

Filip Brzeźniak-Kujda

Materializm i melancholia. Lektury na marginesach Maxa Horkheimera i Waltera Benjamina

*Nie jesteśmy pobożni. Trwamy w tym, co profaniczne,
A tam, gdzie dawniej Bóg, jest teraz Melancholia.*

Gershom Scholem¹

Wstęp

Prowadząc badania nad dziejami pojęcia melancholii w historii filozofii, natrafiłem na intrygującą, a dotąd niemal całkowicie pomijaną przez badaczy wymianę myśli pomiędzy Maxem Horkheimerem a Walterem Benjaminem². Jej wątkami przewodnimi są melancholia i materializm – dwa,

Filip Brzeźniak-Kujda (ORCID: 0009-0009-6181-4837) – filozof, doktorant w Szkole Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii PAN w Warszawie, gdzie przygotowuje rozprawę poświęconą związkom melancholii z radykalną myślą polityczną. Publikował do tej pory m.in. w „Praktyce Teoretycznej”, „Machinie Myśli”, „Wakacie” oraz „Argument. Biannual Philosophical Journal”. Kontakt: brzezniak.filip@gmail.com.

- 1 Cyt. za: M. Pensky, *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*, University of Massachusetts Press, Amherst 1993, s. 1 (przekład własny).
- 2 Mimo że korespondencja omawiana w niniejszym artykule umykała dotychczas uwadze badaczy, a wynikające z niej pojęcia nie zostały dotąd opracowane filozoficznie, należy odnotować badaczy zainteresowanych przynajmniej tekstami, do których wzajemnie odnosili się Horkheimer i Benjamin. Warto tu wspomnieć Helenę M. Tomko, która badając twórczość Theodora Haeckera, jako jedna z nielicznych zwróciła uwagę na recenzję Horkheimera: H.M. Tomko, *Beyond Exile and Inner Emigration: Rereading Max Horkheimer on Theodor Haecker's Der Christ und die*

wydawałoby się, przebrzmiały już pojęcia w kulturze i historii zachodniej myśli, a dokładniej punkt styku tych pojęć, melancholia materialisty. Niemiejszy artykuł stanowi rezultat rekonstrukcji, kontekstualizacji i interpretacji tej wymiany intelektualnej celem lepszego zrozumienia sposobu, w jaki obaj myśliciele konceptualizowali wspomniane zagadnienia.

Relację Horkheimera i Benjaminą zwykło się postrzegać przez pryzmat różnicy zdań odnotowanej przez drugiego z nich w pliku N 8,1 opublikowanym w *Pasażach*³. Nie powinno to zaskakiwać, zważywszy na fakt, że klasyczne, męskie diady w obrębie teorii krytycznej to przede wszystkim Adorno i Horkheimer oraz Adorno i Benjamin. W tym kontekście niekonwencjonalna para Horkheimer i Benjamin może się nam jawić jako relacja niejako zapośredniczona przez Theodora Wiesengrunda. I rzeczywiście, jak potwierdza korespondencja, Adorno często pełnił rolę mediatora i posłańca: wstawiał się za zależnym politycznie i udręczonym ekonomicznie Benjaminem u wiecznie pochłoniętego sprawami Instytutu Badań Społecznych Horkheimera – kuratora teorii krytycznej. Nie wyczerpuje to jednak opowieści. W drugiej połowie lat trzydziestych między uchodźcą w Paryżu a uchodźcą w Nowym Jorku – co potwierdza zresztą wspomniany plik N – zachodził kontakt bezpośredni, i to nie tylko w sensie literalnym, poprzez korespondencję, lecz także na poziomie teoretycznym: wzajemnych uwag i rozpoznań, które wciąż pozostają niedostatecznie przeanalizowane. Z listów, spośród wzmianek o bieżącej polityce wydawniczej „Zeitschrift für Sozialforschung” czy dramatycznej sytuacji Benjaminą, wyłania się szereg wątków, które zasługują na pogłębioną refleksję nad kluczowymi pojęciami, metodologicznymi różnicami oraz teoretycznymi punktami odniesienia frankfurckich. Zanim więc

Geschichte (1935), „The German Quarterly” 2017, vol. 90, No. 2, s. 157–174. Podobnie przedstawia się zainteresowanie relacją między Gottfriedem Kellerem a Walterem Benjaminem, która została pokrótce omówiona w zbiorze tekstów poświęconych twórczości pierwszego z nich: *Gottfried Keller Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Hrsg. U. Amrein, Metzler, Stuttgart 2016, s. 376–378. Pojawia się także w eseju Winfrieda Georga Sebald o Kellerze: W.G. Sebald, *Śmierć idzie – uchodzi czas. Uwagi o Gottfriedzie Kellerze*, [w:] W.G. Sebald, *Opis nieszczęścia. Eseje o literaturze*, Ossolineum, Wrocław 2020, s. 181–206.

3 Tym odniesieniem zaczyna się tom poświęcony związkowi Benjaminą z teologią, przepełniony nazwiskami kluczowych współcześnie myślicieli: *Walter Benjamin and Theology*, ed. C. Dickinson, S. Symons, Fordham University Press, New York 2016, s. 1.

przejdę do analizy pliku N, konieczne jest uprzednie spojrzenie na wcześniejszy, wciąż niewykorzystany badawczo materiał.

Spośród kilku tematów poruszanych przez Benjaminą w liście do Horkheimera z 24 grudnia 1936 r. najważniejsza dla niniejszego wywodu jest pozornie marginalna wzmianka o napisanej właśnie przez Horkheimera nowej recenzji książki Theodora Haeckera *Der Christ und die Geschichte*⁴. Benjamin wyznaje:

Szczególnie porusza mnie to, co mówi Pan o melancholii materialisty: chodzi o moją dawną miłość do Gottfrieda Kellera. Jego wspaniały smutek, przepleciony kolorowymi nićmi przyjemności [*der Lust*], był rzeczywiście materialistyczny:

„Opadał powoli, migocząc, deszcz,
Skąpany w wieczornego słońca promieniach” [„Langsam und schimmernd fiel ein Regen,
in den die Abendsonne schien”].

Ale to długi temat. Z całą pewnością spośród wszystkich, którzy są przewidziani do materialistycznej antologii, właśnie on mógłby dostarczyć najwięcej zaskakujących odkryć⁵.

Jak to zwykle bywa w lekturze twórczości Benjaminą, fragmentaryczna forma obfituje w wiele możliwych ścieżek dalszych dociekań, z których każda okazuje się istotna dla centralnego w tym kontekście problemu: relacji między filozofią a humorem, materializmem a melancholią. W odniesieniu do materializmu pojawiają się zasadniczo dwa tropy: pierwszy – prowadzący do recenzji Horkheimera, do której powrócę w dalszej części artykułu; drugi – do postaci Kellera i antologii materialistycznej, w której miałyby się znaleźć, przynosząc wedle słów Benjaminą zaskakujące odkrycia.

Warto od razu doprecyzować, o jaką antologię tu chodzi. Benjamin ma na myśli ostatecznie niezrealizowany projekt z lat trzydziestych, zakładający przygotowanie przez Instytut zbioru tekstów źródłowych i komentarzy poświęconych materializmowi oraz jego kluczowym przedstawicielom (*Lesebuch der materialistischen Lehren der abendländischen Philosophie von der Antike bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*). Jak rekonstruuje John Abromeit:

4 M. Horkheimer, *Zu Theodor Haecker: Der Christ und die Geschichte*, „Zeitschrift für Sozialforschung” 1936, Jg. 5, H. 3, s. 372–383.

5 W. Benjamin, *Gesammelte Briefe*, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, s. 725. Jeśli nie zaznaczono inaczej, przekłady własne.

