



Grzegorz Marcinkowski

UNIWERSYTET ŚLĄSKI W KATOWICACH

Doświadczenie szoku

Walter Benjamin i trauma nowoczesności

Według Waltera Benjamina szok był doznaniem konstytutywnym dla nowoczesności, psychospołeczną daną podstawową. Ażeby zamierzyć się z tym typowo nowoczesnym doświadczeniem szoku, Benjamin dokonał materialistycznej reinterpretacji pojęć teologicznych; co szczególne, autorytet świętych pism zastąpił prawdą literatury. I tak, czytając Franza Kafkę i Charles’a Baudelaire’a, rysował konstelacje, w których takie pojęcia, jak prawo, doświadczenie i trauma, spotykają się i łączą się w osobliwy sposób. Według Benjamina, kluczowym aspektem nowoczesności była sekularyzacja prawa, a co za tym idzie, przesunięcie granicy między *sacrum* i *profanum*. Badając dwuznaczne formy mitycznego obowiązywania, przejawiające się w postaci ambiwalentnego *sacrum* prawnej normy lub absolutnego, homogenicznego kontinuum dziejowego, Benjamin nie przestaje zadawać pytań o przyczyny autonomizacji i alienacji, których śladem jest zanurzenie w doczesności. Poza wyjaśnieniami mistycznymi, opartymi na reinterpretacji opowieści o wygnaniu z Raju, snuje też świeckie objaśnienia.

Głównych przyczyn panowania i obowiązywania świeckiego mitu upatruje Benjamin w kryzysie podmiotowości, którego elementami są upadek tradycji i związany z nim kryzys doświadczenia. Podmiot doświadczenia jest dla filozofa „ja” narracyjnym, reaktującym w sobie, w swojej wewnętrznej przestrzeni, mądrość przeszłości, budującym z elementów przekazu własną opowieść opartą na epickich normach. Zasadą działania tak pojmowanej subiektywności jest mądrość, czyli obiektywny stan funkcjonowania dziedzictwa, którego jaźń, poprzez gest tworzenia własnej opowieści, stanowi żywotny element. Doświadczenie stanowi spójny konstrukt, w którym przeszłość i terażniejszość odwołują się do siebie i na siebie wpływają – nie jest martwym rusztowaniem faktów, niekiedy wskrzeszanych falą przypomnienia, ani emfatycznym pobudzeniem terażniejszego, wolicjonalnego *subiectum*, które wraz z każdym nowym przeżyciem zrzuca z siebie багаż przeszłości; tworzy żywotną opowieść, w której to, co minione, zespala się z terażniejszością, jako proces do niej prowadzący, etap rozwoju albo zapowiedź. Jednak nadejście nowoczesności położyło kres tak rozumianej ciągłości doświadczenia: objawiło się jako cho-

roba tradycji i kryzys znaczenia, którym zawdzięczają swe istnienie nowożytne widma religii (sakralne i demoniczne prawo) oraz teodycei (historiozofia postępu dziejowego). Radykalną diagnozę stanu wywłaszczenia i alienacji daje Benjamin w liście do Gershoma Scholema z 12 czerwca 1938 roku. Zamyka tam dyskusję myśliciele wokół dzieła Kafki i tworzy zarys ostatecznej interpretacji dzieła autora *Procesu*:

U podstaw doświadczenia Kafki leżała jednak wyłącznie tradycja, której się poświęcił – nie żadna dalekowzroczność czy „dar jasnowidzenia”. Kafka wsłuchiwał się w tradycję, a kto nasłuchuje z wielkim wysiłkiem, ten niczego nie widzi. Wysiłek towarzyszy temu nasłuchiowaniu przede wszystkim, dlatego, że do nasłuchującego przedostają się jedynie bardzo niewyraźne dźwięki. Nie ma tu żadnej doktryny, której można by się nauczyć, ani żadnej wiedzy, którą można by pielęgnować. Rzeczy, które trzeba pochwycić w locie, nie są przeznaczone dla niczyich uszu. [...] W dziele Kafki mamy do czynienia z chorobą tradycji. Mądrość definiowano czasem jako epicki aspekt prawdy. Tym samym mądrość określona zostaje jako wartość tradycyjna: mądrość to prawda w jej hagadycznej spójności. I właśnie owa spójność prawdy została utracona. Kafka nie był bynajmniej pierwszym człowiekiem, który stanął w obliczu tego faktu. Wielu radziło sobie z nim, trzymając się mocno prawdy albo tego, co akurat za nią uważali, i z cięższym bądź lżejszym sercem rezygnując z jej przekazywalności w tradycji. Prawdziwy geniusz Kafki polegał na tym, że on spróbował czegoś całkiem nowego, zrezygnował z prawdy, by utrzymać przekazywalność, element hagadyczny. Dzieła Kafki są ze swej istoty przypowieściami. Ich smutek i piękno polegają jednak na tym, że musiały stać się czymś więcej niż przypowieściami. Nie kładą się skromnie u stóp doktryny, tak jak hagada kładzie się u stóp halachy. Podczas gdy kiedyś kuliły się posłusznie, teraz niespodziewanie podnoszą przeciw doktrynie potężną łapę (SCHOLEM, 2006, s. 299).

