smíření‘, jak jej reprezentuje dominantní inspirace křesťanské tradice, vede Benjamina k blízkosti těchto hranic křesťanství, kde cítí odkaz židovský, bližší zkušenosti historie jako utrpení, jako nářku a smutku, tendující k mesiánskému vykoupení, jež je na příchodu; k tomu se Benjamin kloní spíše než k symbolice usmíření, již uskutečněného Kristem.“ Rochlitz (1992), s. 128.

³⁶³ *Původ německé truchlohry*, s. 216.

³⁶⁴ Rochlitz (1992), s. 129.

Význam, jenž udržuje dějiny v platnosti, není věcem vlastní, nýbrž k nim „přichází“ zvnějšku jako k předmětům. Jeho zdrojem je výhradně subjektivita. Ta si ovšem této skutečnosti osudově není vědoma a naopak význam hledá. Zakrývá si tak možnost zjistit, že jediným způsobem překročení truchlivosti dějin, je přestat dávat věcem význam. K objevení možnosti či spíše naléhavosti takového přerušení pak Benjamin naznačuje právě studiem německé barokní truchlohry a alegorického přístupu k dějinám, který je jí vlastní. Alegoricky-truchloherně smýšlející dějinný člověk se jakožto subjektivita dostává určitým způsobem k nahlédnutí své vlastní význam-dávající funkce. Leží před ním „syrová“ a „bezbranná“ věc, zbavená všeho významu i působnosti; všechn svůj význam může přijmout pouze od subjektu. Tak se konstituuje vztah vědění. Je ovšem možné též nezaměřit pozornost na možnost poznání, kterou věc skýtá, nýbrž na nárok na vykoupení, který vznáší. Tak se ustaví vztah etický³⁶⁵. Možnost překročit dějiny nepřijde, dokud se subjektivita nerozhodne definitivně se vzdát významu.

Onou bezmocně ležící, umrtvenou věcí jsou v *Původu* nakonec právě dějiny.

Čistá imanence syrových dějin

První polovina hlavního textu *Původu* se zabývá odlišením truchlohry a tragédie. Rozdíl spočívá především v jejich obsazích: tragickým je mýtus, truchloherním dějiny³⁶⁶. Guy Petitdemange píše, že s truchlohou končí mytická vize světa a historie se stává „přístupovou cestou k reálnému“³⁶⁷. Truchlohra ovšem pojímá dějiny velmi specifickým způsobem, a to v jejich „nejsyrovější“ podobě. Jedná se o naprostou imanenci, v níž se odehrává vše historické dění a kde působí dějinné „síly“. Truchloherní imanence se liší od imanence mýtu, přestože je jí principiálně podobná. Schází jí onen moment dvojznačnosti; jestliže mýtus zahrnoval do imanence i věčné, nadpřirozené schopnosti, pak v truchloherní imanenci zbývá pouhé stvoření, příroda, veskrze sekularizované „věci“³⁶⁸. Přestože ze všech „do hloubky rozpolcených a rozervaných období evropských dějin baroko jako jediné spadá do periody neochvějně nadvládý křesťanství“³⁶⁹, sekulární barokní truchlohra rezignuje na veškerou

³⁶⁵ Rochlitz podotýká, že etika nemá v Benjaminově pojetí kognitivní základ. Viz tamt., s. 131.

³⁶⁶ *Původ německé truchlohry*, s. 43-4.

³⁶⁷ Petitdemange (2005), s. 158.

³⁶⁸ „Dějiny se ukazují, stejně jako mýtus, hrou sil v čistém kruhu imanence. ‚Vnějšek je prázdný‘. Dějiny dopadají samy na sebe jako syrová věc a neznají již mytické zdvojení ani křesťanskou naději a usmíření...“ Tamt., s. 159.

³⁶⁹ *Původ německé truchlohry*, s. 61.

eschatologii³⁷⁰, na křesťanskou myšlenku spásy a Božího plánu, naplňujícího se v dějinách. Truchloherní dějiny jsou tak nejen demytologizované, ale i odbožštěné. Do jejich imanence nezasahuje ani mytický, ani náboženský Bůh. Sekularizace v truchlohře je „nenapravitelná“³⁷¹.

K tomuto dvojitému odrůstání však patří i jisté klady, které lze mezi řádky Benjaminova výkladu vyčíst. Tak například vladař, symbol moci³⁷², se ukazuje jako *neschopný vládnout*. Tím mizí mytická iluze vlády práva a je poukázáno na skutečnost, že rozhodovat a vládnout může pouze násilí božské. Ne náhodou jej vůbec poslední věta *Kritiky násilí* označuje jako vládnoucí³⁷³. Panovník se v truchlohře v kritických momentech ukazuje jako neschopen rozhodnutí³⁷⁴, dává tak implicitně najevo dosud mýtem zakrývanou skutečnost. Historické dění v truchlohře odhaluje svou pravou tvář a dramatik, jenž se do něj pečlivě hrouží a důkladně jej zkoumá, v něm vidí jen „zavrženíhodnou činnost pletichářů“³⁷⁵ a naprosté míjení s ctností³⁷⁶. Přestože se však historické dění jevílo truchlohře vskutku truchlivým a upadlým, nerezignovala plně na jeho vykoupění. To ovšem nemohl přinést boží zásah či mytická věčnost:

„ [Důsledkem] vyprázdnění veškeré eschatologie je snaha nalézt (při rezignaci na stav milosti) útěchu v návratu k prostému stavu stvoření. ... Zatímco středověk představuje nahodilost světového dění a pomíjivost všeho stvořeného jako jednotlivá zastavení na cestě spásy, německá truchlohra se zcela noří do bezúčtosti pozemského stavu věcí. Pokud zná nějaké vykoupění, pak leží v hloubi samotných těchto osudových ran, ne v naplňování Božího spásného plánu. ... bezmyslenkovitý úprk k přírodě neobdařené milostí je specificky německým rysem.“³⁷⁷

Barokní dramata tak v úzkosti spějí k zcela paradoxní figuře *dějin přírody*. Dějiny se transformují na *historia naturalis*³⁷⁸. Tento pojem je výrazem nejvyššího možného napětí, pramenícího z provázání zcela nesourodé věčnosti (přírody) a časovosti (dějin). Kontradikce těchto dvou prvků nechává vyvstat ideu rajskeho *bezčasí*. „Zhistorizování“ přírody, její určení jako *pomíjivé*³⁷⁹, ji má nakonec předvést v tom „nevinném“ a „čistém“ stavu, v němž se nacházela bezprostředně po stvoření. Tato negace věčnosti zcela jasně odlišuje truchlohru od tragédie. Benjamin kritizuje všechny myslitele, kteří nejsou tuto distinkci (jež je vposled

³⁷⁰ Tamt., s. 47.

³⁷¹ Petitdemange (2005), s. 159.

³⁷² Ta byla v eseji *Ke kritice násilí* spojena s veškerým mytickým násilím kladoucím právo, zatímco božské násilí se vyznačovalo spravedlností. Viz *Ke kritice násilí*, s. 72.

³⁷³ Tamt., s. 79.

³⁷⁴ *Původ německé truchlohry*, s. 52.

³⁷⁵ Tamt., s. 69.

³⁷⁶ Tamt., s. 72.

³⁷⁷ Tamt., s. 62.

³⁷⁸ Tamt., s. 101.

³⁷⁹ Tamt.

diferencí mýtu a dějin) jasně provést, protože nejsou schopni spatřit podstatu tragédie v mýtu. Považuje-li se truchlohra za tragickou, nemůže být poznána.

Ani Nietzsche, ani bayreuthská filosofie, ani německý idealismus nedokázali dle Benjamina uchopit podstatu tragédie. K selhání vedlo, že nahlíželi tragédii buď z hlediska filosofie umění či morálky, avšak nikoliv filosofie dějin. Právě ta je ovšem dle autora schopna (podobně jako v *Kritice násilí*) formulovat „rozhodnutí o podstatě tragédie“³⁸⁰. Hledání podstaty tragédie v jejím morálním obsahu, či estetické působnosti, se dle Benjamina nutně míjí s jejím obsahem *pravdivostním*³⁸¹. U tohoto pojmu je nutné se pozastavit, jelikož předznamenává alegorický přístup k věcem, jímž se bude zabývat druhá polovina *Původu*. Autor jej užívá již v *Goethových Spříznění volbou*:

„Kritika hledá pravdivostní obsah uměleckého díla, komentář jeho obsah věcný. Vztah mezi obojím je určován základním zákonem literatury, podle něhož je pravdivostní obsah díla, oč významnější toto dílo je, tím nenápadněji a niterněji vázán na věcný obsah. Jestliže se tedy jako trvalá prokazují právě díla, jejichž pravda je nehlouběji zapuštěna ve věcném obsahu, pak čtenáři během tohoto trvání tanou realie díla na mysli o to více, čím více ve světě odumírají. Tímto se však věcný a pravdivostní obsah, v raném období díla sjednocené, postupem času rozestupují, jelikož pravdivostní obsah se stále stejně skrývá, zatímco věcný obsah se dere na povrch. ... Tímto způsobem se vzhled do věcného obsahu trvalých věcí kryje s vzhledem do jejich obsahu pravdivostního. Pravdivostní obsah se projevuje jako pravdivostní obsah věcného obsahu.“³⁸²

Věcným obsahem díla – přestože tento pojem není Benjaminem definován – se velmi pravděpodobně míní veškeré jeho dobově podmíněné prvky. Tak například téma, *jak bylo v daném dějinném období nahlíženo*, jazyková stránka díla (výběr konkrétních výrazů, majících v dané době určitou signifikaci, která se ovšem v historickém procesu zrání jazyka mění³⁸³), či způsob zacházení se zvolenou uměleckou formou, jenž byl v dané době zastáván (či kterým se autor naopak proti dobovým úzům záměrně odlišoval). Tak Goethova *Spříznění volbou* například pojednávají o manželství jakožto mytickém právním řádu, o manželství a mýtu, jak je v daném dějinném okamžiku viděl a vyjadřoval Goethe; autorovi se stejně tak v danou chvíli jevílo náležitým užít právě určitých jazykových prostředků a ne jiných. Díky těmto volbám se dílo v jeho době stává specificky působivé, *zasahuje* čtenáře, diváka či posluchače proto, že vychází z téhož dějinného způsobu prožívání, cítění. Totéž, co se zprvu jeví jako *působivost* díla, se s postupujícím časem začíná ukazovat jakožto jeho věcný obsah. Přitom je třeba si uvědomit, „že věcný obsah není *vně* díla, nýbrž naopak jde o jeho *vlastní*

³⁸⁰ Tamt., s. 85.

³⁸¹ Tamt.

³⁸² *Goethova Spříznění volbou*, s. 160, 163.

³⁸³ Viz *Úkol překladatele*, s. 61.

věcnost: ono samo nese v sobě svou ‚reálii‘, pouze *o ní* nepojednává³⁸⁴. S odstupem od dané doby lze na díle rozpoznat to, co je dobově podmíněné. Lze nahlédnout věcný obsah *jakožto* věcný obsah. Jakožto konkrétní způsob, jak byla v dějinách umělecky vyjádřena pravda. Přitom platí, že pravdivostní obsah se dává vždy pouze jako pravdivostní obsah věcného obsahu. Či jako pravdivostní obsah *nejhlouběji zapuštěný*³⁸⁵ ve věcném obsahu. Pravda se znázorňuje *vždy konkrétně, vždy v určitém „dějinném hávu“*. Přestože je sama neměnná, způsoby jejího uměleckého vyjádření naopak neustále fluktuují. Z pohledu dějin nemůže nebýt v pohybu.

Časový odstup umožňuje střízlivost vůči dílu, distanci vůči jeho působivosti a naopak rozeznání věcného obsahu *jakožto* věcného. To je úkolem filosofa-kritika. Věcný obsah se poddává pouze ‚filosofické zkušenosti‘, nikoliv ‚procítěnému rozumování‘³⁸⁶; cílem není vcítit se do díla, *prožít jej jako v době jeho vzniku*, nýbrž naopak zaujmout chladný, neúplatný odstup. Pouze tak je možné dospět k pravdivostnímu obsahu díla, dostat se *za* jeho reálnou působivost.