[6] maja 1936 r. Max Horkheimer i Herbert Marcuse wysłali krótkie listy do Theodora Adorna, Waltera Benjamina, Ernsta Blocha, Eduarda Fuchsa, Henryka Grossmanna, Paula Honigsheima i Hansa Mayera, ogłaszając rozpoczęcie projektu zbioru „źródeł zawierających materialistyczne teorie w filozofii zachodniej od starożytności po koniec XIX w.” Choć główną odpowiedzialność za projekt ponosił Marcuse, bez wątpienia był on ważny również dla Horkheimera i wyraźnie ukazywał jego zainteresowanie rehabilitacją tradycji materialistycznej – jeśli w ogóle można mówić o czymś takim – która zawsze była marginalizowana w historii zachodniej filozofii⁶.

Narastające zainteresowanie Horkheimera konceptualizacją materializmu widoczne jest przez całe lata trzydzieste, czego świadectwem są takie teksty jak *Materializm i moralność*, *Materializm a metafizyka* czy *Egoizm i ruch wolnościowy*. Antologia miała stanowić próbę odkrycia podziemnego nurtu materializmu:

Jak ujął to Horkheimer w swoim liście: „Jest dla nas niezwykle ważne, aby w szczególności uwzględnieni zostali ci filozofowie i literaci, którzy w standardowych historiografiach zostali albo ledwie wspomniani, albo źle zinterpretowani, albo całkowicie pominięci”. Innymi słowy, projekt ten był częścią próby Horkheimera, by odkryć na nowo „podziemną historię” cywilizacji europejskiej, „los ludzkich instynktów i namiętności”, które – jak ujął to w długiej notatce na końcu *Dialektyki oświecenia* – zostały „stłumione i zniekształcone”⁷.

Stawką nie było więc jedynie odzyskanie tradycji materialistycznej, marginalizowanej w obrębie historii filozofii, lecz także uzupełnienie samego marginesu o jego własny, dotąd niezauważony w istniejących historiografiach margines. W tym kontekście zrozumiała stała się reakcja Horkheimera, który nie tylko nie sprzeciwił się pomysłowi Benjamina, by włączyć do projektu tak nieoczywistą postać, jak Gottfried Keller, ale wręcz zapewnił, że szwajcarski literat doczeka się z czasem należytego upamiętnienia. Ponadto Horkheimer uznał filozoficzny charakter twórczości Kellera i uczynił to w argumentacji, która wobec jego zwyczajowego sposobu myślenia może się wydać zaskakująca:

6 J. Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 243.

7 Tamże, s. 243–244.

Specyficzny związek między tym, co ulotne, a przyjemnością [*Lust*], na który zwracasz uwagę, można zresztą odnaleźć we wszystkich wielkich powieściach mieszczańskich. Pomyśl tylko o Maupassancie. Oczywiście związek ten nie przejawia się u Francuzów w sposób subiektywny. To, co Francuzi po prostu opisują, u Kellera pojawia się jako uczucie. Jest on bardziej filozoficzny⁸.

Z pewnością to jednak nie sam filozoficzny charakter pisarza stanowił wystarczającą pobudkę, by umieścić go pośród materialistów. Czym więc było owo kryterium i jaki związek ma z nim melancholia? Odpowiedzi należy szukać w liście Herberta Marcusego, który zapowiadał program badawczy całego projektu antologii:

Szczególny nacisk chcemy położyć na te nurty materializmu, które w zwyczajowych ujęciach zostały całkowicie pominięte lub przynajmniej zaniedbane. Należą do nich przede wszystkim zagadnienia takie jak: cierpienie i nędza w historii, bezsens świata, niesprawiedliwość i ucisk, krytyka religii i moralności, związek teorii z praktyką historyczną, postulat lepszej organizacji społeczeństwa itd. Materiał zostanie podzielony na następujące główne rozdziały: *Zadanie teorii, Historia, Człowiek i natura, Postulat szczęścia, Krytyka ideologii, Osoba materialisty*. [...] Uwzględnieni zostaną nie tylko zawodowi filozofowie, lecz także heretycy, literaci, krytycy, ekonomiści i socjologowie⁹.

Przynajmniej cztery pierwsze zagadnienia wymienione w tym liście, począwszy od cierpienia i nędzy w historii, zajmują istotne miejsce w pisarstwie Kellera. Wobec tak określonej problematyki staje się też zrozumiałe, dlaczego zarówno Horkheimer, jak i Benjamin sięgali po kategorię melancholii (dodajmy na marginesie, że tym bardziej zrozumiałe staje się fundamentalne znaczenie cierpienia w myśleniu Adorna).

W przywoływanym wcześniej liście Benjamin do Horkheimera, poświęconym Kellerowi, naszej uwadze nie powinien umknąć afirmatywny ton, w jakim wyraża się on o melancholii materialisty. Jest on zgoła odmienny od tego, do czego przyzwyczaiła się czytelniczka anglojęzycznej

8 M. Horkheimer, *A Life in Letters: Selected Correspondence*, ed. M.R. Jacobson, E.M. Jacobson, University of Nebraska Press, Lincoln 2007, s. 105.

9 H. Marcuse, *Brief vom 6. Mai 1936 an Theodor W. Adorno und andere*, [w:] M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, Hrsg. G. Schmid Noerr, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1995, s. 517f. Cyt. za: G. Schmid Noerr, *Alfred Schmidt und das Projekt einer Geschichte des Materialismus*, „Zeitschrift für Kritische Theorie” 2013, Jg. 19, H. 36/37, s. 165.

literatury benjaminologicznej. W ramach schematycznej i okrojonej interpretacji zazwyczaj podkreśla się – zapewne z uprzejmości – że dla Benjamina melancholia pozostawała niejednoznaczna: obok strony negatywnej miała aspekt produktywny, a więc w tym języku pozytywny. Ostatecznie jednak zostaje w tych ujęciach sprowadzona do wyjaśnień psychoanalitycznych lub staje się narzędziem oskarżycielskiej diagnozy. Szczególnie chętnie w tym kontekście instrumentalizuje się słynną już krytykę Ericha Kästnera oraz formacji intelektualno-artystycznej, z którą był związany – Nowej Rzeczowości (*Neue Sachlichkeit*)¹⁰. Napisany pięć lat wcześniej od cytowanego listu esej *Lewicowa melancholia. O nowej książce poetyckiej Ericha Kästnera* stanowi krytykę znudzonej i apatycznej warstwy intelektualistów oraz artystów, którzy mimo deklarowania poglądów lewicowych obstają przy swoistym pesymistycznym fatalizmie i bierności wynikającej z przekonania, że niemożliwa jest realna zmiana¹¹. Niezadowolenie poety, jego „smutek [*Schwermut*] wynikający z rutyny”, sprawia, że „rewolucyjne odruchy, o ile pojawiały się wśród mieszczaństwa”, przekształcają się w „przedmioty rozrywki i zabawy [...] przeznaczone dla konsumpcji”¹². Taki lewicowy melancholik niejako sam nie wierzy w swoje gesty, uznając je co najwyżej za chodliwy towar. Przez opozycję można założyć, że w przypadku Kellera – którego Benjamin określa mianem przedstawiciela wczesnego, silnego mieszczaństwa, darzącego wciąż szacunkiem rzemieślnictwo i wyraźnie różniącego się od późniejszych pokoleń osuwających się w imperializm – rewolucyjne odruchy nie ulegają degradacji, ponieważ nie adaptuje się on do procesu produkcji towarowej. Do tego wątku powrócę w dalszej części artykułu.