Kryzys, którego wyrazem jest dzieło Kafki, to nie aktualność objawienia, poręczenia prawa, ale tradycji, czyli granicy, przestrzeni pomiędzy objawieniem a człowiekiem, miejscem symbolicznej transmisji pomiędzy absolutem a śmiertelną jednostką. Dla Benjamina tym miejscem „pomiędzy” była mądrość, pojmowana jako epicki aspekt prawdy, czyli opowieść. Mądrość to narracyjny aspekt dziedzictwa, baśń, legenda, hagada – coś, co odpowiada za żywotność, krążenie objawienia, „przekazywalność”. Przekazywalności

i żywotności nie da się oderwać od obowiązywania prawa; hagada wprawdzie spoczywa u stóp halachy, ale halacha jest również od swego hagadycznego suplementu uzależniona; inaczej odstania się niepełność prawa pozbawionego umocowania w życiu dziedzictwa. Opowieść pozwala uczynić prawo stosowalnym, bez normatywnej powagi, czyniąc z niego żywotny składnik tożsamości podmiotu. Opowieść nie pełni jedynie funkcji symbolicznego medium pomiędzy objawieniem a podmiotem, ale pośredniczy również pomiędzy podmiotem a prawem, pojmowanym jako ślad objawienia. Bez mądrości prawo staje się wieloznaczne, a co za tym idzie – totalne. Zachowując prawo, opowieść wybawia od winy, przywraca zagubioną jedność pomiędzy pustym, abstrakcyjnym elementem języka a jego stroną konkretną. Anegdota, legenda, przekaz budują pomost między pojęciem a niemym, naturalnym bytem; zasypują alegoryczny rozdźwięk. Przywróceniu jedności towarzyszy zanik dwuznacznego sacrum i nienaruszalności granicy oddzielającej to, co święte, od tego, co świeckie: dokonuje się to dzięki nieokreślonemu statusowi hagady: klechda, niekanoniczna fantazja – jako element folkloru – stanowi z natury element profanum, z drugiej strony pozwala na dostęp do prawa, wrysowuje życie w przestrzeń normy, nie na zasadzie ucisku, ale naturalnego otoczenia; prawo nie różni się wówczas od powietrza tradycji, w którym wszystko trwa. W ten sposób wygasa ambiwalentna moc *sacratio*, która odrzuca, przykajając, i przyjmuje, odrzucając.

Tradycji można nasłuchiwać; występuje ona jako głos, który da się usłyszeć przy szczególnym natężeniu: ten głos może przemawiać tylko do konkretnych uszu, potrzeba jednak szczególnych zdolności, żeby go usłyszeć. W przeciwieństwie do tego prawo, pojmowane jako widzialna granica, brama albo sąd, jest zarazem otwarte i zamknięte dla wszystkich, nikogo nie odrzuca, ale też nikogo nie przyjmuje. Wołanie tradycji natomiast, usłyszane, napełnia tego, kto tego dokonał, nieskończoną błogością; między tym, co ogólne, a tym, co indywidualne, mediuje owa szczególna zdolność, czyli subiektywny aspekt mądrości, podatność na trudny do usłyszenia głos. W świetle prawnej transparentności to, co poszczególne, staje się ogólne; subiektywna rana przeistacza się w przypadek, zyskuje powszechną widzialność i jawność. Potworność świata Kafki wynika z tego, że ukazał on typowo nowoczesny koszmar, którym jest utarta autorytetu, dziedzictwa. Kryzys doświadczenia, jaki zawiaduje subiektywną stroną choroby tradycji, sprawia bowiem, że zdolność do doznawania prawdy, do zachowania jedności podmiotu i spójności doznawanego świata zostaje zapomniana.

W takim zdegenerowanym, pokawałkowanym uniwersum jedyną formą jedności jest archaiczny mit z jego dziwacznymi formami uciску. Jak pisze Hannah Arendt:

Do „konsystencji prawdy” należało to – przynajmniej dla Benjamina, którego pierwsze próby intelektualne płynęły z absolutnie teologicznej inspiracji – że dotyczy ona pewnej tajemnicy i że jej wyjawienie ma charakter autorytatywny. Prawda, mówi Benjamin, zanim jeszcze, zaraz potem uświadomi sobie w pełni nieodwracalne zerwanie z tradycją i utratę autorytetu, nie jest „odsłonięciem niszczącym tajemnicę, lecz objawieniem czyniącym jej zadość”. Jeśli owa prawda pojawiła się wśród ludzi w stosownym dla niej momencie historycznym – czy to jako grecka, dostrzegalna wizualnie, ukazująca się oczom ducha a-letheia, którą za Heideggerem rozumiemy jako „nie-skrytość”, czy to jako słyszalne akustycznie słowo Boga, jakie znamy z europejskich religii zakładających wiarę w objawienie – to właśnie charakterystyczna dla niej „konsystencja” uczyniła ją, by tak rzec, „poręczną”, a zatem umożliwiła jej przekaz: jako mądrość stała się „tradycyjnym dobrem”, a mądrość to nic innego jak konsystencja przekazywalnej prawdy. Innymi słowy: nawet jeśli prawda miałaby się pojawić w naszym świecie, to nie może wieść do mądrości, ponieważ nie posiada już cech, jakie mogłaby pozyskać jedynie dzięki powszechnemu uznaniu, że zachowuje ona swoją ważność (ARENDR, 2007, s. 64–65).

