

Pozoruhodná v myšlení Waltera Benjamina je skutečnost, že se dokázal ubránit tomu, k čemu zvláště v jeho době a prostředí tíhlo mnoho teoretických myslitelů: okouzlení z fenoménu syntézy. Je to nápadné v době, kdy touhu po syntéze rozpadlých obrazů světa projevovali v Německu nejen filozofové a po nich sociologové, ale například i výtvarní umělci, jak dokládá ustavující proklamace Bauhausu formulovaná Gropiem roku 1919. To je právě ten rok, kdy se Benjamin začíná zabývat záměrem vypracovat soubor filozofických úvah na téma politika. Zdá se to být přirozené v době, kdy se po porážce Německa ve světové válce bortí i politické základy dědictví Bismarckovy říše. Kdy po potlačení spartakovských povstání se ještě rozhoduje v odkrytých politických bojích o podobě nově vznikající republiky. Kdy i narychlo zvolený parlament hledá v kompromisech jakoby syntetická východiska z nejrůznějších protichůdných zájmů a koncepcí, vzešlých ze složité tradice. I v tomto posledním případě by bylo lze zkonstruovat převrácenou vnitřní paralelu k charakteru Benjaminova uvažování: u něj právě odstup k ideji syntézy snoubí se s jistou nekompromisností myšlení. K ní se ještě dále v našem komentáři v podstatné souvislosti vrátíme.

Těžko již dnes zjistit, do jaké míry se Benjaminovi podařilo realizovat původní záměr ohledně oněch politických studií. Jisté je, že dokončil přinejmenším tři. Z nich se ovšem dochovala pouze jedna: českému čtenáři právě předkládaná „Ke kritice násilí“. Jak patrně již z titulů zbylých dvou¹⁾, které zmizely, téma násilí tu provázelo všechny Benjaminovy filozofické úvahy o politice, pokud nakonec nebylo vůbec jejich ústředním bodem. Nelze tady ovšem spojit toto tematické zaměření Benjaminovy tehdejší teoretické produkce bezprostředně s revolučními událostmi poválečného Německa. Listopadovou revoluci z roku 1918, stejně jako nové berlínské spartakovské povstání a bavorskou republiku rad z března a dubna roku následujícího, jakož i ostatní politické pŕtky provázající roku 1919 zrod základní ústavy Výmarské republiky, sleduje Benjamin zprostředkovaně ze švýcarského Bernu, kde se připravuje u Richarda Herbertze k obhajobě disertační práce „Pojem umělecké kritiky v německé romantice“. Již tady se ovšem v roce 1918 setkává a seznamuje s Ernstem Blochem, jehož právě v té době vydané dílo „Duch utopie“ sehraje významnou roli ve vývoji Benjaminova dějinné filozofického myšlení.

Můžeme se jen domnívat, že snad pouze článek „Život a násilí“ mohl vzhledem ke své Benjaminem samotným zmiňované silné aktuálnosti načerpat nějakou inspiraci v událostech, které se odehrály kolem berlínského Kapp-Lüttwitzova puče z března roku 1920. Nemůže nás to však svádět k jednoduchému výkladu Benjaminových filozoficko-politických úvah z vnějších historických okolností, které provázely jejich vznik. Benjaminovo uvažování od nich odděloval nejen odstup místní a časový – stať „Ke kritice násilí“ byla napsána až na přelomu let 1920 a 1921, tedy za přechodného relativního klidu na německé politické scéně –, ale

¹⁾ První z nich měla být kratší aktuální glosou z dubna 1920 „Život a násilí“; druhá pak rozsáhlejším dvoudílným esejem „Politika“ s názvy dílů „Opravdový politik“ a „Opravdová politika“, kde druhý díl byl navíc rozčleněn do dvou kapitol „Odbourání násilí“ a „Teleologie bez konečného cíle“.