Zestawienie tych dwóch tekstów – fragmentu listu do Horkheimera oraz krytyki lewicowej melancholii – pozwala uniknąć uproszczonego zarzutu, jakoby Benjaminowski zachwyt nad melancholią materialisty (w tym nad figurą Kellera) sprowadzał się wyłącznie do kwestii estetyki i stylu. W krytyce postawy, którą dostrzegał u Kästnera, problem

10 F. Brzeźniak, *Left-Wing Melancholia Today: Overview of a Concept*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 2024, vol. 14, No. 1, s. 41–56.

11 W. Benjamin, *Left-Wing Melancholy*, [w:] *The Weimar Republic Sourcebook*, ed. A. Kaes, M. Jay, E. Dimendenberg, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1994.

12 Tamże, s. 305.

dotyczył właśnie twórczości estetycznej, co nie czyniło go wcale mniej politycznym.

Aby w pełni uchwycić ideę melancholii materialisty, warto przyrzeć się dwóm źródłom, które Benjamin splata w swoim liście – esejowi Horkheimera oraz odniesieniu do Gottfrieda Kellera. Co właściwie przeczytał Benjamin, że zareagował w ten sposób?

Materialista wobec historii: krytyka teodycei Theodora Haeckera

Obranie opublikowanej w 1935 r. rozprawy *Der Christ und die Geschichte* za przedmiot krytycznej recenzji na pierwszy rzut oka może się wydawać osobliwe, wręcz nieintuicyjne. Po cóż Horkheimer miałby zajmować się najnowszą wersją archaicznego teodycei napisaną przez konserwatywnego katolika, i to w drugiej połowie lat trzydziestych? Powody są co najmniej dwa.

Po pierwsze, Haecker nie był postacią anonimową. Z pewnością znali go frankfurczycy, skoro już w 1931 r. Benjamin skrytykował jego wcześniejszą książkę *Vergil: Vater des Abendlandes*¹³. Był również rozpoznawalny w szerszych kręgach, głównie dzięki swoim kłóliwym publicystycznym wystąpieniom przeciwko nazizmowi, które ściągnęły na niego represje i zmusiły do emigracji wewnętrznej¹⁴. Nazywany był nawet mentorem antyhitlerowskiej organizacji Biała Róża. Na ten aspekt działalności Haeckera zwrócił uwagę także Horkheimer, podkreślając w recenzji, że wyróżniał się on bezkompromisową pogardą wobec wszelkich form nacjonalizmu i dominacji, a także obroną idei inherentnej wartości każdej jednostki ludzkiej. W środowisku chrześcijańskich konserwatystów był według Horkheimera wyjątkiem: „człowieczeństwo, które wybrzmiewa w języku H.,” miało odbiegać od „katolickich kaznodziejów wojny światowej i ich następców, którzy w równym stopniu odwołują się do Ewangelii”¹⁵.

13 Zob. H.M. Tomko, *Word Creatures: Theodor Haecker and Walter Benjamin between Geschwätz and Pure Language in the Late Weimar Republic*, „New German Critique” 2018, vol. 45, No. 1 (133), s. 23–47.

14 Taż, *Beyond Exile...*, s. 157–174.

15 M. Horkheimer, *Zu Theodor Haecker...*, s. 376.

Haecker jawi się w jego oczach jako pisarz antytotalitarny¹⁶. Jednocześnie jednak Horkheimer podważa konieczność doktrynalnego podłoża dla etycznego impulsu książki i gestów Haeckera: „Zwykła ludzka przyzwyczajoność, do której książka H. może miejscami zachęcać, nie jest wcale bliższa chrześcijaństwu niż najgorszego rodzaju herezji”¹⁷.

Pozytywne aspekty pisarstwa Haeckera nie przesłaniają jednak Horkheimerowi fundamentalnej odmienności ich poglądów na historię i smutek, cierpienie i materializm. Drugi powód, dla którego Horkheimer mógł zdecydować się na polemikę, to chęć wykorzystania tej okazji do zaprezentowania własnych poglądów ateistyczno-materialistycznych. Zabieg ten jest ryzykowny, lecz interesujący w kontekście przekonań frankfurtyczków, ponieważ archaiczność teodycei skłania Horkheimera do wypowiedzi utrzymanej w paralelnym tonie – jeśli nie metafizycznym, to przynajmniej antropologicznym. Efektem staje się refleksja nad (trans-historyczną?) istotą materializmu.

Podstawowym zagadnieniem, z którym mierzy się Haecker, jest pytanie o sens historii, logikę dziejów oraz możliwość uprawomocnienia na pozór akcydentalnych i chaotycznych wydarzeń – zarówno tych z jego mrocznej współczesności, jak i z odległej przeszłości. To właśnie to pytanie oraz odpowiedź, jakiej udziela Haecker, stają się punktami odniesienia dla Horkheimera. Haecker prezentuje dosyć doktrynalną i przewidywalną wykładnię: tajemnica historii, w której zanurzeni są ludzie, musi być rozumiana jako realizacja woli i planu Bożego, to bowiem wieczny Bóg jest transcendentną instancją, która nadaje znaczenie i porządek wszystkiemu, co się wydarza. „Nawet jeśli świat może przypominać piekło, to tylko Bóg jest Panem historii”¹⁸. Dla Haeckera światło wiary chrześcijańskiej staje się jedynym ratunkiem przed bezsenssem życia na Ziemi¹⁹. Kwestia znaczenia i odnajdywania sensu jest nierozzerwalnie związana z problemem sprawiedliwości: jego wizja historii opiera się na przekonaniu o absolutnym i sprawiedliwym sądzi – jeśli nie w tym życiu i tym świecie, to z pewnością w następnym. Jak ironicznie komentuje Horkheimer,

16 Tamże, s. 374–375.

17 Tamże, s. 378.

18 T. Haecker, *Der Christ und die Geschichte*, Regner, Leipzig 1935, s. 117.

19 M. Horkheimer, *Zu Theodor Haecker...*, s. 373.

[t]aka wiara może nadać sens rzeczywistości, ale nie rzeczywistość sensowi – przeczy temu bowiem historia. Piękna przepowiednia, mówiąca, że „kto wystąpi przeciw Niemu, ten zostanie prędzej czy później przez Niego zgładzony”, nie jest jakkolwiek bardziej wiarygodna niż jej własna antyteza, według której nawet sprawiedliwych dosięgnie zniszczenie²⁰.

Tej chrześcijańskiej legendzie, jak nazywa Horkheimer przekonanie o inhereentnej sprawiedliwości Bożego planu, przeciwstawia on starą chińską opowieść o losach dobrych i złych władców: „Tyrani i wyzyskiwacze ludu wiodą dostatnie, pełne przyjemności życie aż do samej śmierci”, a „terror, który sięją, skutecznie dławi wszelkie próby buntu”. Ostatecznie jednak po śmierci nie spotka ich nic poza zapomnieniem – nie usłyszą już obelg, nie odczują braku szacunku, nie dotrze do nich żadna moralna sankcja. Z kolei ci władcy, którzy dążyli do dobra, doświadczają serii nieszczęść: przewrotów, najazdów, katastrof, aż w końcu umierają w nędzy i na wygnaniu. Co prawda historia odda im hołd i będą wychwalani przez wieki, ale „nic już się nie dowiedzą o tych zaszczytach”²¹. Pośmiertny los innego i jego imienia jest sprawą tylko i wyłącznie doczesnych.