Vcítění může jakožto podstatu tragédie *zakusit* jistý tragický pocit, či morální obsah, avšak poučení Benjaminovy ‚chladné‘ filosofie dějin je jiné. ‚Z hlediska filosofie dějin je zásadní konfrontace s démonickým uspořádáním světa, jak k ní dochází u Řeků ... tragično se má k démoničnu stejně jako paradox ke dvojznačnosti.‘³⁸⁷ Tragédie se vypořádává s mytickou dvojznačností, avšak paradoxním způsobem. Na místo přírodního života, který na démonicko-mytickém stupni podléhal přirozené vině a ‚subjekt osudu‘ byl ‚neurčitelný‘³⁸⁸, nastupuje *tragická vina*, jejímž subjektem je konkrétní jedinec. Ten si je své osobní viny ‚hrdě vědom‘ a vymyká se tak ‚přířčenému porobení ‚nevinného‘ démonickou vinou‘³⁸⁹. Ovšem osudu ani tak neunikne, vymkne se *démonickému*, aby podlehl *tragickému* osudu. Z dvojznačnosti upadne do paradoxu, svou osudovost tak paradoxně ještě *vyhrotí*. Rozbor *Truchlohry a tragédie* ukázal, že nalezená nesmrtelnost znamená paradoxní, ironickou smrt; v individuálně naplněném čase se nedá žít. Hrdina unikl z přírodního času do individuálního, avšak cestu do dějinného času nenašel; naopak se s ním ocitl v konfliktu.

³⁸⁴ Ritter (2018), s. 92.

³⁸⁵ Benjamin zde užívá podobnou terminologii jako v *Životě studentů*, kde hovořil o imanentní dokonalosti, která je *hluboko uložena v přítomnosti*.

³⁸⁶ *Goethova Spříznění volbou*, s. 162.

³⁸⁷ *Původ německé truchlohry*, s. 90.

³⁸⁸ Zde nabízí Benjamin jednu z doslovných citací svých ranějších textů. Tamt., s. 113.

³⁸⁹ Tamt.

Truchlohra se ovšem v tomto ohledu od tragédie liší. Nezná „žádné hrdiny, pouze konstelace“³⁹⁰. Není pokusem uniknout přirozené vině individuální cestou; tato vina je v její imanenci naopak přítomna. Avšak tím, že v tomto uzavřeném kruhu není místo pro nic než pro pomíjivost, jsou věčné mytické síly truchloherní imanencí doslova spáleny. Mytický osud³⁹¹ z hrazení barokního dramatu nutně odchází.

Alegorie

Druhá část *Původu* zkoumá truchlohru jakožto alegorii. Vymezuje ji proti symbolickému umění. Symbol i alegorie dle Benjamina slouží k vyjádření ideje, avšak každý tak činí jiným způsobem. Symbol se ukazuje jako teologická „jednota smyslového a nadsmyslového předmětu“, je okamžitým a prchavým vyjádřením transcendence³⁹², „momentální totálností“³⁹³. Alegorie je naopak *postupným*, „dialektickým“ vyjadřováním „v řadě momentů“³⁹⁴. Rainer Rochlitz uplatňuje klasickou Nietzscheho distinkci apollinského a dionýsovského principu umění a symbol spojuje s prvně zmíněným, alegorii s druhým principem³⁹⁵. Poukazuje ovšem na skutečnost, že obě zmíněné umělecké formy jsou druhořadé oproti *jménu* a poukazují na jeho *absenci*³⁹⁶.

Benjaminova doba ovšem alegorii nevnímá jakož svébytný způsob uměleckého vyjádření, shledává ji podřadnou vůči umění symbolickému. Alegorie je považována – např. Goethem - za určitou konstrukci, pomocí níž se hledá k obecnému jednotlivé, tedy za vyjádření pojmu, zatímco symbol dává v jednotlivém nahlédnout obecné³⁹⁷, vyjadřuje ideu. Symbolické umění se zaměřuje přímo na jednotlivé, v němž obecné samovolně vyvstává dokonalostí uměleckého zpracování, zatímco alegorie se konstruuje podle jisté šablony, odpovídající obecnému. Tento

³⁹⁰ Tamt.

³⁹¹ Benjamin v *Původu* blíže určuje pojem osudu, a to v jeho vztahu k přírodní, kauzální determinovanosti. Osud rozhodně není nutností *kauzální*, která by dopadala na provinilého. „Osud totiž nepředstavuje čistě přirozené dění – stejně jako nepředstavuje dění čistě historické. ... Je to elementární přírodní mocnost v historickém dění ... Vždyť jak by mělo umění zajistit naléhavost tezi, jejíž obhajoba je věcí determinismu? ... Jinak je tomu u pravé myšlenky osudu, jejíž rozhodující motiv nutno hledat v tom, že zmíněná determinovanost obdrží věčný smysl. A s ukotvením v tomto smyslu se pak naprosto nemusí realizovat prostřednictvím přírodních zákonů: může k němu stejně tak poukázat i zázrak. ... Jádrem myšlenky osudu je spíše přesvědčení, že vina ... rozpoutává svou bytí sebeprchavější manifestací kauzalitu jakožto instrument nezadržitelně se valících fatalit.“ Tamt., s. 110-111.

³⁹² Ovšem nikoliv ve smyslu jevu určité podstaty; toto teoreticko-umělecké pojetí symbolu považuje Benjamin za nepravé. Viz tamt., s. 142-3.

³⁹³ Tamt., s. 147.

³⁹⁴ Tamt., s. 143, 147.

³⁹⁵ Rochlitz (1992), s. 121.

³⁹⁶ Tamt., s. 120.

³⁹⁷ *Původ německé truchlohry*, s. 144.

náhled je však Benjaminovi cizí. Autor tvrdí, že alegorie není pouhým hravým zobrazením obecného, kdy jednotlivé slouží jen jako příklad, nýbrž pravým *výrazem ideje*.³⁹⁸ Způsob, jímž alegorie vyjadřuje ideu, pak autor přibližuje pomocí následující známé a hojně citované distinkce:

„Vztah symbolu a alegorie lze ostře a v jasné formuli stanovit pomocí klíčové kategorie času ... Zatímco v symbolu se ozářením zániku prchavě zjevuje transfigurovaná tvář přírody ve světle vykoupení, v alegorii nachází divák před očima *facies hippocratica* dějin jakožto strnulou pravěkou krajinu. Dějiny se se vším, co v sobě od počátku mají nečasového, trýznivého, pomýleného, zhmotňují v tváři – ne: v umrlčí hlavě. A byť takové hlavě vskutku schází veškerá ‚symbolická‘ volnost výrazu, veškerá klasická harmonie vzhledu, veškerá lidskost, přesto se zde nevyovídá pouze povaha lidské existence jako takové, ale dochází i k tomu, že je biografická historičnost jednotlivce významuplně – coby otázka-hádanka – vypovězena v této figuře: té jediné, která od přirozenosti odpadla nejvíce. V tom tkví jádro alegorického nazírání, barokní a světské expozice dějin jako dějin utrpení světa; významuplná jsou pouze v zastaveních svého úpadku. Kolik významu, tolik propadlosti smrti, neboť v největší hloubi smrt pohřbívá klikatou demarkační linii mezi fysis a významem. Je-li ale příroda odedávna propadlá smrti, pak je též odedávna alegorická. Význam a smrt zrají v historickém rozvíjení tak, jako se jejich semena tísní a pronikají do sebe v hříšném, milosti zbaveném stavu stvoření.“³⁹⁹

Symbol se odehrává rázem, v „mystickém okamžiku“⁴⁰⁰, v němž příroda zaniká a transfiguruje se: se svým zánikem je zároveň vykoupena. To vše současně, bez trvání. Oproti tomu se alegorie rozvíjí v prostředí postupné pomíjivosti přírody, jejímž výsledkem není její proměněná tvář, nýbrž umrlčí hlava. „Život je nahlížen z pozice smrti, je výrobou mrtvolý.“⁴⁰¹ Zcela klíčovou je ovšem skutečnost, že v alegorickém podání se příroda nejeví krásná, působivá, okouzlující, či vznešená, jako je tomu v jejím symbolickém vyjádření. V alegorii se příroda ukazuje *významuplná*. Taková se ovšem ukazuje pouze ve svých *dějínách*, které nevyhnutelně dospěly do svého konečného stadia. V okruhu imanence, kde vládne pouze pomíjivost, nezbyvá z dějin nic než jejich umrlčí hlava. Ne tvář. Tvář – byť zemřelá – jistým způsobem k pozorovateli promlouvá. Hlava nikoliv. Odkud se tedy bere její význam?

Alegorie se skrze svůj pojem *dějin přírody* vzdává tradičního náhledu, že zde příroda *prostě věčně* je. Fysis se již nejeví jako vznešená, krásná, nevysvětlitelně působivá; za cenu jejího *propadnutí pomíjivosti* se ukazuje, že má také jistý význam. Ten ovšem příroda získává pouze jakožto hádanka, jako „vyprahlý *rebus*“, v němž se skrývá pochopení, dosažitelné pro „pomateného hloubavce“⁴⁰². Hloubavost a hlubokomyslnost je pak vlastní především

³⁹⁸ Tamt., s. 144-5.

³⁹⁹ Tamt., s. 148-9.

⁴⁰⁰ Tamt., s. 148.

⁴⁰¹ Tamt., s. 200.

⁴⁰² Tamt., s. 159.

truchlivci, tedy alegorikovi, jenž „pozvolna a slavnostně“ prostupuje předmětem⁴⁰³, je do něj zahloubán tak vytrvale, až z předmětu vposled nezbuďe než *rébus*, troska; ani zde se ovšem nesmí alegorik zastavit ve svém hloubání, naopak zde se mu teprve otevírá možnost *vědění*, šance poznat význam předmětu.

S figurou trosky výklad *Původu* dospívá ke svému vrcholu, jenž se zdá nacházet mezi sousedícími kapitolami *Troska* a *Alegorické oduševnění*. *Troska* plně rozvádí onen stav, do nějž se dostává příroda-dějiny pod pohledem truchlivého a hloubavého alegorika, jenž rezignoval na veškerou spásu, vykoupení, krásu, věčnost i vznešenost, a jehož poslední touhou je nabyt v takto truchlivé situaci *vědění* o přírodě-dějích a jejím významu. Alegorik nechce nic než *poznat* a „nepodmíněně a násilně s bezprostřední hlubokomyslností kráčí za absolutním věděním“⁴⁰⁴; ke svému předmětu se chová násilně, téměř sadisticky.

Kapitolu otevírá metafora „dějin na jevišti“, která již svou stopu zanechala v Benjaminově *fragmentu* i v *Úkolu překladatele*:

„Když v truchlohře vycházejí na jeviště dějiny, činí tak jakožto písmo. Na tváři stojí znakovým písmem zániku psáno ‚Dějiny‘. Alegorická fyziognomie přírody-dějiny, postavená na jeviště truchlohrou, je reálně přítomna jakožto troska. Jí se dějiny vnímatelně přesunuly na jeviště. A dějiny se v tomto podání neprezentují jako proces věčného života, ale jako dění nezadržitelného pádu.“⁴⁰⁵

Fragment naznačil, že jevištěm je svět a představitelem dějin čas. Citovaná pasáž tedy může hovořit o tom, jak se čas dostává na jeviště, před zraky diváka. Činí tak jakožto *znakové písmo*, jako šifra, již je třeba rozluštit. Čas se ukazuje na tváři přírody, jež se stala troskou. Je *podepsaný* na její umrlčí hlavě. Jen pokud je příroda nahlížena ve svém finálním stadiu, lze z ní odečíst čas-dějiny, jenž ji toto stadium přivodil. Čas je jasně čitelný jen v mrtvolách. Troskou se dějiny *vnímatelně* přesunuly na jeviště. Jiný pohled než ten hloubavcův není zdá se s to čas *vnímat*. Ovšem to, že čas-dějiny alegorik *vnímá*, ještě neznamená, že jej dokáže *rozluštit*.

Vposled se alegorický náhled skutečnosti významně blíží samotnému Benjaminovu postoji, jak dokládá závěr kapitoly. Zde autor vyjevuje vlastní myšlenkový postup, když tvrdí, že kritika (jíž je ostatně i samotný *Původ*) je „umrtvováním děl“. „A barokní díla tomu svou podstatou vycházejí vstříc lépe než jakákoli jiná produkce. Umrtvování děl: nikoli tedy romantické probouzení vědomí v živoucích, nýbrž usidlování vědění v odumřelých.“⁴⁰⁶ V nové formulaci se zde vrací rozlišení věčného a pravdivostního obsahu díla:

⁴⁰³ Tamt., s. 123.