především zásadní odstup vnitřní, jenž vyznačuje charakter Benjaminova myšlení samotného. Při silné inspiraci Sorelovými „Úvahami o násilí“, výslovně patrné v komentované stati, má Benjamin daleko k přímému anarchistickému aktivismu. Nemůže se samozřejmě úplně oprostit od sociálně politické zkušenosti, jíž prochází, jeho úvahy jsou však silně zprostředkované, založené hluboce filozoficky ve své sebereflexivnosti. Nereagují přímo a bezprostředně na politické události revoluční doby, jak tomu je například v případě Lukácsovy stati z února 1919, u níž už její název vykazuje v naší souvislosti pozoruhodnou tématickou příbuznost „Právní řád a násilí“. Lukácsův pokus pojednat o fenoménu násilí v jeho vztahu k právu zděný vychází ze zcela odlišných intencí i jiných teoretických východisek než pokus Benjaminův, třebaže vnější okolnosti i některé obsahové shody je mohou nechat na sebe navzájem odkazovat. Lukács zde mluví výslovně ve jménu sociální a politické revoluce, a to dokonce konkrétní, maďarské revoluce. Revoluční akce je mu horizontem – filozofický podklad jeho úvah jim spíše tvoří rámec, pozadí, čistě teoretické oprávnění. Benjamin naopak nazaciluje přímo na politickou praxi, nýbrž směřuje k praxi teoretické. Jemu jsou tu politické konsekvence vnějším projevem – nakonec ilustrací. Jeho výklad nevede bezprostředně k konkrétnímu revolučnímu činu, nýbrž k permanentnímu kritickému vědomí.

Naznačený rozdíl vyžaduje bližšího vysvětlení.

Neklid na společensko-politické scéně poválečného Německa a Maďarska se odrazil v radikalizaci politicko-filozofických názorů u obou sledovaných myslitelů. Nebyla to jistě jen teoreticky zdůvodněná nebo deklarovaná nutnost třídního boje a priori, nýbrž skutečný střet společensko-politických sil a duchovních tendencí, obnažený a provokovaný historickou situací, co především přivedlo Lukácsa i Benjamina k jistým druhům ideové nekompromisnosti. Ani jeden z nich se nesnažil teoreticky usmířovat a reorganizovat ony rozštěpené síly a tendence cestou syntézy, jako například Max Scheler, Ernst Tröeltsch, či později Lukácsův mladší druh z budapešťského revolučního období Karl Mannheim. Mannheim se tak vyhyboval představě revoluce [Kettler 1967 : 54], jejíž praktické uskutečnění je Lukácsovi východiskem ve dvojím, vzájemně provázaném smyslu: je východiskem z krize, jemuž je třeba dodat teoretického zdůvodnění; a jako předobraz je tedy výchozím bodem teorie samotné.

Benjamin se seznamuje blíže s marxistickou literaturou až kolem roku 1924, přesto – jak říká – byl přitom sám překvapen afinitou svých teoretických vývodů k extrémní bolševistické pozici. Jeho filozofický vzorec kritiky ovšem směřuje k vytknutí striktního sociálně třídního obsahu ze svého předmětu – předmětu, jenž má být současně zbaven historicity. Při této univerzalizaci i Benjaminova filozofie zůstává imanentně sociálně kritická. Neštěstí proletářů však u něj výrazně odkazuje k neštěstí všeho lidstva, k neštěstí člověka dějinného věku. A potřeboval-li tedy Lukács – podobně jako Marx – hegelovskou historizaci předmětu kritiky jako zprostředkující článek mezi zbraní kritiky a kritikou zbraněmi – tj. mezi kritickou teorií a revoluční praxí –, snaží se Benjamin udržet emancipační nárok teorie naopak dehistorizací filozofického náhledu na svět, jenž má být spasen. U něj rozum, jako potence revoluce, není nesen či snad produkován dějinami. Není v nich v tomto smyslu obsažen, a proto se z nich ani nedá teoreticky rekonstruovat. Dějiny jsou pro Benjamina jedna velká neskladná katastrofická hromada trosek, nediferencovaná ve své mytické povaze, jež sama o sobě nevykazuje zárodky všeobecné emancipace. Ona jen vyvolává bezmezný úděl, který nakonec je základem kritického vědomí. Kritického vědomí, jež je však bezprostředně konfrontováno zase jen s paralyzující sférou mytického. Přesto a proto se nemůže vzdát naděje – ta nám přece byla dána právě jen kvůli beznadějným [Benjamin 1979 : 188]. Kritické vědomí se vztahuje k naději, jež nemá původ v mytickém světě dějinnosti: směřuje k onomu Blochovu ještě-ne-jsoucím (Noch-nicht-seiendes) – skrze jazyk samotný.