Świadomość przypadkowości (nie)sprawiedliwości w ramach skończonego życia wydaje się Horkheimerowi znacznie mniej naiwną postawą niż moralistyczna nauka głoszona przez Haeckera. Perspektywa materialistyczna, którą Horkheimer przeciwstawia teodycei, „nie daje się stosować w sposób utylitarny”²². Nie uznaje, by moralny charakter czynów determinował los tych, którzy ich dokonują, i właśnie dlatego nie może nas niczego nauczyć o wyniku naszych działań. Materializm nie próbuje nadawać rzeczywistości sensu ani jej do niego dopasowywać – przeciwnie, przyjmuje ją w jej brutalnej, nieprzejednanej postaci. W konsekwencji postawa etyczna nie może wynikać z kalkulacji ani oczekiwania przyszłej odpłaty, lecz musi opierać się na czymś innym. Argumentując przeciw wizji Haeckera, materialistyczna perspektywa przekracza płaszczyznę etyki i wchodzi na teren refleksji historycznej oraz historiozoficznej – staje się nie tylko stosunkiem do świata obecnego, ale również sposobem

20 Tamże, s. 377.

21 Tamże.

22 Tamże, s. 378.

reagowania na przeszłość i jej skutki, stosunkiem wobec przeszłości i dawnej niesprawiedliwości.

Według Haeckera zajęcie pozycji czystego ateisty jest niemożliwe – określa ją wręcz jako „fenomen w pełni arystokratyczny”²³. W swojej rozprawie sprowadza rozważany dylemat do dwóch stanowisk: pozytywistycznej koncepcji historii, według której jej zrozumienie staje się niemożliwe, oraz perspektywy religijnej, takiej jak jego własna, zakładającej nadprzyrodzone znaczenie dziejów. To redukcyjne rozróżnienie stoi w wyraźnej sprzeczności z wysiłkami myślicieli szkoły frankfurckiej. Horkheimer poszerza ten podział i odpowiada:

W przeciwieństwie do oziębiającej postawy pozytywistycznej zarówno myśliciel materialistyczny, jak i religijny dzielą pragnienie życia wiecznego, a tym bardziej nadzieję powszechnej sprawiedliwości i dobra. O ile jednak myśliciel religijny znajduje ukojenie w przekonaniu, że to marzenie już zostało spełnione, o tyle materialistycznego przenika bezgraniczne poczucie opuszczenia człowieka – jedyna prawdziwa odpowiedź na nadzieję, która pozostaje niemożliwa²⁴.

Dla Horkheimera materialista wyróżnia się poczuciem niepewności co do swoich celów, nawet jeśli są one słuszne i sprawiedliwe. Stanowisko to zostaje jeszcze bardziej radykalizowane:

Historia może zostać zrozumiana bez podejmowania – daremnej zresztą – próby przekształcenia jej w proces zbawienia za pomocą interpretacji. Dobro, które staje się możliwe dzięki refleksji teoretycznej – sprawiedliwość i mądrość – nie staje się rzeczywistością, dopóki pozostaje jedynie w ludzkiej głowie. Ci, którzy pragną urzeczywistnić ten obraz, nie muszą wynosić go do rangi bóstwa; przeciwnie – wiedzą, że nawet zrealizowane dobro będzie miało swoją historię i któregoś dnia przeminie. Skończone cele, za które bojownicy i ludzie oświeceni oddawali życie w każdej epoce, nie są – jak twierdzi H. – przez swoją nietrwałość równe śmierci. To właśnie ta krótka chwila szczęścia, za którą ginęli, odróżnia je od śmierci. Nie ugięli się przed wyższą religijną matematyką, wedle której życie pełne cierpienia i to przepełnione rozkoszą mają w obliczu nieskończoności tę samą, nikłą wartość. Równymi były dla nich jedynie obiekty panującej niesprawiedliwości. Sami się poświęcili – aby inni mogli żyć²⁵.

23 T. Haecker, *Der Christ...*, s. 15.

24 M. Horkheimer, *Zu Theodor Haecker...*, s. 381.

25 Tamże, s. 379.

W tym fragmencie Horkheimer odpiera również inny zarzut Haeckera, ściśle związany z uprzednim wywodem. Haecker twierdzi, że ateista – określany zarówno przez niego, jak i Horkheimera mianem materialisty – pozostaje pozycją wtórną wobec teologii, ponieważ „doczesne dobro zostaje [...] nieuchronnie postawione na miejscu Boga”. Horkheimer oczywiście się z tym nie zgadza:

Nie jest wcale prawdą, że teoretyczny materialista, niczym mieszczanin, musi absolutyzować przemijające dobra. Wie on jedynie, że pragnienie wiecznego szczęścia – ten religijny sen ludzkości – jest nieosiągalne. Myśl, że odmawiane w najczarniejszą godzinę modlitwy prześladowanych, błagania niewinnych, którzy muszą umrzeć, nie doczekawszy się rozstrzygnięcia swojej sprawy, oraz ostatnie nadzieje pokładane w nadludzkiej instancji nie znajdują żadnego adresata – a noc, której nie rozjaśnia żadne ludzkie światło, pozostaje równie nieprzenikniona dla światła boskiego – ta myśl jest wstrząsająca²⁶.

Dyskurs Horkheimera osiąga w tym miejscu swą afektywną kulminację. Materialistyczna świadomość zmarnowanej nadziei niewinnych w obliczu krzywdy – łapczywego poszukiwania przez nich ratunku, cudu – staje się oskarżeniem, które zarazem porusza i oburza. Oburzający publicznie pogląd ateistyczny sam wyradza się z indywidualnego materialistycznego wstrząśnięcia horrorem zakłamanej rzeczywistości. W tym sensie materializm jest od początku polityczny: przekracza ramy czysto metafizycznych twierdzeń, łącząc je z ich społecznym, praktycznym i dziedzicznym kulturowo wyrazem.

Jest jednak jeszcze jeden powód, który dochodzi tu do głosu, dla którego Haecker nie uważa, by taka pozycja – czysty ateizm czy materializm – mogła realnie stanowić trzecią drogę obok pozytywistycznej i religijnej wizji historii. Przekonanie o słuszności chińskiej opowieści, na którą powołuje się Horkheimer, czyli taka wizja historii, świata i śmiertelności, prowadzi zdaniem Haeckera do rozpaczy tak głębokiej, że graniczy ona z szaleństwem. Horkheimer pyta ironicznie:

[...] czy wstrząsający charakter jakiejś myśli kiedykolwiek stanowił przekonujący argument za jej prawdziwością lub fałszem? Czy logika zawiera prawo, wedle którego sąd staje się błędny, jeśli jego konsekwencją jest rozpacz?²⁷

26 Tamże, s. 380–381.

27 Tamże.

W pewnej mierze brzmi to jak dalszy rozwój rozumowania Ludwiga Feuerbacha czy też Karola Marksa o Feuerbachu: jeśli religia jest opium używanym przez cierpiących, to co dzieje się bez niej? Z perspektywy Horkheimera „religijna wiara w odtworzenie świata po jego upadku idzie o krok za daleko w walce z mrokiem”²⁸. Materialista jest tym, który stara się wytrzymać cierpienie i jego ogląd bez odurzenia i zawierzenia w zbawienie. Jak podsumowuje anglojęzyczne streszczenie wieńczące artykuł:

Twierdzenie Haeckera, jakoby odrzucenie sensu wywodzącego się spoza świata doczesnego miało prowadzić człowieka do rozpacz, nie wystarcza, by unieważnić samo odrzucenie nadprzyrodzonego znaczenia. Zarzut rozpacz nie stanowi argumentu przeciwko prawdzie. Żał wobec teraźniejszości jest całkowicie uzasadniony; mimo to możliwa jest postawa, która pozwala na pozytywną współpracę w historycznych zadaniach współczesności²⁹.

