

Martin Ritter

POZNÁNÍM

OSVOBOZOVAT BUDOUCÍ

Benjaminova teorie pravdy

Praha (Filosofický ústav AV ČR, Oikúmené) 2018, 191 str.

„A tak skutečná pravda nesouhlasí s něčím jiným, nýbrž se sebou samou, a neříká ani není nic mimo sebe samu, ale čím je, to také říká.“¹

Svou druhou knihou věnovanou Benjaminovu myšlení navazuje Martin Ritter na již dříve vydanou monografii *Filosofie jazyka Waltera Benjamin* (2009). Od té doby autor nejen rozšířil pole svého zkoumání, ale také tohoto německého židovského myslitele zpřístupnil českým čtenářům prostřednictvím řady překladů, které postupně vydal ve třech výběrech z jeho díla (z let 2009, 2011 a 2016). Takto vytvořené zřídlo benjaminovského bádání Martinu Ritterovi nyní umožňuje zaměřit se na samotné jádro Benjaminovy filosofie, za něž pokládá jeho koncepci pravdy. Nenechme se však mýlit hned první větou předmluvy, v níž se dočteme, že kniha „systematicky vykládá Benjaminovo pojetí pravdy“ (9),² neboť tu je třeba číst ve světle jakéhosi sebe-dekonstruktivního pohybu, v němž se nakonec ukazuje, že cílem knihy je spíše vytvořit „plastický

obraz“ (13) celku Benjaminova myšlení, jehož středobodem je sice stále pojem pravdy, ale ten se spíše ukazuje v různých svých fasetách a návaznostech napříč chronologickým výkladem textů. Osu takto interpretovaných spisů má tvořit raná studie *O jazyce vůbec a o jazyce lidském* z roku 1916, dále *Předmluva k německé barokní truchlohře* z roku 1924 a nakonec i nedokončené *Pasáže*. Fakticky je ovšem pole textů, z nichž Martin Ritter vychází, mnohem bohatší a zahrnuje i drobné fragmenty, studie věnované německé romantice a – pokud jde o závěr knihy – také Benjaminův svého druhu odkaz zaznamenaný v různých verzích *Dějinně filosofických tezí* (z let 1938–1940).

Smyslem této monografie přitom není pouhé shrnutí různě načrtnutých koncepcí pravdy do jednoduššího pojetí. Jejich dvanáct kapitol se odvíjí poněkud dramatičtěji: autor vychází z raného textu *Život studentů* (Benjamin jej napsal, když mu bylo 22 let), z něž si vypůjčil také název své knihy, aby už zde předestřel, že problém, který před námi otevírá téma pravdy, je vlastně problémem filosofie dějin. V pozoruhodné ozvěně dvou předválečných textů, v níž juvenilie z roku 1914 evokuje pozdější *Teze*, vychází najevo, že pro Benjamin je – patrně setrvalé – hlavní otázkou, pokud jde o dějiny, konfrontace všeobecně sdílené představy prázdného, homogenního

¹ Plótinus, *Enn.* V,5,2,18–20: Ὅστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ ἄλλ' ἑαυτῇ, καὶ οὐδὲν παρ' αὐτὴν ἄλλο λέγει καὶ ἔστι, καὶ ὃ ἐστι, τοῦτο καὶ λέγει. Přel. R. Roreitner.

² Číslo v závorce odkazuje k paginaci recenzované knihy.

a nekonečného času, jíž odpovídá myšlenka pokroku, s představou naplněného času či „imanentního stavu dokonalosti“, která je v náboženské oblasti vyjádřena ideou mesiánského času (16, resp. 20).³ Benjamin přitom chápe pravdu právě jako tuto „dokonalost“; je tedy nasnadě, že nejde o běžné pojetí, a proto je zapotřebí jeho zevrubnější výklad. Postupné odhalování různých rysů pravdy v sedmi kapitolách, které následují, má pak čtenáře dovést oklikami zpět k výchozí takřkajíc existenciální otázce po možnosti zpřítomnění pravdy – a tedy stavu dokonalosti či plného bytí – v dějinách (jíž se věnují poslední čtyři kapitoly). Domnívám se, že jeden z nejzajímavějších momentů knihy nastává, když Martin Ritter zvažuje možnost, že pozdní Benjamin (zejména v *Pasážích*) chápe nakonec i samotnou pravdu jako časovou; jeho odpověď přitom – jak se mi alespoň zdá – zůstává nejednoznačná, proto se k tomuto motivu ještě vrátíme.

S autorovým tvrzením, že „Benjaminův přístup k pravdě není možné smysluplně shrnout do několika jasných tezí“ (13), nelze než souhlasit, přesto Martin Ritter už v úvodu knihy několik základních charakteristik pravdy nabízí: Benjaminovo pojetí pravdy je ontologické (je to skutečnost sama, nikoli poznávací vztah), pravda je – jak bylo řečeno – dokonalost, vyznačuje se jednotou, zároveň je však podstatně „jazyková“ – v jakémisi ideálním smyslu, který vychází z mýtu

o prapůvodním rajsém pojmenování věcí. Při dalším hledání bychom našli v knize i další určení: pravda je jakousi „pravlastí poznání“, v níž pojem poznání neoznačuje vztah mezi dvěma metafyzickými entitami, totiž vztah poznávajícího subjektu a poznávaného předmětu (34). Postupně se ale dozvídáme, že vztah pravdy a poznání je ještě spleťtější, neboť pravda je „bezintencí“ bytí, „odtržené od veškeré fenomenality“, které samo zakládá a umožňuje bytí věcí (spíše než jejich poznání) – je to *Seinsgrund*, a nikoli *Erkenntnisgrund* (102). Benjamin ovšem zároveň tvrdí, že pravda je „věčná“ (92), neboť se význačným způsobem zpřítomňuje ve věcech. Tato zdánlivá kontradikce ale vyjadřuje pouze Benjaminův záměrný odklon od romantiků (zejm. F. Schlegela), podle nichž se poznání či pravda dává jako souvislost „ve vědomí“ (34, 80 ad.). Řečeno obecněji, jestliže Benjamin doslova říká, že pravda „existuje pouze ve věcech“ a „nejbytošnější obsahy bytí se razí ve světě věcí“ (91), je třeba mu rozumět v širší souvislosti odmítnutí koncepce poznávajícího subjektu, který jako by měl pravdu „v držení“. Neznamená to však, že pravda je věcem imanentní (že je *pouze* v nich).

Všechny výše popsané rysy pravdy Martin Ritter postupně představuje na konkrétních textech, v nichž také pravda získává různá označení: pravda jako adamovské „jméno“ v eseji *O jazyce*, jako „idea“ či „monáda“ (ba dokonce „původ“) v předmluvě

³ Níže uvedené citace jsou nejčastěji formulacemi, které užívá přímo Benjamin a které autor v knize extenzivně cituje. Jestliže odkazují k vyjádření samotného autora (nebo někoho jiného), případně k Benjaminovu textu, který autor přímo necituje, vždy to výslovně uvádím.

k práci o truchlohře a jako „dialektický obraz“ v nedokončeném projektu *Pasáží*. Snad je ale na místě být, pokud jde o tato „zतोžnění“ (14), opatrnější, mj. z důvodu textových dokladů: např. v eseji *O jazyce* není o pravdě explicitně řeč vůbec (hovoří se zde sice o „dokonalém poznání“, ovšem v souvislosti s „jazykem ráje“ obecně, nikoli specificky v kontextu jmen, která dává Adam) a kupř. v *Předmluvě* se z více míst zdá, že pravda je spíše určitým poměrem, souzvukem či konstelací mnohosti „čistých bytností“ či „idejí“ spíše než jednou z nich. Snad bychom mohli pojem pravdy uchopit o něco přesněji, kdybychom si více všimli rozdílnosti perspektiv, v nichž je o ní řeč (a tuto diferenci naopak zdůraznili). Martin Ritter tento problém hledisek bezpochyby reflektuje (když např. na str. 114 říká, že pojem původu „vyzdvihuje ... specifika ideje, pokud jde o její vztah k jevům“), ale – veden snad záměrem zachovat kontinuální linii výkladu – převádí často různé popisy opět na společný jmenovatel (např. hned na straně 115 je původ „identifikován“ s pravdou). Tato motivace je jistě relevantní, může však vyvolat otázku, zda ústřední problémy, které se kniha snaží řešit, nenesou stopy tohoto těsného „sblížení“ pojmů. Pokusím se to lépe vysvětlit.

Kniha *Poznáním osvobodovat budoucí* si klade dvě hlavní otázky formulované hned v úvodu (14): první se týká způsobu danosti – nebo možnosti zpřítomnění – pravdy, konkrétněji pak jde o vztah pravdy k výkonu poznání; s tím úzce souvisí i otázka druhá, totiž zda má pravda časovou, nebo nečasovou povahu. V průběhu četby se však ukazuje, že Martin Ritter od sebe

charakteristiky pravdy „jako takové“ a problém jejího zpřítomnění dokonce oddělovat nechce: proto také ve shrnutí základních určení pravdy na základě interpretace *Předmluvy* čteme, že podstatným rysem pravdy je její svázanost se *znázorněním*, resp. že znázornění je „forma bytí pravdy“ (102). Tato teze patrně souvisí s „jazykovou“ povahou pravdy, která se podle Benjamina ze své vlastní podstaty vyjadřuje touto formou (sama se nicméně domnívám, že ačkoli k pravdě patří určitá expresivita, není přinejmenším samozřejmé, že je jazyková *beze zbytku*; k tomu se ale ještě vrátím). Spojovat pojem pravdy s její daností se jistě nabízí, nakolik se však zabýváme koncepcí, podle níž má být pravda zároveň onen *Seinsgrund*, jak o něm byla řeč výše, vše se poněkud komplikuje: má pravda podle Benjamina více forem bytí? Je samotným „základem“ bytí (věcí), který se ale nutně znázorňuje, a to v bytí méně dokonalém? Pokud bychom se s touto otázkou konfrontovali přímo, vystala by před námi patrně představa jakési hierarchické ontologie (jen na okraj poznamenejme, že tradiční myšlenkové rozvrhy ontologií, jež počítají s více rovinami bytí, mají obvykle dobré důvody od sebe zdroj bytí a sféru sebe-vyjadřující pravdy, v níž je poznávající subjekt a objekt identický, odlišovat).