⁴⁰⁴ Tamt., s. 211.

⁴⁰⁵ Tamt., s. 160.

⁴⁰⁶ Tamt., s. 164.

„Struktura a detail jsou v poslední instanci vždy obtíženy historií. A úkolem filosofické kritiky je prokázat, že funkce umělecké formy tkví právě v tomto: učinit z historických obsahů, jež leží v základě každého významného díla, obsahy filosofických pravd. Toto přetvoření věcného obsahu v obsah pravdy je příčinou, proč se úpadek účinu, při němž s každým dalším desetiletím ochabuje to, co člověka na dřívějších podnětech oslovovalo, stává oporou pro znovuzrození, při němž veškerá efemérní krása naprosto odpadá stranou a dílo se stvrzuje jakožto troska. V alegorické výstavbě barokní truchlohry se takovéto do trosk rozvalené formy zachráněného uměleckého díly zřetelně rýsují odedávna.“⁴⁰⁷

Sám autor tak nechává díla měnit se v trosky, pozbývat vší působnosti, krásy, elegance a švihy. Co se jeví, jako „ztráta vší hodnoty“⁴⁰⁸ je ovšem v Benjaminových očích šancí, aby se v odumřelém díle „usídlilo vědění“. Ovšem jak ukáže hned následující kapitola *Původu*, vědění v tomto procesu nemá poslední slovo.

Přemet

Hlubokomyslnému alegorikou se totiž tváří v tvář trosce a možnosti konečně nabyt vědění přihodí zvláštní zkušenost. Jeho původní intence se *převrací*, dochází k tomu, co Benjamin nazývá doslova „přemet k záchraně a spáse“⁴⁰⁹. Po čem hloubavec dosud prahl, se nyní jeví jako nicotné. Co si pracně vydobyl – naprostou pomíjivost -, se samo stává alegorií.

V tomto duchu se nesou závěrečné kapitoly *Původu* počínaje *Alegorickým oduševněním*, v němž stojí:

„Obrat od dějin k přírodě, na kterém alegorično spočívá, vyšel velmi podstatně vstříc dějinám spásy. ... Z mystického okamžiku se stává aktuální nyníšek, symbolično je překrouceno v alegorično. Z dění dějin spásy se oddělí věčnost – a zbyde živý obraz, přístupný všem režijním korekturám. ... Drastické popředí se do sebe snaží shromáždit všechno dění světa nejenom proto, aby umocnilo napětí mezi imanencí a transcendencí, ale také proto, aby pro transcendenci dosáhlo maximální představitelné síly, výlučnosti a neúprosnosti. Když je tímto způsobem přesunut i Kristus do pásma běžnosti, všednosti, nespolehlivosti, je to gesto, jež nepřekonatelně bije do očí. ... Barokním rysem tohoto gesta je v neposlední řadě jeho zraňující, nápadná intenzita.“⁴¹⁰

Za povšimnutí stojí nejprve pojem aktuálního nyníška, který jednak předznamenává Benjaminovy pozdější úvahy v *Pasážích* a *Filozoficko dějinných tezích*, a s kterým v raném období pracuje již ve fragmentu *Teorie poznání*, jednak tento pojem blíže určuje leitmotiv

⁴⁰⁷ Tamt.

⁴⁰⁸ Rochlitz (1992), s. 129.

⁴⁰⁹ *Původ německé truchlohry*, s. 214.

⁴¹⁰ Tamt., s. 165.

dosavadního výkladu, pojem *stárnoucích, prvních, a aktuálních* dějin. Jestliže se v aktuálním nynějšku pohybuje právě alegorie se svým specifickým náhledem skutečnosti, pak je *aktuální* dějiny třeba blíže určit jako dějiny *produkující mrtvoly*. Tak se zároveň upozorňuje na problematiku poznatelnosti samotných dějin. Pravdivostní obsah děl je totiž možné pro člověka jistým způsobem možné myslet, jelikož se díla *v dějinách* stávají troskami. Avšak dějiny samy se v dějinách zákonitě nikdy nepředloží jakožto mrtvola. Přestože na produkci vlastní mrtvoly trvale „pracují“, nikdy jí *v sobě* nepředloží. Myslitel je vždy ve vleku okouzlivé působnosti dějin, není mu dáno od ní získat odstup a nahlédnout věcný obsah historie. Ne náhodně tedy Benjamin právě ve zmíněném fragmentu, jenž se zaobírá nynějškem poznatelnosti, tvrdí, že pravda náleží k dokonalému stavu světa, stavu *po* dějinách. Kritik se tedy k dílům staví tak jako Mesiáš k dějinám.

Druhým klíčovým termínem citace je pojem *intenzity*. Tu barokní truchlohra buduje neúprosným myšlením imanence, z níž neuniká ani Kristus. Truchlohra se vzdává každého počátečního nároku na spásu, na cokoliv, co imanenci dějin přesahuje, čímž nepřímo odkazuje k naprosto čisté transcendenci a stupňuje napětí mezi těmito dvěma oblastmi. Transcendence se již neproniká do imanence v postavě Krista, prostřednictvím slibů a znamení v dějinách; je zcela *vně* dějin. Jedná se o *ryzí* transcendenci. Ta spásu neslibuje, symbolicky nepředznamenává, ale o to intenzivněji dává její možnost pocítit. Vykoupení je ovšem pocíťováno jako intenzita zraňující, útrpná, tvrdá; jako intenzita *dosud nespasěného* stvoření. Nabízí se ohlédnout zpět na již zmíněný pojem *intenzity srdce* v *Teologicko-politickém fragmentu*: „Neboť ve štěstí dosahuje všechno pozemské svého zániku, pouze ve štěstí je mu však určeno zánik nalézt. – Přičemž však bezprostřední mesiášská intenzita srdce, vnitřního jednotlivého člověka, prochází neštěstím ve smyslu utrpení.“⁴¹¹ Alegorie implicitně očišťuje samotný pojem vykoupení.

Čím méně alegorie spásu slibuje, či symbolicky předpovídá, tím *intenzivněji* k ní poukazuje. Právě tak intenzivní povahy se zdá být ona zkušenost přemetu od vědění k vykoupení, kterou zažívá alegorik při pohledu na trosku. Hloubavec si náhle uvědomuje nicotnost jak vědění, tak sebe sama jakožto subjektu. Upozorňuje jej na ni zcela obnažená věc. Myslitel zjišťuje, že její význam vychází *z něj*.

„Když se předmět před zrakem melancholie stane alegorickým a ta od něj nechá odplynout život, takže předmět zůstává mrtvý, ale je zajištěn navěky, leží pak před alegorikem vydán mu na milost a

⁴¹¹ *Teologicko-politický fragment*, s. 81.

nemilost. To znamená, že od té chvíle už naprosto není s to vyzařovat význam či smysl; význam mu náleží jen takový, jaký mu propůjčí alegorik.“⁴¹²

Alegorik se vposled pro Benjaminu stává symbolem člověka po pádu. To dokládá další doslovná citace, tentokrát z eseje *O jazyce*. V něm se autor vyjádřil k truchlivosti přírody a poukázal, že její předtuchou je již fakt, že je pojmenována, byť dokonale, blaženým Adamem rovným bohům. O to horší je truchlivost přírody, pokud je pojmenována konkrétním lidským jazykem. Tak hovoří text *O jazyce*. *Původ* završuje tutéž sekvenci takto: „Avšak o co truchlivější je nemít jméno, ale být jen čten, být nejistě čten alegorikem a získávat význam pouze skrze něj.“⁴¹³ Lidská dějinná existence se ukazuje jako bytostně alegorická. Člověk a alegorik se zdají téměř splývat.

Přesněji řečeno: alegorik a člověk ve své podivuhodné situaci v dějinách jsou téměř titíž. Právě alegorik dokáže své dějinnosti dostát, a to paradoxně tím, že plně a do konce rozvíjí intenci, která dala dějinám vzniknout. Intenci k vědění. Tedy k nicotnosti. Právě ona a nikoliv intence k pravdě⁴¹⁴ vede alegorika a umožňuje mu dospět až k přemetu záchrany. Tento paradoxní fakt se osvětluje poukazem na výše zmíněnou Benjaminovu poznámku, která spojuje pravdu se smrtí intence. Pravda nemůže být předmětem intence; pokud má člověk dospět k pravdě, pak musí dojít ke ztrátě intence, k jejímu znicotnění. K tomu zřejmě dochází, když intence intenzivně pocítí, že její předmět, tedy vědění, je ničím. Tehdy se ke slovu naopak dostává *vnímavost pro věc*⁴¹⁵.

„Neboť i vprostřed onoho vědoucího znehodnocení předmětu zachovává melancholická intence jedinečným způsobem věrnost tomu, že předmět je věc. ...Bezútěšný zmatek kostnic, jež lze vyčíst z tisíců dobových grafik a popisů jakožto schéma alegorických figur, není pouhým názorným obrazem pustoty veškeré lidské existence. Pomíjivost jím není značena, alegoricky představena, ale spíše je jím coby nositelem významu předložena jakožto alegorie. Jakožto alegorie zmrtvýchvstání. V barokních znameních smrti se alegorická intence – až nyní ve velkém, zády obráceném oblouku a vykupitelsky – naposledy převrací. ... vše je rozmetáno oním *jedním* převratem, kterým musí alegorické pohroužení odstranit i poslední fantasmagorii objektivna, a odkázáno zcela na sebe, nenachází se již hravě v zemitém světě věcí, nýbrž ocitá se vážně pod nebesy. Podstata melancholického pohroužení tkví právě v tom, že její nejzazší předměty, u nichž – jak si myslí – si může v největší úplnosti zaopatřit to, co bylo zavrženo, se převracejí v alegorie, zaplňují a popírají ono nic, ve kterém se představují, stejně jako intence při pohledu na kosti u nich nakonec nesetrvá věrně, nýbrž nevěrně přeskakují ke zmrtvýchvstání.“⁴¹⁶

⁴¹² *Původ německé truchlohry*, s. 166.

⁴¹³ Tamt., s. 206.

⁴¹⁴ Tamt., s. 211.

⁴¹⁵ Viz výše zmíněný koncept intence ve věci.

⁴¹⁶ Tamt., s. 214.

Alegorie tedy vposled není umělou konstrukcí, značící pomíjivost všech věcí, nýbrž výrazem vykoupení. Rozlišení předmětu a věci je možné chápat jako distinkci mezi obecným významem a jedinečnou realitou. Alegorik se dlouhou cestou zobecňování vrací zpět k reálnému. Příroda-dějiny se stává troskou, avšak není tím znicotněna; jako pouhé nic se ukazuje naopak *sama subjektivita*, kterou truchlivý a hloubavý proces poznávání vposled zcela vrhá na sebe samu⁴¹⁷. Subjektivita je neúprosně přivedena k sobě samé. V zrcadle však nevidí nic.

Existují tedy určité *Meze hlubokomyslnosti*, jak praví název předposlední kapitoly *Původu*. Spis končí výkladem biblického hříchu, neseného v duchu děsivé ironie stromu poznání.

Závěr: dovršený oblouk

Původ německé truchlohry korunuje a završuje Benjaminovo rané myšlení dějin. Zuzitkovává téměř všechna autorem dosud rozvíjená témata, stejně jako již dosud dokončené texty. Výslovně zde chybí pouze profánně-revoluční aspekt autorova uvažování. Doslovné citace vlastních děl pak naznačují, že se o jisté ucelení Benjamin možná vědomě snažil. Základní figurou *Původu* je pojem *dějin přírody*, jenž představuje veškeré stvoření jakožto pomíjivé. Kniha je tak úzce spjata též s *Teologicko-politickým fragmentem*, jenž tvrdí: „...rytmus této věčně zanikající, ve své totalitě zanikající, ve své prostorové, ale i časové totalitě zanikající světskosti, rytmus mesiášské přírody je štěstí. Neboť příroda je mesiášská ze svého věčného a totálního pomíjení.“⁴¹⁸ Tytéž texty spojuje i pojem *intenzity*, jenž je vlastní takto pomíjejícímu stvoření. Vzhledem k tomuto pohledu na dějiny a přírodu je nasnadě, proč se Benjamin již před rokem 1919 vzdal úmyslu psát svou disertaci o Kantově pojmu dějin⁴¹⁹. *Původ* spíše ukazuje, že se Benjamin při promýšlení vlastního pojetí dějin musel zákonitě rozejít s dominantní filosofickou tradicí jeho doby.