Horkheimer podkreśla, że materialistyczna melancholia nie musi przeradzać się w skrajną rozpacz, a tym bardziej w szaleństwo. Nie jest tak paraliżująca ani ekstremalna, jak sugeruje Haecker:

Wbrew przeświadczeniu H. nie trzeba popadać w obłęd, nawet jeśli w pismach wielkich materialistów wyczuwalna jest metafizyczna żałość [*metaphysische Trauer*]. Przyjemność, będąca istotą myślenia materialistycznego, niesie już w sobie świadomość przemijalności i gorycz końca; wiedza ta należy do jej istoty. Oburzenie na bezsensownie zubożone życie większości ludzi oraz pokrewieństwo między hedonizmem a historycznym zaangażowaniem mają swoje źródło w doświadczeniu nieodwracalności szczęścia.

Problem psychologiczny, który H. odrzuca *a priori*, dotyczy pytania, dlaczego taki stosunek do świata – w którym nawet dobro wydaje się w swej istocie naznaczone negatywnością – nie prowadzi do rozpacz. Aby go rozwiązać, potrzebna jest nie tyle analiza ateizmu, ile wykazanie, że zdolność do odczuwania przyjemności nie jest uzależniona od egoistycznego usposobienia duchowego większości ludzi religijnych³⁰.

Powyższy fragment prawdopodobnie najmocniej wpłynął na list Benjamina. Horkheimer zasadniczo definiuje tutaj myślenie materialistyczne

28 Tamże, s. 382.

29 Tamże.

30 Tamże, s. 381.

jako inherentnie powiązane ze smutkiem, który można odnaleźć w pismach wielkich materialistów. Materializm nie sprowadza się jednak wyłącznie do melancholii; równie istotne są przyjemność i hedonizm (przez co nie mają one nic wspólnego z egoizmem ludzi religijnych). Materializm to stanowisko, które bez sprzeczności generuje obie te perspektywy jednocześnie. Co istotne, Horkheimer nie sprzeciwia się łagodzeniu tej melancholii, ale widzi to jako zadanie wymagające zmiany warunków – tak, by zwiększać, jak pisze, „bezgraniczną solidarność wszystkich istot żywych”. Efektem tego może być nawet przemiana naturalnych przyczyn melancholii, takich jak śmierć i postawa, jaką wobec niej przyjmujemy.

Humor jako swego rodzaju system sądowniczy – Benjamin o Kellerze

Wspomnienie, które nasunęło się Benjaminowi przy lekturze recenzji książki Haeckera, to – jak sam relacjonuje – jego dawna miłość do Gottfrieda Kellera, dziewiętnastowiecznego szwajcarskiego prozaika, który, jak się zdaje, był dla niego stałym punktem odniesienia we wszystkich okresach życia. Nawet będąc u kresu, w swoim ostatnim zachowanym tekście *O pojęciu historii*, Benjamin przywołuje słowa Kellera: „Prawda nam nie umknie”, by określić to, z czym zrywa materializm historyczny. Nie oznacza to skądinąd – dodajmy na wszelki wypadek – że Benjamin zrywa wtenczas z samym Kellerem. Być może najtrafniej charakter jego prozy uchwycił ten, który przyciągał myśliciela pokroju Benjamin, czyli Winfried Georg Sebald, gdy pisał, że „[w] twórczości Kellera wiele jest partii kwalifikujących go jako barokowego poetę przemijalności”³¹.

Blisko dziesięć lat przed wspomnianym listem do Horkheimera, w 1927 r., z okazji publikacji krytycznego wydania dzieł Kellera Benjamin pisze esej poświęcony jego twórczości, charakterowi i fizjonomii dla „Die Literarische Welt”, opisywanego jako „jedno z najważniejszych czasopism literackich Republiki Weimarskiej”³². Niemal dekadę później, w 1936 r.,

31 W.G. Sebald, *Śmierć...*, s. 192.

32 *Gottfried Keller Handbuch...*, s. 376.

tekst ten przedrukowany zostanie w wydanej przez Benjaminą pod pseudonimem Detlev Holz antologii listów dziewiętnastowiecznych intelektualistów pt. *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen*³³. Rok przedruku antologii, która zawierała esej o Kellerze, przypada na okres, w którym Benjamin napisał centralny dla niniejszego wywodu list do Horkheimera. Zbieżność, a właściwie sekwencja zdarzeń musiała więc znacząco wpływać na listowną odpowiedź Benjaminą w tamtym okresie. Oznacza to również, że przez te dziesięć lat nie oddalił się zanadto od poglądu na materializm i melancholię, który prezentował już w trakcie pisania eseju o twórczości Kellera ok. roku 1927. Jakie więc było to stanowisko?

W liście do Horkheimera Benjamin wspomina o Kellerze, pisząc: „Jego wspaniały smutek, przepleciony kolorowymi niemi rozkoszy [*der Lust*], był rzeczywiście materialistyczny”³⁴. Słowa te poprzedzają przywołanie poetyckiego fragmentu, który ma ową specyficzną postawę zilustrować. Co ciekawe, również we wcześniejszym eseju opublikowanym w „Die Literarische Welt” Benjamin odwołuje się do tego fragmentu, choć w nieco dłuższej wersji:

Opadał powoli, migocząc, deszcz,
Skąpany w wieczornego słońca promieniach.
Wędrowiec się snuł, gdzie wiódł wąski brzeż,
Z duszą pogrążoną głęboko w cieniach.

[Langsam und schimmernd fiel ein Regen,
in den die Abendsonne schien.
Der Wanderer schritt auf engen Wegen
Mit düsterer Seele drunter hin]³⁵.

W przedstawionej w eseju Benjaminą interpretacji dusza pogrążona w cieniach (*düsterer Seele*) symbolizuje świadomość zbliżającej się śmierci. Postać wędrowca, utożsamiana z samym Kellerem, staje wobec tej perspektywy z uśmiechniętą twarzą, na której maluje się napięcie wyrzecze-

33 Tamże, s. 378.

34 W. Benjamin, *Gesammelte...*, s. 725.

35 Tenże, *Gottfried Keller*, [w:] tegoż, *Selected Writings*, vol. 2, p. 1, ed. M.W. Jennings, H. Eiland, G. Smith, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2005, s. 58.

nia³⁶. Obraz uśmiechniętego lub śmiejącego się melancholika, tak dobrze znany z historii melancholii od czasów Demokryta³⁷, zostaje tu ponownie przywołany. Zapowiada to późniejsze refleksje Horkheimera w recenzji książki Haeckera, gdzie materializm opisywany jest jako połączenie dwóch tendencji: melancholii i hedonizmu, słodko-gorzkiej świadomości przemijania. Postać wyłaniająca się z interpretacji Benjamina jest jednocześnie zakorzeniona w świadomości skończoności i gotowa wytrwać – bez akceptacji czy dostosowywania się do świata³⁸. Tak jak melancholia nie tłumi radości ani uśmiechu materialisty, tak światowość nie prowadzi go do beztróskiego zadowolenia ani do bezproblemowej postawy afirmacji.

Benjamin płynnie przechodzi od figury wędrowca z wiersza, wraz z jego anturażem, do rozważań o autorze dzieła. Portretuje Kellera jako materialistę i ateistę³⁹, u którego melancholia lub na wpół melancholijny, na wpół choleryczny humor nie neguje hedonizmu ani dążenia do szczęścia⁴⁰, a wręcz je umacnia. Jak pisał Sebald:

Czymś wyjątkowym w Kellerowskiej filozofii przemijania jest pogodny blask, który ją otacza, a wywodzi się ze szczególnej formy świeckiej nabożności, z jaką młody stypendysta z Zurychu zetknął się w latach nauki w szkole heidelberskich ateistów⁴¹.

Przypominając esej Horkheimera, który zostanie napisany później, warto zobaczyć, jak Benjamin opisuje jedną z zasad materializmu:

Keller bronił zasad materializmu – w szczególności tych, które podkreślają całkowitą śmiertelność człowieka – nie jako zadufany racjonalista, ale jako namiętny hedonista, który nie chciał pozwolić, by jego spotkanie z tym życiem zostało pomniejszone przez jakiekolwiek życie po śmierci⁴².