Martin Ritter se myšlenky stupňů bytí či různě dokonalých jazyků sám dotýká v souvislosti s koncepcí monády, jak je formulována v *Předmluvě* (122), a připomíná také analogické podloží eseje *O jazyce*. Krom toho se zdá, že okolo tohoto problému setrvale krouží, neboť otázky, jež si klade, jsou jakousi jeho modifikací: odehrává se

v Benjaminově myšlení skutečně zásadní posun od pravdy *Předmluvy*, která je „trans-empirická“ a zachovává si jakousi „kvazi-platónskou separaci“ (124), k pravdě *Pasáže*, jež „existuje ve svém zpřítomňování“ (132) a v níž „nezbyde ... z Benjaminova platonismu téměř nic“ (137)? Anebo je to tak (jak bych tomu měla sklon rozumět), že Benjamin stále chápe – a z podstatných důvodů musí chápat – pravdu jako „platónsky“ oddělenou a tím, co se ukazuje v pozdním díle, je stále větší naléhavost problému, zda může být zpřítomněna? Odpověď na toto dilema má samozřejmě přímé důsledky i pro otázku, zda je pravda podle pozdního Benjaminova časová.

Vztah pravdy a její danosti je tedy pro knihu centrální a spolu s ním vystává přinejmenším jedna pozoruhodná linie úvah, která těsně souvisí s Benjaminovým úsilím o překonání subjekt-objektového dualismu. Jestliže totiž máme myslet danost pravdy, aniž bychom se ocitli v osidlech dualismu („dává-li“ se pravda, je přirozené ptát se, *komu* se dává atd.), pak nezbyvá než uvažovat o různých formách sebe-znázornění pravdy. Tím se však otevírá jiný propastný problém, a sice problém vzájemného vztahu (lidského) poznávajícího – nebo uměleckého – úsilí a tohoto sebe-znázornění. Pokud by se totiž sebe-znázornění pravdy zcela míjelo s úsilím ji poznat, pak by toto úsilí ztrácelo smysl. Kdyby naopak pravda závisela ve svém zpřítomnění jen na lidském úsilí, ztratila by patrně – Benjaminem tolik zdůrazňovaný – charakter svébytnosti (či „bezintenčního“ bytí). Kniha *Poznáním osvobodovat budoucí* díky svému chronologickému postupu vykresluje

jakýsi panoramatický obraz, jenž zachycuje oba tyto extrémy, a tím skýtá cennou příležitost je dále promýšlet. Než se k tomu dostaneme, pokusím se shrnout (nakolik je to možné), co se dozvídáme v jednotlivých kapitolách, a to se zřetelem k motivům, které jsme právě předestřeli.

O úvodní kapitole knihy, jež otevírá téma vzájemného vztahu Benjaminovy „jazykové ontologie“ (17) a filosofie dějin, už byla řeč. Výchozí představou jazykového charakteru skutečnosti se podrobněji zabývá třetí kapitola, v první kapitole jde Martinu Ritterovi především o to, aby předestřel, jak se k sobě má pravda jakožto dokonalost a dějinná přítomnost. V textu *Život studentů* Benjamin říká, že „prvky konečného stavu ... jsou hluboko uloženy v každé přítomnosti jako nejohroženější ... výtvoři a myšlenky“; a „dějinnou úlohou“ je učinit tyto prvky „imanentního stavu dokonalosti“ „viditelnými a dominantními“ (16). Ne-dokonalý charakter dějinné situace Benjamin vykládá pomocí mýtu o před-dějinném adamovském jazyce, v němž bylo jméno, jak to formuluje autor, „transparentním médiem bezprostředního sebe-výrazu věcí“ (17). Tento utěšený stav nejen lidského poznání, ale také samotné pojmenovávané přírody však vzal za své spolu s proměnou jazyka po pádu, kdy se jazyk stal prostředkem sdělování významů a zároveň se „zmátí“ do babylónské mnohosti jazyků, která věci přejmenovává, a tím způsobuje jejich němotu a smutek (str. 19). V tomto smyslu dějiny (nebo také příběh, *Geschichte*) podle Benjaminova „vznikají zároveň s významem v lidském jazyce“ (20).

Chápání dějin jako „ztráty bezprostředního vztahu k pravdě“ je pro knihu určující, stejně jako existenciální otázka po možnosti z této situace vystoupit (21). V konfrontaci s ní Martin Ritter neváhá sáhnout k radikálnějším Benjaminovým textům, mezi něž patří *Theologicko-politický fragment*, v němž doslova stojí, že „žádný historický děj, a tím méně historický aktér, [se] nemůže sám vztáhnout k mesiánské dimenzi; pouze sám Mesiáš vytváří tento vztah“ (tamt.). Autora na této myšlence zajímá napětí, jež na jednu stranu „klade na člověka absolutní nárok tím, že předpokládá absolutní pravdu či spravedlnost jako úběžník teorie/praxe“ a zároveň mu upírá možnost jich reálně dosáhnout (22). Podle jeho interpretace ale dokonce ani teze nerozhodnutelnosti o tom, kdy se uskutečnila „mesiánská intervence do dějin“ (z *Kritiky násilí*), neznamená, „že lidé nemají kriticky rozlišovat a tímto rozlišováním se snažit – uvnitř dějin a mezi jevy – vztahovat k pravdě“ (24). Ve zbylé části úvodní kapitoly pak Martin Ritter interpretuje text *Úkol překladatele*, jenž má být nejen výkladem o vztahu upadlé mnohosti jazyků k „čistému“ jazyku pravdy (26), ale také význačnou ilustrací tohoto „úkolu“ cílit na imanentní stav dokonalosti, jehož prvky přece jen lze v dějinné situovanosti rozeznávat (27–29).

Zdá se mi, že už zde se rýsuje jeden z extrémů, k nimž může vést myšlenka pravdy, která sama sebe vyjadřuje. Benjamin se zřejmě snaží vyhnout

dvěma úskalím: na jedné straně vidí devaluaci času v profánní ideji pokroku, na straně druhé musí mít před sebou (v *Theologicko-politickém fragmentu*) nebezpečí politických snah o dosažení cílů, jež patří do sféry náboženství (proto zde říká, že „říše Boží není *telos* historické *dynamis*“).⁴ Nebylo by ale zvlášť šťastné, kdyby se z těchto úskalí osvobodil za cenu myšlenky pravdy, jež se dává zcela nezbadatelně. Když se Benjamin snaží těmto důsledkům vyhnout, nachází různá řešení formulovaná jako „úkoly“ teoretické práce; jedním z nich je právě úkol překladatele.

Pokud bychom si však měli vystačit jen se sdělením tohoto textu, zůstali bychom možná bezradní: krok od silných politicko-dějinných tezí – který Martin Ritter ještě zdůrazňuje citací, podle níž jsou „dějiny přísnejší a krutější boj“ (15 a 28–29) – k výkladu esoterické teorie vzájemného vztahu jazyků, jež má být úvodem k překladu Baudelairových básní z *Květů zla*, může na čtenáře působit trochu nevyváženě. Není to však jediný případ, kdy jsou Benjaminovy zhuštěné náčrty metafyziky, teorie poznání nebo filosofie dějin preambulí drobnéholedného bádání (i *Dějinně filosofické teze* měly být teoretickým rámcem knihy o Baudelairovi).⁵ Snad toto zvláštní spojení radikalit a detailního zkoumání pramenů z Benjaminova přesvědčení, že dokonalost není cílem, jenž by byl dosažitelný mocí (natož pak mocí politickou), ale že se zpřítomňuje právě v „nejohroženějších myšlenkách

⁴ W. Benjamin, *Theologicko-politický fragment*, in: týž, *Agesilaus Santander. Výbor z textů*, přel. J. Brynda, Praha 1998, str. 80.

⁵ Srv. k tomu M. Petříček, *Filosofie en noir*, Praha 2018, str. 253.

a výtvořech“, jimž je třeba věnovat pozornost. Ať je tomu jakkoli, formule „úkolů“ tvoří zvláštní disciplínu Benjaminovy filosofie, a proto se otázka možnosti zpřítomnění pravdy vrací nejen v úkolech kritika, umělce a filosofa, kteří všichni mají – podle eseje o Goethových *Spřítomněních volbou a Předmluvy* – znázorňovat ideje, resp. pravdu (97–98 a 124–127), ale nakonec i v práci historiografa, který má – podle *Tezůl* – zpřítomňovat či ukazovat dialektické obrazy. K těmto tématům se vrátíme v souvislosti se závěrem knihy.

