

Hagyni, hogy beletörjön a fogunk. Senkit és semmit sem hagytunk el. Ha mégis, azt is csak szimbolikusan.”

A kortárs szlovák irodalmi kínálat nagyon sokrétű és sokszínű. A szerzők folyamatosan keresik a saját hangjukat, saját kifejezési módjukat. Viszont egyidejűleg kommunikálnak is egymással szövegeik rejtett rétegein keresztül. Elég csak választanunk közülük.

Kiss Ernő Csongor

ZIVATARBAN, ESERNYŐ NÉLKÜL

RAHEL VARNHAGEN ÉLETRAJZÁHOZ

„Akinek egyedül a zsidók kiirtásának kísérlete, Auschwitz a kizárólagos zsidó identitása, egy bizonyos értelemben mégsem nevezhető zsidónak. (...) A 'zsidó' csak az antiszemita számára egyértelmű kategória.”¹ – írja Kertész Imre *A végső kocsma*-ban. Rahel Varnhagen élettörténetét, Hannah Arendt azonos címen megjelent életrajza² nyomán úgy is olvashatjuk, mint e tartalmát vesztett identitás felszámolódásának a (német) zsidóság 19. századi asszimilációjával egyidejű jelenségét.

A *gálat*, a zsidók két évezrede tartó száműzetése és szétszóródása a világban (Kertész után tömören: az anakronisztikus, asszimiláns zsidó létforma) a kabbala szerint *sors*, így Rahel Varnhagen történeténél egy jóval korábbi esemény és egy hosszabb tartam traumatikus kifejeződése. A Tórában Isten száműzetéssel bünteti törvényei be nem tartását – ez a sorsa minden zsidónak a Templom második lerombolása óta, a Messiás eljöveteleig. A zsidó diaszpórák, szerteszét Európa országaiban, mind e régi és már lassan feledésbe merült létformának az örökösei, azonban szekularizálódó életükben mindez egyre kevésbé bírt identitásképző erővel. Érezhetően így volt ez már a 18–19. század fordulóján is. A zsidó felvilágosultak, jobbára Moses Mendelssohn tanítványai csak azért érezték magukat zsidónak, mert ilyenként próbáltak – mesterükkel ellentétben – megszabadulni vallásuk-

tól. Közösségüket mindvégig hitükkel és az Ószövetséggel azonosították, kimondva kollektív idegenségüket. Ők maguk e mások által meghatározott és rájuk kényszerített identitáshoz azonban semmiféle bensőséges viszonyt nem tudtak többé kialakítani.

A Varnhagen-életrajzban Hannah Arendt az asszimiláció egyetlen aspektusával foglalkozik, pontosabban azzal, ahogyan a társadalmi és szellemi környezethez való asszimilálódás egy nő életére kihatott, s ahogyan ezt személyes sorsaként tüntette ki. Az *Egy német zsidó nő élete a romantika korából* alcímet viselő életrajz (bár Arendt 1933-as emigrációjakor a kézirat már nagyrészt készen állt) akkor kapott (1958 őszén) végleges formát, amikor a német zsidóság története tulajdonképpen véget ért. Ennek tudata félreérthetetlenül nyomot hagyott Arendt értelmezésén, bár utólagos visszacsatolásokra és lényegi újraírásra nem vállalkozott. Egy interjúban³ érintőlegesen kitér arra, hogy Rahel Varnhagen biográfiájának megírása közben a „zsidókérdés” nem mint személyes identitásprobléma, hanem kizárólag mint politikai ügy foglalkoztatta. Hogy Hitler hatalomra lépését követően azonnal a kivándorlás mellett döntött, mégis arra mutat, Arendt komolyan vette, hogy az a történelmi kudarc, ami a zsidók asszimilálódását jellemezte, s ami 1933 után kezdett igazán és tragikusan kudarcként megmutatkozni, saját életére is közvetlen hatással van. Annyit mindenesetre maga is világossá tesz, hogy: naiv és konzekvenciáit tekintve beláthatatlanul veszélyes, ha valaki hajlandó saját múltját föladni, miközben az antiszemitizmust mint Európa történelmének integrált részét és a kor társadalmának létező elemét nem veszi tudomásul.