⁴¹⁷ Petitdemange (2005), s. 168.

⁴¹⁸ *Teologicko-politický fragment*, s. 81.

⁴¹⁹ „Na dějiny lidského rodu můžeme v celku pohlížet jako na uskutečňování skrytého plánu přírody, jak dosáhnout vnitřně, a k tomuto účelu i vnějšně, dokonalého státního zřízení jako jediného stavu, v němž ona může všechny své vlohy v lidstvu plně rozvinout.“ Immanuel Kant, *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, in: týž, *Studie k dějinám a politice*, Oikoymenh, Praha 2013, přeložili Jaromír Loužil, Petra Stehlíková a Karel Novotný, s. 18-19.

7. Adorno a dějiny přírody

Adorno s Benjaminem se poprvé letmo setkali již v roce 1923, avšak jejich cesty se brzy rozešly a bližší přátelství mezi oběma mysliteli začalo vznikat až o čtyři roky později. Navázali jej nejprve v Berlíně a poté v roce 1928 utužili ve Frankfurtu. Diskuse s o jedenáct let starším přítelem znamenají obrat v Adornově myšlení. Dosud v něm nebylo ani stopy po Benjaminově idiosynkratické terminologii, avšak texty z konce dvacátých a začátku třicátých let již nesou zcela viditelné jazykové i konceptuální známky Benjaminova vlivu. Všechny pozdější Adornovy texty – až k vrcholné *Negativní dialektice* - se určitým způsobem nesou ve znamení Benjaminovy terminologie⁴²⁰. Pro myslitele Adornova ražení, jenž sám jazyk považoval za „reprezentaci pravdy“, mělo takovéto převzetí určitých jazykových prvků stěžejní důležitost⁴²¹.

Neodradila jej, materialisticky orientovaného pokračovatele marxistické tradice, ani zdánlivá Benjaminova esoteričnost. Přestože Benjamin neopustil své Kabalisticko-mystické vlivy ani po svém obratu k marxismu v polovině dvacátých let, zdály se jeho úvahy Adornovi bližší původnímu Marxovu teoretickému impulsu než myšlení mnoha ortodoxních marxistů⁴²². Benjamin naopak dokázal „oduševnit“ věrnost reálné historické fakticitě (jedno z hlavních Marxových východisek) například pomocí své metody konfigurace, předložené v *Předmluvě k Původu německé truchlohry*. Jeho postup zde je jednak esoterický, jednak až „dětsky konkrétní“⁴²³. Řečeno volně: Adorno oceňoval, že Benjamin dokáže zcela respektovat konkrétní historickou realitu a zároveň v ní neuvíznout. Samotný *Původ německé truchlohry* pak byl pro Adorna největším inspiračním zdrojem některých textů a přednášek ze začátku třicátých let. Podobně jako jeho přítel se snažil vycházet vždy od konkrétních „materiálních“ fakt, jež mu předkládala vlastní přítomnost; jeho záměrem bylo rozvinutí specifické metodiky *Původu německé truchlohry* v marxistickém kontextu⁴²⁴.

Benjaminův vliv se plně projevuje ve dvou přednáškách a jednom rukopise z počátku třicátých let, v nichž Adorno předkládá svůj filosofický „program“, jehož se bude držet po celou svou myslitelskou dráhu. Již zde jsou předznamenány hlavní motivy *Negativní*

⁴²⁰ Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, Free Press, New York 1977, s. 21.

⁴²¹ Tamt.

⁴²² Tamt.

⁴²³ Tamt., s. 102.

⁴²⁴ Tamt., s. 93.

*dialektiky*⁴²⁵. Zároveň se zde Adorno inspiruje u svého přítele ve třech z jeho zásadních koncepcí. Přednáška *Die Idee der Naturgeschichte* pracuje s Benjaminovým pojmem dějiny přírody, rozpracovaným v *Původu* a naznačeným již v *Teologicko-politickém fragmentu*, pro další přednášku *Die Aktualität der Philosophie* je klíčovým pojem *konfigurace* z *Předmluvy*, a rukopis *Thesen über die Sprache des Philosophen* viditelně přejímá určité prvky Benjaminovy teorie jazyka. Platí ovšem, že Adorno uchopuje Benjaminovy myšlenky svým specifickým způsobem, a přestože se jim snaží často zůstat věrný, neskryje na své interpretaci podpis vlastních jedinečných myslitelských instinktů a intuicí. Není tedy zcela nezajímavé sledovat, jakým způsobem se původní Benjaminovy koncepce v Adornových rukou proměňují.

V kontextu stávajícího výkladu je vhodné se nejprve obrátit k přednášce o *Ideji dějin přírody*, jelikož u tohoto pojmu se zastavil rozbor *Původu* v předchozí kapitole. Adorno přednesl své pojetí dějin přírody před frankfurtskou sekcí Kantovské společnosti v červnu 1932 a tematizoval v ní jednak kritiku idealistické ontologie, jednak Benjaminovy a Lukácsovy vlivy, a vposled předznamenal své pojetí historického materialismu. Jedná se přitom o předznamenání v silném smyslu, jelikož určité pasáže přednášky později Adorno v jejich doslovné podobě použije i v *Negativní dialektice*⁴²⁶.

„Materializované“ dějiny v přítomnosti vs. *Idea dějin*

Idea dějin přírody začíná určitou předběžnou „definicí“ obou termínů, o jejichž konstelaci ve zkoumané ideji běží. Adorno ovšem ve skutečnosti předkládá spíše jistý náznak toho, jak v daném kontextu chápe dějiny a přírodu, nejedná se rozhodně o definici ve striktním slova smyslu. Důvodem je autorův specifický postoj k pojmům přírody a dějin, který je potřeba předeslat.

Susan Buck-Morss upozorňuje, že Adorno v podstatě *neměl pojem dějin*⁴²⁷. Tímto tvrzením je míněno, že myslitel nespěl k žádnému ontologickému, pozitivnímu určení významu (*meaning*) dějin. Nepracoval s „dějinami o sobě“, s „ideou dějin“ jakožto ontologickým principem, konstituovaným v rozumu a užitým k vysvětlení historické fakticity. Naopak myslel dějiny pouze vycházející z jejich konkrétní „materiální“ manifestace

⁴²⁵ Jacques-Olivier Bégot, *L'histoire décryptée: Critique et interprétation dans les premiers écrits philosophiques d'Adorno*, in: Theodor W. Adorno, *L'Actualité de la philosophie et autres essais*, Presses de l'École normale supérieure, Paříž 2018, ed. Jacques-Olivier Bégot, s. 72.

⁴²⁶ Tamt., s. 76.

⁴²⁷ Buck-Morss (1977), s. 49.

v přítomnosti. Kritizoval proto například Wilhelma Diltheye za jeho archetypální určování historických epoch, vycházejícího z předem dané ideje dějin. Diltheyova přítomnost získává svůj význam od dějin, Adornovy dějiny naopak získávají svůj význam z přítomnosti⁴²⁸. Stejně tak ani příroda jakožto ontologický princip nedokáže dostát dějinné skutečnosti. Z tohoto pohledu se autorovi ukazovalo, že dobový neo-ontologický diskurs v rámci filosofie zcela postrádá adekvátní metodu přístupu k realitě. Diskuze byla totiž vedena mezi dvěma antagonistickými stranami, z nichž jedna zastávala pojetí ahistorických „přírodních“ idejí jakožto ontologický princip (reprezentovaná byla například Maxem Schelerem), zatímco druhá (zastoupená mysliteli historismu jako byl Dilthey) se držela ideje dějin jako klíče všeho vykládání skutečnosti. Obě tedy představovaly ryzí opak Adornova vlastního postoje. Dominanci buď jednoho, nebo druhého ontologického principu si tak autor vzal za úkol zrušit právě pomocí pojmu dějin přírody, v němž se oba pojmy korigovaly navzájem, a naopak se předkládala dialektická podstata jejich vztahu⁴²⁹.

Adornova výtku vůči „ontologickému“ pojetí dějin či přírody zněla, že takovéto koncepce především vedou pouze k přijímání *statutu quo*, stávajících poměrů⁴³⁰. Příroda-princip umožňuje bez dalšího přijmout dějinnou fakticitu jako věčný, osudový návrat téhož, či jako „nepodstatnou, pomíjivou nahodilost“. Dějiny-princip se zase rozvíjí v myšlence racionálního, na materii nezávislého pokroku⁴³¹, jenž se tedy uskutečňuje nehledě na momentální faktický stav věcí, a tedy stávajícímu odnímá významnost⁴³². Idea dějin přírody je tedy v Adornově očích specifickým řešením problému dominance ontologických principů nad faktickou přítomností.

⁴²⁸ Tamt., s. 51.

⁴²⁹ Tamt.

⁴³⁰ Tamt., s. 49.

⁴³¹ Tamt.

⁴³² „Dějiny se stávají silným nástrojem demystifikace a umožňují odmítnout zdání ‚přírodního‘, jež se spojuje se sociálními fenomény, a to tím, že ukazují historické determinace, které tyto fenomény podmiňují, a zároveň tak naznačují, že je možné je transformovat. Ovšem odkaz k přírodě se ukazuje též nezbytným, a to aby se zabránilo transfiguraci dějin v proces orientovaný nutně k pokroku: dějiny neustále krácejí přes trosky přírody, nejsou v určitém smyslu ničím jiným než destrukcí těchto individuálních jsoucen, konkrétních a smrtelných, těch, jež představují substanci (*étouffe*) dějin.“ Bégot (2018), s. 85 (vlastní překlad).

Kritika dějinnosti i nedějinnosti

Adorno v úvodu své přednášky určuje přírodu nikoliv tak, jak ji chápou „matematické přírodní vědy“, nýbrž jakožto pojem pramenící z mýtu⁴³³. Příroda pro něj zde není objektem přírodních věd, nýbrž tím, co bylo již vždy zde, co je předem dané, a co jakožto osudové nese lidské dějiny; jako to, co je na dějinách substanciální⁴³⁴. Dějiny, na druhou stranu, jsou nejen předáváním tradice, ale především místem, kde se objevuje *nové*⁴³⁵. Pojem *novosti* je v *Ideji dějin přírody* patrně největším obohacením Benjaminova pojetí dějin-přírody, jak se ukáže dále. Sám Benjamin s tímto pojmem téměř neoperuje⁴³⁶.

Po úvodním vymezení zkoumaných pojmů následuje nejprve kritika ontologicko-přírodní filosofie, ztělesněné Maxem Schelerem. Ten se obrací k *nedějinnosti* (či nad-dějinnosti) přírodních věčných obsahů, k „zářícímu nebi idejí“; dualitu mezi věčnou přírodou a dějinami nakonec Adorno spatřuje v samotných základech fenomenologie⁴³⁷. Ovšem značně důležitějším je pro autora odmítnutí Heideggerova pojmu dějinnosti, jakožto fundamentálního strukturního prvku *Dasein*⁴³⁸, jenž je v jeho očích pouze *zdánlivým*⁴³⁹ smířením fenomenologií stanoveného rozporu mezi přírodou a dějinami. Heidegger totiž eliminuje nejen čistou antitezi dějin a přírody, nýbrž eliminuje *veškerý* rozdíl mezi dějinami a přírodou (bytím). Vše je redukováno na strukturní moment *Dasein*, stává se jeho funkcí. Ovšem s redukcí na dějinnost mizí i ohled na *materiální* (přírodní) stránku dějin. Adorno upozorňuje, že dějinnost není schopna vysvětlit dějinnou *nahodilost*, například francouzskou revoluci v jejím charakteru prostého dějinného faktu⁴⁴⁰. Heidegger je nucen shrnout a „odsunout“ konkrétní materiální obsahy dějin pod kategorii nahodilosti či náhody. „...zvládnutí empirického materiálu selhalo.“⁴⁴¹

⁴³³ *Die Idee der Naturgeschichte*, s. 345.