Následující kapitola vykládá problematiku poznání, jak je představena v *Programu nadcházející filosofie* (z roku 1918) a ve fragmentu *O vnímání* (patrně z roku 1917). Ačkoli Benjamin v *Programu* vyjadřuje záměr navázat na Kantovu filosofii (30), nechce přistoupit na jeho úzké vymezení pole zkušenosti. Naopak si klade za cíl znovu otevřít filosofii „metafyzické zkušenosti“ a spolu s ní i sféře náboženství. Svůj spekulativní idealismus, v němž se podmínky možnosti zkušenosti stávají – zcela proti duchu kantovství – spíše principy, z nichž lze (možnou) zkušenost vyvodit (32, 36), zakládá na jakémsi implicitním povědomí nebo „tušení“ (33, 39) „vyššího druhu zkušenosti“, než je „holá, primitivní a samozřejmá zkušenost“, na niž stavělo osvícenství (33). V hledané teorii poznání zároveň nemá jít pouze o „problém jistoty poznání, jež je trvalé“, ale také „o problém hodnoty zkušenosti, jež je pomíjivá“ (tamt.). Aby se oprostila od „náboženské a historické slepoty vlastní novověku“ (33, pozn. 64), opouští tato teorie „mytologickou“ představu „individuálního,

tělesně-duchovního já, jež skrze smysly zakouší počítky, na jejichž základě si tvoří své představy“, a bere na sebe úkol odhalit „sféru naprosté neutrality se žřetelem k pojmům objektu a subjektu, jinak řečeno ... vypátrat autonomní pravlast poznání, v níž pojem poznání již v žádném smyslu neoznačuje vztah mezi dvěma metafyzickými entitami“ (34). Interpretační hodnota druhé kapitoly myslím spočívá především v tom, že ukazuje, jak je Benjaminovo pojetí poznání neintuitivní, neboť je spíše, jak říká autor, „objektivní strukturou poznatků (či dokonce poznávacích principů)“. A stejně tak nesamozřejmě je i pojetí zkušenosti, jíž se nakonec mluví „metafyzický svět sám“ (44).

Pouze na okraj připojuji domněnku, že právě tak neintuitivní je i Benjaminovo pojetí symbolu v citovaném příměru s malířstvím z fragmentu *O vnímání* (42). Benjamin rozlišuje mezi „poznanou zkušeností čili zkušeností, jak je přítomna v poznání, a (zakoušenou) zkušeností samou“ (42), přičemž první z nich poukazuje k druhé jako k „symbolu souvislosti (v) poznání“ (42–43). Na základě analogie pak „poznane zkušenosti“ odpovídá malířův obraz, zatímco „zkušenosti samé“ odpovídá malovaná krajina. Symbolem tu ale – proti očekávání – není obraz krajiny, nýbrž krajina, která má být analogií (metafyzické) „zkušenosti samé“. Právě tato zkušenost, která má podle Benjaminova „vyšší dignitu“, je tedy sama symbolem. Symbol proto není v poznání či zobrazení, nýbrž je tím, k čemu se poznání vztahuje. (Snad jako k symbolu své vlastní jednoty či souvislosti? A symbolická intence by pak byla vztahem k této dosud

poznáním neuchopené jednotě?) Ať už to Benjamin míní jakkoli, mám za to, že jeho pojem symbolu by stál za samostatný výklad. Martin Ritter konečně svou interpretaci uzavírá tím, že pokud budeme „symbolicky zpřítomněné zkušenosti“ rozumět právě jako vyšší metafyzické zkušenosti, která je navíc „sebe-vyjadřováním meta-fyzické reality samé“ (45). Lze ji chápat jako „symbolické znázornění pravdy“ (10, 42–45); toto pojetí symbolu je tedy rozhodující pro otázku danosti pravdy.

Ve třetí kapitole se Martin Ritter obrací k Benjaminově filosofii jazyka; jejím cílem je vysvětlit pojem pravdy na pozadí výkladu o jménech, která dává Adam. Také zde představuje adamovský jazyk určitý způsob, jak se vyhnout subjekt-objektové dichotomii (10–11). Benjamin vychází – v parafrázi Martina Rittera – z teze, že „vše je jazykem (ale možná nejen jím), jelikož vše se sděluje“. Přesnější je ale snad formulace z předmluvy knihy, kde autor říká, že všechny jazyky jsou „výrazem duchovní podstaty“ (10), neboť lépe předjímá myšlenku, že ne vše se vyjadřuje stejně dokonale (tj. také, že ne vše se sděluje zcela). Jakkoli platí, že v Adamově pojmenování není věc označena, ale vyjádřena (46), a to na základě přirozeného překladu jazyka věcí, v němž se věc sama člověku sděluje, přece se z hlediska lidského jazyka jeví jazyk věcí nedostatečný, neboť, jak říká autor, „jazyk věcí ‚naznačuje‘ také něco, co je v něm vysloveno nedokonale“ (47).⁶ Člověk pak

pojmenovává věci jedině díky slovu, z něhož jsou stvořeny, a v tomto smyslu je překlad věcí do lidského slova umožněn identickým pramenem, z něhož jazyk člověka i jazyk věcí pocházejí, tj. identitou Boha (48). Překlad je tedy zároveň receptivitou i spontaneitou (50). Můžeme si ale spolu s Martinem Ritterem klást otázku, zda je adamovský jazyk – jestliže má být dokonale poznávající – také „tvůrčí“. Sám si na ni odpovídá kladně, neboť Adamova jména jsou podle něj „kreativním vytvořením něčeho nového, co je právě výrazem pravdy“. V tomto smyslu adamovský jazyk není „Boží pravdou věcí, nýbrž zpřítomněním této pravdy v lidském médiu“ (52).

Ponechám-li stranou už zmíněný fakt, že Benjamin sám v esaji *O jazyce* o pravdě nic neříká, a proto jsme v otázce jejího zpřítomnění zcela odkázáni na autorovu interpretaci, přesto se zdá, že „pravda jména“ přinejmenším není jedinou „pravdou“, kterou Benjamin zná. To opět souvisí s rozlišením mezi pravdou a problémem jejího zpřítomnění, jak o tom byla řeč výše: buď má pravda více různě dokonalých „forem bytí“, nebo budeme jako pravdu označovat výhradně její přítomnost v lidském – ovšem ideálním, adamovském – jazyce, a pak lze celý problém jejího zpřítomnění redukovat na „vztah participace“ současného upadlého a zmnoženého jazyka k onomu čistému „jazyku pravdy“ (57). Zdá se mi, že tímto krokem se nejen stane z jazyka výlučně „místo

⁶ Opět jen na okraj dodejme, že paralela Adama a malíře z textu *O vnímání* (str. 47) tak docela neodpovídá, protože v esaji *O jazyce* má lidský jazyk větší dokonalost než „pouze materiální“ jazyk věcí, zatímco krajina – resp. zkušenost sama – měla „vyšší dignitu“.

pravdy“ (tamt.), ale také „neredukovatelný, na nic jiného nepřevoditelný a bezedný základ“, jak o něm s takřka heideggerovskou dikcí hovoří autor v závěru kapitoly (62). Sama si nejsem jista, zda tomuto kroku odpovídá všudypřítomné theologické pozadí Benjaminových úvah jak o metafyzické zkušenosti (srv. 53), tak o filosofii jazyka. Spíše si kladu otázku, zda tu neupadáme do „propasti“, o níž je řeč na prvních stranách eseje *O jazyce*.⁷ I když totiž Benjamin sám uvažuje o ztotožnění duchovní a jazykové bytnosti – což jej přivádí k představě stupňů existence či bytí –, nezapomíná zdůraznit, že jazyk „v žádném případě není jen sdílením sdělitelného, nýbrž zároveň symbolem nesdělitelného“.⁸

Následující kapitola knihy *Poznáním osvobodovat budoucí* se zabývá méně známým Benjaminovým textem nazvaným *Duha* s podtitulem

Rozhovor o fantazii (z let 1914–1915) a fragmentem *O malbě aneb znak a znamení* (z roku 1917). Nesporná zajímavost těchto krátkých poetických textů (stejně jako autorovy interpretace) není vždy přímo úměrná jejich jasnosti, a to i přes – tentokrát výslovné – paralely s novoplatónskou filosofií, jejíž elementární znalost může být pochopení Benjaminova textu spíše na překážku.⁹ Shrnutí, které by bylo těmto textům právo, by vyžadovalo hlubší ponoření do jejich pozoruhodného světa, na něž zde není prostor. Omezím se tedy na odkaz k překladu textu¹⁰ o fantazii a okrajovou otázku: je koncepce tvořivé fantazie tohoto dialogu coby „ontologického principu stvoření“ (72) převoditelná na destruktivně působící, ba znetvořující (65 a 76) fantazii pozdějších fragmentů, nebo je tento posun založen v celkově jiné koncepci? Odpověď možná není

⁷ W. Benjamin, *Agésilas Santander*, str. 11: „Názor, že duchovní bytnost věci spočívá právě v jejím jazyce – tento názor, pochopený jako hypotéza, je velkou propastí, do níž se hrozí zřítit celé teorie jazyka, zatímco její úlohou je vznášet se nad ní, ba právě nad ní.“

⁸ Tamt., str. 30.

⁹ Tyto překážky vyvstávají především tehdy, když autor nastiňuje analogii mezi benjaminovskou fantazií a novoplatónským Jednem. Vzhledem k zásadně transcendentní povaze Jedna je totiž obtížné představit si jeho spojitost s fantazií coby formou – navíc smyslové – danosti věcí (nehledíc k naprosto odlišné roli fantazie v samotném novoplatonismu). Příkladem takové překážky je následující formulace: „... u Benjaminu je fantazie spíše původní jednotou, analogickou novoplatónskému jednu, resp. ‚silou‘ mimo subjekt i objekt, jejímž prostřednictvím, oddáme-li se fantazii, se podává skutečnost sama, věci v tom, jak skutečně, ovšem smyslově, vyhlížejí“ (65). Podobně je tomu i s následující formulací: „Benjamin pojímá fantazii nikoli objektivistickým novoplatónským způsobem, nýbrž spíše z perspektivy asubjektivní: fantazie je médiem sebe-znánořování reality“ (76). Není zkrátka jasné, v čem je benjaminovská fantazie analogická Jednu, ani v čem se liší od novoplatónské koncepce *fantazie* (kterou autor v knize nijak nepředstavuje).