Filozofické hledání pravdy se pro Benjamina, má-li být vůbec myslitelné, odpoutává

z podřízeného vztahu k tomu, co má být teoreticky uchopeno. Později Adorno explicitě vyloží, jak snaha ovládnout prakticky materiální skutečnost přímo pomocí teorie uvádí teorii do pozice služby. Benjamin hájí pro teorii právě onu autonomii, která ji při hledání pravdy náleží. Do textu samotného vkládá vlastní sílu kritiky, jež v sobě obsahuje nárok státi se prakticky účinnou: stále jako kritika ovšem, nikdy jako ideologie. Jsme u něj svědky jistého druhu filozofického realismu. On neváže svůj výklad na empirickou analýzu bezprostředně zřejmých projevů, nýbrž pomocí teoretických prostředků vyjímá fenomény z jejich věcného kontextu, jako by je chtěl nechat zpřůzračnit, aby skrze ně obrysy pravdy byly více patrné.

Moment zprostředkování mezi sférami, jimž se říká teorie a praxe, u Lukáče zřetelný, je u Benjamina neprůhledný. Ani on sice nehledá náhradu za revoluci v nějaké představě syntézy; zároveň se však ve svém teoretickém rozletu programově nenechává svazovat možnými přímými revolučními konsekvencemi, jež se tak snadno mohou vymknout kontrole. Uvolňuje si tak prostor pro v jistém ohledu ještě radikálnější myšlenkovou nekompromisnost, než s jakou se setkáváme u Lukáče.

U Benjamina potom i fenomén násilí je zbaven zátěže věcného vztahu účelu a prostředku a má být vyložen programově jako princip samotný. Teoretickým prostředkem je mu k tomu jistý druh politickým smyslem naplněné teologie. Teologie, již také o dvacet let později přizve ve svém vrcholném textu – Dějinně filozofických tezích – na pomoc historickému materialismu v teoretickém souboji s dějinami. Teologie, která má původ v židovské duchovní tradici, jež proniká veškerým Benjaminovým myšlením. Politická teologie, již se v teorii přibližuje nejen Blochovu „Duchu utopie“, ale i filozofickému náhledu Carla Schmitta, nejvýraznějšího tehdy teoretika pozitivního práva.

I když nepřijímá pozitivněprávní koncepce beze zbytku, výslovně jim Benjamin strání oproti teoriím přirozeněprávním. Ani pro něj násilí nevychází přirozeně z vitálních sil, není prostředkem či průvodním produktem snahy dosáhnout přirozeného účelu. Váže-li Benjamin násilí na právo, dokládá tak mj. i jeho historický původ. Váže-li však Benjamin hned zpočátku násilí také k pojmu spravedlnosti – nezávisle na vztahu prvním, ba v zásadním a podstatném protikladu k němu – opouští tak nejen onen kruh vyznačený relacemi účelů a prostředků, ale i půdu pozitivní filozofie práva. Právě napětí mezi institucí práva a pojmem spravedlnosti, jež jsou neslučitelné, je zde roznětkou a vnitřním základem, z něhož kritika násilí vychází. V nekompromisním vyloučení spravedlnosti z oblasti práva nalézá kritika násilí své vlastní kritérium a teoretické prostředky politické teologie své kritické uplatnění. Ono odloučení koreluje s postulátem vzájemné nezávislosti účelů a prostředků. Neboť přece rozhoduje-li osudová moc o prostředcích, o účelech rozhoduje Bůh (str. 549). Benjaminovo kritické uvažování tak dospívá k pevnému bodu, jenž by zůstal beznadějně skryt, jestliže by se kritika násilí měla dít striktně ve věcném rámci vymezeném jeho mytickými projevy. Jestliže by se nevztahovala k něčemu, co přesahuje dimenzi která je člověku bezprostředně zřejmá. Jestliže by chyběl onen protipól, který teprve je podmínkou vzniku silového pole kritiky. Neboť „kritika násilí je filozofií jeho dějin. „Filozofií“ těchto dějin proto, protože idea jejího východiska sama umožňuje kritický, diferencující a rozhodný postoj k jejich dobovým údajům“ (str. 550).