⁴³⁴ Tamt., s. 346.

⁴³⁵ „... dějiny znamenají onen způsob lidského chování předávaný tradicí, který charakterizuje především skutečnost, že se v něm objevuje kvalitativně nové, tedy že není pohybem, jenž se odehrává v čisté identitě, v čisté reprodukci toho, co zde již bylo vždy, nýbrž pohybem, v němž se objevuje nové, a který získává svůj pravý charakter tím, co se v něm zjevuje ve formě nového.“ Tamt. (vlastní překlad).

⁴³⁶ Výjimkou je v první kapitole vyložený *Religiózní postoj nové mládeže*, či zmínka o „novém dějinném věku“ v eseji *Ke kritice násilí*.

⁴³⁷ Tamt., s. 348-9.

⁴³⁸ Bégot (2018), s. 86.

⁴³⁹ *Die Idee der Naturgeschichte*, s. 351.

⁴⁴⁰ Tamt., s. 350.

⁴⁴¹ Tamt., s. 351.

I pojem dějinnosti je tak pro Adorna příkladem idealistického myšlení, které se vyznačuje opozicí *možnosti* a skutečnosti (*Wirklichkeit*)⁴⁴². *Možnost* má u idealistů vždy navrch, „projekt“ bytí je vždy přednější než *fakticitá*⁴⁴³. Tento rys idealismu tak představuje pravý opak Adornova vlastního uvažování, jehož určité prvky předesílá v závěru první části přednášky:

„Projekt dějin má v nové ontologii šanci dojít ke skutečnému výkladu jsoucího a získat tak ontologickou důstojnost jen tehdy, pokud se radikálně nebude obracet k možnostem bytí, nýbrž se zaměří na jsoucí jako takové, v jeho konkrétní nitro-dějinné určenosti. Každé vyloučení přírodní statickosti z dějinné dynamiky vede k falešným absolutizacím, každé oddělení dějin od všeho, co je jim vlastní jakožto přírodní a nezrušitelné, vede ke špatnému spiritualismu. ... Pokud má být seriózně položena otázka vztahu dějin a přírody, pak je možné ji zodpovědět pouze tehdy, *je-li dějinné jsoucno v jeho nejzazší dějinné určenosti, tam, kde je nejvíce dějinné, uchopeno jako přírodní jsoucno, či pokud je přírodní jsoucno tam, kde se zdá setrvávat v nejhlubší nehybnosti, uchopeno jako dějinné jsoucno.*“⁴⁴⁴

Příliš neeschatologický Benjamin

V druhé části přednášky Adorno ukazuje, jak lze myslet onen dialektický vztah dějin a přírody, v němž nedochází k jejich čisté antitezi, ani převedení jednoho termínu na druhý. Jelikož koncepce dějin přírody „nespadla z nebe“⁴⁴⁵, odvolává se autor na své zdroje: Lukáče a Benjamina. Prvně zmiňovaný totiž ve své *Teorii románu* předkládá pojem „druhé přírody“, jenž se v jistých rysech shoduje s Adornovými záměry. Lukács druhou přírodou míní „svět konvence“⁴⁴⁶, ustálené způsoby lidského chování, jenž jsou společností přebírány jakožto „přírodní“, potažmo „mytické“. Jsou nekriticky akceptovány jako to, co zde již vždy bylo. Ve skutečnosti jsou však zákonitě dějinně produkované. Jsou tím, co vzniklo a „ztuhlo“ v dějinách. Jedná se o proměnu dějinného v přírodní. „...fixované dějiny jsou přírodou.“⁴⁴⁷ Či obráceně: to co je v přírodě „živé“, to co se fixovalo, jsou dějiny⁴⁴⁸.

⁴⁴² Tamt., s. 353.

⁴⁴³ Tamt.

⁴⁴⁴ Tamt., s. 354-5 (vlastní překlad).

⁴⁴⁵ Tamt., s. 355.

⁴⁴⁶ Tamt., s. 356.

⁴⁴⁷ Tamt., s. 357.

⁴⁴⁸ Tamt.

Adorno však doplňuje, že tato „druhá příroda“ se člověku předkládá jako „šifry“⁴⁴⁹. Interpretuje tak Lukácsův výklad pomocí benjaminovského termínu, inspirovaného *hádankami a rébusy v Původu*. Je úkolem myslitele „druhou přírodu“ číst. Druhou stranou téže mince je zkušenost *údivu*, kterou filosof pozorující druhou přírodu podstupuje. Jedná se dle Adorna o podstatnou *změnu perspektivy*, která tkví v základu všeho myšlení dějin přírody: od konstrukce ideálního se přechází k údivu nad konkrétním⁴⁵⁰. Druhá příroda jakožto šifra myslitele udivuje; naznačuje, že skrývá jistý význam, že není pouhou manifestací mytické věčnosti. Ovšem čtení, doslova „znovuprobuzení“ druhé přírody je pro Lukácsa možné pouze v rámci eschatologie: jakožto teologické „znovuprobuzení“⁴⁵¹. Zde spočívá dle Adorna hlavní problém Lukácsova výkladu; avšak zároveň zde patrně také tkví základní potíž samotné interpretace Adornovy. Eschatologický horizont mu – jakožto mysliteli, jenž se s eschatologií rozchází – zabraňuje plně akceptovat Lukácsovu pozici⁴⁵²; Lukács v Adornových očích rezignuje na možnost čtení druhé přírody člověkem, filosofem. Problém ovšem spočívá v Adornově pojetí Benjaminových úvah jako spíše neeschatologických. Ihned po kritice Lukácsovy eschatologie autor zmiňuje, že naopak Benjamin provedl „rozhodující obrat ohledně problému dějin přírody ... tím, že přivedl znovuprobuzení druhé přírody z nekonečné dálky do nekonečné blízkosti a učinil jej předmětem filosofické interpretace.“⁴⁵³

Adorno ovšem, zdá se, přehlíží eschatologický rozměr samotné Benjaminovy koncepce; ta sice připouští interpretaci, „čtení“ historických fakt, avšak přesto je vykoupení stále jejím horizontem. Kvůli tomu Adorno není schopen dojít až k samotné pointě *Původu německé truchlohry*, k níž se ve své přednášce obrací. Navíc sám Benjamin neužívá termínu druhé přírody; tím, co jakožto filosof čte, jsou především umělecká díla, nikoliv svět konvence. S tím souvisí i rozlišení věčného a pravdivostního obsahu, jež Adorno v případě *truchlohry* není schopen přesně uchopit, jak bude ukázáno níže.

Přednáška pokračuje poukazem na určitou komplementaritu Lukácsova a Benjaminova pojetí dějin přírody. Lukács ukazuje, jak se dějiny transformují v přírodu, Benjamin naopak předvádí, jak se příroda mění v dějiny, a to kvůli pomíjivosti všech věcí⁴⁵⁴. Adorno se zaměřuje především na Benjaminovu teorii alegorie a zdůrazňuje jeden z hlavních motivů

⁴⁴⁹ Tamt., s. 356.

⁴⁵⁰ Tamt.

⁴⁵¹ Tamt., s. 357.

⁴⁵² Bégot (2018), s. 95.

⁴⁵³ *Die Idee der Naturgeschichte*, s. 357.

⁴⁵⁴ Tamt., s. 358. Adorno považuje motiv pomíjivosti, potažmo dějin přírody za patrně nejdůležitější figuru celého Benjaminova myšlení. „Dalo by se říci, že veškeré jeho myšlení vyplývá z ‚dějin přírody‘...“ *Sur Walter Benjamin*, s. 16.

Původu, a to „restaurace“ alegorie jakožto umělecké formy, výrazu. Opakuje, že alegorie není záležitostí kontingence, nýbrž je založena na „věcném vztahu“ mezi alegorií a tím, co je alegoricky vyjádřeno⁴⁵⁵. „...[v alegorii] se odehrává něco zvláštního, je výrazem, a co se odehrává v jejím prostoru, co se vyjadřuje, není nic jiného než dějinný vztah ... mezi tím, co se jeví, mezi jevíci se přírodou, a označovaným (*dem Bedeutete*), tedy pomíjivostí...“⁴⁵⁶ Tento svůj výklad podporuje Adorno již zde výše zmíněnou citací, jejímž centrem je *facies hippocratica* dějin a jejich významuplná umrlčí hlava. Zdá se, že tuto pasáž považuje za vyjádření hlavní pointy díla. Avšak jak naznačila interpretace výše, jádro truchloherní alegorie spočívá až o krok dále, v alegorické přeměně pomíjivosti ve spásu.

Adorno dále vykládá Benjaminovo pojetí alegorie takto:

„Termín ‚význam‘ (*Bedeutung*) značí, že momenty přírody a dějin nepřecházejí jeden v druhý, nýbrž že se oddělují a proplétají zároveň takovým způsobem, že příroda vystupuje jako znak (*Zeichen*) pro dějiny, kde se ukazují jako nejvíce dějinné, jako znak přírody. Všechno jsoucí ... se mění v alegorii, čímž alegorie přestává být pouhou kategorií dějin umění. Právě tak se ‚znamenání‘ (*das Bedeuten*) mění z filosoficko-dějinného hermeneutického problému transcendentního smyslu na moment transsubstanciacie dějin na prehistorii.“⁴⁵⁷

Adorno tedy hlavní alegorický vztah spatřuje mezi dějinami a prehistorií. Za prehistorický fenomén, či prehistorii, pak označuje právě onu *pomíjivost všech věcí*; ta je prehistorická v tom smyslu, že se v dějinách stále navrácí. Avšak tento vztah není tím hlavním, co chce Benjamin vyjádřit. Alegorické nejsou dějiny a pomíjivost není tím, co je vyjadřováno. Naopak sama se stává alegorií: „Pomíjivost jím [bezútěšným zmatkem kostnic] není značena, alegoricky představena, ale spíše je jím coby nositelem významu předložena jakožto alegorie. Jakožto alegorie zmrtvýchvstání.“⁴⁵⁸ Řečeno jinak, Adorno nedokázal odhalit pomíjivost jakožto *věcný obsah* alegorie a spásu jakožto její obsah *pravdivostní*. Pomíjivost všech věcí je věcným obsahem natolik, nakolik to byla právě ona, v níž baroko uchopovalo dějiny. Je to právě pomíjivost, co se klade v alegorii neustále před oči, a vykoupení vyvstává jako to, co je alegoricky vyjádřeno.

Přes toto nedorozumění se Adornovi povedlo objevit v Benjaminově textu důležitý aspekt, a to navíc vlastní metodou svého přítele. Adorno odmítl *vysvětlovat* pojmy přírody a dějin jeden pomocí druhého a místo toho předložil *konstelaci* hlavních idejí, vázaných na

⁴⁵⁵ *Die Idee der Naturgeschichte*, s. 358.

⁴⁵⁶ Tamt.

⁴⁵⁷ Tamt., s. 360 (vlastní překlad). Termín *Bedeuten* je zde přeložen dle českého překladu *Původu*. Martin Pokorný užívá termínu *prehistorie znamenání* k překladu originálního *Urgeschichte des Bedeuten*, k němuž se odkazuje Adorno. Viz *Původ německé truchlohry*, s. 148.

⁴⁵⁸ *Původ německé truchlohry*, s. 214.

zkoumaný problém: ideje pomíjivosti všech věcí, ideje znamenání, ideje přírody a dějin⁴⁵⁹. Adorno je konfiguruje poukazem na skutečnost, že pokaždé, když se na scéně v truchlohře objeví příroda, odkazuje svým pomíjivým charakterem na dějiny, přičemž dějiny vždy odkazují k přírodě, která v nich pomíjí. Pomíjivost se ukazuje být významem přírody. Vposled ji Adorno předkládá jako *prehistorický fenomén*, jako *prehistorii*⁴⁶⁰. Ovšem je-li věčnou prehistorií pomíjivost všech věcí, pak *již v sobě nese dějiny jako svůj moment*⁴⁶¹. Věčné se tak stýká s časovým, idea s dějinnou skutečností.