¹⁰ Text vyšel samostatně v překladu Markéty Haiklové (W. Benjamin, *Duha*, in: *Svět literatury*, 54, 2016, str. 159–164). V tomto čísle časopisu vyšla také kratší studie Martina Rittera *Co říká duha?* (tamt., str. 28–35).

bez významu pro vztah fantazie a jazyka, jak jej zde autor interpretuje. Zdá se mi totiž, že v dialogu *Duha* se ještě neuvažuje o tom, že by fantazie byla potenciálně destruktivní, a proto zde fantazie nevyžaduje onen „protipól“, jímž je (akustické) slovo (65–66). Nejsem tedy zcela přesvědčena, že by pozdější Benjaminova koncepce „bezvýrazného“ (vyložená v šesté kapitole knihy), které nějak náleží do sféry jazyka a které odděluje v krásných jevech pravdu od pouhého zdání (v jeho ambivalenci), byla na tento raný rozhovor aplikovatelná.

Pátá kapitola se obrací k Benjaminově disertaci *O pojmu umělecké kritiky v německé romantice* (z roku 1919). Pro Benjaminina představuje romantické myšlení, jež čte prizmatem díla F. Schlegela, další způsob, jak se vyrovnat se subjekt-objektovou dichotomií v poznání. Jestliže je tu metodickým východiskem „myšlení, které v sebevědomí reflektuje sebe samo“, pak má toto ztotožnění myšlení s reflexí umožnit, aby poznání bylo bezprostředním či intuitivním „intra-subjektivním“ vztahem (80). Vedle toho autor referuje také Benjaminův výklad Schlegelova pojetí systému jakožto individua a s ním spjatou koncepci tzv. „individuálního pojmu“, který v sobě má koncentrovat „celek systému tak, že jej lze uchopit takřkajíc naráz“, a je tedy jakýmsi „preformovaným systémem“ (82). Analogií romantického média reflexe a jejího vztahu k individuálnímu pojmu má pak být idea umění a její vztah k jednotlivému uměleckému dílu. V tomto smyslu může Benjamin o konkrétním díle – v duchu romantického pojetí – říci, že je „pohnutým pomíjivým

momentem v živoucí transcendentální formě. Tím, že se ve své formě omezuje, stává se nahodilým, pomíjivým útvarem, jehož pomíjivost však kritika zvěční“ (82–83). Romantické pojetí umění se tak snaží, jak říká Martin Ritter, „skloubit časovost a pomíjivost [díla] s věčností a trvalostí [ideje umění]“, neboť kritika „dílo vykáže jako součást média umění, tedy právě jako útvar, který je pomíjivý a věčný zároveň“ (83). Zde také vidí autor obdobu mezi romantickým médiem reflexe a benjaminovským médiem jazyka: jednotliviny (typicky díla) jsou pro romantiky specificky omezenou či zformovanou reflexí samou (84) a „podobně jako jazyk nese dílo nic než jazyk, nese dílo formy reflexe nic jiného než souvislosti reflexivního média“ (85). Odtud také analogie Benjaminovy veškerosti překladů jako jednoty jazykového pohybu a Schlegelovy absolutní reflexe jako uchopení veškeré skutečnosti v nanejvýš zřetelném rozvinutí (tam.). Problém romantické teorie nicméně tkví v tom, že nedokáže teoreticky zdůvodnit obsah uměleckého díla, neboť romantikové fakticky předpokládali, že médium reflexe je od počátku naplněné (86). Jako by pro romantiky bylo lhostejné, co reflexivní médium medializuje; zůstává obsahově arbitrární (87). Jak říká Benjamin: „myšlenkově je [absolutno] lze určit mnoha způsoby: jako přírodu, umění, náboženství atd. Nikdy však toto médium neztratí charakter média myšlení, souvislosti myslícího vztahu“ (tam.). Zde tedy podle Martina Rittersa paralela mezi médiem reflexe a benjaminovsky pojatým jazykem končí, neboť „jméno je obsahovou daností“ (tam.). Pro Benjaminina je navíc podle

něj rozhodující „schopnost média imanentně transcendovat sebe samé, poukazovat sebou samým za sebe“ (88). Snad i proto začne Benjamin po dokončení své disertace pracovat na eseji o *Spřízněních volbou*, v níž bude moci představit Goethovu filosofii umění – zaměřenou na obsah – jako určitou protiváhu romantické koncepce.

Motto, jež uvádí následující kapitola, má vyjadřovat Benjaminovo fundamentální přesvědčení o jednotě formy a obsahu (nejen) uměleckého díla; pochází z textu *Berlínské dětství kolem roku devatenáct set* (mimochoodem původně se týká ponožek). Jestliže Benjamin – s výhradami – oceňoval romantické pojetí „imanentní kritiky“ (89), nyní se je za pomoci Goethovy teorie snaží doplnit myšlenkou ideálu jakožto apriorního obsahu uměleckého díla (90). Forma a obsah pro něj přitom nejsou substráty v empirickém výtvaru, „nýbrž jeho relativní určení provedená na základě nutně čistších rozlišení filosofie umění“. Skloubení obou koncepcí má být ilustrováno interpretací a kritikou *Spříznění volbou*. I v goethovské eseji se vrací Benjaminovo přesvědčení o vyprázdněnosti osvícenského pojmu zkušenosti, jemuž „byla cizí myšlenka, že nejbytotnější obsahy bytí se razí ve světě věcí“. Důsledkem tohoto nezájmu o věci je podle něj Kantův důraz na subjekt i Fichtova koncepce absolutního já, a ani romantikové – kteří se s Fichtem vyrovnávají – nedoceňují „věcnost pravdy“. Naproti tomu Benjamin právě v této souvislosti říká (jak bylo uvedeno výše), že „pravda ... existuje pouze ve věcech“ (91). Toto své tvrzení ilustruje právě na uměleckých dílech, jež jsou – jak dodává

Martin Ritter – koneckonců také věcmi ve světě. (Ačkoli bychom se mohli přirozeně ptát, jaká jsou specifika těchto „věcí“.) Benjamin rozlišuje věcný a pravdivostní obsah díla a formuluje „základní kritickou otázku“, totiž jestli „zdání pravdivostního obsahu za sebe vděčí věcnému obsahu, nebo zda život věcného obsahu za sebe vděčí obsahu pravdivostnímu“ (93).

Martin Ritter pak ve svém výkladu zdůrazňuje především neoddělitelnost obou těchto obsahů díla: „pravda je zapuštěna do věcného obsahu, věcný obsah se vztahuje k pravdě“ (tam.). Tato neoddělitelnost souvisí podle něj s Benjaminovým odmítnutím romantické kritiky, nakolik si klade za cíl formulovat „prozaicky střizlivé“ jádro díla. V této intenci lze totiž podle Benjaminova spatřovat jakási poslední rezidua osvícenského přístupu ke zkušenosti, a tedy i k dílu a jeho kráse. Jestliže totiž pojem krásy nemá v romantické teorii žádné významné místo, pak kritika, jak je charakterizována v goethovské eseji, nesmí odstraňovat závoj krásy, který je bytostným rysem díla. Naopak jej má – Benjaminovými slovy – „co nejpřesněji poznat jakožto závoj, a tím se teprve pozdvihnout k pravému nazírání krásy ... jakožto tajemství“ (95). Krása sama totiž podle něj „není jevem, nýbrž bytostí, ovšem takovou, která se bytostně shoduje sama se sebou pouze v zahalení“ (96). Martin Ritter zde navazuje a dodává, že krása je podstatou, „tj. něčím pravdivým“, která se vyznačuje „dualitou zjevovaného a média zjevování“ (tam.). Svou myšlenku dokonce formuluje tak, že „pravda [uměleckého díla] není znázorněním něčeho na tomto médiu [díla] nezávislého, nýbrž

něčeho, co se dává jedině v tomto médiu“ (tamt.). Zdá se, že Martin Ritter chápe Benjaminovo tvrzení, že pravda je „ve věci“, velmi doslovně, když říká, že – na rozdíl od filosofie – je v případě umění pravda „v něm, jelikož umělecké dílo je samo (význačnou) věcí“ (96); pravda je tu však spojena s jevem, resp. s „krásným zdáním“ (97).

Právě ambivalentní role krásného zdání, které může vyvolávat „nepravdivé působení“, tedy vyžaduje uměleckou kritiku, jejímž úkolem je „vykázat přítomnost ‚bezvýrazného‘ (das Ausdruckslose), tedy toho, co se sice nejeví, ale přesto to zaručuje pravdu díla“ (tamt.). Kritika tedy musí – slovy autora – „znázornit umělecké dílo v jeho tajemství, a zároveň zabránit smíšení jevu a pravdy“, přičemž tomu smíšení brání právě ono „bezvýrazné“. Pokud jde o pravdu díla, říká Benjamin poněkud neprůhledně, že kritika vykazuje v uměleckém díle „virtuální formulovatelnost jeho [tj. díla] pravdivostního obsahu jakožto nejvyššího filosofického problému“, avšak z „úcty k dílu“ a „respektu k pravdě“ tuto formulaci nevyslovuje: „kritika říká pouze to, že pravda by se v díle nepoznala jako dotázaná, ale jako vyžadovaná“ (tamt.). Martin Ritter z toho vyvozuje, že „právě tajemství je způsobem přítomnosti pravdy v uměleckém díle“ (98). Toto „tajemné“ znázornění pravdy v díle, spjaté s krásou, má tedy bránit jeho profanaci či prozaičtí, kterou s sebou může nést (romantická) snaha redukovat věčnost díla na reflexi (99).

Nejsoustavněji se tématu pravdy věnuje *Předmluva k německé barokní truchloře*, resp. její verze nazvaná *Úvod*, již Martin Ritter ve své knize věnuje následující dvě kapitoly.