Arendt cytuje przedmowę z książki Benjamina o baroku, gdzie prawda zostaje określona jako warunek wszelkiego doświadczenia: „Prawda trwa nie jako intencjonalne mniemanie, które określałaby empiria, lecz jako potęga dopiero kształtująca istotę tej empirii” (BENJAMIN, 2013, s. 19). Prawda jest więc obszarem otwarcia, w którym może zaistnieć możliwość doświadczenia; autorytatywność prawdy oznacza zdolność do udostępniania i czynienia widzialnym tego, co empiryczne, jak i porządkowania doznań podmiotu, nadawania im spójności i sensu. Obiektywność prawdy polega na jej ujednocniającej funkcji – zanik tradycji, która jest sposobem na funkcjonowanie prawdy w niezabawionym świecie, oznacza nieuchronne rozczłonkowanie i atomizację doświadczenia.

Należy jednak uważnie przyjrzeć się stosunkowi, w jakim pozostaje tak rozumiana prawda do doświadczenia. Nie sposób przyznać jej stabilnej, transcendentnej struktury ani tym bardziej kojarzyć prawdę z jakimś bytem, który byłby istotą i podstawą odzwierciedlaną w doświadczeniu i tradycji. Idąc za interpretacją Arendt, można by raczej rzec, że prawda jest źródłem przekazu, nie w sensie istoty, ale samej regulatywnej zasady przekazywalności; horyzont prawdy otwiera się w akcie opowiadania, a opowiadanie jest czymś, co funkcjonuje jedynie w obrębie w ten sposób otwartego obszaru możliwości. Mądrość nie odpowiada tylko za funkcjonowanie, społeczną

modyfikację prawdy; stanowi jej istnienie i życie, a prawdy samej w sobie, poza tak rozumianym, hagadycznym formatem, pomyśleć nie sposób. Można by rzec, że stanowi ona treść mądrości, ale tylko w takim sensie, w jakim znaczenie, pojęcie jest treścią słowa – nie sposób pomyśleć treści poza słowną szatą, rozdział pomiędzy treścią a formą wyrasta jedynie z zajęcia pewnej „referencjalnej” pozycji względem języka; w istocie, z punktu widzenia funkcjonowania dyskursu, możliwość pomyślenia treści jako autonomicznego bytu, który byłby wyrażany przez język, jest regulatywną, teoretyczną fikcją. Podobnie z prawdą; wyobrażenie, że dziedzictwo, przekaz i tradycja jedynie upowszechniają prawdę, która byłaby jakimś transcendentnym stanem wcielającym się w formę opowieści, jest konieczne dla ciągłości dziedzictwa; sama dziejowość stanowi artykulację prawdy, wyblyskuje jedynie w ciągłości przekazu i w modusie mądrości, jest konstruowana przez ponawiającą się, narracyjną dziejowość. Można powiedzieć, że prawda jest symptomem mowy upadłej, że skazana jest na historyczną, czasową strukturę. Prawda istnieje jako przekaz. Należy ponadto do ściśle określonego okresu historycznego, pojmowanego jako epoka przekazu i ciągłości, era doświadczenia. Kiedy, wraz z nadejściem nowoczesności, ciągłość przekazu zastała utracona, zasada prawdy straciła ważność. Upadek tradycji oznacza przejście w inny „światoobraz” – epokę doświadczenia szokowego, niezdolną do zbudowania ciągłości i mitycznej kodyfikacji, oferującą złudną normatywną totalność.

Fenomenologię „utruty doświadczenia” zarysowuje Benjamin w eseju *Doświadczenie i ubóstwo* (por. JAY, 2008, s. 445–508). Na początku odtwarza sposób funkcjonowania tradycyjnej formy „konstruowania doświadczenia”, jaki wyznaczany jest przez pozycję opowiadacza. Narrator jest dla Benjamina bohaterem czasów przednowoczesnych, gdy przekaz nie opierał się na informacji ani na przeżyciu, ale na stosunku postawy opowieści do fenomenalnej materii, z której opowieść ta została utworzona. Ta postawa była właściwą treścią przekazu, umieszczała pojedynczość narratora w horyzoncie dziedzictwa i tym samym budowała z narratora podmiot. Słuchacz opowieści, przyswajając sobie gest opowiadającego, uczestniczył w ciągłości dziedzictwa, które było żywą wymianą pomiędzy tym, co indywidualne, a ponadosobową warstwą symboli. Jakby na poparcie dokonanej przez siebie waloryzacji aleteicznego statusu epiki Benjamin zaczyna swój tekst od przypowieści:

W naszych czytankach znajdowała się baśń o starym człowieku, który na łożu śmierci zdradza synom, iż w jego winnicy ukryty został skarb. Wystarczy, że pokopią. Zaczęli kopać, nie natknęli się jednak na żaden ślad skarbu. Gdy nadeszła jesień, winnica obrodziła jak żadna inna w kraju.

A wówczas synowie zauważyli, że ojciec przekazał im pewne doświadczenie; nie w złocie tkwi błogosławieństwo, lecz w pilnej pracy. Takie doświadczenia, groźnie czy dobroduszenie, wpajano nam na długo przedtem, nim zdołaliśmy dorosnąć: „Chłopcze, zobaczysz, że ktoś ci to powie”. „Przekonasz się na własnej skórze”. Dokładnie też wiedziano, czym było owo doświadczenie: ludzie starsi przekazywali je młodszym. Mówiąc krótko, przekazywali je z autorytetem starości w przysłowiaach; starcy bardziej gadatliwi przekazywali je w formie opowieści; niekiedy była to opowieść z dalekich krain, przy kominku, w gronie synów i wnuków (BENJAMIN, 2011, s. 401).