Rahel Varnhagent (1771–1833) a német romantika története íróként tartja számon, bár szépirodalminak szánt művet nem hagyott maga után. Az 1790-es évek elején a berlini Jägerstrasse-beli padlásszobájában rendezi be azt a szalont, amely korán a társasági, irodalmi és értelmiségi körök leghíresebbje lesz a porosz fővárosban. Vendégei a kor fiatal írói, gondolkodói, politikusai, zsidó parvenük és a liberális szellemű (fő)nemesség tagjai – sokukhoz baráti, némelyikükhöz szerelmi viszony is fűzte. Szalonjában megfordul Schlegel, Schelling, Alexander és Wilhelm von Humbolt, Heine, Jean Paul, Friedrich Gentz és sokan mások. Levelezésben áll Goethével, Fichtével és Moses Mendelssohnnal. A vendégeivel, barátaival, szerelmeivel és családtagjaival váltott leveleiben építi meg azt a reflektált önelbeszélést, amely a tíz kötetre rúgó levelezést⁴ a művelődéstörténet számára fontosá és Arendt szemében is érdekes kordokumentummá tette. „Mindenkinek megvan a sorsa – írja egyik levelében –, aki tudja, hogy mit tart annak”, és

számot is tud adni róla, azaz saját életéről birtokolt valós tudása van. És ő arra a felismerésre jut, hogy csak egy megérthető és közölhető élettörténetet őriz meg az utókor emlékezete.

Hannah Arendt feltett szándéka, hogy ne pszichologizáljon, ne próbálja kijelölni Varnhagen helyét a romantikában, ne méltassa szalonja társadalomtörténeti jelentőségét, hanem úgy próbálja életét és belső világát rekonstruálni, „ahogyan azt ő maga elmesélhette volna”⁵. Semmivel sem akar többet tudni, mint amit maga Varnhagen is tudhatott, nem működteti – ahogy ő nevezi – a *modern indiszkréciónak* azt a formáját, mely megpróbálja az életrajzi személyt leleplezni. Hogy a szándékát gyakorta be is tartja, azt eredményezi, hogy a könyv nyelvezete sokban a levelekéhez idomul, így például a sors fogalma, amit Varnhagentől átvesz, reflektálatlanul és belső differenciáltság nélkül vonul végig az életrajzon. Arendt voltaképpen belebeszél a nő leveleibe, kommentálja, parafrazálja, silabizálja, áttűnések és hangkeveredések kíséretében szétszedi és újra összerakja Varnhagen szavait és gondolatait. A levélíró keserű és érzékeny szemlélete Arendt ironiájával és empátiájával keveredik – amit a szerző úgy magyaráz: „a kritika megfelel a Rahel-féle önkritikának”⁶. Vele szembeni distanciáját valójában már akkor elveszíti, amikor az életrajz minden pontján Rahelnek nevezi őt.

Leveleinek olvasásával és kommentárjaival nemcsak egyfajta hermeneutikai munkával építi meg egy zsidó nő életrajzát, hanem társadalomtörténeti vonalon azokat a történelmi-politikai meghatározottságokat is beemeli magyarázataiba, melyeket így együtt, Foucault kifejezésével, az *én hermeneutikájának* nevezhetnénk. Varnhagen leveleiben kihangsúlyozott eszméleteit, önértésének bonyolult ösvényeit és elágazásait mintegy az önmagával törődés (*epimeleia beautou*) gyakorlatait olvashatjuk, de Arendtet ez nem mentesíti annak feladata alól, hogy megértesse: egy ember élete nemcsak egyszerű bennelét a világban – a modern szubjektum pozíciók, események és lehetőségek sokasága, melyeket a kor politikai, jogi, gazdasági, kulturális, diszkurzív teljesítményei körvonalaznak. Valamilyen meghatározott, minősített módon hozzáférni ezekhez a teljesítményekhez, gyakorlásukkal *részt venni* a társadalomban – modern értelemben ezt jelenti individuumnak lenni. Talán nem nagy tévedés azt gondolni, hogy strukturálisan az asszimiláció, mai fogalommal: a sikeres integráció is ezt jelentheti, hisz a társadalmi lét sem más, mint integratív tapasztalatok széles skálája, olyan összefüggések, politikai, kulturális és etikai gyakorlatok összessége, melyek által valaki saját korához kapcsolódhat. Azok az eszközök, amelyeket a romantika korában az osztálytársadalom Rahel Varnhagen és generációja ren-