Sedmá kapitola nabízí výčet a krátký výklad hlavních určení pravdy, ukazuje návaznost *Předmluvy* na dřívější Benjaminovy koncepce a nakonec se soustředí na problém sebe-znázornění pravdy. Osmá kapitola se zabývá pojmem původu a monády a dotýká se i tématu krásy pravdy, aby se opět vrátila k otázce forem jejího zpřítomnění. Některé hlavní rysy pravdy jsme už zmiňovali: je to její jazyková povaha, svázanost se znázorněním, charakter bezintenčního bytí, dále pak její oddělenost od veškeré fenomenality, a především jednota (101–103). Tvrzením, že je pravda oddělená od veškeré fenomenality – jak autor vysvětluje –, nemá Benjamin na mysli, že by byla mimo věci, pouze tím vyjadřuje – tak jako už v *Programu nadcházející filosofie* – přednost metafyzické zkušenosti před empirickou (104). V souvislosti s rysem jednoty Benjamin opět odlišuje pravdu a poznání, neboť poznávací souvislost dokáže vytvářet jednotu jen „zprostředkovaně“, „na základě jednotlivých poznatků a takřkajíc vyrovnáváním, zatímco v bytnosti pravdy je jednota naprosto nezprostředkované přímé určení“ (103). V těchto určeních pravdy by se měly postupně ukazovat návaznosti na to, co již Martin Ritter vyložil v předchozích kapitolách. Především je zde korespondence mezi statí *O jazyce a Předmluvou*, jež má být podle autora „dána především pozitivním ztotožněním pravdy s něčím, co zakládá bytí věci jakožto jméno, které zároveň vyjadřuje podstatu věci“ (104). Zdá se mi však, že zde dochází ke sblížení pojmů, jež může bránit porozumění: není totiž zcela jasné, jaký je vztah mezi tím, co zakládá bytí, tj. jménem, resp. pravdou, a tzv.

podstatou věci. Dříve jsme se dočetli, že jméno je „něco na věci samé, co se vztahuje k její bytnosti“, resp. že je podle autora „výrazem této podstaty“ (54–55). Bytnost tedy přinejmenším není totožná se jménem, jestliže je ale jméno totožné s pravdou, pak není ani jí. Co má tedy Benjamin na mysli touto bytností – má jazykovou povahu?

Hlavním motivem sedmé kapitoly je nicméně sebe-znázornění pravdy. Slovy Martina Rittera: „pravda promlouvá, tj. znázorňuje se, svou vlastní formou. Pravda se tedy sice nejeví..., je jí však vlastní ‚výkon‘ znázornění, její vlastní způsob sebe-mediace“, jinak řečeno pravda „má takřkajíc svůj vlastní jazyk“ (104–105). V těchto momentech je podle autora také patrná návaznost na oba předchozí texty o umělecké kritice; *Předmluva* se také vrací k motivu vzájemného vztahu pravdy, krásy a znázornění. Je však nutno říci, že když se Benjamin a spolu s ním i autor snaží vyložit, jak se má tento „vlastní jazyk pravdy“ k lidskému poznání, zůstává jeho výklad spíše na rovině obrazných přirovnání (paláce s jeho zdmi a malbami, 106) nebo esoterických opisů: „poznatky jsou nesystematicky, tj. beze vztahu k jakékoli systémové konstrukci ‚pohlceň‘ pravdou, daří-li se pojmové práci neustálým vztahem k poznávané věci pronikat stále hlouběji do její pravdy, stále hlouběji se do ní ‚norit‘. Právě tento ponor lze ztotožnit se specificky filosofickou zkušeností, která není zkušeností s jevy“ (106–107).

Zdá se mi, že z těchto popisů vysvítá pozoruhodný důsledek dvojího nároku, který Benjamin na teorii poznání klade: vedle toho, že odmítá poznání jako subjekt-objektového

vztahu, podle všeho také zavrhuje myšlenku založení poznání ve sjednocené mnohosti, k níž by se mohla – jakýmsi obratem k sobě – vztahovat jednotlivá duše či vědomí. Pohyb, který sleduje, se jeví spíše opačný. Benjamin hovoří o poznávání jako o „neustále... obnoveném, horlivém návratu k fenoménům“, v němž se mají věci, resp. pravda, nechat promluvit. Namísto toho, aby poznání bylo rozvinutím „nepřerušeno průběhu intence“ (107), udržuje se neustálým obratem k věci v jakési „plodné skepsi“. I zde se přitom Benjamin odvolává na staré theologické tradice, „jež obvykle obsahují nauku o stupních smyslu věci“ (108). Zdá se mi, že tyto „tradice“ nepřipomínají ani tak filosofické koncepce, jako spíše mystické nauky. Benjamin sám ostatně hovoří o metodě, která si je „jistá samou sebou pouze tam, kde nutí čtenáře, aby spočinul v zastávkách rozjímání“ (tamt.). Na tomto místě se ale nelze ubránit dojmu, že kdyby bylo Benjaminovo myšlení otevřeněji theologické, mohlo by se jasněji konfrontovat s problémy a otázkami, které si tato tradice sama klade, jako je například otázka lidského vztahu k pravdě, jež se vyjadřuje do značné míry nezávisle na poznávající intenci. Podobně esoterický nebo mystický charakter má také Benjaminův obraz pečeti, který odkazuje k „filosofické zkušenosti božského ražení věci“ (108).

Na pozadí těchto obtížně vyložitelných pasáží Martin Ritter nakonec ponechává „problém, jak myslet toto takřkajíc *vlastní* působení pravdy“ (109), otevřený a omezuje se raději na pragmatickou otázku, jak se lze s tímto působením pravdy „dostat do kontaktu“. Obrací se proto k jinému

Benjaminovu pokusu, jak onu nesa-mozřejmou „filosofickou zkušenost“ zachytit, jímž je aluze na platónskou teorii rozpomínky (110). Připomeň-me však, že Benjamin nechce, aby se pravda dávala ve vědomí – a tedy patrně ani v duši –, a proto bude jeho varianta nauky o *anamnésis* velmi osobitá. Myšlenka rozpomínky – podle autorovy interpretace a potud snad v Platónově duchu – poukazuje k „úplně původní, na rozdíl od metafyzické zkušenosti snad nečasové, okamžikové zkušenosti přihlížení *zrodu* pravdy toho, co lze časově zakoušet“, tj. nakonec ke „zkušenosti idejí“.

Čím se však Benjamin, jak se mi zdá, od platónských východisek liší, je role filosofa, který se stává – slovy autora – „médiem pravdy“: „Pasivita na straně lidského média pravdy totiž (1) nejenže předpokládá aktivitu na straně pravdy samé, tj. její vlastní řeč, ale zejména (2) nevylučuje, nýbrž naopak předpokládá aktivitu na straně filosofa, který musí aktivně usilovat o obnovení oné pasivity, v níž pravda sama promluví, což znamená nezbytnost pojmové práce“ (110). Na tomto závěru je dobře patrný jeden z možných důsledků domyšlení koncepce poznání mimo subjekt-objektový dualismus: nemá-li mít totiž filosof pravdu „v držení“, nezbyvá, než aby se stal jakýmsi „médiem“, a pojmová práce – to jest nakonec jazykové vyjádření – je pro přítomnění pravdy rozhodující. (Stále bych se však domnívala, že tento vztah neplatí obráceně: médium lidského jazyka není nutným předpokladem oné hypotetické prapůvodní zkušenosti

filosofa. Nabízená pragmatická odpověď také není zcela uspokojivým řešením problému, který je principiální: totiž jak myslet onu působící pravdu, ponecháme-li navíc celý výklad bez jasněji načrtnutého theologického rámce. Obě tyto otázky se však – spíše než k autorovi – pomyslně obrací k samotnému Benjaminovi, jenž koncovkou na prvních stranách *Předmluvy* zmiňuje v souvislosti s pojmem traktátu theologii, bez níž doslova „nelze pravdu myslet“.)¹¹

Následující kapitola o *Předmluvě* bezprostředně navazuje na problematiku pojmového znázornění pravdy. Netáže se přitom ani tak na to, jak je možné, že pojmy pravdu zpřítomňují, nýbrž jak má „filosoficky vedená pojmotvorba“ postupovat, aby mohla, jak říká Benjamin, „zachránit fenomény v idejích“ (112). Ve vztahu idejí, pojmů a fenoménů mají pojmy prostředkující roli: v procesu poznání rozpojují fenomény na prvky, aby se – takto rozděleny – „podílely na pravé jednotě pravdy“ (tamt.). Pokud jde o vztah idejí k pojmům, pomáhá si Benjamin opět spíše příklady (tentokrát matky obklopené svými dětmi), které autor interpretuje následovně: „idea k tomu, aby působila svou sebe-znázorňující silou, potřebuje mnohost ... pojmově rozlišených prvků“, jen tak „se stává patrnou její vlastní jednota“ (113). Jakožto apriorní pak idea umožňuje smysluplnost určitých konfigurací pojmů, přičemž tato konfigurace se ukazuje jen v empirii. Martin Ritter doslova říká, že „sama filosofická práce takříkajíc mimovolně konfiguruje

¹¹ Srv. W. Benjamin, *Kairos*, Frankfurt a. M. 2007, str. 133.

pojmy do určité struktury, skrze niž se stává patrnou idea“ (tamt.).