Mytické přicházení nového

Závěrečná část přednášky se zabírá problémem, který z nastíněného pojetí dějin přírody vyplývá. Je jím riziko jisté nivelizace dějin jakožto neustále se ukazující pomíjivosti, jakožto konstantní předkládání se pomíjivé přírody. V takovémto pojetí by se dějiny mohly stát „nocí indiference, v níž jsou všechny kočky šedé“⁴⁶², jak již vytýkal Hegel Schellingovi. Jinými slovy, v každém dějinném fenoménu by bylo možné spatřit šedou kočku pomíjející přírody. Nezbyval by tak prostor pro vše *nové*⁴⁶³, co dějiny přinášejí. Avšak dějiny se člověku dle Adorna předkládají jakožto *diskontinuita*⁴⁶⁴, jako heterogenní fakta a skupiny faktů, které není možné převést všechny na stejnou šedou kočku. Je třeba rozlišovat nové od fixovaného. Adorno zde opět spatřuje vztah spíše určitého vzájemného provázání, než čisté difference, potažmo vylučování. Naopak, i nové a archaické se předkládají dialekticky.

Autor si vypomáhá „pragmatickou diagnostikou“ při určení jejich vztahu. Obracejí se k samotným faktickým mýtům a objevuje v nich, jakožto reprezentantech archaicko-statické dimenze určitý zárodek dějinné dynamiky⁴⁶⁵. Dialektický moment například tragických mýtů (mýtu o *Kronovi* či *Odyseje*) spočívá v protikladu přirozené viny a momentu smíření (tedy překročení přírodně-osudového řádu). Přírodu jako věčnou, neměnnou a zcela nehybnou prezentoval dle Adorna až Platón ve své koncepci perfektních idejí⁴⁶⁶. Statika však není zcela

⁴⁵⁹ *Die Idee der Naturgeschichte*, s. 359.

⁴⁶⁰ Viz *Předmluva*. Zde byl pojem prehistorie spojen s ideou původu.

⁴⁶¹ *Die Idee der Naturgeschichte*, s. 359.

⁴⁶² Tamt., s. 361.

⁴⁶³ Důraz na fenomén *novosti* vychází též s Adornovy inspirace hudbou při koncipování vlastního pojetí dějin. Hudba je *dějem par excellence*, a tedy s dějinami úzce spřízněná. Je nucena se neustále vyvíjet, obměňovat, obnovovat, přinášet nové momenty. Viz Buck-Morss (1977), s. 43.

⁴⁶⁴ *Die Idee der Naturgeschichte*, s. 362.

⁴⁶⁵ Tamt., s. 363.

⁴⁶⁶ Tamt.

vlastní původním mýtům. Avšak druhou stranou tohoto dialektického vztahu je fakt, že vše nové se v dějinách zároveň prezentuje ve skutečnosti jako archaické. Dokladem toho je pro autora již zmíněná „druhá příroda“, již určuje jako *zdání*⁴⁶⁷. Zdání, konvence, je právě tím novým, co se objevilo v dějinách, ale prezentuje se člověku jako myticko-archaické. Adorno podotýká, že tváří v tvář zdání cítí člověk stejnou *úzkost*, jako je-li konfrontován s mytickou silou. Objasnit tento mytický charakter nového je pak dle autora úkolem filosofie dějin přírody. To však lze učinit, zdá se, pouze pomocí konstelace, nikoliv vysvětlením.

Závěr: nová konstelace

Adornova interpretace Benjaminova pojmu dějin přírody přináší především poukaz na kategorii dějinně-nového, která se v textech jeho přítele objevuje jen zřídka. Pojem nového se tak stává dalším termínem, který je třeba konšelovat s již dosud zkoumanými pojmy, vymezujícími oblast dějin. Nabízí se ovšem možnost určité interpretace Benjaminova s ohledem na tuto kategorii: Pokud by bylo možné myslet stav metafyzické dokonalosti dějin jako jejich *nový* stav, nikoliv jako návrat k jistému původnímu stavu, ukázalo by se Benjaminovo myšlení jako zaměřené téměř *výhradně* na *nové*. A to na čistě nové, plně oddělené od myticko-archaického prvku, který se v něm v dějinách vždy ozývá. Takováto interpretace by pak jistým způsobem vysvětlovala i Adornovo přehlédnutí eschatologického rozměru *Původu německé truchlohry*.

⁴⁶⁷ Tamt., s. 364.

8. Aktualita filosofického jazyka

Adornova nástupní přednáška na Frankfurtské universitě, pronesená v květu 1931, se nese v ironickém tónu. Začínající akademik se v ní totiž významně opírá o myšlenkové postupy a terminologii *Předmluvy k Původu německé truchlohry*, tedy téhož spisu, který Frankfurtská universita odmítla o šest let dříve uznat jako habilitační práci Waltera Benjamina⁴⁶⁸. Adorno toto imanentní kritické sdělení zaobaluje do konvenční formy nástupní přednášky, která nově přichozímu ukládá předestřít svůj myšlenkový „program“. Nutnost naplnit tuto formu vedla k pozdější Adornově nespokojenosti s vlastním textem, v němž se mu dle vlastního názoru nepovedlo dostatečně přesně vystihnout své záměry. Přesto jsou hlavní programové body přednášky jasně čitelné, stejně jako vlivy, které na jejich formování působily. Dvěma hlavními jmény i zde jsou Georg Lukács a Walter Benjamin.

Pokud Adorno nadnáší otázku po aktualitě filosofie, pak proto, že cítí její ohroženost. Briskní vývoj exaktních věd se hrozí cele rozejít s filosofií a nechat její zkoumání „za sebou“; tuto nesnáz ještě amplifikuje krize idealismu, která filosofií v době přednášky postihuje. Adorno tuto krizi vykládá jako krizi filosofického nároku na totalitu skutečnosti⁴⁶⁹. Zde se projevuje první bod Lukácsova vlivu; právě on totiž před Adornem upozornil na neschopnost autonomního *ratia* uchopit pouhou silou myšlení celek skutečného⁴⁷⁰. Adorno tento motiv reformuluje jako ztrátu ideje bytí, která „vždy již pro lidské oko vybledla“, zatímco „obrazy našeho života zaručují už jen dějiny“⁴⁷¹. Nároku na uchopení ideje bytí se filosof dle Adorna musí vzdát hned od počátku svého snažení; plnost skutečnosti není možné této ideji podřídít. Samotný úvod tak předznamenává, že leitmotivem celého Adornova programu nebude „myšlení u sebe sama“, nýbrž „myšlení u věci“. Prvotní impuls filosofické činnosti nevychází z ducha, nýbrž z faktické přítomnosti. To si musí dle autora filosofie uvědomit, aby se mohla vypořádat se svou krizí a uchovat si vlastní aktualitu.

Toto již známé východisko ovšem *Aktualita filosofie* dále rozvíjí o druhou myšlenku, převzatou od Lukácsova marxismu: totiž že *poznání vede k jednání*⁴⁷². Ovšem poznání nekoncepčuje autor v duchu Lukácsově nýbrž Benjaminově, a to za pomoci pojmu *konfigurace*, předloženého v *Předmluvě k Původu německé truchlohry*.

⁴⁶⁸ Bégot (2018), s. 96.

⁴⁶⁹ Theodor W. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie*, in: týž, *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 1: Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 325.

⁴⁷⁰ Buck-Morss (1977), s. 46.

⁴⁷¹ *Die Aktualität der Philosophie*, s. 325.

⁴⁷² Buck-Morss (1977), s. 26.

Poté, co provede stručnou kritiku idealistických filosofických směrů, která se v mnohém neliší od té již naznačené při výkladu *Ideje dějin přírody*, nechá Adorno blíže nahlédnout do svého pojetí filosofie při kritice empirismu. Tomu vyčítá, že jeho základnímu pojmu, tedy pojmu *danosti*, chybí odpovídající subjekt, pro něž je tato danost daností⁴⁷³. Jinými slovy: empirismus netematizuje skutečnost, že subjekt danosti není ahistoricky identickým invariantem, nýbrž že se spolu s dějinami proměňuje. Zde se ozývá marxistická tradice v pozadí Adornova myšlení, konkrétně Marxovy úvahy o proměnách například samotného lidského vnímání v průběhu dějin, či ztotožnění „esence“ člověka s jeho sociálními, ustavičně v dějinách se měnícími vztahy⁴⁷⁴. Subjekt samotný je součástí konkrétní dějinné skutečnosti a nelze jej od ní oddělit jakožto například konstituující transcendentální subjektivitu v husserlovském smyslu. Implicitně je tak kladen nárok, aby subjekt při svém vykládání přítomné fakticity zahrnul do interpretace také sám sebe. I on je součástí aktuální dějinné konstelace.

Výklad (*Deutung*) jakožto idea filosofie je ostatně klíčovým pojmem celé přednášky. Adorno pomocí něj odděluje filosofii od exaktních věd, jejichž ideou je bádání (*Forschung*)⁴⁷⁵. Rozdíl, který se tímto konstituuje spočívá v tom, že věda považuje své nejhlubší výsledky za pevné a trvalé a již se k nim neobrací jako k problémům, dále je nezpochybňuje. Filosofie naproti tomu dle Adorna musí začínat vždy znovu:

„A v tom tkví velký, patrně setrvalý paradox: že totiž filosofie musí znovu a znovu a s nárokem na pravdu postupovat jakožto výklad, aniž kdy disponuje určitým jistým klíčem k vykládání; že jí není dáno nic víc než prehavé, mizející odkazy v záhadných figurách jsoucna a jeho podivuhodných propleteních. Dějiny filosofie nejsou ničím jiným než dějinami těchto spleť; proto má tak málo ‚výsledků‘; proto musí začínat stále znovu; proto se nemůže vzdát sebemenší nitky, kterou napjala dřívější doba a která možná doplňuje právě onu lineaturu, jež dokáže proměnit šifry v text. Idea výkladu tedy nikterak nespádá vjedno s problémem ‚smyslu‘, s nímž bývá nejčastěji směřována.“⁴⁷⁶

Zde je nasnadě si povšimnout dvou věcí. Naznačuje se nejprve, že filosofie, na rozdíl od exaktních věd, musí *neustále bojovat o svou aktualitu*. Pertinence vzhledem k dané přítomnosti jí není nikdy prostě dána. Kvůli tomu, že musí začínat vždy znovu, musí vždy též znovu stvrzovat svoji platnost. Tu nemůže kotvit v žádných pevných a neotřesitelných

⁴⁷³ *Die Aktualität der Philosophie*, s. 333.

⁴⁷⁴ Kategorie subjektu vposled patří v rámci marxistické tradice především do oblasti praxe. Tedy materiálně proměnlivé, žité reality. Subjekt není ideální konstanta. „*Subjekt není vposled nic jiného než praxe.*“ Étienne Balibar, *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paříž 2001, s. 26.

⁴⁷⁵ *Die Aktualität der Philosophie*, s. 334.

⁴⁷⁶ Tamt. (vlastní překlad, vycházející z pracovního překladu Miroslava Petříčka).

výsledcích. Podobá se tak Benjaminovým andělům, kteří prchavě vyzpívají svou píseň před Bohem a vmžiku zanikají, aby tím splatili svůj nárok na aktualitu. Lze zde spatřovat jisté analogie s problematikou *rozhodnutí a hledání dobové formy náboženství*, nadnesenou v první kapitole. Pohled z druhé strany ovšem odhaluje, že na rozdíl od exaktních věd může *pouze* filosofie být skutečně aktuální. Filosofická činnost se odehrává v rozhraní vymezeném pojmy aktuality a neaktuality. Věda zřejmě náleží do odlišně definovaného času.

Druhým bodem, na nějž je třeba položit v souvislosti se zmíněnou citací důraz, je fakt, že ono neustále začínání nepojímá Adorno ve smyslu *kladení počátku*. Nic mu není vzdálenější. Naopak, tento heideggerovský princip je jedním z předmětů jeho nejostřejší kritiky. Řečeno obdobně: filosofie musí stále *začínat*, aniž by někdy mohla definitivně *začít*. Problematika kladení, konkretizovaná na příkladu kladení práva, byla i pro Benjamina velkým tématem; i on implicitně nabízel podobný princip stálého začínání, konkretizovaný v podobě sorelovské generální stávky, výše interpretované jako nenásilí, setrvávající „ve stavu revoluce“. V podobném stavu se musí neustále udržovat i sama filosofie. Nesmí propadnout mýtu, podobně jako Heidegger, jemuž určité mytizující tendence nepřestal Adorno vyčítat, tím, že podlehne kouzlu možnosti položení nového počátku. Adornovo začínání poukazuje k ustavičnému *rušení* nejasností, nikoliv *kladení* jasného počátku. Vtírá se zde však otázka: pakliže filosofie nikdy skutečně nezačne a nedobere se žádných pevných výsledku, co je tedy vposled jejím přínosem?