delkezésére bocsájtott – lett légyen a porosz társadalom bármennyire is ki-rekesztő –, használható és hozzáférhető lehetőségek voltak. Gazda(g)ság és művelődés. Innen nézve a Bildung mint a rendelkezésre álló lehetőségek egyikének konzekvens végigvitele a felvilágosodás kivitelezhető projektjének tűnt mindenki, így a zsidók számára is. Nem véletlen, hogy Goethe költészete, de legfőképp a *Wilhelm Meister* modell a fiatal nő számára, és egyúttal a hiányzó tradíciót pótolja. Más kérdés, hogy Arendt szerint egyben itt rejlik Varnhagen egyik nagy tévedése – melyben kortársaival, és talán nem túlzás, a későbbi nemzedékekkel osztozott: azt gondolni, hogy saját életét a kulturális megformálás által műalkotássá teheti. „[A] felvilágosodásnak önmagára kell eszmélnie –, írja Horkheimer és Adorno 1944-ben –, nehogy az emberek végképp elárultassanak.”⁷ Nem sikerült. Auschwitz, „a náci ellenkultúra betetőzése, a nagy bizonyíték”⁸ a zsidó asszimilációnak és a felvilágosodás „művelődési-egzisztenciális folyamat”-ának⁹ együttes kudarcra. Még egy bizonyosság, amit a haláltáborok tudatában lehet csak két-ségek nélkül kimondani.

A 18. század végén a porosz állam csak a meghatározott vagyonnal rendelkező zsidókat tűrte meg határain belül, így az asszimiláció kizárólag a jó-módú, városi zsidóknak adatott meg. 1806-ban a jénai csatában Napóleon vereséget mért Poroszországra, a francia csapatok több évre megszállták Berlint. A századforduló szabad hangulatú évtizedei, II. Frigyes Vilmos felvilágosult abszolútizmusával együtt leáldoztak. Az 1807 és 1814 közötti rövid időszakban, részben a vereség okozta sokk hatására Karl Freiherr vom Stein, később pedig Karl August Fürst von Hardenberg minisztersége idején a Porosz Királyság a felvilágosodás szellemében átfogó alkotmányos, közigazgatási, gazdasági és közjogi reformon megy keresztül. Eltörlik a jobbágyságot, meghirdetik a szabad földvásárlást, a céhek monopóliumának megszüntetésével teret biztosítanak a szabadpiaci kapitalizmus kifejlődésének, átszervezik az államigazgatást és a hadsereget – mindezt persze főképp azért, hogy egy erős és centralizált Poroszország álljon Napóleon-nal szemben. A Stein–Hardenberg-féle reformok egyik kísérletetett mozzanata volt az 1812-es emancipációs törvény, amellyel a zsidók minden más állampolgárral egyenlő szabadságjogokat és kötelezettségeket kaptak – bár azok hosszú ideig csak korlátozottan érvényesültek. Megengedte, hogy szokásaikat és hitüket szabadon gyakorolják, földet birtokoljanak, kötelezővé vált a katonai szolgálatuk, városi és egyetemi tisztségeket tölthettek be, államit, közjogit és katonait azonban nem. A reformok hatályba lépésével egy időben, és azoktól nem teljesen függetlenül azonban a társadalom kezdeti