Pojmová konstelace, která má v oné filozofii dějin násilí identifikovat kritizované, která tu má v kulturně politickém smyslu teoreticky uchopit onen permanentní výjimečný stav, jenž je hoden kritiky, je tedy pozoruhodná: osud – mýtus – právo. U Benjamina se ovšem nesetkáváme s jejími prvky – jednotlivými pojmy – jen ve sledované stati. Ony představují jednu zásadní rovinu především jeho raného filozofického uvažování vůbec. Více než rok před napsáním studie o násilí, v září 1919, vzniká stať „Osud a charakter“, v níž Benjamin již tematizuje onen základní protiklad mytického a božského. Tentokrát ještě spíše implicate,

a sice především skrze filozofické proniknutí pojmu osudu. Ten je zde důsledně zbaven svého domnělého religiózního významu. Mají tak být zároveň zrušeny jeho vnitřní – především kauzální – vazby k pojmu charakteru. Je to ono mytické ve světě, kde se odkrývá naopak příbuzenství osudu a práva. Hluboký sociálně kritický dosah Benjaminovy filozofie se takto ukazuje zřetelně. Ono mytické, jež přetrvává, je adornovskou sférou nepravé skutečnosti společnosti, která nás stále obklopuje. Patří do ní právo i osud, v ní se setkávají. Právě skrze mytické je patrné, že „osud leží v základu právního násilí“ (str. X). Společnost sama si stanovuje svůj osud, jemůž podléhá. Potom nejen osud, ale – jak Marcuse [Marcuse 1975 : 24] správně upozorňuje – i vina a pykání jsou Benjaminovi společenskými kategoriemi. Právo přece u Benjaminova „neodsuzuje k trestu, nýbrž k vině“ [Benjamin 1977 : 175]. Proto jeho hrozba nemá smysl odstrašení: právo je „hroživé jako osud, na němž přece je, zda mu zločinec propadne“ (str. 545).

Tak právo – stejně jako osud – je výrazem mytického násilí. Ba co víc, snaží se veškeré toto násilí monopolizovat. Právo se prolíná ve svém původu s mocí, na niž je založen mytický věk: je výrazem hegemonických nároků mytického rozumu, jeho panského charakteru. „Ustavení práva je ustavením moci a do té míry aktem bezprostřední manifestace násilí. Spravedlnost je principem veškerého božského stanovení účelů, moc je principem veškerého mytického ustavování práva.“ (str. 549n) Proto kritika mytického násilí je současně kritikou práva vůbec, práva jako instituce samotné. Později se k ní Benjamin vrací v eseji o Krausovi: muži, jehož posledním aktem je „vsadit na lavici obžalovaných samotný právní řád“ [Benjamin, Kraus 1979 : 200].

Formálně tu Benjamin opakuje Marxovu kritiku Hegelovy filozofie práva. Nakonec jde přece jen o sesazení státní moci (str. 551). Právo je zde hodno kritiky a odsouzení již ve své čisté podobě, jako princip. Nikoli až poté, co se ho zmocní byrokratický správní aparát; jako u Habermase. Právo se člověku neodcizuje až dodatečně, ono samo je již produktem odcizení. Stává se přitom mýtem moderny, jejíž formální racionalita, jak o ní mluví Max Weber, jen dodává jejím institucím beztvaré neuchopitelnosti, jež dvojnásob vyžaduje kritického filozofického proniknutí.

Bylo již řečeno, že Benjaminova kritika násilí hledá východisko vně sféry mytického. Má-li být u něj podržen emancipační nárok kritiky, je třeba se vztáhnout k něčemu, co je právu vnější: je-li představa emancipace člověka za úplného vyloučení jakéhokoli násilí neproveditelná (str. 548), tedy i k druhu násilí, jež leží vně sféry mytického, násilí, které je rezistentní vůči anexi právním řádem. Násilí, které směřuje ke spravedlnosti, nikoli k mytickému ustavení a udržování práva. I Krausova obžaloba „zní na velezradu práva na spravedlnosti“ [Benjamin 1979 : 200]. I mír, stanovený právní smlouvou, je spíše příměřím – klidem zbraní, založeným znovu na hrozbě násilím, které je kdykoli k dispozici – nežli oním věčným mírem, o kterém mluví Kant.