Adorno odpovídá za pomoci užití Benjaminova pojmu *hádanky* a jeho přenesení do marxistického kontextu. Tak jako Benjamin v *Původu* luštil hádanky, jež mu předkládalo především *umění*, Adorno činí totéž vzhledem k *společnosti*, respektive *stávajícím poměrům* obecně. Velmi trefně přitom odkrývá samotné jádro Benjaminova pojmu, kterým je skutečnost, že hádanka *nemá v sobě žádný smysl, potažmo význam*. Není figurou *skrývající* smysl. Stejně jako v *Původu* subjektivita dospěla ke zjištění, že veškerý význam pochází pouze od ní, tak ani Adornův vykládající filosof nehledá za hádankou jistý předem připravený smysl.

„A tak jako se hádanky řeší tím, že se singulární a roztržité prvky otázky tak dlouho skládají do různých uspořádání, až nakonec vytvoří figuru, z níž vzejde řešení, přičemž otázka sama zmizí – tak musí i filosofie své prvky, které přejímá od speciálních věd, tak dlouho skládat do proměnlivých konstelací, anebo, řečeno méně astrologicky a přiměřeněji aktuální vědeckosti, skládat je do měnících se pokusných uspořádání, až z nich vzejde figura, která bude čitelná jako odpověď, přičemž otázka sama vzápětí zmizí. Úkolem filosofie není zkoumat skryté a dané intence skutečnosti, nýbrž vykládat skutečnost, jež je intence prostá, tak, že pomocí konstrukce figur, obrazů z izolovaných prvků skutečnosti vyzdvihne otázky, jejichž pregnantní formulování je úkolem vědy (srv. Walter Benjamin,

Ursprung des deutschen Trauerspiels, Berlin 1928, s. 9-44, zvl. s. 21 a 33); úkolem, k němuž je filosofie natrvalo vázána, protože na ničem jiném, než jsou ony tvrdé otázky, se její světlo nedokáže roznítit. Zde bychom mohli hledat onu zdánlivě tak zvláštní a zarážející afinitu mezi vykládající filosofii a oním způsobem myšlení, které co nejpřísněji zavrhuje představu intencionality skutečnosti, její významovosti, tj. s materialismem.⁴⁷⁷

Adorno tak zajímavým způsobem spojuje pojem *hádanky*, jež figuruje především v hlavním textu *Původu*, s pojmem konstelace, jež leží v centru *Předmluvy*. Úkolem konstelace zde není explicitně Benjaminovo předvedení ideje, nýbrž právě *řešení hádanek*. Skutečnost se předkládá mysliteli jako *rébus*, jež nelze vyřešit jinak než pomocí konfigurace. Adorno při výkladu pojmu hádanky užívá i jiný Benjaminův motiv: intence ve věci. Tvrdí, že odpověď je v hádance obsažena jako intence⁴⁷⁸. Podobně bylo obsaženo jméno ve věci (a dalo by se spekulovat, zda tato struktura nenáleží i stavu imanentní dokonalosti, uloženém v přítomnosti); věc-hádanka přichází do kontaktu s člověkem a jeho úkolem je ji rozluštit tím, že vysloví její jméno. Ovšem v specificky dějinné situaci není člověk schopen vyjádřit odpověď bezprostředně *jménem*, proto musí nastoupit konfigurace *pojmu*.

Prvky, které filosof skládá, jsou (mimo jiné) výsledky exaktních věd. Jeho úloha se tedy dá interpretovat i takto: filosof činí exaktní vědy aktuálními, přiměřenými stávající dějinné skutečnosti. To ovšem znamená především: zakládá jejich vazbu na *praxi*. Jinými slovy a obecněji: stávající dějinná skutečnost coby hádanka v sobě obsahuje intenci *coby své zrušení*. Již bylo řečeno, že vše, čeho zodpovězení hádanky dosahuje, je její zrušení; myšlení nevydobývá žádný smysl, ani význam. Výsledkem je tedy pouze zmizení matoucí podoby stávající skutečnosti. Ovšem Adornovi nejde pouze o takovéto projasnění. Jeho materialismus se s vykládající filosofii shoduje i jinde než v otázce přístupu ke skutečnosti jakožto bezintencní; je zde ještě druhá strana výkladu:

„Pohyb, který je zde hravý, koná materialismus vážně. Vážnost znamená, že odpověď nezůstává v uzavřeném prostoru poznání, nýbrž uvádí se do praxe. Výklad skutečnosti, jak je dána, a její zrušení (*Aufhebung*) jdou ruku v ruce. Skutečnost ovšem není zrušena v pojmu, nýbrž z konstrukce figury skutečnosti vzápětí vychází požadavek její reálné proměny.“⁴⁷⁹

Pojem vážnosti zde stojí za povšimnutí. Adorno naráží na onu dětskou hravost, vlastní konstelačnímu způsobu uvažování, avšak převádí ji vážně do roviny praxe. Cílem zrušení hádankovité podoby skutečnosti je vposled její *reálná proměna*. Výklad umožňuje *změnit* stávající poměry. Tak Adorno spojuje Benjaminovu metodu s Marxovou základním přesvědčením o úkolu filosofie.

⁴⁷⁷ Tamt., s. 335-6.

⁴⁷⁸ Tamt., s. 338.

⁴⁷⁹ Tamt.

Ovšem ani Benjaminovi není pojem vážnosti cizí. I jeho alegorický hloubavec se nakonec ocitne ve vážné situaci. Avšak nikoliv tváří v tvář praktické proměně reality, nýbrž transcenci.

„To vše je rozmetáno oním *jedním* převratem, kterým musí alegorické pohroužení odstranit i poslední fantasmagorii objektivna, a odkázáno zcela na sebe, nenachází se již hravě v zemitém světě věcí, nýbrž ocitá se vážně pod nebesy.“⁴⁸⁰

Dějiny ve slovech

Adornův rukopis *Teze k jazyku filosofa* se zdá rozvíjet určité prvky Benjaminovy jazykové teorie, včetně konkrétních výrazů. Objevují se zde *jména* i *rozpad* jazyka a jeho *trosky*, s nimiž je myslitel konfrontován. Adorno se zabývá základní otázkou, či konstelací, vztahu jazyka, pravdy a dějin.

Již první teze nese implicitní odkaz k Benjaminovu pojetí: v rámci kritiky idealistického pojetí jazyka Adorno hovoří o vztahu *jména* (*Name*) a věci. Vytýká pak idealistickému myšlení, že umisťují rozdíl mezi formou a obsahem jazyka do „nedějinné věčnosti“ a dospívají tak k závěru, že je možné věci pojmenovávat libovolně⁴⁸¹. Idealistické stanovisko tak představuje zcela zrcadlový opak benjaminovské koncepce jazyka, kde naopak jméno nutně vychází „z věci“. V Adornově vlastním pojetí však slovo⁴⁸² (*Wort*) nikdy není pouhým znakem (*Zeichen*) toho, co se jím myslí; do slov se naopak „vloupává“ historie (*in die Worte bricht Geschichte ein*) a formuje jejich pravdivostní charakter⁴⁸³. Tento poukaz je však třeba chápat patrně ve dvojitým smyslu. Dějiny jsou jednak tím, co se do slov vloupalo jakožto „narušitel“ a rozbilo jejich původní charakter jmen⁴⁸⁴ schopných vyjadřovat pravdu; jednak ovšem též *zohlednění* dějinného charakteru slov *umožňuje* pravdu vůbec vyslovovat. „...část dějin ve slově určuje volbu každého slova, neboť dějiny a pravda se setkávají ve slově.“⁴⁸⁵ Tuto tezi však není nutné číst benjaminovsky, nýbrž nabízí se – i s ohledem na následující *Teze* – interpretace spíše v marxistickém duchu.

⁴⁸⁰ *Původ německé truchlohry*, s. 214.

⁴⁸¹ Theodor W. Adorno, *Thesen über die Sprache des Philosophen*, in: *týž, Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 1: Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 366.

⁴⁸² Vlastní koncepci zakládá Adorno na *slovech*. Termínu *jméno* užívá pouze v první tezi, patrně k ironickému vyzdvihnutí kontrastu mezi Benjaminem inspirovaným pojetím jazyka a jeho koncepcí idealistickou.

⁴⁸³ Tamt.

⁴⁸⁴ Viz pozdější zmínění rozkladu a trosek jazyka.

⁴⁸⁵ Tamt., s. 367 (vlastní překlad).

Lze vzít v potaz Marxovo určení vědomí jakožto primárně jazyka a zároveň jako „přímé emanace“⁴⁸⁶ konkrétního materiálního života. Pokud by se zde Adorno inspiroval ve svých úvahách, bylo by možné chápat ono vloupání dějin jako působení materiální reality na jazyk, jímž je uchopována; skutečnost *se otiskuje* do jazyka, jazyk se nepřitiskává idealisticky na skutečnost. Takto by byla srozumitelná třetí Adornova teze, kde je jazyku připsána jistá „věcná obsažnost“ (*Sachhaltigkeit*). Jasně zde zaznívá určitá podobnost Benjaminovu věcnému obsahu (*Sachgehalt*) díla jakožto jeho „reálií“. Slovo by tak podobně u Adorna mohlo být určeno všemi dějinnými reáliemi, které se do něj v průběhu času otiskly. K těmto stopám je však třeba být pozorný, protože právě ony určují, jaká slova jsou právě platná pro vyjádření dané filosofické koncepce. Pozornost tedy nemá směřovat pouze k věcem, jež mají být popsány, nýbrž i k samotnému jazyku v jeho věcnosti; k jazyku do nějž se otiskly materiální dějiny, a jehož schopnost vyjadřovat pravdu je tak vždy konkrétním způsobem a pokaždé jinak determinována:

„Filosof nemá vyjadřovat libovolné myšlenky, nýbrž je mu třeba hledat slova, která jediná jsou legitimní, dle stavu pravdy, jenž se v nich nachází, nést intenci, kterou chce filosof vyjádřit a kterou nemůže vyjádřit jinak než tím způsobem, že nalezne přesně to slovo, kterému je taková pravda inherentní v tomto okamžiku dějin.“⁴⁸⁷

Vztah mezi pravdou a jazykem není kontingentní; je naopak zcela konkrétně determinovaný, a to dějinami. V různých okamžicích dějin může být pravda inherentní různým slovům. Ovšem Adorno neuvažuje ani o pravdě jako dějinně neměnné, k čemuž poukazuje i jeho pojem „nové pravdy“⁴⁸⁸, jež užívá v osmé *Tezi*. Zde nejprve upozorňuje, že filosof nemůže v *aktuálním sociálním stavu* nalézt žádné slovo jakožto předem dané. K vyjádření své intence však nemůže použít ani tradičního filosofického jazyka, jelikož ten je poznamenán selháním idealismu, který *věcně (sachlich)* zcela nelegitimně oddělil formu a obsah jazyka. Pokud chce filosof vyjádřit „nový obsah“, nezbývá mu než jediná naděje „umístit slova okolo nové pravdy takovým způsobem, že z jejich konfigurace vzejde nová pravda“⁴⁸⁹. Pojetí „nové pravdy“ naznačuje, že každé současnosti, každému aktuálnímu sociálnímu stavu náleží též jeho vlastní pravdivostní obsah. Všechny tři prvky – pravda, dějiny, jazyk – se tedy nacházejí v pohybu.

Úkolem filosofa se zdá být budování vnímavosti pro *aktuální podobu* jejich vzájemných vztahů. Ze stejného hlediska je ovšem možné vést též *filosofickou kritiku*. Ta je dle Adorna

⁴⁸⁶ Karl Marx, Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Editions sociales, Paříž 1965, přeložili Renée Cartelle a Gilbert Badia, s. 25.

⁴⁸⁷ *Thesen über die Sprache des Philosophen*, s. 367 (vlastní překlad).

⁴⁸⁸ Tamt., s. 369.

⁴⁸⁹ Tamt.

