

MARTIN RITTER

*Poznáním osvobodovat
budoucí*

Benjaminova teorie pravdy

PRAHA
2018

XI

Pravda v dějinách?

„Inu, dost naděje, nekonečně mnoho naděje – jenomže ne pro nás.“⁴⁶⁹

Politika a eschatologie

Není cílem této knihy vykládat Benjaminovu politickou filosofii. Jeho „pozdní“ teorie pravdy mě ovšem nutí politickou dimenzi zohlednit, jelikož úvaha o pravdě, o pravdě v dějinách, je v ní neodlučně spojena s úvahou o tom, jakým způsobem je třeba politicky jednat v přítomné situaci. Můžeme zde zaslechnout ozvěnu Marxovy slavné 11. teze o Feuerbachovi, podle níž „filosofové svět jen různě vykládali, jde však o to jej *změnit*“.⁴⁷⁰ Jak však uvidíme, z Benjaminovy perspektivy nelze uplatnit takto formulovanou dichotomii: rozumějící výklad světa sice nestačí, ale nelze jej ani prostě nahradit intervencí proměňující svět.

Není to totiž jen politická dimenze, co musíme vzít v úvahu, tematizujeme-li Benjaminovu pozdní teorii pravdy. Důležitá je také dimenze theologická, či přesněji řečeno eschatologická. Pozdní Benjamin se bezesporu hlásí k historickému, resp. dialektickému materialismu, a neváhá použít pojmosloví tříd a třídního boje. Jeho vlastní pojetí (smyslu) dějin však není totožné s pojetím Marxovým. Jestliže jsem se v předchozí kapitole snažil vyzdvihnout motivy, které dokládají, jednoduše řečeno, revoluční a komunistický étos Benjaminova myšlení, pak nyní je třeba zohlednit také momenty theologické, které zůstávají jeho integrální součástí.⁴⁷¹

⁴⁶⁹ M. Brod, *Der Dichter Franz Kafka*, in: *Neue Rundschau*, 11, 1921, str. 1213. Citováno in: W. Benjamin, *Franz Kafka*, in: *Výbor z díla*, I, str. 275.

⁴⁷⁰ K. Marx, *Teze o Feuerbachovi*, str. 134.

⁴⁷¹ Exemplárně to dokládá často citovaný obraz šachového automatu z první dějinně-filosofické teze. Podle Benjaminova tento automat dokáže po-

Viděli jsme, že Benjamin formuluje úkol „rozlomit kontinuum dějin“,⁴⁷² přičemž zdůrazňuje, že „dějiny jsou předmětem konstrukce, jejímž místem ... [je] čas naplněný nyníškem“.⁴⁷³ Jde tu o spojení dvou na první pohled protikladných motivů: konstrukce působí jako svévolný, umělý akt, avšak čas naplněný nyníškem nelze subjektivně zkonstruovat, je spíše něčím, co musí objektivně nastat. Zatímco konstrukci dějin bychom tudíž mohli pojímat jako profánní aktivitu, v souvislosti s naplněným časem Benjamin hovoří o „pojmu přítomnosti, jež není přechodem, nýbrž čas se v ní protrhl a dospěl ke klidu“,⁴⁷⁴ a tuto přítomnost, která právě není jen průchozím stadiem, výslovně spojuje s eschatologií: je „znamením mesiánského zastavení dění, jinak řečeno znamení revoluční šance v boji za utlačenou minulost“.⁴⁷⁵

I tato představa je paradoxní. Nejenže spojuje revoluci se spásou.⁴⁷⁶ Činí tak proto, že záchrana, o kterou jde, není záchranou nás samých, nýbrž záchranou toho, co zachránit podle všeho nelze: toho, co se již událo a co, zdá se, nelze změnit. V této souvislosti získává na významu Benjaminova polemika s úvahou Maxe Horkheimera, podle níž to, co se stalo, nemůže se odestát, a i to, co bylo dobré, je negativně dotčeno svou pomíjivostí.⁴⁷⁷ Benjamin oponuje této logice tezí, že historie není jen konstatující vědou, ale také „formou paměti“: „Pamatování může z neuzavřeného (šťěstí) učinit uzavřené a z uzavřeného (bolest) neuzavřené. To je theologie;

razit každého, protože uvnitř sedí „hrbatý trpaslík, šachový velmistr, který provázky ovládá ruce loutky. Tato aparatura by mohla mít jistý protějšek ve filosofii. Vždy by zvítězila loutka zvaná ‚historický materialismus‘. Pokud využívá teologii, která je dnes malá a škaredá a beztak se nesmí nechat vidět, může vyzvat na souboj kohokoli.“ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 307.

⁴⁷² W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 315.

⁴⁷³ Tamt., str. 314.

⁴⁷⁴ Tamt., str. 315.

⁴⁷⁵ Tamt.

⁴⁷⁶ K této vazbě se vrátím v poslední kapitole.

⁴⁷⁷ W. Benjamin, *N*, str. 138 n.

v pamatování však máme zkušenost, která nám zapovídá pojímat dějiny zásadně atheologicky.⁴⁷⁸

Podobnou myšlenku nacházíme již v *Úkolu překladatele*: „Tak by bylo lze hovořit o nezapomenutelném životě či okamžiku, i kdyby na ně všichni lidé zapomněli. Pokud by totiž jejich bytost vyžadovala, aby nebyly zapomenuty, pak by onen predikát nezapomenutelnosti nebyl nesprávný, nýbrž obsahoval by požadavek člověkem nesplnitelný, a snad i poukaz na sféru, v níž by byl naplněn: na vzpomínku Boží.“⁴⁷⁹ Tato úvaha je ovšem abstraktní a spekulativní: na základě předpokladu podstatné nezapomenutelnosti spekuluje o Boží paměti. *Pasáže* naopak argumentují ze zkušenosti: zkušenost pamatování, která je zkušeností *nároku*, jež minulé klade na přítomné, si vynucuje theologický přístup. Benjamin proto říká, že vykupovat minulost je úkolem každé přítomnosti: my, lidé současnosti, jsme „byli na zemi očekávání“, protože nám „byla dána do vínku *slabá* mesiánská síla, na niž minulost vznáší nárok“.⁴⁸⁰

Mělo by být nyní patrné, že historiografie není v Benjaminově pojetí důležitá (pouze) pro generaci žijící v přítomnosti coby „roznětka“ politického převratu. Jak ještě uvidíme, revoluce pro Benjamina znamená také, ba především (slabý) eschatologický akt, jímž zachraňujeme nikoli nás samé, nýbrž realitu druhých, minulých. Již v goethovské eseji je v zásadě táž myšlenka vyjádřena tak, že „naděje je nám dána jen kvůli těm, kdo ji nemají“; i v tomto případě jde o „naději na spásu, kterou chováme pro všechny, kteří zemřeli“,⁴⁸¹ nikoli pro nás samé.