Zdá se, že tento moment „mimovolnosti“ je jen jinou pozoruhodnou stránkou záhady „sebe-znázorňujícího“ charakteru pravdy či idejí, která sama je důsledkem opuštění subjekt-objektové dichotomie. Aby činnost filosofa byla o něco srozumitelnější, nabízí Benjamin určitá vodítka, jimiž se řídí: především pojem „původu“. Jak už víme, Martin Ritter nakonec původ ztotožní s pravdou a s ideou (115), pojem původu však osvětluje naše téma ze specifické perspektivy a jen v určitém ohledu: ačkoli je sám nečasový (tak jako ideje), označuje nakonec způsob, jakým se k ideji vztahuje časové dění. Jak to vysvětluje Benjamin, v původním fenoménu se „idea neúnavně vypořádává s dějinným světem, z jehož faktů opakovaně buduje svůj obraz, dokud není k dispozici v totalitě svých dějin“ (114). Díky tomu se filosofická pojmotvorba neřídí jen dějinnou přítomností: idea se totiž ukazuje v opakování, avšak nerozvíjí se v diachronním průběhu a postupně (117), ale – jak to formuluje autor – „jednotlivé projevy [původu] nejsou ani tak parciální, částečné, ale spíše nedokonalé, neschopné – kvůli svému způsobu bytí, tj. jevovosti – zpřítomnit ideu“ (115). Pro tento způsob zpřítomnění jsou pak podle Benjaminova významné i různé jevové extrémy: příkladem jsou podle autora – pokud jde o ideu truchlohry – „nedozrálé a přezrálé truchlohry“ (116). Souvislost

těchto zdánlivě jedinečných a izolovaných prvků přitom zajišťuje idea (118), jež dává těmto krajnostem jednotu. „Synchronní čtení ‚fyziognomie‘ ideje truchlohry“ – inspirované Goethovým prafenomémem – je možné díky co největšímu „prohloubení historické perspektivy“, která podle Benjaminova principiálně neznačí žádné meze (118). To jednak znamená, jak říká autor, že „zkoumání fenoménu, který se zdá být spjat pouze s určitou dobou a místem, např. s německou barokní truchlohou ..., se nemusí omezovat na tuto dobovou lokalitu“, a především, jak říká Benjamin, že „bytostné souvislosti zůstávají tím, čím jsou, i když se ve světě fakt čistě nevyjádří“ (tamt.).

Za patrně nejnosnější výpůjčku z jiných filosofických koncepcí bych sama považovala Benjaminovu charakterizaci ideje jako monády. Opět jde o určitý perspektivní popis, který má v tomto případě ukázat, jak může být kupř. právě idea truchlohry „ontologicky samostatná“ a tím i izolovaná a současně v sobě – jak říká Benjamin – „obsahovat obraz světa“ (119). Přínosné jsou tu autorovy rekapitulace¹² Leibnizových interpretů z řad Benjaminových současníků (zejména H. Heimsoetha), které zajímavě propojují Leibnizovo myšlení monády jakožto individuálního mikrokosmu absolutna s křesťanskou mystikou (navazující na M. Kusánského). V Benjaminově přetvoření těchto výkladů lze schopnost monády percipovat ztotožnit s její „expressivitou“. Podle Martina

¹² Tato rekapitulace je převážně shrnutím práce Paly Schwebelové: *Intensive Infinity. Walter Benjamin's Reception of Leibniz and Its Sources*, in: *MLN*, 3, 2012, str. 589–610, a dalších.

Rittera „monádu, nakolik reprezentuje svět, tak můžeme chápat jako vykladače světa: svými percepcemi zároveň vyjadřuje svět, je jeho expresí“ a takto chápaná monáda-idea je tím, co „dokáže vyložit pravdu jevů“ (120). V souladu s Leibnizem jsou navíc po sobě jdoucí percepcce monády dány v monádě věčně, náležejí trvale její esenci, jsou jí implicitní. Kdybychom tedy měli dokonalé poznání, mohli bychom v každé věci nahlédnout celou její historii; když tedy Benjamin hovoří o virtualitě dění v monádě, má podle autora „na mysli právě to, že z Boží perspektivy je dění v monádě neprocesuální, je tu ve své podstatě“ (121). Už byla řeč o tom, že koncept monády „implikuje hierarchii různě dokonalých monád, které jsou *všechny* pravdivé“, autor však dodává – což může čtenáře poněkud zmást –, že pojem monády „nadto umožňuje tuto hierarchii spojit s tím, že každá z monád různě dokonale reprezentuje celek – v tomto smyslu je každá monáda jen *relativně* pravdivá“ (122). Hierarchická ontologie, kterou s sebou Benjaminova koncepce přináší, tedy vede autora k představě „relativní“ pravdivosti každé z monád, resp. idejí.

Domnívám se, že myšlenka „relativity“, zejména když má být řeč o „relativní pravdivosti“, je Benjaminovi spíše cizí; v jeho textu bychom ani podobnou formulaci nenalezli. Martin Ritter snad uvažuje o perspektivismu jednotlivých monád, které se vyznačují různým stupněm dokonalosti, pokud

jde o reprezentaci celku (Benjamin sám hovoří o „zkráceném a ztemnělém znázornění světa ostatních idejí“, který autor vykládá jako „kontinuální sestup od vůdčí představy ke stále méně zřetelným představám ostatních monád“; tamt.). Obecněji mám za to, že právě toto spojení hierarchické ontologie s koncepcí idejí, monád či jazyků, které více či méně dokonale vyjadřují onu dokonalost samu jakožto jednotu jejich mnohosti, vede Benjamina k tomu, aby pravdu nikde v *Předmluvě* neztožňoval s jednotlivou ideou, nýbrž ji – různými způsoby – opisoval jako samu jednotu této mnohosti, tj. jako říši idejí nebo jako jejich jakousi harmonii.¹³ Podobně bych se hypoteticky domnívala, že ani Adamův jazyk (natož pak jednotlivé jméno) v eseji *O jazyce* není pravdou samotnou, neboť ta spíše dochází svého vyjádření ve vzájemnosti vztahů veškerých jazyků. V každém případě by pro hlavní téma knihy mohlo být příhodné se touto otázkou více zabývat. Teprve v jejím světle by pak mohlo být dále zkoumáno, jak chápe Benjamin jednotu jednotliviny (123).

V poslední třetině knihy se Martin Ritter zaměřuje na otázku vzájemného vztahu idejí či monád a světského dění či jevení. Toto nové téma však ještě spojuje se závěrečným dodatkem ke své interpretaci *Předmluvy*, který se zabývá vztahem pravdy a krásy. Benjaminova teze (vyslovená v souvislosti s Platónovým *Symposiem*), že „pravda je krásná“, vede autora k úvaze, jejímž trochu překvapivým

¹³ Srv. „die Wahrheit, vergegenwärtigt im Reigen der dargestellten Ideen“, „die Wahrheit – das Reich der Ideen“, „das Wesen der Wahrheit als des sich darstellenden Ideenreiches“, „das tönende Verhältnis solcher Wesenheiten [Ideen] ist die Wahrheit“, W. Benjamin, *Kairos*, str. 134–136 a 142.

výsledkem je zpochybnění oddělenosti idejí: „O tom, že ideje bychom neměli jednoduše ‚vystrčit‘ mimo svět, mimo světské jevení, ovšem svědčí i v předmluvě úzká provázanost pravdy s krásou“ (124). Mám ovšem za to, že pokud od sebe – alespoň v myšlenkách – odlišíme rysy pravdy a problém jejího zpřítomnění, pak provázanost pravdy s krásou o problému oddělenosti nic neříká (koneckonců fakt, že se idea krásy ukazuje, pro Platóna také není důvodem k tomu, aby ji beze zbytku „rozpustil“ ve světě jevů; platonikům navíc není cizí ani myšlenka krásy světa idejí či intelektu).

Ostatně autorovy další úvahy o úkolu filosofa, jímž je podle Benjamina právě znázorňování pravdy, nic z toho, co bylo dosud řečeno o oddělenosti idejí, nijak nezpochybňují. Martin Ritter vystihuje dobovou podmíněnost znázornění pravdy, která pramení z toho, že filosof při svém popisu „rozvrhů světa idejí“ (124) do tohoto popisu zahrnuje i svět empirický, tj. fenomény, které má zachránit. Na základě této korelace s empirií však filosofické systémy zastarávají. Tato podmíněnost se ale podle autora nijak nedotýká jejich pravdivosti: „Ačkoli se každý soubor poznatků o světě, a tedy i každý empirický svět, posléze ukáže být (jen) dobovým světonázorem, ačkoli tedy platí, že skrze dobová konceptuální schémata je ‚do ideové říše jakoby vnořen světonázor‘, neznamená to, že pravda neexistuje“ (125).

Nakonec se tedy zdá, že jediným důvodem, proč téma krásy ve spojení s pravdou vyvolává tázání po (mimo) světské formě bytí pravdy, je Benjaminovo přesvědčení, že pravda je – jak to formuluje autor – právě sebe-dáváním

či sebe-vyzařováním (*Předmluva* hovoří o „říši idejí, která se předvádí sama“, 126). V tomto smyslu se krása skutečně připisuje „nikoli jen jevům, nýbrž pravdě samé“ (tamt.). Nicméně to, že „pravda hovoří sama, tj. říká pravdu tak, jak je, nezahalenou“ (127), nutně neznamená, že onu říši idejí ve svém dávání opouští natolik, že by ji tímto svým vycházením zrušila. Každopádně důsledek tohoto pojetí – pokud jde o práci filosofa – je opět nasnadě: ono znázornění je tím, co v rámci výkladu vyvstává – slovy autora – „nesubjektivně a mimovolně“ a děje se tak jen v té míře, v jaké je filosof neustále „blízek věci“ (127–128).