„možná jako kritika jazyka“⁴⁹⁰. Neodpovídá-li jazyk ve své dějinné určenosti pravdě, kterou chce vyjádřit, stává se i celá filosofická koncepce nelegitimní. Tak jako Schelerův pokus o ontologické předvedení idejí jakožto vzájemně se odlišujících, který ovšem myslitel provedl v jazyce logických dedukcí a sylogismů⁴⁹¹.

Marxistický vliv se projevuje nejnápadněji ve čtvrté *Tezi*, kde Adorno zmiňuje nárok na srozumitelnost filosofického jazyka, který je často vznášen. Problém sociální komunikovatelnosti dle autora vzniká pouze v atomizované, dezintegrované *společnosti*, reprezentované idealistickým způsobem uvažování, jenž uměle klade jazyk jakožto oddělený od věci⁴⁹². Srozumitelnost pouze takto separovaného jazyka (stejně odděleného jako idealistický subjekt) se může stát problematickou. Adorno sleduje podobný princip, na němž Marx založil svůj pojem ideologie. Ta může jakožto *nepravdivá* reprezentace skutečnosti v oblasti vědomí jakožto její „přímé emanace“, přijít ke slovu pouze *ve vnitřně rozporné, „zmrzačené“* skutečnosti⁴⁹³. Naopak v společnosti, již Adorno nazývá homogenní, se nárok srozumitelnosti filosofického jazyka vůbec nevznáší; srozumitelnost je dána předem⁴⁹⁴.

K Benjaminovi se Adorno vrací v sedmé *Tezi*, jež tematizuje figuru rozpadu jazyka a jeho trosek; lze zde spatřovat poukaz na specifickou dějinnou situaci po biblickém pádu, kdy se pravý jazyk „roztříštil“ do mnohosti nedokonalých, lidských jazyků:

„Filosof se dnes shledává konfrontován s rozkladem jazyka. Jeho materiálem jsou trosky slov, k nimž jej váží dějiny; jeho svoboda spočívá v možnosti je konfigurovat ve shodě s nutností, kterou vyžaduje pravda v nich. Nemá již právo považovat slovo jakožto dané předem, či vytvářet nové.“⁴⁹⁵

Takovéto vytváření nových slov je ovšem vlastní Heideggerovi, jehož také Adorno neopomene na téže straně za danou skutečnost kritizovat. Heidegger své domnělé osvobození od dějin kladením nového počátku a vytvářením nových termínů neguje ve chvíli, kdy tímtež gestem stvrzuje, že rozeznává potřebu kriticky se postavit k tradici. I jeho pojmotvorba je dějinně podmíněná.⁴⁹⁶

⁴⁹⁰ Tamt.

⁴⁹¹ Tamt., s. 370.

⁴⁹² Tamt., s. 367.

⁴⁹³ „Jinak řečeno: imaginární, neadekvátní a tedy ideologické reprezentace existují pouze jakožto reprezentace reálného života, jenž je sám ‚omezený‘, ‚těsný‘, či, jak později řekne Adorno: ‚zmrzačený‘.“ Franck Fischbach, *Philosophies de Marx*, Vrin, Paříž 2015, s. 59.

⁴⁹⁴ *Thesen über die Sprache des Philosophen*, s. 367.

⁴⁹⁵ Tamt., s. 368-9.

⁴⁹⁶ Tamt.

Závěr: výklad a praxe

Velkým specifikem Adornova přístupu k Benjaminovi je spojení jeho teoretických východisek s (materialistickou) praxí. Adorno vykládá Benjaminovu metodu konfigurace pomocí partikulárních faktických prvků jakožto klíč k otevření možnosti *praktické proměny reality*. Ve své nástupní přednášce dává trefně dohromady interpretační postup konfigurace idejí (či v Adornově vlastní terminologii: dějinných obrazů) s figurou skutečnosti jako hádanky. Stávající poměry jsou pro filosofa hádankou, kterou dokáže vyřešit pomocí konfigurace jejích prvků, čímž otevře cestu k jejímu zrušení a proměně. Benjaminův hravý postup tak v této interpretaci získává na vážnosti. Ovšem ani sám Adornův přítel jej nepokládal za lehkovážný. Jeho vážnost však spatřoval jinde, v umožnění bezprostředního vztahu k transcendenci.

Závěr

Benjaminovi se v rané fázi myšlení dějin podařilo vyklenout oblouk, patrný neméně než ten, jenž se zvedá mezi *Troskou* a *Alegorickým oduševněním*. Adorno pak na tento oblouk navazuje v jeho nejvyšším bodě.

Jestliže lze vnímat Adornovu recepci Benjaminových myšlenek jako svého druhu překlad ze svébytně filosoficko-mystického jazyka do jazyka přiměřenějšího stávajícím akademickým poměrům, pak tato skutečnost přináší dvojí výsledek. Jednak jako by se v Adornově interpretaci ztrácel Benjaminův eschatologický prvek, jednak jako by však byl o to markantnější v samotných Benjaminových textech. Adornovo převzetí nechává neintencionálně vyvstat Benjaminovu religiozitu.

Zároveň jako by byly patrné určité potíže, které přijetí přítelových úvah Adornovi způsobuje; na druhou stranu je však také dokáže s působivou lehkostí přenést do zcela nových konstelací. Možná, že Adorno dokázal uvést Benjaminovy úvahy *do praxe* efektivněji, než jak se o to snažil v pozdním období sám Benjamin. A snad tento jeho odklon od náboženství k politice poukazuje na jistou zranitelnost jeho myšlení. Na druhou stranu jako šťastné se vposled může ukázat odmítnutí ze strany Frankfurtské university ve věci Benjaminovy habilitace *Původem německé truchlohry*. Její autor tak nikdy nemusel čelit úkolu překládat „sám sebe“, vlastní úvahy, do akademického jazyka.

Této výzvy se naopak s velkou rozhodností chytil Adorno a takto projevenou věrnost jeho příteli se zdá reflektovat obsahová plnost jeho textů. Benjaminův jazyk proniká do filosofického stylu mladšího přítele a vede jej vytvářet zcela nové konstelace pojmů. Dle Susan Bock-Morss, Adornovy žáčky, nakonec každý esej jejího učitele artikuluje ideu v benjaminovském smyslu⁴⁹⁷.

Samotná idea dějin pak pro oba myslitele nehrála žádnou významnější roli; byli si dobře vědomi její nedosažitelnosti. S o to větší trpělivostí se nořili do vlastní přítomnosti. V určitém smyslu na ni byli při vši své kritičnosti odkázáni. Tento dvojí vztah k přítomnosti, v jejíž nedokonalosti a neustále přibývajících dějinných šrámech – nikoliv v jejích symbolech - se pouze může mihnout cosi *nového*, je základem specifického způsobu filosofického uvažování, který oba autoři do dobového diskursu přinesli. Ještě lépe by bylo říci: jedná se o jedinečný způsob postoje ke skutečnosti, jenž přítomnost s příchodem Adorna a Benjamina obdržela.

⁴⁹⁷ Buck-Morss (1977), s. 96.

Seznam literatury:

Primární

ADORNO, Theodor W., *Die Aktualität der Philosophie*, in: týž, *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 1: Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 325-344.

ADORNO, Theodor W., *Die Idee der Naturgeschichte*, in: týž, *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 1: Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 345-365.

ADORNO, Theodor W., *Thesen über die Sprache des Philosophen*, in: týž, *Gesammelte Schriften in 20 Bänden – Band 1: Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 366-371.

ADORNO, Theodor W., *Minima moralia*, Academia, Praha 2009, přeložil Martin Ritter.

ADORNO, Theodor W., *Sur Walter Benjamin*, Editions Allia, Paris 1999, přeložil Christophe David.

ADORNO, Theodor W., BENJAMIN, Walter, *Briefe und Briefwechsel 1928-1940*, H. Lonitz, Berlin 1994.

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max, *Dialektika osvícenství*, Oikoymenh, Praha 2009, přeložili M. Hauser a M. Váňa.

BENJAMIN, Walter, *Agesilaus Santander*, Hermann & synové, Praha 1998, přeložil Jiří Brynda.

BENJAMIN, Walter, *Dějinně filozofické teze*, in: *Dílo a jeho zdroj*, Odeon, Praha 1974, přeložila Věra Saudková.

BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Briefe 2*, vyd. Ch. Götter - H. Lonitz, Frankfurt a. M. 1995.

BENJAMIN, Walter, *Literárněvědné studie*, Oikoymenh, Praha 2009, přeložil Martin Ritter.

BENJAMIN, Walter, *Původ německé truchlohry*, Malvern, Praha 2016, přeložil Martin Pokorný.

BENJAMIN, Walter, *Teoretické pasáže*, Oikoymenh, Praha 2011, přeložil Martin Ritter.

Sekundární

ARENDDT, Hannah, *Vita activa*, Oikoymenh, Praha 2007, přeložil Václav Němec.

BALIBAR, Étienne, *La philosophie de Marx*, La Découverte, Paříž 2001.

BÉGOT, Jacques-Olivier, *L'histoire décryptée: Critique et interprétation dans les premiers écrits philosophiques d'Adorno*, in: Theodor W. Adorno, *L'Actualité de la philosophie et*

autres essais, Presses de l'École normale supérieure, Paříž 2018, ed. Jacques-Olivier Bégot, s. 71-103.

BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Félix Alcan, Paris 1908.

BUCK-MORSS, Susan, *The Origin of Negative Dialectics*, Free Press, New York 1977.

DERRIDA, Jacques, *Benjaminovo křestní jméno*, in: *týž, Síla zákona*, Oikoymenh, Praha 2002, přeložil Miroslav Petříček jr..

ELIADE, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*, Oikoymenh, Praha 2019, přeložila Eva Strebingerová.

FISCHBACH, Franck *Philosophies de Marx*, Vrin, Paříž 2015.

HANSEN, Beatrice, *Philosophy at Its Origin: Walter Benjamin's Prologue to the Ursprung des deutschen Trauerspiels*, MLN, Vol. 110, No. 4. Comparative Literature Issue, John Hopkins University Press 1995, s. 809-833.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie, *Histoire, mémoire et oubli chez Walter Benjamin*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 99e Année, No. 3, Presses Universitaires de France 1994, s. 365-389.

HABERMAS, Jürgen, *Le Discours philosophique de la Modernité*, přeložil R. Rochlitz, Gallimard, Paříž 1989.

KANT, Immanuel, *Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu*, in: *týž, Studie k dějinám a politice*, Oikoymenh, Praha 2013, přeložili Jaromír Loužil, Petra Stehlíková a Karel Novotný.

LÖWY, Michael, *Temps messianique et historicité révolutionnaire chez Walter Benjamin*, in: *Vingtième Siècle : Revue d'histoire* No. 117, Sciences Po University Press 2013, s. 107-118.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, *L'idéologie allemande*, Editions sociales, Paříž 1965, přeložili Renée Cartelle a Gilbert Badia.

PATOČKA, Jan, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, in: *Péče o duši III*, Oikoymenh, Praha 2002.

PETITDEMANGE, Guy, *Savoir, connaître. Notes autour du Trauerspiel*, in *Walter Benjamin: Critique philosophique de l'art*, Presses Universitaires de France, Paris 2005, s. 143-174..

RITTER, Martin, *Filosofie jazyka Waltera Benjamina*, Filosofia, Praha 2009.

RITTER, Martin, *Poznáním osvobodit budoucí*, Oikoymenh, Praha 2018.

ROCHLITZ, Rainer, *Le désenchantement de l'art: La Philosophie de Walter Benjamin*, Gallimard, Paříž 1992.

SCHOLEM, Gershom, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship*, Schocken Books, New York 1981.

SCHWARTZ WENTZER, Thomas, *Hat Sein einen Namen? Der philosophiegeschichtliche Ort Walter Benjamins*, Philosophische Rundschau, Vol. 46. No. 1, Mohr Siebeck GmbH & Co. 1999, s. 1-22.

SMITH, Mark A., *Saving the Appearances of the Appearances: The Foundations of Classical Geometrical Optics*, in *Archive for History of Exact Sciences* vol. 24, no. 2, Springer 1981, s. 73-93.

THEIN, Karel, *Styl a metafyzika*, in: Martin Ritter, *Filosofie jazyka Waltera Benjamina*, Praha, Filosofia 2009, s. 247-268,