⁴⁷⁸ Tamt., str. 139.

⁴⁷⁹ W. Benjamin, *Úkol překladatele*, str. 59.

⁴⁸⁰ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 307 n. Lze to vyjádřit i tak, že „stejně jako květiny obracejí své hlavy za sluncem, tak se i vše bývalé silou heliotropismu tajemného druhu obrací za tím sluncem, které vychází na nebi dějin“ (tamt., str. 308).

⁴⁸¹ W. Benjamin, *Goethova Spříznění volbou*, str. 231.

Pravda v dějinách jako časový podíl na apokatastasi

Se zřetelem k dualitě politické a eschatologické dimenze Benjaminova přístupu je na místě otázka, kdy se v dějinách uskutečňuje, resp. je přítomna pravda. Je pravda v revoluční přítomnosti, nebo je spíše zcela mimo dějiny a přichází v podobě spásy jedině *ex post*?

Na tomto místě je vhodné vrátit se k již rozebíranému fragmentu *Teorie poznání*, v němž Benjamin (snad již v roce 1920) konstatuje, že pravda nejenže „patří k dokonalému (zum vollendetem) stavu světa“, ale je „také v „nynějšku poznatelnosti““,⁴⁸² protože v tomto nynějšku je přítomna či ztělesněna „*souvislost* [systematická, pojmová] (vzájemná souvislost a souvislost s dokonalým stavem světa)“.⁴⁸³ Pro nás je nyní důležité především to, že „nynějšek poznatelnosti je *logický čas*, jež je třeba zdůvodnit namísto nečasové platnosti“.⁴⁸⁴ Sám Benjamin si zjevně uvědomuje paradoxnost představy logického času: podle obvyklého pojetí jde v logice o platnost bez ohledu na čas, o platnost časově nepodmíněnou. Benjaminovi ovšem nejde o formální logiku: logický čas je spíše časem okamžiků, v nichž se udává pravda. Ačkoli přísně vzato je pravda *až* v dokonaném, nečasovém stavu světa, díky logickému času je i v čase, *už* v nynějšku poznatelnosti.

Můžeme to vyjádřit tak, že dění pravdy je – zjevně nemožné – dění dokonanosti, resp. dění dokonalosti. Již v *Truchlohře a tragédii* z roku 1916 přitom Benjamin tvrdí, že „událost, jež by byla ve smyslu dějin dokonalá, je spíše něčím empiricky naprosto neurčitým, totiž ideou. Tato idea naplněného času je v bibli dominantní historickou ideou: mesiánským časem.“⁴⁸⁵ Myšlenka logického času je přinejmenším blízká ideji mesiánského času právě v tom, že oba časy koncipují dění jakožto dokonané, resp. dokonalé.⁴⁸⁶

⁴⁸² W. Benjamin, *Teorie poznání*, str. 71.

⁴⁸³ Tamt. (Kulaté i hranaté závorky v originálu.)

⁴⁸⁴ Tamt., str. 70.

⁴⁸⁵ W. Benjamin, *Truchlohra a tragédie*, str. 26.

⁴⁸⁶ Souvislosti raných úvah o čase v truchlohře a tragédii s Benjaminovými myšlenkami z 30. let se věnuje (s cílem kontrastovat Benjaminu s Heideggerem) R. Ibarlucía, *Sein-Zeit und Jetztzeit. Benjamins Kritik an Heidegger in neuer Perspektive*, str. 279–292.

Zatímco podle *Truchlohry a tragédie* je ovšem takováto dokonalost, resp. dokonalost, historicky, resp. empiricky nemožná, myšlenka nyníššku poznatelnosti tuto nemožnost popírá: ačkoli pravda je až v dokonaném stavu světa, a v tomto smyslu jindy a jinde, nějakým způsobem je možná už tady a teď, a to jako přítomnost dokonanosti v ne-dokonavém dění.

Stojí za pozornost, že tato teze je v naprostém souladu s koncepcí předmluvy: i v ní je pravda dokonaností. Na rozdíl od uměleckých děl je ovšem ve sféře lidských dějin daleko zřetelněji *nedostatečný* předpoklad, že místem pravdy jsou ideje existující mimo časoprostorový svět. Pravda je sice v dokonanosti, tu však nemohou zajistit nečasové ideje. Jak jinak myslet pravdu dějin? Pozdní Benjamin směřuje k náhledu, že i pravda v dějinách sice předpokládá záchranu fenoménů, tato záchrana však neznamená (jen) překonání jejich neustálého pomíjení v nečasovosti. Pravda v dějinách je *časovým* podílem na *apokatastasi*, díky níž „spasnému lidstvu ... připadne jeho minulost beze zbytku“.⁴⁸⁷

Spása anihilací světa?

Tato teze samozřejmě vyžaduje podrobný výklad, jehož prvním krokem musí být tematizace otázky, zda se to, co je časové, vůbec *může* podílet na stavu pravdy.

Na tomto místě lze využít interpretaci Agaty Bielik-Robsonové, podle níž Benjaminovo myšlení má blízko ke gnosticizmu. Podle autorčina čtení neexistuje v Benjaminově *Teologicko-politickém fragmentu* žádná pozitivní vazba mezi spásou a profánním řádem dějin: „Cizí Bůh spásy – Mesiáš – musí zůstat radikálně *jiný*, jelikož *nic* v tomto světě nemůže předjímat jeho příchod.“⁴⁸⁸ V souladu s tím „jedinou představitelnou funkcí světské politiky ... je *nechat svět být*: nechat jej rozplynout v pomíjivosti, která je jeho metafyzickým údělem“.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 308.

⁴⁸⁸ A. Bielik-Robson, *Walter Benjamin (1892–1940)*, str. 119.