Być może takie spojrzenie na postawę materialisty było wciąż żywe wśród części francuskich myślicieli, z którymi Benjamin miał później

36 Tamże.

37 Zob.: A. Larue, *Une vie de Démocrite*, Éditions Talus d'approche, Belgique 2004; R. Burton, *Anatomia melancholii*, tłum. M. Tabaczyński, Korporacja „Ha!art”, Kraków 2020.

38 W. Benjamin, *Gottfried Keller...*, s. 58.

39 Tamże, s. 52.

40 Tamże, s. 54.

41 W.G. Sebald, *Śmierć...*, s. 194.

42 Tamże, s. 53.

okazję się spotkać, jak Georges Bataille czy Pierre Klossowski⁴³. Mogli oni wciąż myśleć o materializmie lub materializmie historycznym poprzez takie idee, jak całkowita śmiertelność człowieka, a także niewiara w niebiańskie wynagrodzenie doczesnych wyrzeczeń. To jednak hipoteza na inny artykuł. W każdym razie dzisiaj, w ramach tzw. materializmu historycznego, refleksja nad historycznością społeczeństw i dialektycznością ich przemian niemal całkowicie przesłoniła wymiar materialności samego materialisty, który koncentruje się na cielesności, śmiertelności, skończoności – materialności samego materialisty – a tym samym przeczyła etyczny i mobilizujący aspekt tego światopoglądu.

Benjamin, choć świadomy, że Keller wywodzi się z liberalnego środowiska, nie postrzega go jako zadufanego w sobie racjonalisty. Różnica ta wynika ze specyficznej marginalności Kellera. Benjamin dostrzega w nim przedstawiciela silnej, zwycięskiej burżuazji sprzed jej przekształcenia w imperialistyczną niemiecką klasę średnią⁴⁴, człowieka wywodzącego się z czasów, gdy rzemiosło wciąż miało fundamentalne znaczenie, i pisarza pochodzącego z peryferii niemieckojęzycznego świata. Te trzy aspekty czynią z Kellera postać historyczną, która pozwala na rewaluację XIX w.⁴⁵ Ursula Amrein rekonstruuje to następująco:

Według Benjamin fakt, że Keller nie popada w głośny optymizm wobec postępu, ma związek z ukrytą melancholią jego literatury, a także z melancholijno-cholerycznym usposobieniem samego autora. Ten „cichy bazowy smutek” [...] znajduje swój wyraz w humorze. Humor nie ma konotacji trywializowania. Wręcz przeciwnie, humor Kellera ujawnia to, co niewspółmierne, a obecne w śmiechu i rozbawieniu⁴⁶.

43 Sam Horkheimer deklarował jednak wobec nich mocno krytyczny stosunek. Zob. list Maxa Horkheimera do Waltera Benjamin z 23 II 1939 r.: M. Horkheimer, *A Life...*, s. 149–150.

44 Zwraca na to uwagę również Sebald, wskazując zarówno na wyjątkowy stosunek Kellera do Żydów, jak i na jego wielką nieufność, a wręcz niechęć i wrogość do rozwijającego się kapitalizmu: „Krytyka ekonomii wyznającej hasło *laissez faire* u Kellera wywodzi się z doświadczenia, że uciulane kosztem wyrzeczeń mienie zapisane będzie następnej generacji po stronie długów, ale wykracza daleko poza osobisty resentyment i mierzy we wszechogarniającą korupcję, spowodowaną przez coraz szybsze tempo cyrkulacji pieniądza. [...] Nie najmniejszą zasługą Kellera jest, że tak wcześnie rozpoznał szkody, często nie do naprawienia, jakie proliferacja kapitału powoduje w naturze, w społeczeństwie i w życiu uczuciowym ludzi”. W.G. Sebald, *Śmierć...*, s. 185–186.

45 W. Benjamin, *Gottfried Keller...*, s. 52.

46 *Gottfried Keller Handbuch...*, s. 377.

Benjamin pisze o ścisłym materializmie Kellera, który „nie uczynił go wolnomyslicielem. Uchronił go przed tym jego radykalizm”⁴⁷. Następnie przedstawia sposób, w jaki ów radykalizm działał:

[...] ograniczał, a ostatecznie tłumiał rytmiczną gadaninę mieszczańskich głosów i opinii, dając pierwszeństwo kosmicznym rytmom, które uchwytuje w trzewiach ziemi. Jeśli chcielibyśmy znaleźć nazwę na ten cud grot i jaskiń, to może to być tylko *humor*. Łagodny i melodyjny śmiech Kellera czuje się równie dobrze w tych podziemnych sklepieniach, co śmiech Homera w niebiańskich przestworzach. Wielokrotnie jednak okazywało się, że nazwanie pisarza humorystą blokuje do niego jakikolwiek dostęp. A humor Kellera to nie powierzchowna, poślaczana politura, lecz nieprzewidywalny plan jego półmelancholijnej, półcholerycznej natury. Znajduje to swój wyraz w misternych arabeskach jego słownictwa. [...] W pewnym sensie humor jest swego rodzaju systemem sądowniczym. To wszechświat egzekwowania bez werdyktu; wszechświat, w którym zarówno wyrok, jak i ułaskawienie wyrażają się poprzez śmiech. To wielka rezerwa, która leży u źródła milczenia i wypowiedzi Kellera. Niewiele myślał on o mowie, werdykcie i potępieniu – nie mówiąc już o moralnym osądzie...⁴⁸

Keller sprzeciwiał się liberalnemu, mieszczańskiemu lub racjonalistycznemu środowisku, otwarcie afirmując humor, w tym przypadku wyrażający się przez śmiech melancholika. Dzięki temu znajdował się bliżej ziemi, jej kosmicznych rytmów i czegoś bardziej materialnego. W tym kontekście dostrzegamy kluczowy punkt: śmiech i szczęście u Kellera są całkowicie oderwane od optymizmu. Tę myśl zdaje się potwierdzać również Horkheimer w jednym z listów do Benjamina⁴⁹, gdzie stwierdza, że optymiści interpretujący każdą katastrofę jako szansę dla niespodziewanych zmian stają się faktycznymi nihilistami – tak jak ci, którzy w hitlerowskim *Anschlussie* dostrzegali nadchodzący upadek reżimu i najlepszy obrót zdarzeń dla lewicy.

Benjamin interpretuje mechanizm humoru w kategoriach prawa, a raczej jego transformacji: humor stanowi „swego rodzaju system sądowniczy”, w którym nie istnieje dystans między werdyktem a egzekucją.

47 W. Benjamin, *Gottfried Keller...*, s. 53.

48 Tamże, s. 54.

49 List Maxa Horkheimera do Waltera Benjamina z 28 III 1938 r.: M. Horkheimer, *A Life...*, s. 131–132.

Ten pierwszy staje się jednocześnie wyrokiem i ułaskawieniem. W tym sensie śmiech Kellera pozostaje całkowicie oderwany od moralnego osądu i potępienia, pozbawia winy i pozbawia długu.

W eseju odnajdujemy także inne idee, które później powtarza Horkheimer w recenzji książki Haeckera. Cytując Kellera, dochodzi Benjamin na przykład do innej wersji starej chińskiej opowieści mającej ukazać absencję Boga sędziego:

Nie miał wątpliwości, że „jeśli zajdzie potrzeba, całe miasto niesprawiedliwych lub lekkomyślnych ludzi może przetrwać zawirowania czasu”, ale „trzech sprawiedliwych nie będzie w stanie żyć pod jednym dachem, nie wchodząc sobie w paradę”. Słodki i ożywczy sceptycyzm, który dojrzeva w skoncentrowanym spojrzeniu i który jak potężna aura ludzi i rzeczy zawłaszcza sobie sympatycznego obserwatora, nigdy nie ujawnił się w żadnej prozie w takim stopniu, jak w prozie Kellera. Jest nierozłącznie związany z wizją szczęścia, która ją animuje⁵⁰.