Doświadczenie funkcjonuje w duszy słuchacza jako gnoma, mądrość oświetlająca drogę życia. Nie ma w sobie nic osobistego, jest rodzajem monety, która przekazywana jest z pokolenia na pokolenie. Ślad narratora w tym, co opowiedziane, jawi się jednak wyraźnie jako chwyt, zasada epickiej organizacji, sam gest podjęcia opowieści, poświadczany przez wiek i nobliwość narratora. Upodabnia to opowiadacza do rzemieślnika:

Nie zależy mu na przekazywaniu czystego samo w sobie tego, co się wydarzyło (co czyni informacja); pozostawia życiu narratora przekazywanie tego jako doświadczenie słuchaczom. W ten sposób ślad narratora przylega do niej niczym ślad dłoni garncarza na powierzchni gliny (BENJAMIN, 2011, s. 138).

Doświadczenie można nazwać znaczącym opowieści: stoi ono za aktem podjęcia narracji i jest tym, co zostaje z niej w umyśle słuchacza; w tym wypadku konstytuują je elementy świata oświetlone przez opowieść, która organizuje byt i czyni go zrozumiałym. Ciągłość tradycji i dziedzictwa polega więc na niesamodzielności słowa i powiedzianego w opowiadaniu; dopiero przenicowane przez przeżycie słuchacza słowo nabiera wagi, umożliwia słuchającemu podjęcie własnej opowieści. Język nie obowiązuje; funkcjonuje w jedności, jaką tworzą narracja z przeżyciem, jedynie w cieniu opowieści chaos doznań zmienić się może w doświadczenie. Choć narracja nie zawiera w sobie nic osobistego, pozwala na pamięć – nie jest to jednak pamięć indywidualna, biograficzna, ale mądrość spajająca prawdę słowa z życiem słuchacza.

Doświadczenie pojawia się na styku tego, co powiedziane w autorytatywnym przekazie, i tego, co doznane, poręcza i wybawia zdarczenia od przypadkowości i umieszcza je w ciągłości dziedzictwa. Nie jest to jednak martwe kontinuum, lecz, ponawiane w każdym akcie podjęcia opowieści, obcowanie indywidualnej, określonej

osobowości ze zbiorową pamięcią. Jednostka nie roztopia się przy tym w przeszłości, nie staje się nośnikiem przekazu; przez zetknięcie z autorytetem opowiadacza i potwierdzenie go w swoim życiu zyskuje doświadczenie i pełną podmiotowość. Możliwość żywego, dialogicznego obcowania z dziedzictwem została wszak utracona w wyniku korozji przekazywalności będącej zasadą konstytuowania się podmiotu. W świecie „doświadczenia utraconego” zanika również zdolność i rytuał opowieści:

Gdzie się to wszystko podziało? Któż spotyka jeszcze ludzi, którzy potrafią porządnie opowiadać? Gdzie padają od umierających owe tak rzetelne słowa, przekazywane niczym pierścieni z pokolenia na pokolenie? Komu pomocnie przychodzi dziś na myśl jakieś przysłowie? Któż choćby tylko podejmie próbę uporania się z młodością, odwołując się do własnego doświadczenia? (BENJAMIN, 2011, s. 401).

Kres epoki doświadczenia wiąże się z pierwszą wojną światową; to niezdolność do recepcji przez europejską kulturę tego wydarzenia stanowi przyczynę zaniku ram, w których możliwe było funkcjonowanie prawdy jako dziedzictwa. Kryzys wojenny tworzy radykalną cezurę: oznacza ona początek właściwej nowoczesności i wyłonienie się nowego paradygmatu historycznego, którego podstawowym znakiem jest kryzys przekazywalności, a co za tym idzie, utrata zdolności asymilacji świata i artykułowania go w spójnej narracyjnej formie:

Cóż, tyle przynajmniej jest jasne: doświadczenie popadło w niełaszkę, i to w pokoleniu, które w latach 1914–1918 przeżyło jedno z najbardziej monstrualnych doświadczeń w historii świata. Być może nie jest to takie osobliwe, jak się wydaje. Czyż nie można było wówczas wygłaszać twierdzeń: ludzie wrócili z pola oniemiałi? Nie bogatsi, ubożsi o bezpośrednie doświadczenie. To, co dziesięć lat później rozlało się w formie powodzi książek wojennych, było wszystkim, tylko nie doświadczeniem płynącym z ust do ucha. Nie, osobliwe to to nie było. Albowiem nigdy doświadczenia kłamstw nie zostały ukarane gruntowniej niż doświadczenia strategiczne przez wojnę pozycyjną, doświadczenia ekonomiczne przez inflację, doświadczenia cielesne przez głód, moralne przez władców. Pokolenie, które jeszcze jeździło do szkoły tramwajem konnym, znalazło się pod otwartym niebem w krajobrazie, w którym nic nie pozostało niezmiennie poza chmurami, w środku, w polu sił destruktywnych prądów i eksplozji, drobne i ułomne ciało ludzkie (BENJAMIN, 2011, s. 401–402).