⁴⁸⁹ Tamt. Bielik-Robsonová konkrétně spojuje Basileidovu „látku“ s Benjaminovým „profánním řádem“ a ducha s „mesiánskou intenzitou“, přičemž

XI. Pravda v dějinách?

Podobně dualisticky čte Bielik-Robsonová i *Kritiku násilí*: božská spravedlnost, která je na rozdíl od světského práva jediné pozitivní, pravdivá, není přísně vzato ve světě, nýbrž svět anihiluje.⁴⁹⁰ Tento apokalyptický mesianismus „vkládá veškeré naděje do manifestace božského násilí, jež ‚ukončuje‘ a jemuž na rovině imanence může odpovídat (can only be met) jediné pasivní ‚generální stávka‘ všech stvoření“.⁴⁹¹

Až stať *O pojmu dějin* podle Bielik-Robsonové „opravňuje obyvatele imanentní říše rovněž k mesiánskému jednání“,⁴⁹² tato mesiánská aktivita se však nemůže týkat přítomnosti: „Jedině pátráme-li v minulosti, můžeme zahlédnout *mesiánsky-možné* – byť jen jako promarněnou příležitost.“⁴⁹³ Jinak řečeno, materialistický historio- graf je podle autorky schopen vydestilovat z minulosti „podstatné okamžiky právě *historičnosti*“.⁴⁹⁴ Nejde však o okamžiky, v nichž se *uskutečnila* spása, nýbrž v nichž se *mohla* odehrát: „židovský mesianista, nyní zosobněný historickým materialistou, je neúnavný v pozorném hledání znamení a stop spásy, která se *neuskutečnila* a kterou lze právě proto číst jediné ve znameních a stopách“.⁴⁹⁵ Podle Bielik-Robsonové tak historio- graf sice nemůže přísně vzato *oživit* minulost a její oběti, může však zabránit tomu, aby se na ně zapomělo, a tím „učinit zadost“ (give justice) těm v minulosti, jimž byla spravedlnost (justice) upřena“.⁴⁹⁶

tyto dva principy je třeba ostře oddělovat (tamt., str. 120). Mesiánská říše proto nemůže být cílem světského dění, nýbrž jediné jeho koncem, v němž po světě nezbyde ani stopy.

⁴⁹⁰ Tamt., str. 122.

⁴⁹¹ Tamt.

⁴⁹² Tamt.

⁴⁹³ Tamt., str. 123.

⁴⁹⁴ Tamt.

⁴⁹⁵ Tamt., str. 124.

⁴⁹⁶ Tamt.

Pravda ve světě?

Stojí za zmínku, že datace *Teologicko-politického fragmentu* se stala předmětem sporu. Zatímco podle Adorna byl napsán až v roce 1937, Scholem trval na tom, že vznikl již v letech 1920–1921 v souvislosti s Benjaminovou prací na stati *Ke kritice násilí*.⁴⁹⁷ Tento spor má věcný význam. Pokud bychom totiž zmíněný fragment datovali do druhé poloviny 30. let, problematizovalo by to výše představený výklad, podle kterého dochází v Benjaminově myšlení k významnému posunu od, obrazně řečeno, gnostického nihilismu ke koncepci, v níž je spása myslitelná i v rámci profánní sféry, *pro svět*, ba dokonce může přijít *ze světa*.

Teologicko-politický fragment tuto možnost popírá: mezi vezdějším světem a mesiánskou dimenzí neexistuje žádný „průnik“. Může se proto zdát oprávněné Jacobsonovo tvrzení, že „profánní řád a světskou zkušenost nelze strukturovat podle událostí v božském světě, událostí, s nimiž nelze spojovat žádný pojem času“.⁴⁹⁸ Musíme však být obezřetní. Výše jsme viděli, že Benjamin koncipuje paradoxní pojem logického času, který jsem interpretoval jako čas pravdy: nynější poznatelnosti, v nichž se věc ukazuje v souvislosti s dokonaným stavem světa, jistě není nutné ztotožnit s časovým děním v „božském světě“, z profánní perspektivy však jde o okamžiky, v nichž dochází k průniku či průlomu mesiánského stavu do profánního dění.

Bielik-Robsonová i Jacobson mají za to, že u raného Benjamina není možné spasit svět; je třeba jej zničit. Či z jiné stránky: dokonalost se nemůže zpřítomnit ve světě, je jinde.⁴⁹⁹ Aniz bych se zde pouštěl do podrobné interpretace *Teologicko-politického fragmentu*, v němž Benjamin úzce spojuje pojem štěstí a usilování o štěstí se zánikem, a v souladu s tím ztotožňuje žádoucí metodu světské politiky s nihilismem,⁵⁰⁰ je třeba zdůraznit, že ani rané Be-

⁴⁹⁷ Stručně k tomu E. Jacobson, *Metaphysics of the Profane*, str. 23.

⁴⁹⁸ Tamt., str. 28.

⁴⁹⁹ Benjaminova filosofie dějin se údajně „snaží odhalit svět tak, jak je, a oddělit jej od pojmu příštího světa či světa, jak by měl existovat“ (tamt., str. 36).

⁵⁰⁰ Viz k tomu alespoň tamt., str. 49–51. S oporou ve Scholemovi, podle

njaminovo myšlení nelze číst, s oporou v rozebíraném fragmentu, *jednostranně* „gnosticky“. Jistě, Benjamin často zdůrazňuje, že svět, či přesněji řečeno fenomény, je třeba (také) destruovat, tato destrukce však slouží odhalení či odhalující záchraně toho, co je dokonalé *ve světě*, nikoli mimo něj.

I v kontextu duality mezi profánním a mesiášským lze vidět při díle myšlenku nepřítomné přítomnosti či přítomné nepřítomnosti (dokonalosti), která je jedním z leitmotivů celé Benjaminovy filosofie. Tato myšlenka je konkretizována například jako (nemožné) bytí budoucnosti v přítomném, v úžeji eschatologickém kontextu pak jako (nemožné) bytí spásy ve světě, který ještě není spasen.⁵⁰¹ Tato koncepce je paradoxní, ne-li vnitřně rozporná, protože přiznává světu dokonalost, zároveň však popírá její bytí v *empirické* přítomnosti. Po těchto velmi schematických úvahách si poslední kapitola klade za cíl ukázat, jak je tato abstraktní teze konkretizována Benjaminovým pozdním myšlením.

kterého s Benjaminem diskutovali „teokratický anarchismus“ jako nejmýsluplnější formu politiky, Jacobson píše: „Teokracii můžeme chápat jako nezbytnou dimenzi mesianismu a anarchismus jako ‚nejmýsluplnější‘ politický postoj“ (tamt., str. 242, pozn. 43.).