Ta metafizyczna równość wynikająca z przypadkowości znajduje wyraz także w innych elementach światopoglądu Kellera. Jak opisuje to Benjamin,

najmniejsza komórka świata waży tyle, co reszta rzeczywistości. [...] Łyżka zupy w ręku uczciwego człowieka jest we właściwym momencie bardziej wartościowa niż modlitwa przed posiłkiem i rozmowy o zbawieniu w ustach oszusta⁵¹.

Rozumując na wzór antyczny, Benjamin dochodzi do wniosku, że analogiczna równowaga zachodzi w samej płciowości Kellera. Sebald zwie to „współczulnością Kellera z kobiecym erosem”⁵², który nierzadko wiązał się z nietradycyjnym przedstawieniem płciowych ról postaci w prozie Szwajcara. Benjamin wskazuje na wiele fragmentów, w których Keller utożsamia siebie lub swoich bohaterów z przeciwną płcią. Ponadto wspomina, że

gdyby ktoś doszedł do wniosku na podstawie takich stwierdzeń, że smutny spokój Kellera znajduje swe źródło w głębokiej równowadze tkwiących w nim pierwiastków kobiecych i męskich, to trafiłby również pod względem wyglądu twarzy Kellera. Hermafrodyta nie jest jedynym androgynicznym typem uznawanym przez

50 W. Benjamin, *Gottfried Keller...*, s. 54.

51 Tamże, s. 55.

52 W.G. Sebald, *Śmierć...*, s. 199.

starożytność. Jego przyjemne formy pochodzą z późnego okresu i zawdzięczają więcej rzymskiej i aleksandryjskiej fantazji niż Grekom. Nawet jeśli nie jest prawdą, że starożytność została poprowadzona przez spekulacje fizjognomiczne do postulowania dojrzałego typu androgynicznego, ani że Afroditos – innymi słowy, brodaty Afrodyta – jest równie realnym obrazem kultowym, co zwyczaj kobiet z Argos, aby ozdabiać się fałszywą brodą w noc poślubną, to niemniej idea takich twarzy przybliżyła nas bardziej niż cokolwiek innego do twarzy tego poety⁵³.

Możemy powiedzieć, że jest coś karnawałowego w tym ponurym materializmie, który wbrew utartym schematom wywraca i miesza opozycje. A przynajmniej, że znowu na przykładzie materialisty obserwujemy jednoczesne wychylenie w dwóch kierunkach, bez sprzeczności.

Zakończenie: plik N raz jeszcze

Wydobyte tu z niepamięci marginalia nie są jedynie śladami myślowych przepływów, asocjacji, odniesień czy figur. Pozwalają dziś na refleksję, której wówczas zabrakło – taką, która nie pojawiła się w adekwatnej, wyczerpującej formie, której kontury mogłem tu jedynie naszkicować. Otwiera się więc przed nami możliwość ponownego namysłu nad utartymi, nierzadko zbanalizowanymi schematami interpretacyjnymi dotyczącymi czy to myśli Benjamina i Horkheimera, czy to samych pojęć materializmu i melancholii. Może to być punkt wyjścia dla przyszłych przedsięwzięć teoretycznych – subtelniejszych, mniej ortodoksyjnych.

Rekonstrukcja, której się tu podjąłem, powinna wystarczyć, przynajmniej tymczasowo, wprowadza bowiem znaczące przesunięcia w dotychczasowych interpretacjach. Relacje między Benjaminem a Horkheimerem trudno dziś opisać w kategoriach jednoznacznej opozycji. Z tej perspektywy inaczej rysują się też kontury *Tez o pojęciu historii* i słynnego pliku N, do którego pozwolę sobie teraz powrócić. Przywołajmy ustęp z *Pasaży* w całości:

List Horkheimera z 16 marca 1937 roku na temat nieomnknętości historii: „Twierdzenie o nieomnknętości jest idealistyczne, jeśli nie mieści w sobie również omnknętości. Przeszła niesprawiedliwość dokonała się i jest czymś zamkniętym.

53 Tamże, s. 59.

Zabici są naprawdę zabici. [...] Gdyby brać całkiem na serio niedomkniętość, trzeba by uwierzyć w Sąd Ostateczny. [...] Co się tyczy niedomkniętości, w historii istnieje może różnica między jej aspektem pozytywnym i negatywnym, w tym sensie, że nie do naprawienia są tylko przeszłe krzywdy, trwogi i cierpienia. Przeszłe akty sprawiedliwości, przeszłe radości i dzieła pozostają w innym stosunku do czasu, gdyż ich kruchość w znacznej mierze neguje ich pozytywny charakter. Odnosi się to szczególnie do egzystencji jednostkowej, w której śmierć przypieczętowuje nie szczęście, lecz nieszczęście". Te rozważania należałoby skorygować refleksją, iż historia to nie tylko nauka, ale i w stopniu nie mniejszym forma pamięci. To, co wiedza „ustaliła”, może być zmodyfikowane przez pamięć. Pamięć może coś niedomkniętego (szczęście) przekształcić w coś domkniętego, a coś domkniętego (cierpienie) przekształcić w niedomknięte. To teologia; jeśli jednak we wspomnieniu dane jest nam doświadczenie wzbraniające pojmowania historii w sposób z gruntu ateologiczny, to tak samo nie wolno nam próbować jej pisać w sposób bezpośrednio teologiczny⁵⁴.

W tym krótkim ustępie przechodzimy przez szereg opozycji: zamknięte–otwarte, pozytywne–negatywne, krzywda–sprawiedliwość, szczęście–nieszczęście. Wszystkie te pary wpisują się w pytanie, które ma zarazem charakter ontologiczny i etyczny: Jaki status mają przeszłość dla teraźniejszości, martwi dla żywych albo też, mówiąc Nietzschem, historia dla życia?⁵⁵

Fundamentalne twierdzenia tego fragmentu brzmią teraz znacząco inaczej, niż gdyby czytać go bez kontekstu. Linia Horkheimera jest jasna i zgodna z dotychczasową rekonstrukcją – zarówno pod względem nieodwracalności krzywdy, jak i odrzucenia religijnej perspektywy Sądu Ostatecznego. Dla piszącego w schopenhauerowskim tonie Horkheimera to, co negatywne w historii, a więc wszelka krzywda, zło i niesprawiedliwość, pozostaje domknięte, a więc nie podlega zmianie w coś pozytywne-go lub chociażby neutralnego – żaden czyn tego nie naprawi. Nie podlegają subsumcji w to, co Bataille zwykł nazywać projektem, a więc pewnym większym systemem instrumentalnie włączającym krzywdę środków na rzecz uświęcającego celu. Z uświęceniem chce właśnie Horkheimer zerwać. Zdaje sobie przy tym sprawę, że drugą stroną medalu jest to, że szczęście i jakiegokolwiek czyny wokół niego oscylujące, akty sprawiedliwości, zbudowane są na piasku. Kruchość dotyczy wszelkich rzeczy, również

54 W. Benjamin, *Pasaże*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005, s. 519.

55 Zob. F. Nietzsche, *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, [w:] tegoż, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1912.

tych słusznych. Stawia to pozytywność w innym stosunku do czasu, ponieważ to, co historycznie pozytywne, może być co najwyżej zanegowane, naruszone, a więc również zmarnowane. „Zostaniemy obarczeni tym, co negatywne; to, co pozytywne, już nam zostało dane”⁵⁶.