Na frontach i w okopach dokonało się całkowite wywłaszczenie podmiotu: przebieg i struktura tego kryzysu zostały opisane w retoryce szoku. Traumatyczne przeżycie przerasta bowiem recepcyjne zdolności dostępne świadomości. To przede wszystkim kryzys języka – szok jest tak wielki, że artykulacja i oswojenie traumy nie mogą się dokonać. Wraz z nadmiarowością realnego, które nagle całkowicie rozrywa symboliczne ramy subiektywnej struktury świata, w obręb jaźni oraz jej armatury wtargnął, jako dominanta poniekąd odpowiadająca za bezradność i niemotę jaźni, paraliżujący strach przed unicestwieniem. Zmuszając wszelkie mechanizmy podmiotu do obrony, ów strach całkowicie uniemożliwił tworzenie sensownych powiązań pomiędzy punktowymi przeżyciami, mającymi charakter nagłych wstrząsów. Kultura opadła z drżącej jednostki, pozostawiając ją nagą, czyniąc z niej jedynie ciało obsesyjnie chroniące się przed śmiercią. Niezwykle precyzyjnie opisuje to doznanie na początku, zrodzonej przecież w okopach pierwszej wojny światowej, *Gwiazdy zbawienia* Franz Rosenzweig:

Człowiek jak robak może skryć się w fałdach nagiej ziemi przed nadlatującym pociskiem nieubłaganej śmierci; może tam odczuć z nieuniknioną siłą to, czego nigdy nie odczuł: że jego ja, gdyby umarł, byłoby tylko bezosobowym to, i dlatego całym krzykiem, który tkwi jeszcze w jego gardle, może wyrzyczeć swe ja przeciw nieubłagalności zagrażającej mu także tym niewyobrażalnym unicestwieniem (ROSENZWEIG, 1998, s. 51–52).

Zredukowana przez lęk i niemożliwy do absorpcji szok jednostka traci subiektywność i kulturową określoność, zostaje sprowadzona do zasady samozachowania; jest to konsekwencją zaniku sensownych mediacji między cielesną recepcją wydarzenia a językiem. Język ujawnia swą niezdolność do asymilacji traumy; cała kulturowa sublimacja okazuje się kłamstwem, a jedynym możliwym stosunkiem do jej symboli i generowanych przez nią form jest demaskacja. Rolę narzędzia defamiliaryzacji pełni niemota świadka. Niezdolność tego, który przeżył, do zaświadczenia jest najdobitniejszym *dementi* dotychczasowej formy funkcjonowania prawdy. Tradycja, która jest zasadą wszelkiej przekazywalności, staje się martwym zestawem matryc gatunkowych, które oniemiałej i przerażonej jednostce nie są w stanie nic zaoferować. Ponieważ funkcja świadomości ogranicza się tylko do obrony, a czasowość do punktowego, szokowego, czysto teraźniejszego doznania, możliwość zbudowania spójnej tożsamości, opartej na jednostkowej i ponadindywidualnej pamięci, wydaje się utracona.

Przebieg tego procesu opisał Benjamin w późniejszym eseju o Baudelairze, umieścił wszak ten proces w innym kontekście i użył określeń psychoanalitycznych:

Im większy udział czynnika szokowego we wrażeniach, tym bardziej niezbędna musi być świadomość ochrony przed bodźcem; im większy sukces, z jakim się działa, w tym mniejszym stopniu bodźce wnikają w doświadczenie, tym bardziej wypełniają one pojęcie przeżycia. Być może specyficznego dokonania odpierania szoku można ostatecznie upatrywać w tym: wskazanie incydentowi precyzyjnego momentu czasu w świadomości kosztem integralności jego treści. Byłoby to szczytowe dokonanie refleksji. Czyniłaby ona z incydentu przeżycie. Gdyby do tego nie doszło, pojawiłby się zasadniczo radosny czy (najczęściej) zaakcentowany brakiem rozkoszy strach, który według Freuda sankcjonuje niezadziałanie obrony przed szokiem (BENJAMIN, 2011, s. 141-142).

Nowa, defensywna forma podmiotu ogranicza swoje działanie do wzmacniania struktur obronnych i ograniczania nadmiernych pobudzeń. Jedną z form tej obrony jest czasowość przeżycia. Wprawdzie incydent wywołujący szok zostaje zarejestrowany i temporalnie określony, dokonuje się to jednak kosztem treści owego incydentu; czasowa rama zostaje przeistoczona w ciąg przegród, odgraniczających faktyczność postrzeżeń od nadmiernego pobudzenia. Jeśli przemiana incydentu w przeżycie się nie dokona, pozostaje strach, wrażenie przerwania osłony, nieświadoma absorpcja. Podmiot z jednej strony redukuje swoją świadomość do wypłukanego z treści ciągu punktowych terażniejszości, z drugiej zaś - do nieokreślonych okresów podatności na działanie bodźca. W takiej, ograniczonej do rudymentów, formie *subiectum* jakakolwiek aktywność narracyjna zdaje się wykluczona. Kryzys opowieści sygnalizuje wyłonienie się „nowego barbarzyństwa” - wyalienowanej, czysto odbiorczej jednostkowości, której cechy szczególne to eklektyzm i cząstkowość: między odseparowanymi, ściśle sfunkcjonalizowanymi dziedzinami przedmiotowymi nie zachodzi żadna mediacja, a widma duchowości wyrwane ze swojego naturalnego kontekstu oferują narkotyzujące techniki pobudzające, swoiste atrapy autentycznego doświadczenia:

Na skutek tego niesłychanego rozwoju techniki ludzie zostali dotknięci całkiem nową formą ubóstwa. Jego odwrotną stroną jest przytłaczające bogactwo idei związane z żywieniem astrologii i mądrości jogi, Christian Science i chiromancji, wegetarianizmu i gnozy, scholastyki i spirytyzmu, które

weszły pośród ludzi, czy raczej na nich spadły. Albowiem nie mamy tu do czynienia z autentycznym ożywieniem, lecz z galwanizacją. Trzeba tu pomyśleć o wspaniałych obrazach Ensora, na których ulice wielkich miast: karnawałowo przebrane mieszczuchy, pobielone mąką, wykrzywione maski, na czołach korony ze świecidełek, w nie dający się przejrzeć sposób snują się po ulicach. Obrazy te nie są zapewne aż tak bardzo odzwierciedleniem przeraźliwego i chaotycznego renesansu, z którym tak wielu wiąże swe nadzieje. Ale to tutaj przejawia się w sposób najbardziej dobitny: ubóstwo naszego doświadczenia to tylko cząstka owego wielkiego ubóstwa, które znowu otrzymało oblicze tak ostre i precyzyjne, jak twarz średniowiecznego żebraka. Cóż jest bowiem warte całego wykształcenia, jeśli nic nas nie wiąże z doświadczeniem? Dokąd nas zaprowadzi sytuacja załgania czy wypaczenia, jak aż nazbyt wyraźnie widać w owym potwornym miszmaszu stylów i światopoglądów minionego wieku, jeśli nie musimy uznać za godne naszego honoru przyznanie się do naszej nędzy? Tak, wyznajmy: ubóstwo doświadczenia to nie tylko ubóstwo doświadczeń prywatnych – to również ubóstwo doświadczeń ludzkości. A tym samym nowy rodzaj barbarzyństwa.

Barbarzyństwo? W rzeczy samej. Mówimy to, by wprowadzić nowe, pozytywne pojęcie barbarzyństwa. Gdzie bowiem prowadzi ubóstwo doświadczenia barbarzyńcę? Prowadzi go do zaczynania od początku; do zaczynania od nowa; do zadowalania się tym, co małe; do tworzenia z tego, co małe, i do niespoglądania przy tym ani na prawo, ani na lewo (BENJAMIN, 2011, s. 402).

Zagubienie nowoczesnego człowieka wiąże się nie tyle z samym rozwojem techniki, ile z niemożnością mentalnego zapanowania nad techniką. Nowoczesność stanowi erę przyspieszenia, która stopniowo przekreśla dotychczasowe formy akumulacji doświadczenia; kres i ubóstwo są efektem niewystarczalności tradycyjnych narracji wobec chaosu współczesności. W takim otoczeniu niemożliwe jest przywrócenie tradycji: psychodynamika modernistycznego przełomu wymaga, dostosowanego do demistyfikujących form mechanizacji i technicyzacji, treningu kulturowego, którego efektem ma być redukcja wyobrażeniowego balastu. Podmiot wypływający ze znaczeń, „ja” jako idealny element masy staje się dodatkiem do maszyny. Ubóstwo jawi się jako forma adaptacji.

Również duchowość, nie tyle wyzbyta normatywnej i dogmatycznej zasady, ile przemieszczająca ją w stronę czystego zaspokojenia, służy jedynie intensyfikacji mentalnej, wzmożeniu poczucia

natychmiastowego uczestnictwa i zmniejszeniu poczucia wyobcowania. Duchowość staje się fantazmatycznym uzupełnieniem nowoczesnego ujarzmiania, przystosowującym „ja” do cząstkowości. Wszelkie formy spirytualizmu i chiromancji są bowiem poświadczeniem rozbicia doświadczenia na cząstkowość przeżyć, to zaś pozwala na idealne uczestnictwo w strukturze świata, opartej na parcelacji i autonomii poszczególnych obszarów badawczych, egzystencjalnych i percepcyjnych.

Krytyka w ujęciu Benjamina koresponduje z Györgya Lukácsa opisem urzeczowienia czy z charakterystyką technologicznego wymiaru „zapomnienia Bycia” wyrastającego ze „spełnienia metafizyki”, dokonanej przez Heideggera. W tekście Benjamina brak jednak jakichkolwiek akcentów restauracyjnych. Podaje on wprawdzie przykłady rewolucyjnych artystów: Paula Klee, Bertolta Brechta i Paula Scheerbarta, ale są oni jedynie wyrazicielami owego ubóstwa: ascetyczna figuracja Klee, szklane powierzchnie Scheerbarta czy ubogi teatr Brechta stanowią estetyczny efekt redukcji; minimalizm i przejrzystość, ścisła funkcjonalność tworzą wizualne otoczenie ostatecznej deziluzji. Kolejny wymiar zaniku tradycji ma miejsce w przebraniu chłodu i trzeźwości – zasadniczych form wyrazu defensywnej subiektywności. Kultura staje się polem zmniejszania napięcia rzeczywistości: osłabia swój referencjalny wymiar i funkcjonuje jako kapsuła ochronna. Era doświadczenia bowiem nie tylko zanikła, lecz także została skutecznie wyegzorcymowana. Zimne szklane powierzchnie i surowe linie są wyrazem nowoczesnego lęku przed traumatycznym doznaniem:

Ubóstwo doświadczenia: nie trzeba tego rozumieć w taki sposób, że oto ludzie tęsknią za nowym doświadczeniem. Nie, oni pragną uwolnić się od doświadczeń, tęsknią za środowiskiem, w którym swe ubóstwo, zewnętrzne i, ostatecznie, także wewnętrzne, mogliby wyrazić w sposób tak czysty i wyraźny, że powstałoby dzięki temu coś przyzwoitego (BENJAMIN, 2011, s. 404).