⁵⁰¹ Připomeňme, že podle raného *Života studentů* je v přítomnosti pravda natolik, nakolik je v ní budoucnost, a stejně tak pozdní pojetí pojímá pravdu minulosti jako to, co je zachráněno budoucností: spása je v minulém, ale teprve *ex post*.

XII

Poledne dějin

„Das Pochende, Unterdrückte, Zukünftige, das nicht werden konnte in all dem zähen Teig des Gewordenen, es reumütig zu lockern, in immer noch lebendiger, besserwissender Mitverantwortlichkeit, es vor allem auch wertgemäß zu beziehen, zu erleichtern und einzuschließen, ist die denkerische, geschichtsphilosophische Arbeit.“⁵⁰²

„Bereme-li neuzavřenost skutečně vážně,
musíme věřit na poslední soud.“⁵⁰³

Katastrofa: propásnout příležitost

Postavíme-li vedle sebe *Život studentů* a stať *O pojmu dějin*, je patrné, že na rozdíl od rané představy světa imanentní dokonalosti líčí pozdní Benjamin svět jako prostředí katastrofy. Připomeňme zde známý obraz z 9. dějinně-filosofické teze, v němž anděl dějin „obrátil svou tvář k minulosti. Tam, kde se *nám* jeví být řetěz událostí, *on* vidí jedinou katastrofu, jež neustále vrší další trosky a metá mu je pod nohy.“⁵⁰⁴

Pojem katastrofy se v *Pasážích* objevuje v několika důležitých souvislostech. „Pojem pokroku,“ píše Benjamin, „je nutno založit v ideji katastrofy. Katastrofou je, že to tak ‚jde dál‘. Katastrofa není to, co se právě blíží, nýbrž to, co zrovna nastalo. ... peklo není to,

⁵⁰² E. Bloch, *Geist der Utopie*, str. 335. (To, co je pulzující, ale potlačené, to, co je budoucí, pokorně zkyprít ve stále živější spoluzodpovědnosti, která ví více o tom, co se nemohlo uskutečnit ve ztuhlém těstě událostí, a především to uchopit v souladu s jeho hodnotou, odlehčit tomu a sevřít to v dlani – v tom spočívá myslitelská, dějinně-filosofická práce.)

⁵⁰³ Dopis Maxe Horkheimera Benjaminovi z 16. března 1937 (citováno in W. Benjamin, *N*, str. 139).

⁵⁰⁴ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 311.

co nás čeká, nýbrž vezdejší život.“⁵⁰⁵ A dále: „Definice základních historických pojmů: katastrofa – propásnout příležitost; kritický okamžik – hrozí zachování statu quo; pokrok – první revoluční měřítko.“⁵⁰⁶ Tyto formulace jednoznačně pojímají proces vývoje světa jako katastrofu: svět v tom, jak probíhá, je katastrofa. Říkájí však i něco jiného: katastrofa není (jen) to, jak věci probíhají, nýbrž (také) propásnutí příležitosti.

Ztotožněním katastrofy s propásnutím příležitosti Benjamin naznačuje, že historické dění *nemusí* být katastrofou; právě za předpokladu, že nepropásneme příležitost. Je nasnadě domněnka, že touto příležitostí se míní nyníšky poznatelnosti, v nichž lze prolomit status quo. Můžeme si přitom položit otázku: není *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 nedostali příležitosti, kterou dostali.

I tuto možnost je třeba vzít v úvahu při interpretaci Benjaminova obrazu, podle kterého anděl dějin nemůže vzkřísit mrtvé a napravit dějinné křivdy z toho důvodu, že „z ráje se žene vichřice“.⁵⁰⁷ Nemožnost spásy je zde na první pohled zcela jednoznačně zdůvodněna působením principu *transcendujícího* lidskou moc. Je však možné, že tento princip je aktivován lidským činem,⁵⁰⁸ a hovoří pro to i Benjaminovo tvrzení, že „to, co nazýváme pokrokem, je *tato* bouře“.⁵⁰⁹ Pokrok se zdá být fenoménem závislým na lidech, fenoménem, který je dějinám *imanentní*.

Slabá mesiánská síla

Sbližuje-li Benjamin světský pojem pokroku s motivem božského vyhnání (či spíše vyhánění) z ráje, pak se tím znovu ukazuje, že

⁵⁰⁵ W. Benjamin, *N*, str. 141.

⁵⁰⁶ Tamt., str. 143.

⁵⁰⁷ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 311.

⁵⁰⁸ Připomeňme zde Benjaminův popis *lidského* vyvolání *božského* soudného slova; viz výše, str. 17 n.

⁵⁰⁹ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 311. Benjamin zde samozřejmě míní negativní pojem pokroku.

gnostické čtení, které hodnotí svět negativně, či dokonce připisuje jeho nedokonalost zlému demiurgovi, je jednostranné. Pokud je svět nedokonalý, pak to není dílem zlého stvořitele, nýbrž je to podmíněno lidmi, kteří nejsou s to žít v *aktualitě* dokonalosti.

Specifičnost Benjaminovy pozdní koncepce pak spočívá v tom, že možnost aktualizovat dokonalost připisuje přítomnosti ve vztahu k minulosti. Tvrdí-li tedy, že pro židy byla každá vteřina budoucnosti „malou brankou, jíž mohl vstoupit Mesiáš“,⁵¹⁰ pak tím neříká, že máme s důvěrou v Boha pasivně očekávat spásu, nýbrž analogicky k *Životu studentů*, v němž byl koncipován úkol osvobodit budoucí v přítomném, koncipuje „pojem přítomnosti jakožto ‚nynejška‘, času nyní, v němž je zaražena tříska mesiánského času“,⁵¹¹ a *požaduje* po člověku, aby dostal tomuto nyníjšku s její „třískou“ ve vztahu k minulosti.