nyitottsága kezdett megváltozni, a szalonok egyre főrendibbek, a körök egyre exkluzívabbak és hazafiasabbak lettek (Dalos Asztal, Keresztény-Német Asztaltársaság), mindegyikük sajátosan a „zsidó szalon” etikettjével szemben határozta meg magát és restriktióit. Szellemileg a felvilágosodás, politikailag Franciaország, társadalmilag pedig a zsidók ellen érzett ellenszenv a válság megszokott forгатókönyve szerint egyazon hullámon csitult és erősödött, mindaddig, míg az 1810-es évek végére Poroszország-szerte nyílt antiszemita manifesztumok jelentek meg.

Rahel Levi a berlini zsidó gettóban született, egy módos kereskedő- és bankárcsaládban. A német városokban privilegizált, azaz gazdasági potenciáljuk miatt megtűrt zsidó családok fő ereje ekkor még a vagyon volt, másik belépőjük – mellyel asszimilációjukat igyekeztek mind teljesebbé tenni –, bővülő és „egyre európaibb” tudásuk ekkor még hiányzott. Rahel Varnhagen még „az első tudatlan”-ok egyike. A slemil, „infámis születésének” koloncával a nyakán, valódi odatartozás nélkül a társadalom előterében mit tehetett mást, mint azokba a felszabadító áramlatokba kapaszkodott, melyek számára is begyökereződést, szabadságot és méltóságot ígértek. Hannah Arendt körültekintő munkát végez, amikor felmutatja a felvilágosodás kori filozófiák, főként a német idealizmus olyan radikális és emancipatorikus pontjait, amelyekről Varnhagen úgy gondolta, támaszkodhat rájuk, s amelyek ugyanakkor a könyv elején megfogalmazott premisszához vezetnek vissza: „Rahel a maga életérzését saját kora kategóriáiban kívánta megérteni és megfogalmazni”¹⁰.

A zsidók emancipációjának története emellett nem választható el a felvilágosodásban a humanitásra, leginkább a természetjogra hivatkozó liberális polgári forradalom tendenciáitól sem. Ahogy Moses Mendelssohn írja Rahelnek: „Szerencse számunkra, hogy nem sürgethetik az emberiség jogait anélkül, hogy ezzel együtt ne követelnék a mieinket is.” Arendt, bár közvetve, de gyakran rámutat arra, hogy ez az erősen nivelláló folyamat a zsidók (egyébként egyre inkább elerőtlenedő) vallásosságát és „középkori viszonyait” hibáztatva folyton kisebbségüket erősítette meg, mely kisebbségüket ilyen körülmények között maguk is készséggel vallották be, csak hogy a társadalom végre integrálja, és a felvilágosodás embereivé tegye őket. Adolf Eichmann jeruzsálemi peréről készült tudósításában Arendt arról is beszél, hogy a nürnbergi törvények (1935) bevezetését követően, amikor (csak) politikai és nem állampolgári jogaiktól fosztották meg őket, és elszigetelődésük hónapok alatt megtörtént, sokakkal együtt ők maguk is úgy érezték, hogy helyzetük stabilizálódott Németországban, saját tör-

vényeket kaptak, és másodrendű állampolgárokként nyugodtan élhetnek.¹¹ Bő száz évvel a zsidóediktum kihirdetése után a Harmadik Birodalomban élő zsidóság újból faji és politikai kisebbség lett. A durva jogfosztás visszavetette és felmondta az integráció ígéretével megkötött társadalmi szerződést, és a kirekesztés olyan újfajta zárványába szorította a zsidókat, melyet addig soha, a történelemben lépésük kezdetén és előtte sem ismerhettek.