Minimum świadomości w erze wywłaszczenia oznacza uczynienie szczególnie wyraźnym faktu odarcia.

Nowoczesność nie jest erą eksplozywną, nie jest poprzedzona żadnym wzrostem poznania, lecz stopniowym wygaszaniem i wymazywaniem „ja”. Zamiast relacji społecznych pozostaje technika, budująca jedynie mechaniczne i narzędziowe powiązania, a niezdolność do wchłonięcia nieskoordynowanych i nadmiarowych bodźców oraz brak kulturowego zaplecza uniemożliwiają skonstruowanie tożsamości i sensownej reakcji na chaos świata. Bezradność indywidualum w pustym uniwersum, rozdartym między

administrowaną i mechanistyczną totalnością zbiurokratyzowanego państwa a dwuznacznymi formami *sacrum* odartymi ze znaczenia, zmienia podmiot w „nagie życie”, niezdolne do sprzeciwu wobec władzy, idealny obiekt mitycznych urzędzeń. Wydawałoby się, że ten nihilistyczny obszar nie zawiera perspektywy zbawczej, że zanurzenie w immanentnych strukturach jest ostateczne. Przykład Kafki z listu do Scholema oferuje jednak ślad idei ocalającej:

Dzieło Kafki to elipsa, której dwa bardzo od siebie odległe ogniska wyznaczone są przez doświadczenie mistyczne (jest to przede wszystkim mistyczne doświadczenie tradycji) oraz doświadczenie mieszkańca nowoczesnej metropolii. Gdy mówię o doświadczeniu mieszkańca nowoczesnej metropolii, łączę ze sobą kilka różnych rzeczy. Mówię tu, z jednej strony, o obywatelu nowoczesnego państwa, który wie, że jest zdany na łaskę gigantycznego aparatu urzędniczego. Działaniami tego aparatu kierują instancje, które pozostają nieokreślone dla organów wykonawczych, nie mówiąc już o tym, kogo owe działania dotyczą. [...] Z drugiej jednak strony, mówiąc o mieszkańcach nowoczesnej metropolii, mam też na myśli ludzi współczesnych dzisiejszym fizykom. [...] Prawdziwe szaleństwo Kafki, w precyzyjnym sensie tego słowa, polega na tym, że ów świat najnowszych doświadczeń dociera do niego właśnie za pośrednictwem tradycji mistycznej. Oczywiście stało się to możliwe jedynie za sprawą katastrofalnych wydarzeń w obrębie samej tej tradycji. Krótko mówiąc, idzie o to, że jeśli jednostka (nazwiskiem Franz Kafka) miała stanąć w obliczu tej rzeczywistości, która rzutowana w sferę teoretyczną przybiera dla nas postać na przykład świata współczesnej fizyki, a rzutowana w sferę praktyczną – postać techniki wojennej, najwyraźniej trzeba się było odwołać aż do sił owej tradycji. Chodzi mi o to, że jednostka nie może już w zasadzie doświadczyć tej rzeczywistości, a świat Kafki – pod wieloma względami tak pogodny i przepełniony aniołami – jest precyzyjnym dopełnieniem jego epoki, która szykuje się do likwidacji olbrzymich mas mieszkańców tej planety. Z doświadczeniem, które odpowiada prywatnemu, jednostkowemu doświadczeniu Kafki, masy zetkną się zapewne w chwili swego unicestwienia (SCHOLEM, 2006, s. 298).

Kafka może zaświadczyć o kryzysie tradycji, ponieważ zajął miejsce w samym sercu katastrofy, jaka stała się tej tradycji udziałem. Dzieło to jest zakotwiczone w samym pęknięciu, w luce, w wyrwie naznaczającej tradycję i czyniącej ją niewydolną. Kafka „doświad-

cza” w pełni niemożliwości doświadczenia i niewydolności tradycji, umieszczając swoje pisanie w punkcie ich kolizji i indyferencji, w pustce pomiędzy językiem a chaosem nowoczesnej rzeczywistości. To rozbicie i pęknięcie musi być pojmowane jako zagłada, masy nie dostrzegają bowiem swego ubóstwa, zanurzone w naturalnym byciu w mocy prawa. Jedynie świadomy własnej niemoty, jedynie ogołocony patrzący w twarz własnemu ogołoceniu może dać wyraz rozbiciu i cząstkowości.