Benjaminova teze, podle níž „jsme byli na zemi očekávání“, je založena na „tajné úmluvě mezi minulými pokoleními a pokolením našim“, o jejíž existenci svědčí náš zájem o štěstí minulých lidí. Benjamin to vyjadřuje tak, že „v představě štěstí se neochvějně vznáší představa spásy“.⁵¹² V *Pasážích* přitom Benjamin píše, že představa (o) štěstí, kterou máme, „stojí právě na beznaději (Trostlosigkeit) a na osamělosti (Verlassenheit), jež nám byly vlastní“.⁵¹³ Ačkoli se však požadavek spásy opírá o *naš* pocit bezútěšnosti a opuštěnosti, týká se nikoli nás, nýbrž lidí minulých. Tvrdí-li Benjamin v *Pasážích* působivě, ale velmi obecně, že „naš život je sval dostatečně silný na to, aby kontrahoval celý historický čas“,⁵¹⁴ pak stat' *O pojmu dějin* konkrétněji identifikuje

⁵¹⁰ Tamt., str. 316.

⁵¹¹ Tamt.

⁵¹² Tamt., str. 307. Musí jít ovšem o štěstí, jež je nám srozumitelné: „naš obraz štěstí, jež schraňujeme, je skrz naskrz zabarven dobou, na niž nás odkázal průběh naší vlastní existence. Štěstí, jež by v nás dokázalo vzbudit závist, je pouze ve vzduchu, který jsme dýchali, spojené s lidmi, s nimiž jsme mohli hovořit, se ženami, jež se nám mohly oddat“ (tamt.).

⁵¹³ W. Benjamin, *N*, str. 149.

⁵¹⁴ Tamt.

tuto kontrakci právě se „*slabou* mesiánskou silou, na niž minulost vznáší nárok“.⁵¹⁵

Co přesně je tato mesiánská síla, resp. v čem konkrétně spočívá její výkon? Stojí za pozornost, že zatímco konvolut *N* hovoří o svalu s dostatečnou *silou*, stať *O pojmu dějin* naopak zdůrazňuje *slabost* této síly. Je nasnadě interpretovat tuto deficienci tak, že lidé nemohou reálně změnit průběh minulosti, neřkuli vzkřísit mrtvé. Dokáží přesto něco více než anděl dějin, jenž pouze upírá pohled k minulosti neschopen spasitelského činu?

Klíčový význam zde má výkon *pamatování* (Eingedenken). Stojí přitom za pozornost, že tento pojem hraje zásadní roli v knize Ernsta Blocha *Geist der Utopie* (Duch utopie). Přes některá Benjaminova nelichotivá vyjádření na Blochovu adresu⁵¹⁶ jsou styčné body mezi oběma mysliteli nepopíratelné a umožňují konkrétnější uchopení Benjaminovy koncepce.

Blochovo Eingedenken

Podle Stefana Marchesonioho šlo Blochovi o „odhalení schopnosti, která dokáže osvobodit budoucnost dřímající v minulém“.⁵¹⁷ Právě tuto schopnost Bloch ztotožňuje s pamatováním a její „potenci“ líčí například takto:

„Nenarodili jsme se proto, abychom pouze přijali nebo zapsali to, co bylo a jak to bylo, když jsme ještě nebyli: vše na nás čeká, věci hledají svého básníka a chtějí se k nám vztáhnout (auf uns bezogen sein). To, co se událo, se událo vždy jen zpola, a síla, díky níž se to událo, síla, jež se prosadila jen nedostatečně, v nás žije dál (treibt in uns fort) a dál vrhá světlo na vše polovičaté a ukazující cestu, na to, co je za námi vždy ještě budoucí (wirft

⁵¹⁵ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 308.

⁵¹⁶ V korespondenci si Benjamin opakovaně stěžuje, že jej Bloch plaguje, resp. vykrádá (stručně k tomu S. Marchesoni, *Zur Vorgeschichte des Eingedenkens. Über Ernst Blochs „motorisch-phantastische Erkenntnistheorie“ in Geist der Utopie und ihre „Umfunktionierung“*, str. 24–25).

⁵¹⁷ S. Marchesoni, *Zur Vorgeschichte des Eingedenkens*, str. 15.

auch noch weiter ihren Schein auf all das Halbe und Weghafte, immer noch Zukünftige hinter uns).“⁵¹⁸

Výše zmíněná síla je u Blocha ztotožněna s původem přesahujícím to, co se uskutečnilo; právě díky tomuto „nadbytku“ je v minulém budoucí, jež se však neuskuteční samo sebou, nýbrž je odkázáno na budoucí generaci. Pamatování, skrze něž je uskutečňována tato síla, přitom nemá jen ontologický, ale také etický rozměr: to, co „dřímá“ v minulém, Bloch označuje termínem „Gesolltes“ – to, co se mělo uskutečnit.⁵¹⁹ A podstatná je také náboženská dimenze Blochovy koncepce. Podle Marchesoniho je Blochovo *Eingedenken* „jakousi sekularizovanou formou modlitby“.⁵²⁰ Bloch odkazuje v souvislosti s pamatováním na Malebranchův pojem pozornosti (Aufmerksamkeit) coby „přirozené modlitby duše“;⁵²¹ v analogickém kontextu sám Benjamin zmiňuje tento pojem v eseji o Kafkovi: „Pokud se Kafka nemodlil – což není známo –, přesto mu bylo nanejvýš vlastní to, co Malebranche nazývá ‚přirozenou modlitbou duše‘ – pozornost. Do ní zahrnul, stejně jako světci do svých modliteb, veškeré stvoření.“⁵²²

Je třeba zdůraznit rozdíl mezi vzpomínkou (Erinnerung) a pamatováním (Eingedenken): vzpomínka zpřítomňuje to, co se stalo, zatímco *Eingedenken* „zpřítomňuje“, jak to vyjadřuje Marchesoni, „to v dění, co se neudálo (das im Geschehenen Ungeschehene)“.⁵²³ S oporou v Blochově knize *Tomáš Müntzer jako teolog revoluce* (Thomas Münzer als Theologe der Revolution) Marchesoni hovoří o tom, že díky pamatování se vracejí mrtví, nikoli však jako předměty pietní úcty, neřkuli jako součásti vyprávění o pokrokovém historickém vývoji. Vracejí se v aktuálních (politických) bojích⁵²⁴

⁵¹⁸ E. Bloch, *Geist der Utopie*, str. 335.