„Mi az ember a maga története nélkül? A természet produktuma csupán, semmi személyes.” A természet és a születés a determináció helye – ezt érzi Rahel is, amikor így ír levelében. A kor gondolkodói úgy tekintettek a történelemre, mint ami kiutat jelent a természeti néma és vak létből egy második természeti rendbe, melyben az ész adománya nyújtotta szabadság által az ember befejezheti saját teremtéstörténetét, létrehozva a szabad és észszerű jogállamot. Társadalmi vonatkozásban a zsidóság számára ez voltaképp az asszimilációt jelenthette. Ugyanakkor a felvilágosodás haladásba vetett hitének visszavetülése, a szellem ívelésének elsorvadása (mint a virágé, mely előbb szépen szárba szökken, aztán rothadni kezd – ahogy Mendelssohn írja) lehetetlenné tette egy pozitív történelemfilozófia megkonstruálását, pontosabban e csőd tapasztalata jelentette a hanyatlás legfőbb motívumát. Schellingtől Fichtéig és Kantig mindenki kudarcot vall azon igyekezetében, hogy elfogadható történelemfilozófiát állítson elő, tételesen: hogy miként formálja elviselhető történetté azt, ami igazán borzasztó. Csak logikai ellentmondások és abszurdítások árán volt megoldható, amire a legmarkánsabb példa Schelling 1795-ös *A transzcendentális idealizmus rendszere* című munkája. „A filozófus számára tehát nem marad más hátra – szól Kant javaslata a *Világpolgár*-esszében¹² –, mint hogy megvizsgálja (...), vajon az emberi dolgoknak ebben az esztelen menetében nem tudna-e felfedezni egy természeti szándékot, amelyből aztán azoknak a teremtményeknek, akik saját terv nélkül járnak el, mégis a természet meghatározott terve szerint való történelme lehetséges volna.” Hegel álláspontja ennél kurta és vigasztalanabb: a filozófiának teodiceává kell válnia.

Fichte előadásainak hatására Rahel Varnhagen nemcsak vonakodó patriótává vált, Berlin francia megszállását követően, hanem érezhetően a sors fogalmát is olyanak gondolta el, amely a történelemben mint „a világterv a priori folyamatosan előrehaladó fonálá”-ban egy előre megírt és az időben „mindöröktől meghatározott” történet. Ezért érte egész életét úgy, mint „egy történelmi, elháríthatatlan, ószövetségi sorsot, sőt átkot, amelytől az általa sújtott gyermekei mindhiába menekülnek a föld bármely pontjára”. A kitértség és a megvetettség tapasztalatában Varnhagen számára Fichte

levelei a „vigasz és a remény” hangjai, hisz az ő „új világ”-képében megszűnik minden történelmi kontinuitás és biológiai determináció, mely „az Egyiptomból és Palesztinából menekült nő” önmaga és a világ tekintete előtti szégyenét hordozza. Az új társadalom felépítésének Fichte elképzelése szerint egy olyan „gondolkodás egységébe belevesző közösség” az aktora, melynek tagjai megszűntek „érzéki individuum”-nak lenni, azaz megszabadultak eredetük és társadalmi státuszuk minden meghatározottságától. „A zsidót – írja a bátyjának, Ludwig Robert költőnek – ki kell belőlünk irtani, ez a szent igazság, és együtt kell haladni az élettel.” Lelkesült vaksága miatt nem hibáztatható, hiszen csak hinni akart a (saját) jövő(jének) tervezettségében, mely végső soron az integrálódás legérzékenyebb mérőeszköze. Szabaduljon meg hitétől, szokásaitól, nyelvétől, (lehetőleg) bőrszínétől is, s akkor „ember lehet az emberek között” – ezt a reményt adták az európai társadalmak a zsidóságnak és mindenkori idegenjeiknek, hogy a hatályát majd tetszés szerint visszavonják.