Závěrečné čtyři kapitoly knihy se věnují Benjaminově koncepci dialektického obrazu, kterou autor interpretuje jako určitou aktualizaci nauky o monádě v *Pasážích* (130). Na pozadí tohoto výkladu pak cílí na jednu z hlavních otázek knihy, totiž otázku časovosti pravdy. Ta je zde formulována následovně: „pokud je původ, čili pravda, nejen něčím, co bylo ‚onoho času‘ zjeveno, ale také tím, co se zpřítomňuje v čase, a to tak, že se to odhalí teprve v budoucnu, kdy vlastně pravda existuje? Obecněji řečeno: je pravda časová, existuje ve svém zpřítomňování, nebo je mimočasová jakožto princip časového dění?“ Nebo ještě v jiné formulaci: „může být pravda časového dění dána a priori, předem?“ (132)

Zdá se mi, že pokud bychom Benjamina chápali tak, že stále (z podstatných důvodů) zachovává myšlenku mimo-časové pravdy, pak bychom zřejmě (opět) odpověděli, že pravda se zpřítomňuje v čase, ale to neznamená, že „je cele“ svým zpřítomňováním („pouze“ předpokládá hierarchickou

ontologii). Celá otázka je možná naléhavější v druhé své formulaci, snad ale lze uvažovat i tak, že pravda – jakožto nečasová – se nemusí zcela „krýt“ s celkem časového dění, aniž by to zároveň znamenalo, že by vše ostatní v dění bylo „nepravdivé“. Spíše je tomu tak, že v situaci nedostupnosti „perspektivy vykoupení“ (abych použila Adornova obratu) nevíme vždy s jistotou, co v dění je a co není v tomto smyslu „pravdivé“, třebaže existují okamžiky, kdy se pravda dává poznat (jak o tom ještě bude řeč). Jinými slovy, jestliže bychom výrok, že „pravda časového dění je dána a priori, předem“, chápali jako tezi determinismu, pak ze samotné myšlenky „nečasovosti pravdy“ determinismus nutně nevyplývá.

Martinu Ritterovi však jde v otázce časovosti právě tak o vztah pravdy a jednotlivé věci, proto svou otázku znovu reformuluje: „Lze však zajistit pravdu věci samé tím, že budeme předpokládat ideovou sféru pravdy, jež je zcela mimo věc v jejím jevovém charakteru?“ (133). Jako by tu autor na okamžik předstíral zapomnění na svůj dosavadní výklad, v němž – v souvislosti se vzájemným vztahem současných jazyků a „jazyka pravdy“ – vysvětlil, že vztah mezi nimi je „vztahem participace“ (57). Předpokládejme tedy, že hledá ještě jinou odpověď. Autor se, jak sám připomíná, už v předchozí kapitole tázal, „zda by ideu, resp. monádu, nebylo možné myslet přece jen jako přítomnou ve světě: byt' by nebyla přítomna v jevech, byla by ve věcech“. Benjamin však podle něj (v dopise F. Ch. Rangovi z roku 1923, v samotné *Předmluvě* i v esejí *O jazyce*) „takřkajíc ‚vypuzuje‘ pravdu

z věcí tím, že ji ... projektuje na nebe idejí, resp. ji ... lokalizuje před dějiny do adamovského pojmenování věcí“. V *Pasážích* se však podle něj „rýsuje jiná představa“ (133, srv. též 124).

Domnívám se, že samotná myšlenka, že by se „pravda ve věcech“ přísně vzato vylučovala s pravdou „projektovanou na nebe idejí“, je v knize Martina Rittera zcela nová a vyžadovala by další vysvětlení (např. argument, který by odmítal dosavadní „řešení“ spočívající v představě participace). Aniž bychom tedy věděli, v čem se tyto dva momenty vylučují, stojíme nyní před alternativou „pravdy mimo věci“ vs. „nynějšek poznatelnosti pravdy věci“, jak je o něm řeč v souvislosti s Benjaminovou koncepcí dialektického obrazu. Mám za to, že koncepce dialektického obrazu představuje velmi zajímavou alternativní odpověď na problém pravdy, která se znázorňuje sama (tj. onen výchozí problém, jež s sebou nese opuštění subjekt-objektové dichotomie poznání); k této koncepci se proto ještě v závěru vrátíme.

Tak jako už v *Předmluvě* Martin Ritter (asi z dobrých důvodů) ponechal stranou otázku, jak myslet *vlastní* působení pravdy (109), a raději hledal odpověď na to, jak se s tímto působením „dostat do kontaktu“, tak i nyní se táže spíše na světské podmínky přítomnosti pravdy: „čím je dáno, kdy se trans-přítomná pravda přítomní, resp. kdy se stane v přítomnosti viditelnou?“ (133). Autor se proto obrací v čase zpět k (mimochodem ve svém celku velmi temnému) fragmentu *Teorie poznání* z roku 1920 a vypůjčuje si z něj tři nespojitě výroky: „pravda ... patří k dokonalému stavu světa“, „jedině ona ... je také v ‚nynějšku poznatelnosti“

a nakonec je zde řeč o „konstituci věcí v nynějšku poznatelnosti“. Z této pasáže pak autor zdůrazňuje právě moment „nynějšku poznatelnosti“ jako čehosi, co je „uvnitř času, v čase“, a spojuje jej s myšlenkou konstituce věci: „právě v okamžiku, kdy je věc poznatelná ve své pravdě, je zároveň konstituována ... [P]ravda je mimo subjekt i empirický jev, zároveň však není mimo věc, je věcí, ovšem věcí, která se ukazuje jedině v nynějšku poznatelnosti“. Martin Ritter z toho vposledku vyvozuje, že „i v předmluvě vlastně platí, že věc se konstituuje až v okamžiku, kdy se odhaluje ve své pravdě: procesem, jímž se jev prostřednictvím pojmové práce stává monádou“ (134). Domnívám se, že zde dochází k hned několika radikálním krokům, které by vyžadovaly důkladnější oporu v textech a vysvětlení: 1) autor nakonec dospívá k tomu, že „pravda není mimo věc“. V samotném citovaném fragmentu je ale – stále a zcela koherentně s Benjaminovým výkladem, jak nám jej autor dosud předkládal – pravda „v dokonalém stavu světa“ a zároveň „v nynějšku poznatelnosti“; cituji Benjamina: „Také pravda je vlastním způsobem, neporušeně, v dokonalém stavu světa, avšak jedině ona je neporušeně i v nynějšku poznatelnosti“. 2) Věc je nakonec ve své konstituci závislá na pojmové práci filosofa či (v případě *Pasáží*, resp. *Tezí*) historiografa (tento výklad by však vyžadoval doklad ještě odjinud než z izolované věty citovaného fragmentu a jasnější interpretaci *Předmluvy*, kde se přece jen počítá s „oddělenými“ idejemi, a proto by tu byla míra domnělé závislosti věci – co do její konstituce – na práci filosofa menší, než jak to chce

autor na tomto místě a v následujících kapitolách vyložit).

Jak Martin Ritter dále předesílá, „i *Pasážím* je vlastní představa, že fenomén odhalený ve své pravdě získává charakter monády, to však neznamená, že musí být jeho pravda založena v nečasové sféře idejí: *pravda je skutečně přímo ve věci*“ (tamt.; kurziva A. R.). Pokud jde o otázku časovosti pravdy, autor se k uvedenému fragmentu ještě jednou vrátí, a to kvůli pojmu „logického času“, který má označovat jakýsi specifický čas „nynějšků poznatelnosti“ (156). Nutno však říci, že i sám autor je v této věci velmi nejednoznačný, neboť poté, co interpretuje *Pasáže* a obrátí svou pozornost v předposlední kapitole také k textu *O pojmu dějin*, opět se vrací k pozici pravdy, která se v dějinách sice zpřítomňuje, ale sama patrně není jen v nich: „Ačkoli přísně vzato je pravda až v dokonaném, nečasovém stavu světa, díky logickému času je i v čase, už v nynějšku poznatelnosti“ (tamt.). Lze tedy poslední slovo Martina Rittera k této věci číst prizmatem právě 11. kapitoly, v níž hovoří o „časovém podílu na *apokatastasi*“ (což je myšlenka prastará, abych neříkala „tradiční“)? Zdá se však, že podle něj se tato myšlenka vylučuje s představou nečasových idejí: „pravda je sice v dokonalosti, tu však nemožno zajistit nečasové ideje“ (157).

Zde se mi žel nedostává dostatečného porozumění a tato nedostatečnost spíše vzrůstá v souvislosti s výkladem Benjaminova výroku, že „věčné je rozhodně spíše záhyb na kabátu než idea“ (137). Autor jej komentuje takto (cituji *in extenso*): „Benjaminovo obrazné ztotožnění věčného se záhybem na kabátu říká, že něco věčného

sice existuje, avšak neexistuje to od věčnosti, nýbrž v čase. Vyjádřím-li to vyhoceně, věčné vzniká díky na první pohled nahodilé konstelaci a je jako věčné uskutečňováno díky duchapřítomnosti toho, kdo této konstelaci dokáže učinit zadosť“ (138). Zda v pozdním díle skutečně nezbyvá „z Benjaminova platonismu téměř nic“ (137), si nejsem jistá. Stále se mi však zdá, že v této závěrečné pasáži knihy jde především o další odpověď na principiální problém pravdy, která se sama znázorňuje, přičemž tato odpověď bude v jistém smyslu přesně opačným extrémem, než který přinesl *Theologicko-politický fragment*: namísto nezbadatelného sebe-dávání pravdy, o němž ani nelze rozhodnout, kdy se událo, se před námi rýsuje koncepce, v níž bude naopak vše záležet na tom, zda poznávající dokáže sebe-manifestující pravdu zpřítomnit, čímž je na něj kladen maximální nárok. Zaměříme se tedy na dialektický obraz.