⁵¹⁹ S. Marchesoni, *Zur Vorgeschichte des Eingedenkens*, str. 21.

⁵²⁰ Tamt., str. 23.

⁵²¹ Viz tamt.

⁵²² W. Benjamin, *Franz Kafka*, str. 293.

⁵²³ S. Marchesoni, *Zur Vorgeschichte des Eingedenkens*, str. 23.

⁵²⁴ Tamt., str. 23–24.

jako „něco“, co nelze začlenit do teleologického výkladu dějin a v tomto výkladu překonat.⁵²⁵

„Dialektický, kopernikánský obrat pamatování“

Bylo by možné dlouho rozebírat podobnosti mezi Blochovými a Benjaminovými myšlenkami, není to však cílem této knihy. Zaměřím se pouze na to, jak Benjamin využívá pojem pamatování⁵²⁶ v souvislosti s myšlenkovou figurou „probuzení“, která je jedním z metodických pilířů *Pasáže*. Benjamin propaguje „kopernikánský obrat“ v přístupu k historii spočívající v tom, že historické poznání nepojímáme jako snahu přítomnosti dobrat se k tomu, co bylo, nýbrž naopak jako vpád minulého do přítomnosti. Obrazně řečeno: nejde o to, zmocnit se minulosti, nýbrž spíše o to, že se minulost zmocní nás. Benjamin by však chtěl tento vpád takřikajíc dostat pod kontrolu, resp. jej metodicky využít. Právě v tomto smyslu je jeho historický přístup pokusem „uvědomit si (inne zu werden) dialektický, kopernikánský obrat pamětlivosti (Wendung des Eingedenkens)“.⁵²⁷

Jinak řečeno, Benjamin chce

„na historické a kolektivní rovině ... zajistit to, co má na mysli Proust, když mluví o experimentálním přesouvání nábytku v ranním polospánku, resp. to, co Bloch vystihuje jako temnotu žitého okamžiku“.⁵²⁸

Benjamin v tomto kontextu říká, že probuzení je „exemplárním způsobem vzpomínání“, resp. že „existuje dosud-nevědomé-

⁵²⁵ Srv. k tomu tamt., str. 20, pozn. 11.

⁵²⁶ Jak již bylo řečeno, inspirace Blochem je přiznaná: „Následující stránky jsou pokusem o techniku probuzení. Dialektický, kopernikánský obrat pamětlivosti (Bloch).“ W. Benjamin, *Das Passagen-Werk. Erste Notizen*, in: *Gesammelte Schriften*, 5, str. 1006. V konvolutu K nacházíme variantu této pasáže, z níž však Blochovo jméno zmizelo (viz W. Benjamin, *K*, str. 165).

⁵²⁷ W. Benjamin, *K*, str. 165.

⁵²⁸ Tamt.

-vědění bývalého, jehož dobývání (Förderung) má strukturu probouzení“.⁵²⁹

Metaforika spánku a bdění hraje v *Pasážích* významnou roli, v přítomném kontextu je pak důležitá zejména teze, podle níž „nová dialektická metoda dějepisu je uměním zakusit přítomnost jako bdělý svět, k němuž se vpravdě vztahuje onen sen, jež nazýváme bývalým“.⁵³⁰ Máme-li této představě správně rozumět, musíme si uvědomit, že Benjamin nechápe přítomnost jednoduše jako bdění a minulost jako sen: přítomnost není sama o sobě bdělá, stejně jako minulost není sama o sobě snem. Je naopak úkolem historiografa, jímž chce být i Benjamin v *Pasážích*, umožnit přítomnosti zakusit sebe samu jako bdění, což fakticky znamená přivést k probuzení minulost i přítomnost.

Se zřetelem k takto pojatému vztahu mezi minulostí/sněním a přítomností/bděním je pak třeba zmínit také to, že nyníšek poznatelnosti je v *Pasážích* popsán mimo jiné touto rétorickou otázkou: „Je probuzení syntézou teze snícího vědomí a antiteze bdělého vědomí? Pak by byl moment probuzení totožný s „nyněškem poznatelnosti“, v němž věci ukazují svou pravou – surrealistickou – tvář.“⁵³¹ Ponechávám stranou, že Benjamin zde ztotožňuje pravou tvář věcí s tváří surrealistickou; pro naše účely postačí chápat tuto surrealistickou tvář světa, v souladu s dosud vyloženým, jako trans-empirickou „dimenzi“, tj. pravdu.⁵³² Důležité je, že ať už pojmem vztah mezi minulostí a přítomností jako jejich synchronnost, nebo jako vpád minulosti do přítomnosti,⁵³³ pravda se zde ukazuje jen

⁵²⁹ Tamt.

⁵³⁰ Tamt.

⁵³¹ W. Benjamin, *N*, str. 128.

⁵³² Samozřejmě platí, že pro Benjaminu bylo surrealistické hnutí významné (věnoval mu důležitou stať *Surrealismus aneb poslední momentka evropské inteligence*, in: *Agessilaus Santander*, str. 123–143), rozhodně však nebyl jeho nekritickým zastáncem. Viz k tomu alespoň R. Ibarlucía, *The Organization of Pessimism: Profane Illumination and Anthropological Materialism in Walter Benjamin*, str. 139–160. Šířeji M. Cohen, *Profane Illumination. Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*.

⁵³³ Jde ovšem o vpád něčeho, co „potají čeká na probuzení“ (W. Benjamin, *K*, str. 166).

v okamžiku, který není běžně chápanou přítomností, nýbrž přesahem do „surreality“. Jde tu o přesah do surreality, podobně jako byla pravda truchlohry přesahem do ideové sféry, nyní je ovšem daleko zřetelnější, že tento přesah není přesahem mimo svět: dochází k němu uvnitř dějin, když se – předběžně řečeno – ukáže *jasně* to, co zůstávalo zastřeno.⁵³⁴

Jestliže se tedy u Blocha díky pamatování odhaluje budoucnost dřímající v minulém, pak Benjamin toto osvobození ztotožňuje s probuzením, které pojímá jako „dialektický, kopernikánský obrat pamatování“. ⁵³⁵ Důrazem na spřízněnost vzpomínky a probuzení přitom dává jasně najevo, že nemá na mysli běžně chápané vzpomínání. Analogicky k Blochovu rozlišení mezi vzpomínkou a pamatováním není ani Benjaminovo vzpomínání běžnou vzpomínkou, nýbrž je pojato kopernikánským způsobem *obráceně*: nejde o vzpomínání přítomnosti na minulé, nýbrž spíše o *upomínku* minulého na sebe samo, jehož adresátem je přítomnost. Minulé si ovšem *nárokují* formu, která jemu samému nebyla vlastní: má být probuzením toho, co v minulém pouze dřímalo. A Benjamin chce tomuto nároku učinit zadost.