Co jednak z korektą proponowaną przez Benjaminą? Przede wszystkim nie jest subtelną krytyką, jak mógłby uznać pospieszny czytelnik. Benjamin nie przebudowuje dotychczasowej konstrukcji, ale dokłada kolejny wymiar. Ten wymiar to subiektywność – podmiot historii rozumiany jako podmiot wobec historii. Nie obejmuje jej całej, choć może ją studiować. W tej krótkiej wyprawie teoretycznej następuje przeniesienie akcentu z materializmu jako myśli abstrakcyjnej do materialisty jako żywego człowieka (o dwóch twarzach: melancholijnej i hedonistycznej), tak jak w programie materialistycznej antologii jednym z rozdziałów miał być wątek osoby materialisty. Nie jest to zupełnie obca kwestia również dla Horkheimera – broni on przecież rozumienia historii, które pozytywizm miał porzucać, a religia uświęcać jako sens Boskiego sprawiedliwego planu. Podmiot rozumiejący jest podmiotem wyposażonym w pamięć.

Co się zaś tyczy teologii, to nie wchodząc w niniejszym artykule w masę innych źródeł i interpretacji, należy stwierdzić, że jedno pozostaje jasne: to coś fundamentalnie odmiennego od teodycei. Nie jest to wiara w plan, nie jest to chrześcijańska pociecha. Benjamin trzyma się raczej kruchego podmiotu i kruchej pozytywności. Nie obiecuje niczego. Nie odbiera też jednak wszystkiego. Pozwolę sobie powtórzyć: materialista wyróżnia się poczuciem niepewności co do swoich celów; nie jest w stanie zmienić bilansu dotychczasowej historii, jest jednak w stanie inaczej o niej wspomnieć.

Bibliografia

- Abromeit J., *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
Benjamin W., *Gesammelte Briefe*, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966.

56 F. Kafka, *Aforyzmy z Zürau*, tłum. J. Ekier, Wydawnictwo „EMG”, Kraków 2007, s. 27.

- Benjamin W., *Gottfried Keller*, [w:] W. Benjamin, *Selected Writings*, vol. 2, p. 1, ed. M.W. Jennings, H. Eiland, G. Smith, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2005.
- Benjamin W., *Left-Wing Melancholy*, [w:] *The Weimar Republic Sourcebook*, ed. A. Kaes, M. Jay, E. Dimendenberg, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1994.
- Benjamin W., *Pasaże*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.
- Benjamin W., *Selected Writings*, vol. 2, p. 1, ed. M.W. Jennings, H. Eiland, G. Smith, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2005.
- Brzeźniak F., *Left-Wing Melancholia Today: Overview of a Concept*, „Argument. Biannual Philosophical Journal” 2024, vol. 14, No. 1.
- Burton R., *Anatomia melancholii*, tłum. M. Tabaczyński, Korporacja „Ha!art”, Kraków 2020.
- Gottfried Keller Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Hrsg. U. Amrein, Metzler, Stuttgart 2016.
- Haecker T., *Der Christ und die Geschichte*, Regner, Leipzig 1935.
- Horkheimer M., *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, Hrsg. G. Schmid Noerr, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1995.
- Horkheimer M., *A Life in Letters: Selected Correspondence*, ed. M.R. Jacobson, E.M. Jacobson, University of Nebraska Press, Lincoln 2007.
- Horkheimer M., *Zu Theodor Haecker: Der Christ und die Geschichte*, „Zeitschrift für Sozialforschung” 1936, Jg. 5, H. 3.
- Kafka F., *Aforyzmy z Zürau*, tłum. J. Ekier, Wydawnictwo „EMG”, Kraków 2007.
- Larue A., *Une vie de Démocrite*, Éditions Talus d'approche, Belgique 2004.
- Marcuse H., *Brief vom 6. Mai 1936 an Theodor W. Adorno und andere*, [w:] M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, Hrsg. G. Schmid Noerr, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1995.
- Nietzsche F., *Pożyteczność i szkodliwość historii dla życia*, [w:] F. Nietzsche, *Nie-wczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Jakób Mortkowicz, Warszawa 1912.
- Pensky M., *Melancholy Dialectics: Walter Benjamin and the Play of Mourning*, University of Massachusetts Press, Amherst 1993.
- Schmid Noerr G., *Alfred Schmidt und das Projekt einer Geschichte des Materialismus*, „Zeitschrift für Kritische Theorie” 2013, Jg. 19, H. 36/37.
- Sebald W.G., *Opis nieszczęścia. Eseje o literaturze*, Ossolineum, Wrocław 2020.
- Sebald W.G., *Śmierć idzie – uchodzi czas. Uwagi o Gottfriedzie Kellerze*, [w:] W.G. Sebald, *Opis nieszczęścia. Eseje o literaturze*, Ossolineum, Wrocław 2020.

Tomko H.M., *Beyond Exile and Inner Emigration: Rereading Max Horkheimer on Theodor Haecker's Der Christ und die Geschichte (1935)*, „The German Quarterly” 2017, vol. 90, No. 2.

Tomko H.M., *Word Creatures: Theodor Haecker and Walter Benjamin between Geschwätz and Pure Language in the Late Weimar Republic*, „New German Critique” 2018, vol. 45, No. 1 (133).

Walter Benjamin and Theology, ed. C. Dickinson, S. Symons, Fordham University Press, New York 2016.

The Weimar Republic Sourcebook, ed. A. Kaes, M. Jay, E. Dimendenberg, University of California Press, Berkeley–Los Angeles 1994.

Materializm i melancholia. Lektury na marginesach Maxa Horkheimera i Waltera Benjamina

Artykuł stanowi pogłębioną analizę jak dotąd pomijanej wymiany intelektualnej między Maxem Horkheimerem a Walterem Benjamins, dotyczącej związków doktryny materialistycznej z melancholią. Autor podejmuje próbę rekonstrukcji i kontekstualizacji pojęcia melancholii materialisty, wskazując na jego etyczno-polityczny potencjał w ramach teorii materialistycznej. Punktem wyjścia dla tej refleksji są z jednej strony Horkheimerowska krytyka nowoczesnej teodycei, rozwinięta w odniesieniu do twórczości niemieckiego eseisty Theodora Haeckera, z drugiej – długoletnia fascynacja Benjamina dziełami szwajcarskiego pisarza Gottfrieda Kellera. Analiza obejmuje m.in. napięcie między jednostkowym życiem materialisty a historią, relacje humoru melancholijnego ze śmiechem, hedonizmem i przemijalnością, a także zarzucony program frankfurckich badań nad materializmem. Tekst otwiera nowe perspektywy dla interpretowania myśli Horkheimera i Benjamina oraz współczesnych debat nad filozofią materialistyczną.

Słowa kluczowe

MELANCHOLIA, MATERIALIZM, WALTER BENJAMIN, MAX HORKHEIMER, HEDONIZM, ATEIZM

Materialism and Melancholy: Readings on the Margins of Max Horkheimer and Walter Benjamin

The article analyses the previously unexplored intellectual exchange between Max Horkheimer and Walter Benjamin regarding the relationship between materialism and melancholy. This discussion was based on the critique of Theodor Haecker and the interpretation of Gottfried Keller's writings. The author reconstructs the concept of the melancholy of the materialist, highlighting its ethical-political potential within the framework of materialist theory. Particular attention is given to the tension between the figure of the materialist and history, the relationship of melancholy to laughter, hedonism, transience, and the Frankfurt School's program of studying materialism. The analysis of these threads broadens research on the thought of both authors and contemporary materialist philosophy.

Keywords

MELANCHOLY, MELANCHOLIA, MATERIALISM, WALTER BENJAMIN, MAX HORKHEIMER, HEDONISM, ATHEISM