Martin Ritter je přesvědčen, že zatímco koncepce *Předmluvy* „implikuje, že pravdu truchlohry je možné zpřítomnit kdykoli, resp. kdykoli poté, co se ve světě vyskytly fenomény truchlohry“ (135), koncepce dialektického obrazu z *Pasáže* předpokládá „vzájemnou korespondenci dvou zcela určitých epoch“ (137) (nejsem si však zcela jistá, zda je podle Benjaminu čas, kdy si truchlohru zpřítomňujeme, lhostejný, zda i zde neplatí „předpoklad, že v historickém předmětu se reformuje ... přítomný zájem o minulý předmět“ (150), ale to nyní ponechávám stranou). Ve svém nedokončeném díle však Benjamin podle autora každopádně „klade důraz na to, že původ se ukazuje jenom z určité perspektivy,

z podstatně časové perspektivy“ (136). Úkolem historiografa pak je zpřítomnit tzv. „dialektické obrazy“ a to podle autora, jenž cituje Benjaminu, „konkrétněji znamená, že minulé události se stávají ‚pravými‘ obrazy, tzn. obrazy minulé události, v nichž se stává čitelnou pravda, teprve časem, a ‚toto dospění k čitelnosti ... představuje určitý kritický bod jejich vnitřního pohybu““ (138). Autor dokládá svou interpretaci, podle níž pozdní Benjamin chápe pravdu jako časovou, mj. takto: „Když Benjamin zdůrazňuje časovost pravdy, říká mimo jiné to, že pravda ‚je spjata s časovým jádrem, jež věží zároveň v poznávajícím i poznávaném““ (139).

„Spojení s časem“ však nenaznačuje nutně časovost pravdy, ale stále spíše její zpřítomňování v čase a pro *Pasáže* stejně jako *Teze* je rozhodující, proč pravda někdy je a někdy není zpřítomnitelná, což bezprostředně souvisí s tím, co vyjadřuje, v jaké věci se vyjadřuje, jinak řečeno s tím, že má vždy nějaký obsah (na této „obsahovosti“ pravdy Benjaminovi zvlášť záleží, jak jsme viděli). Na koncepci dialektického obrazu je tak spíše pozoruhodný posun, v němž je pohyb sebe-znázornění pravdy samé nahrazen pohybem, jímž obrazy minulých událostí samy dospívají k čitelnosti. Myslím, že vztah jakési zvláštní „poznatelnosti“, která je imanentní vztahu mezi minulostí a přítomností, je zde opět zajímavou alternativou subjekt-objektového chápání poznání, neboť „subjektem“ poznání je tu sama přítomnost se svými určitými charakteristikami, jež ji činí přístupnou určité minulosti. V tom se skutečně dialektické obrazy podobají monádám, jak

to Martin Ritter přesvědčivě ukazuje (144), protože „tyto obrazy takřka-
jíc mají v sobě svůj vlastní výklad“, a historiograf je tak vlastně „nevylá-
dá: pouze je jakožto v sobě čitelné ukazuje“ (tamt.). Na přítomnost je
tedy kladen nemalý nárok, aby tuto okamžikovou čitelnost nepromeškala,
neboť, jak je řečeno v *Tezích*, okamžik
poznatelnosti je nenávratný (151). Pro
autora je přitom podstatné, že myš-
lenka čitelnosti se nevylučuje s nut-
ností dialektický obraz konstruovat:
tuto konstrukci je však třeba chápat
jako vyjmutí „z (domnělé) historické
kontinuity“, díky němuž se historický
předmět ocitne v izolaci, v níž právě
vykrytalizuje do „monadologické
struktury“ (145) (mám za to, že po-
kud jde o nesamozřejmou myšlenku
izolace minulosti a přítomnosti ze
souvislosti časové sukcese, měla pa-
trně pro Benjaminu zvláštní význam
četba Prousta). V této souvislosti autor
podrobněji vysvětluje, v jakém smy-
slu je historický předmět „*ipso facto*
vždy již předmětem konstruovaným“
(148). Protože se však dialektické ob-
razy ukazují v kritických momentech,
je třeba v těchto záblescích „proká-
zat duchapřítomnost“ (149) – právě
ta je tedy jakýmsi zvláštním úkolem
historiografa.

Zastavme se naposledy u časovosti
dialektických obrazů, a tedy i pravdy:
podle Martina Rittera je „setkání mezi
stejným a jiným, resp. mezi přítom-
ností a minulostí ... v Benjaminově
perspektivě ... především možností
překročit přítomné i minulé“ (141).
S tím nelze než souhlasit, pouze zále-
ží na tom, jak tomu rozumíme. Ben-
jamin o dialektických obrazech říká
(v autorově citaci), že „zatímco vztah

přítomnosti k minulosti je čistě časo-
vý, kontinuální, vztah bývalého k ny-
nějšku je dialektický: nemá časovou,
nýbrž obrazovou povahu“ (141, kur-
ziva A. R.). Benjamin sám tedy chápe
„dialektickou povahu“ svých obrazů
právě na základě jiných než časo-
vých vztahů. Dialektičnost popisuje
diskontinuální vztah mezi minulostí
a přítomností, ale nevylučuje nutně
mimo-časovou povahu pravdy. Kdyby
totiž veškerá pravda byla časová, resp.
historická, samy „nynějšky poznatel-
nosti“ by byly jen dalším historickým
děním, které by bylo třeba opět zachra-
ňovat. Této možnosti nekonečného
regresu se snad lze vyhnout koncepcí
tzv. „logického času“ jako jakéhosi
úhrnu nynějšků poznatelnosti. Jak ale
myslet tuto diskontinuitu nynějšků,
jestliže nemají být totožné s kontinu-
em dějinného času, ale ani nemají být
neseny žádnou jinou (rozuměj neča-
sovou) jednotou? Co by z nich vůbec
činilo cosi spojitého, neřkuli čas?

Poslední dvě kapitoly knihy se tý-
kají pravdy v dějinách, zasahují tedy
velká témata (či tajemství), okolo nichž
Benjaminovo myšlení setrvale krouží.
Předposlední, jedenáctá kapitola vy-
kresluje Benjaminu jako myslitele,
který se dotýká i ve svých zcela pozd-
ních textech (jako je ten *O pojmu dějin*)
náboženských témat. Vedle silně pří-
tomného motivu mesiášského času je
možné připomenout např. slavný obraz
hrbatého trpaslíka teologie, „která je
dnes malá a škaredá a beztak se nesmí
nechat vidět“, z první dějinně-filosofic-
ké teze (153–154). Martin Ritter právě
v těchto souvislostech dospívá k inter-
pretaci, podle níž je „pravda v dějinách
... časovým podílem na *apokatastasi*“
(157), o níž už byla řeč.

Nicméně závěrečná kapitola knihy jako by se naposled ohlížela za více světskou stránkou Benjaminova myšlení, která – v autorových očích – trvá na dějinné imanenci pravdy. Oproti „abstraktní a spekulativní“ úvaze z textu *Úkol překladatele* o „vzpomínce Boží“ mají *Pasáže* podle autora argumentovat ze „zkušenosti pamatování, která je zkušeností nároku“ (155). Rozměr konkrétního nároku, jenž by mohl zachránit aktuální dění, je – v kontextu vzniku tezí *O pojmu dějiny* – více než pochopitelný (a podobně je srozumitelný Benjaminův popis historického dění jako katastrofy; resp. jeho konstatování: „katastrofou je, že to tak ‚jde dál‘“, 161). Martinu Ritterovi v této souvislosti záleží na tom, aby chápal dějiny nejen v této kritické dimenzi, ale *také* jako dění, v němž je „každý okamžik příležitostí“: „Pokud by tomu tak bylo, pak nejenže by dějiny nebyly nutně katastrofou, nýbrž katastrofou by se stávaly právě a pouze kvůli ne-aktivitě těch, kteří nedostáli příležitosti, kterou dostali“ (162). Jeho další výklad tak vlastně nabízí úplné převrácení perspektivy, s níž jsme se setkali na počátku knihy (v kontextu *Theologicko-politického fragmentu*), podle níž se „žádný historický děj, a tím méně historický aktér, nemůže sám vztáhnout k mesiánské dimenzi; pouze sám Mesiáš vytváří tento vztah“ (21). Na samotném konci knihy se tedy rýsuje perspektiva, podle níž samotná mesiášská dimenze dějin závisí

výhradně na historických aktérech. Když chce autor tento nárok podrobněji vysvětlit, obrací se krom Benjamin na také k Blochově pojetí pamatování (*Eingedenken*, 164–166). Pokud jde o hlavní otázku, kterou si Martin Ritter ve své knize klade, jeho závěr je ten, že „spása nakonec patří – navzdory všemu, co se zdá svědčit o opaku – *do světa*, je spásou pro svět, ba je dokonce spásou ve světě“ (172, též 168). Pravda v dějinách je tak podle něj „možná, ale takříkajíc jen negativně, jako neustálá negace, či konkrétněji řečeno jako neustálé odvracení katastrofy, které předpokládá, pozitivně vzato, neustálou duchapřítomnost. Tato duchapřítomnost je právě pozorností vůči možnosti odvrátit to, co je zlé“ (172).

Viděli jsme, že všechny Benjaminem formulované úkoly – překladatele, kritika, filosofa a nyní i historiografa – měly být protiváhou představy, že věci, díla, ideje či obrazy minulosti – a krátce řečeno pravda jich všech – působí takříkajíc samy od sebe, což lze vyjádřit i tím, že mají jakousi vlastní expresivitu. Nyní, když se perspektiva zcela obrátila a na těchto úkolech s jejich nepatrnými aktéry záleží mesiášská dimenze dějin (a tedy i „nespasená stvoření“, 168), těžko se ubránit otázce, zda je tomuto – původně Mesiášovu – úkolu ještě možné dostát a zda je nutné skončit u těchto dvou alternativních možností.

Alena Roreitnerová