Hostina

Je přitom otázkou, co vlastně u Benjaminova vpadává do přítomnosti, co se do ní ve výše uvedeném smyslu *obrací*. Jde o politické sny či ideály, nebo o kdysi živé lidské bytosti? Mám za to, že v Benjaminově koncepci platí obojí:⁵³⁶ jde jak o nespasená stvoření, tak o sny těchto bytostí a (jejich) politické ideály, a také o prostá historická fakta a artefakty.

První dimenzi shrnuje tato formulace z *Pasáží*: „Lidé, kteří žijí právě teď, se nacházejí v poledni dějin. Mají minulosti vystrojiti hostinu. Historik je herold, jenž zve ke stolu zesnulé.“⁵³⁷

⁵³⁴ Budiž zde zmíněn pojem „profánního osvětlení“, jak jej Benjamin přispisuje surrealistům.

⁵³⁵ W. Benjamin, *K*, str. 165.

⁵³⁶ A kvůli této podvojnosti působí tato koncepce víceznačně.

⁵³⁷ W. Benjamin, *N*, str. 152.

Tento metaforický popis apeluje na *pozornost* a pohostinnost vůči minulým, tedy na onu „přirozenou modlitbu duše“, do níž Kafka „zahrnul ... veškeré stvoření“. ⁵³⁸ Touto pohostinností je realizována slabá mesiánská síla, která těm, kteří už nejsou, umožňuje být tam, kde přinejmenším z perspektivy imanentní světu lze *jedině* být, tj. v přítomnosti. Člověku může vytanout na mysl hostina ze závěru Kafkova *Nezvěstného*, kterou v jiném kontextu zmiňuje sám Benjamin, ⁵³⁹ ale také Čepova *Cesta na jitřní*, v níž spolu s hlavní postavou kráčejí rovněž mrtví. ⁵⁴⁰

Na druhou stranu je otázka, jak interpretovat ono „vystrojení hostiny“, jež se zjevně nemůže udát skutečně. Nemohli bychom „pozvat ke stolu zesnulé“ právě tím, že uskutečníme jejich sny a ideály? Jinak řečeno, nezůstane stůl pro zesnulé nutně prázdný? Podle Alison Rossové se prostřednictvím dialektického obrazu uskutečňuje spása minulých přání, a to v revoluční zkušenosti, která je sama naplněním. ⁵⁴¹ Samo vyvstání dialektického obrazu, které nadto motivuje k akci, je tak podle Rossové *uskutečněním* minulého přání:

„konkrétní vnímání touhy po emancipaci můžeme chápat též jako určitý typ ‚uskutečnění‘. Jinak řečeno, historický okamžik čitelnosti přání [v dialektickém obrazu] není odkladem nějakého

⁵³⁸ W. Benjamin, *Franz Kafka*, str. 293.

⁵³⁹ Viz tamt., str. 284.

⁵⁴⁰ „Cyril pohlížel s hrůzou do těch tváří, které míjel, a na paměť mu přicházela jména lidí dávno zemřelých, sdružená s nenapodobitelným posunkem, s nenávratným přízvukem hlasu, se vším, co se už podruhé nevidí. ... Čím více se blížili k farnímu kostelu, tím bylo těch postav víc, hrnuly se odevšad cestou necestou a byly tak blízké a zároveň tak daleké, tak neproniknutelné. ... Tato úzká venkovská silnice s nízkými stromy po stranách, vroubená chumáči zvadlé trávy, tato tichouká cesta poznamenaná jeho dětskými šlápěji byla najednou povýšena nade všechn čas, stala se Cestou.“ J. Čep, *Cesta na jitřní*, str. 134 n.

⁵⁴¹ A. Ross, *Walter Benjamin's Concept of the Image*, str. 120 n. Podrobněji A. Ross, *Walter Benjamin's Idea of Revolution: The Fulfilled Wish in Historical Perspective*, str. 1–12.

nejasného plánu řešit společenské odcizení, nýbrž je sám jakožto odhodláný určitým typem zkušenosti završení.⁵⁴²

Je tato interpretace správná?

Přítomná zkušenost

Připomeňme, že dialektický obraz je „nenávratný obraz minulosti, který může zmizet s každou přítomností, jež nepoznala, že ji měl na mysli“.⁵⁴³ Minulost si *nárokuje* být zachycena, a takto zachráněna přítomností. Je však třeba zdůraznit, že takto zachráněná minulost je faktem, který existuje *až nyní*, nikoli v minulosti. V tomto smyslu Benjamin píše, zdůrazňuje primát politiky nad dějinami, že „fakta jsou něco, s čím se setkáváme teprve a právě teď (was uns soeben erst zustieß), jejich konstatování je věcí vzpomínky“.⁵⁴⁴

Nejde tu o to, jak se minulost „skutečně“ odehrála.⁵⁴⁵ I kdybychom připustili pozitivistickou představu ryze „fyzického“ dění, historická fakta nejsou takovýmto průběhem, nýbrž sama *vznikají* historicky, resp. v konstelaci s přítomností.⁵⁴⁶ Přísně vzato tedy nelze říci, že se již stala; spíše nastávají teprve teď. V tomto smyslu jsou danosti: daností vzpomínky. A předchozí výklady vlastně řešily problém, jak probíhá, či přesněji řečeno, jak má probíhat tato vzpomínková „konstatace“. Jde tu pouze o to, že se stává čitelným minulé přání, jak se domnívá Rossová? Nebo tu dochází k radikálnějšímu procesu, k radikálnější transformaci?

Ještě než zodpovím tuto otázku, je třeba zohlednit podstatný rozdíl mezi Marxem a Benjaminem: Benjamin nevidí „cíl“ dějin

⁵⁴² A. Ross, *Walter Benjamin's Idea of Revolution*, str. 8.

⁵⁴³ W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 309.

⁵⁴⁴ W. Benjamin, *K*, str. 165.