Tak vedle jazyka, v němž jediném je nenásilné urovnání konfliktů možné (str. 547), je určena sféra božského násilí, jež je samo sobě účelem. Stojí v protikladu k násilí mytickému, jež v zajetí práva je pouhým prostředkem jeho reprodukce. Benjaminovy emancipační intence tedy nesměřují výlučně – ani ne především – k racionalitě komunikace, jako později u Habermase. Benjamin v ní nehledá substituci ideje revoluce, ani on však pojem revoluce již neváže na onu klasickou, hegelovsko-marxovskou dějinně filozofickou konstrukci. Postavení onoho pojmu, jeho význam i smysl, je klíčovou otázkou kritické teorie. Zde Marcuseho interpretace [srov. Marcuse 1975 : 23–27] Benjaminova pojetí není přesná. U Benjaminova nestojí spasení přímo a bezprostředně ve významu materialisticko-politického pojmu revoluce. Spasení je akt výlučně mesiášský. Revoluční akce sama – zde třeba proletářská generální stávka – s ním není totožná, ani jej automaticky nepřináší. Není tu ale již více ospravedlněna

rozumem dějin, nýbrž právě vztahem k božskému. Tento vztah je založen manifestací božského v revoluční akci. Ona je manifestuje tím, že se vyděluje z oblasti práva. Právě jen v té rovině, v níž se staví do opozice vůči mytickému je pak revoluční akce ospravedlněna. Je v ní ospravedlněna manifestace božského – jež samo leží mimo dějiny – nikoli však její mytické projevy a konsekvence. Toto ospravedlnění je takto imanentní a přitom nepřímé. Vztah k božskému zajišťuje čistému revolučnímu násilí jeho vlastní možnost, ono však jako takové je koneckonců empiricky nepostižitelné. Člověk není s to přesně rozhodnout, „kdy bylo čisté násilí v určitém případě skutečné. Neboť jen mytické, nikoli božské, bude se dát jako takové s jistotou poznat (...), protože spásná síla násilí není člověku zřejmá“ (str. 551). Proto v kontextu Benjaminova uvažování i příklad proletářské generální stávky nabývá spíše povahy ilustrace, nežli praktického či teoretického horizontu. Benjaminova filozofie není glorifikací revolučního násilí. Ona jen ve své důslednosti ukazuje, jak je takové násilí možné a odkud čerpá vlastní legitimitu.

Benjaminova kritika nemíní vstoupit do jakéhokoli kompromisu se světem mytického. Nachází pro sebe oporu v ideji božského, respektuje však přitom tajemství jeho manifestací. Při své sebereflexivnosti uchovává pro tajemství místo i sama v sobě. Ona proniká svým předmětem v jeho nejcitlivějších místech, nikoli však se systematizující intencí uspořádat si jej a zmocnit se ho beze zbytku. Vždyť sám její předmět každé takové intenci uniká. Benjamin to ví. Cítíme v tom mnoho inspirativního obdivu, říká-li o Krausovi, že nezná systém, že každá jeho myšlenka má vlastní celu [Benjamin, Kraus 1979 : 200]. Vedle výslovné averze měl Benjamin i celkovým způsobem svého uvažování blíže do Krausovy a Wittgensteinovy Vídne než za katedry německých univerzit. Filozofii každého z nich prostupuje vědomé bytí v jazyce, jež je tragické. Je to typické židovské salto mortale – říká sám Benjamin v eseji o Krausovi – uctívat obraz božské spravedlnosti v jazyce. Tragické je, že ani sféra jazyka není absolutně rezistentní proti mytickému znásilnění. Tak i velezrada práva na spravedlnosti je vlastně velezradou pojmu na slově, od něhož bere svou existenci [Benjamin 1979 : 200]. Proto ono uctívání nemá charakter vzývání – je zdrženlivé. Nespočívá přímo ve věcném obsahu textu – v souladu se základním zákonem písemnictví, podle kterého je pravda díla tím významnější, čím neznatelněji je v onom obsahu rozpuštěna [Benjamin 1979 : 131]. Ne nadarmo bylo Židům zakázáno zobrazovat říši božského v její domnělé věrné podobě. Ne nadarmo nesměli zkoumat budoucnost. Uctívání božské spravedlnosti v jazyce nespočívá ani u Benjaminu v její identifikaci a definičním vymezení. Brání se tak i proti možné vlastní ideologizaci a instrumentálnímu zneužití – brání se proti sebeodcizení. Benjaminova utopie pozbývá normativního obsahu – je onou teleologií bez konečného cíle.