A pária csak úgy kerülhette el a világgal szembeni exponáltságát, saját megvetett születésének folytonos megerősítését, azaz állandó semmibevételt asszimilálódásra való hajlandóságának, hogy – a kapcsolatok, a társadalmi realitás kizárásának árán, és azt pótolva – önmaga belső világa, illetve a „szép tárgyak” és „szép emberek” társaságába fordult. Az (ön)gondolkodásnak (Selbstdenken), az önmagával törődésnek ezt a formáját Lessing filozófiájában találta meg. A reflexió képesnek mutatkozhat felszabadítani az embert determinációi alól, ám egyben hazugság is, a valóság tagadása. Csupán „művelt ignorancia”¹³, eszképzizmus, amely külön – szabad és határtalan – világot rendez be, de ezzel együtt el is oldja magát a tárgyak realitásától, „miként a romantikus szerelem oldja el a szeretőt a szeretett lény valóságosságától”¹⁴. A *magánember* végül mégis mindig beleütközik a valóságba, csalódik, kétségbeesik, vagy önmagát sodorja veszélybe. Rahel Varnhagen és Friedrich Gentz szerelmének belső antagonizmusát a szépség, illetve a valóság iránti rajongás ellentétére bontva, Arendt egy lényeges pontra mutat rá: Varnhagennél a világhoz fűző alapvetően esztétikai viszonya azért eredményez erőteljesebb elszigetelődést, mert ebből az esztétikai viszonyból épp az időbeliség, a történeti elem hiányzik. Paulie Wieselnek írt leveleiből derül ki legtisztábban, hogy személyes állapota és az őt körülvevő történeti–politikai–társadalmi meghatározottságok között sosem teremtett szorosabb összefüggést¹⁵. Legközvetlenebbül ezt az jelzi, hogy – utolsó éveit leszámítva – ritkán hibáztatott bárkit is saját kitaszítottságáért. Minden kudarcával önmaga privát terébe fordult. Tények elleni harca egész

életét végigkíséri, a gondolatok bősége, a reflexió szabadsága voltaképp csak az elfedés eszköze lesz számára. Születését kell eltagadnia és gyűlölnie, s hogy saját létezését mégsem vonhatja kétségbe – sorssá alakítja. Származását nemcsak szégyenli, de patologizálja is, „beteg vagyok, a *géne* miatt” – írja, semmire sem vágyik jobban, mint kívülről-belülről megváltoztatni –, s ha ez nem sikerülhet, elmaszkírozni magát, „örökös színlelés”-ben élni. Megpróbál mindig más személyé válni, bátyja példájára 1810-ben nevet változtat, Friederike Robert lesz, négy évvel később, mielőtt August Varnhagen felesége lenne, áttér az evangélikus hitre.

A realitás számára mindig is a társadalomban, annak kapcsolatrendszerében öltött testet. Az ide történő belépést a társadalmi elismertség, a rang és a név jelentette volna, amelyből ő mindvégig kiszorult. Ennek dacára sohasem volt képes saját elszigeteltségét, szégyenét és boldogtalanságát általánosabb társadalmi összefüggésekben látni, s emiatt az osztályok fölött kritikát gyakorolni. Arendt szerint nemzedéke azon kevés zsidó értelmiségije közé tartozik, akik nehezen tudtak szolidaritást vállalni a hasonló helyzetűekkel, még kevésbé azokkal, akik szegény vagy falusi zsidóként esélyt sem kaphattak az integrálódásra. Ellenezte a zsidóság reformját – az nem derül ki ugyan, hogy a zsidóság társadalmi vagy felekezeti megújítására gondolt, de kétségtelen, hogy úgy tartotta: egy megreformált zsidóságból összehasonlíthatatlanul nehezebb kilépni, hisz minden reform csak korszerű formában konzerválja a zsidóságot a társadalom keretein belül. A vidéki szegény rokont „tőlük elválasztó különbségből nyerte el minden berlini zsidó az öntudatát, hogy kivételezett helyzetben van, a büszkeségét, hogy milyen messzire jutott”¹⁶. Hannah Arendt szerint végül is a ressentiment-nak ez a fajta kompenzálása, az odatartozás és az eredet megtagadása jelenti a szégyen valódi tartalmát Varnhagen pária-létében. A jóvátehetetlen eredet és a zsidóság társadalmilag megjobbíthatatlan helyzete személyére koncentrálódik, és egyéni sorssá alakul. Életének ez a kudarca egyúttal nyilvánvalóvá teszi számára, „személyes problémaként a zsidókérdés megoldhatatlan”¹⁷. A privát élet szűkösségéből mindössze annyit érzékel, hogy a zsidók integrálására tett ígéret, az „állam és társadalom emelése” fejében „a természetes létezés” feladásával kellett fizetnie – amelybe természetesen már nem lehetett visszakérezkedni. Rahel integrálódása végső soron nem teljesedett be, kikeresztelkedése, August Varnhagennel kötött kései házassága, naivan fellángoló patriotizmusa révén sem tudott csupán csak páriából parvenüvé lenni, élete vége felé pedig megbékülni saját származásával: „amit életemben oly hosszú időn át a legnagyobb gond-