⁵⁴⁵ „Historicky artikulovat minulé neznamená poznat ‚jak to skutečně bylo‘. Znamená zmocnit se vzpomínky, jak se zablýskne v okamžiku nebezpečí.“ (W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 309.)

⁵⁴⁶ „Žádná skutečnost však jakožto příčina proto ještě není skutečností historickou. Stala se jí, posthum, díky událostem (Begebenheiten), od nichž může být vzdálena celá staletí.“ (W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 316.)

v proletářské revoluci, jejíž nezbytnost lze zdůvodnit odhalením objektivních příčin historického vývoje. Pro Benjamina žádný cíl dějin neexistuje; „cílem“ je naopak *prolomit* dějiny. V souladu s tím zdůrazňuje proti Marxovi, že revoluce nejsou „lokomotivy světových dějin“, nýbrž okamžiky, v nichž lidstvo „jedoucí“ v těchto dějinách zatahuje za záchrannou brzdu,⁵⁴⁷ a ve stejném duchu tvrdí, že „beztržní společnost“ není cílem historického pokroku, nýbrž jeho *přerušením*.⁵⁴⁸ Zatímco pro Marxe jsou dějiny důležité jako vývoj poháněný příčinami, které je třeba objektivně konstatovat, pro Benjamina jsou spíše prostředím či „jevištěm“,⁵⁴⁹ v němž se rozhoduje o spáse. Proto tu také nejde o přetvoření světa, o proměnu imanence, nýbrž o jeho prolomení, o vpád transcendence. Tím, co prolamuje dějiny, je spása.

Benjamin trvale spojuje pojem revoluce se spásou⁵⁵⁰ a pojímá revoluci jako v podstatě apokalyptický děj. Častá námitka, že nenabízí analýzu podmínek světského revolučního jednání, je přitom oprávněná, nicméně přehlídí věcné jádro Benjaminovy koncepce. Tvrdí-li Rossová, že Benjamin pojímá revoluci primárně jako zkušenostní kategorii,⁵⁵¹ pak tuto tezi lze hájit, nesmíme však zkušenost pojímat jen jako subjektivní výkon. Jestliže se již raný Benjamin snažil koncipovat metafyzickou zkušenost coby zkušenost, řekněme, vymykající se lidskému subjektu, pak pozdní Benjamin pojímá přítomnost či konkrétněji lidi přítomnosti jako média zpřítomnění toho, co bylo minulé generaci upřeno. Jinak řečeno,

⁵⁴⁷ W. Benjamin, *Anmerkungen zu Über den Begriff der Geschichte*, in: *Gesammelte Schriften*, 1, str. 1232, Ms 1100.

⁵⁴⁸ „Die klassenlose Gesellschaft ist nicht das Endziel des Fortschritts in der Geschichte sondern dessen so oft mißglückte, endlich bewerkstelligte Unterbrechung“ (tamt., str. 1231, Ms 1098).

⁵⁴⁹ Viz např. W. Benjamin, *Kategorie estetiky*, in: *Výbor z díla*, II, str. 55, nebo též, *Úkol překladatele*, str. 60.

⁵⁵⁰ Viz například formulaci o historickém materialistovi, kterého zajímá historický předmět jedině jako monáda, protože v této monadické struktuře „rozpoznává znamení mesiánského zastavení dění, jinak řečeno znamení revoluční šance v boji za utlačenou minulost“. (W. Benjamin, *O pojmu dějin*, str. 315.)

⁵⁵¹ A. Ross, *Walter Benjamin's Idea of Revolution*, str. 1.

to, co přítomní lidé zajišťují minulým, je právě přítomnost, která takříkajíc oživuje minulé, nikoli však konstatováním katastrofy, nýbrž právě pamatováním, jež dokáže „z neuzavřeného (štěstí) učinit uzavřené a z uzavřeného (bolest) neuzavřené“.⁵⁵² V tomto smyslu zde dochází ke spásné přeměně.

Strašidlo theologie

Ale přesto: je tento argument přesvědčivý? Není naopak zoufale subjektivní a se zřetelem k reálnému světu, s ohledem na možnost revoluční změny světa, naprosto neplodný a bezzubý?

Benjamin nepopírá existenci empiricky působících sil, které doslova *vyučují* existenci spásy. Kvůli tomu se však nestává „realistou“ přijímajícím věci tak, jak (empiricky) jsou, ani gnostikem, pro nějž by toto přijetí znamenalo odsouzení světa a hledání spásy ne-li proti světu, tedy zcela mimo něj. Spása nakonec patří – navzdory všemu, co se zdá svědčit o opaku – *do světa*, je spásou pro svět, ba je dokonce spásou ve světě.

Na otázku formulovanou v předchozích kapitolách, zda je možná pravda v dějinách, nyní můžeme odpovědět tím, že *je* 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. Klade-li Benjamin důraz nikoli na změnu světa, nýbrž na zkušenost, pak tím nepopírá možnost a potřebu světské intervence, tuto intervenci však zakládá zkušenostně, v etickém a náboženském nároku zakoušeném v pamatování.

Dějinná existence totiž *je* katastrofou, není-li v ní mesiánská dimenze, a tato mesiánská dimenze je neustále zde, ale jen přízračně, a právě jako taková může politicky působit. U Benjaminu jako by „přízraky“ minulých lidí vystupovaly v podobné roli jako Marxův přízrak, resp. mesiánský přízrak spravedlnosti u Derridy. Zakoušení tohoto přízraku je „zkušeností nepřítomného, neživé přítomnosti v živé přítomnosti, zkušeností toho, co přežívá (absolutně

⁵⁵² W. Benjamin, *N*, str. 139.

minulého či absolutně budoucího, *mimo veškerou prezentaci či reprezentabilitu*)⁵⁵³. Spásu nejenže nelze zpřítomnit, nelze si ji ani představit; ve zkušenosti pamatování ji však přesto reprezentují, v naší zkušenosti, mrtví. Takto se u Benjamina ukazuje, že to, co je nereálné, nejenže může být, nýbrž *je* podstatnou součástí reality. Nebýt toho, nebyla by pravda.

⁵⁵³ J. Derrida, *Marx and Sons*, str. 254. Citováno in A. Bielik-Robson, *The Messiah and the Great Architect: On the Difference Between the Messianic and the Utopian*, str. 142.