Texty Waltera Benjaminu se tak podobají šifrovaným zprávám o naději. Stejně jako se vzpírají systematizujícím tendencím ze svého vnitřku, vzpírají se i jednotnému výkladu z vnějšku. Interpretovat ale neznamená dešifrovat. Dešifrovat znamená vysrážet z nich prvky rozpuštěné pravdy. Je to čin, jehož možnost je podmíněná. Je znovu odkázán na potenci, jíž tu byla sféra božského. Je to onen druh potence, který sekularizací kritické teorie ztratí později postupně jakoukoli pozitivní artikulaci a promění se u Adorna se skličující důsledností v čirou negativitu. Je to i ten druh potence, který se ještě později bude Habermas snažit empirizovat pomocí paradigmatu komunikace. U Benjaminu zůstává zásadně nepředmětná, ve svých reálných projevech nikdy s jistotou neidentifikovatelná – právě jen tolik zřejmá, kolik kritické myšlení vyžaduje. Ta potence je sférou, jež je paralelní s mytickým světem naší skutečnosti; je současná, ale není přítomná. Jen čas od času dává nepřímou manifestací vědět o vlastní existenci. Do světa dějinné skutečnosti ji smí přímo uvést jedině Mesiáš – a ten přece může vejít každou vteřinou. „Teprve Mesiáš sám završuje všechno dějinné dění, a to sice v tom smyslu, že vztah dějinného k mesiášskému samotnému teprve on uvolní, završí, vytvoří. Proto

se nic historického nemůže chtít samo od sebe vztahovat k mesiášskému“ [Benjamin 1977 : 203]. Jako je na osudu samotném, zda mu zločinec propadne, tak je na Mesiáši, kdy vstoupí. Jednání člověka může být nanejvýš vstřícné, zaměřené na prolomení bludného mytického kruhu, na proražení kontinuity dějin. Na jeho straně však již nestojí objektivní historické zákony – jen možnost, jež navíc je ve svém výsledku nejistá. Zde je lidské jednání vedeno víceméně intuicí. Neboť mytický svět si nakonec pohrává s jeho významy a důsledky nejen nezávisle na člověku samotném, ale i bez ohledu na objektivizující teoretické recepty, které je měly vést původně. Jazyk se nikdy nestává úplně transparentním – zůstává temný. Proto i pohanskému člověku zamlžuje poznání, na které si rozpomíná v tragédii a právě jen v ní: totiž ne, že by měl být spasen čistým božským zásahem, nýbrž že on sám je lepší než jeho božstvo. V tragédii přece, nikoli v právu, „pozvedá se hlava génia z mlžného oparu viny, neboť v tragédii je démonický osud proražen“ [Benjamin 1977 : 174].

Citovaná literatura

- Benjamin, W. : *Goethova Spříznění volbou*. In : Walter Benjamin, *Dílo a jeho zdroj*, Praha 1979, str. 131, 188
- Benjamin, W. : *Schicksal und Charakter*. In : Walter Benjamin, *Gesamelte Schriften*, Band II. 1, Frankfurt am Main 1977, str. 1974, 1975.
- Benjamin, W. : Karel Kraus. In : W. B., 1979, str. 200. „Kraus podává žalobu na právo jakožto substanci, ne na jeho účinky“. Tamtéž.
- Benjamin, W. : *Teologisch – politisches Fragment*. In : W. B., 1977, str. 203.
- Kettler, D. : *Marxismus und Kultur*. Berlin 1967, str. 54.
- Marcuse, H. : *Revolution und Kritik der Gewalt*. In : Peter Bulthaupt (Hrsg), *Materialen zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*, Frankfurt am Main 1975, str. 24.