Ocalenie ze strony tradycji przyjdzie dopiero wtedy, kiedy ujrzy się jej ruinę, wcieli się ją w martwy ciąg znaczeń, kiedy zetknie się z jej milczeniem. W horyzoncie tego rozpadu należy wszakże zobaczyć technologiczny przepych i dyskursywny chaos nowoczesności; jej nadmiarowości i niepojmowalności doświadczyć w świetle rozpadu prawdy. Wtedy jakaś śladowa relacja z tradycją może zostać nawiązana; nie w sferze obowiązywania, które zanurza podmiot w funkcjonalności ogołoconej ze znaczenia, ale w korozji i rozpadzie tradycji, która znaczy w unicestwieniu, która czyni podmiot świadomym prawnej przemocy i unicestwiającej mocy, nieosłoniętej przez żadną symbolikę. Kafka, doznając niemożności znaczenia, świadczy o nieskuteczności wszelkiego fundowanego na przemocy i sakralnej ambiwalencji porządku, wyzwala sens od jego demonicznej, suplementarnej formy, opartej na strukturze obligacji. Percepcja współczesności jako katastrofy otwiera na półcień, przesmyk między martwą tradycją a niepojmowalną rzeczywistością, otwiera na wymiar zbawienia, które jest autoredukcją, to bowiem właśnie wygaszenie, destrukcja i wymazanie są właściwą formą umknienia prawu. Brak doświadczenia i ubóstwo świadczą o niegdysiejszej pełni, nie pozwalają na ostateczne zanurzenie w funkcjonalnym uniwersum. Paradoksalnie, jedynie rozdarcie, ubóstwo i brak pozwalają na pewną namiastkę ocalenia: u kresu niemoty majączy możliwość jakiejś artykulacji, doświadczenie funkcjonuje jeszcze w swoim zaniku, w swoim zaprzeczeniu, jest formą własnej niemożliwości i jako brak może zespalać. Kafka nasłuchuje „głosu tradycji”, ponieważ jedynie w horyzoncie oczekiwania może pojawić się rodzaj zerowego języka, oczyszczonej mowy, która wprawdzie nie wyrazi tego, co niewyraźalne, nie zbuduje połączeń pomiędzy oddzielonymi od siebie wyspami nieredukowalnych momentów, ale zaoferuje doświadczenie nieobecności i kresu, które jest cienką jak włos linią chroniącą przed nicością. Tak bowiem jak prawo działa pomimo zaniku legitymizacji i zmusza bezradne życie do trwania w winie, tak tradycja majączy we własnym zaprzeczeniu, dając jednostce namiastkę znaczenia i autonomii nawet jako świadomości kruchości i niewydolności języka. Tak oto w zamienionej w ciąg ruin przestrzeni dziejów pojawia się „Anioł Historii”.

Bibliografia

- ARENDRT Hannah, 2007: *Walter Benjamin 1892–1940*. Przeł. Andrzej KOPACKI. Posłowie Ewa RZANNA. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.
- BENJAMIN Walter, 2011: *Twórca jako wytwórca. Eseje i rozprawy*. Przeł. Robert RESZKE. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- BENJAMIN Walter, 2013: *Źródło dramatu żalobnego w Niemczech*. Przeł. Andrzej KOPACKI. Posłowie Adam LIPSZYC. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- JAY Martin, 2008: *Pieśni doświadczenia. Nowoczesne amerykańskie i europejskie wariacje na uniwersalny temat*. Przeł. Agnieszka REJNIAK-MAJEWSKA. Kraków: Universitas.
- ROSENZWEIG Franz, 1998: *Gwiazda zbawienia*. Przeł. i wstępem opatrzył Tadeusz GADACZ. Kraków: Znak.
- SCHOLEM Gershom Gerhard, 2006: *Żydzi i Niemcy. Eseje, listy, rozmowa*. Przeł. Marzena ZAWANOWSKA, Adam LIPSZYC. Wybrał, oprac. i przedmową opatrzył Adam LIPSZYC. Sejny: Pogranicze.

Grzegorz Marcinkowski

Doświadczenie szoku

Walter Benjamin i trauma nowoczesności

Streszczenie: Autor artykułu stara się zrekonstruować zarówno sposób postrzegania podmiotowości w dziele Waltera Benjamina, jak i charakter objawiania się napięcia między tożsamością a historią w pismach autora *Pasaży*. Przedmiotem zainteresowania jest tu pojęcie szoku, wypracowane przez filozofa podczas lektury Baudelaire'a i Kafki. Za pomocą tego pojęcia można opisać przejście od doświadczenia pojmnowanego w sposób narracyjny do doświadczenia punktowego, konstytuującego się poprzez ciąg nagłych, niepowiązanych z sobą pobudzeń. Momentem dziejowym sprzyjającym owej przemianie była pierwsza wojna światowa, stanowiąca zarówno dla Benjamina, jak i dla innych znaczących myślicieli jego pokolenia wyraźną cezurę.

Słowa kluczowe: Benjamin, szok, doświadczenie, nowoczesność, tradycja

Grzegorz Marcinkowski

The Experience of Shock

Walter Benjamin and the Trauma of Modernity

Summary: The author of the article tries to reconstruct both the way of perceiving subjectivity in the works of Walter Benjamin and the ways in which the tension between identity and history is manifested in his writings. The article concentrates on the concept of shock, developed by the philosopher during reading Baudelaire and Kafka. With this concept, it is possible to describe the transition from the narrative conception of experience to "point experience" constituted by series of sudden unconnected

impulses. The moment conducing to this transition was the I World War which for Benjamin – as well as for others significant thinkers of that time – constituted an important turning point.

Keywords: Benjamin, shock, experience, modernity, tradition