nak éreztem, keserű panasznak és szerencsétlenségnek, hogy zsidó nőnek születtem, azt most már semmi áron nem cserélném el”.

Zsidónak születni – Rahel Varnhagen ugyan reménytelenül annak érezte, fenomenológiai értelemben – nem sorscsapás, nem trauma. Nem élmény és nem is értelemképző tapasztalat, inkább önmagáról szerzett tudás, amely aligha gyakorolhat olyan tisztán eseményszerű hatást, hogy benne a valóság valós voltával szembesüljön, vagy ahogy Nádas pontosan (le)írja a *Párhuzamos történetek*ben: „mint aki saját idegen hangján értesül a saját létéről”¹⁸. Az infámis születés nem képes sorseseeményként az élettörténet magjává válni, „a szégyen traumája” mint modern elbeszélés¹⁹ ismeretlen Varnhagen előtt. Levelei, mint a romantika paradigmaticus formái: töredékek, és nehezen tekinthetők az (el)beszélés kényszerítő ereje által újrateremtett élettörténet hordozóinak. Ha volt is életében valamiféle titokzatos egység és rejtett egyöntetűség, ahogy Tengelyi László nevezi a sorsot, valójában hiányzott belőle az azt szervező alapító esemény. Rahel Varnhagen mindig egy másik, önmagával sosem azonos cselekvőnek szolgáltatva ki élete alakítását, és olyan „sorsmetafizikát”²⁰ hagyott ránehezülni, melytől sohasem szabadult meg. Ám ennek a gáluthoz mint valódi metafizikai háttérű elrendeléshez már semmi köze sem volt. „Tehát mindennek úgy kell átadnom magamat, mint a zivatarnak – esernyő nélkül.”

JEGYZETEK

¹ Kertész Imre: *A végső kocsma*. Bp., Magvető, 2014, 15–16.

² Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Egy német zsidó nő élete a romantika korában*. Ford. Bán Zoltán András, Bp., Scolar, 2014. [A lábjegyzetben vagy zárójelben nem jelölt idézetek a Rahel Varnhagen által írt, illetve neki címzett levelekből származnak, az életrajz részeként Bán Zoltán András fordításai.]

³ Az egyik nyugat-német közszolgálati televízió (ZDF) *Zur Person* c. adásában 1964 októberében Günter Gaus kérdésére adja ezt a választ. Online: <https://www.youtube.com/watch?v=dsoImQfVsO4&t=2170s> (2016.04.24.)

⁴ Az 1983-ban indult ún. *Rahel-Bibliothek*-sorozat tíz kötetben gyűjtötte össze Rahel Varnhagen minden fellelhető írását. Az Arendt-féle életrajz első angol és német kiadásai egy függelékkel is tartalmazták Varnhagen leveleiből. Az új Varnhagen-összkiadás fényében ez azonban filológiailag olyan kétes állapotban van, hogy nem került bele a magyar kiadásba.

⁵ Arendt: *Rahel Varnhagen...*, 12.

⁶ *Uo.*, 13.

⁷ Max Horkheimer – Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*. Ford. Bayer József, Geréby György, Glavina Zsuzsa, Mesterházi Miklós, Vörös T. Károly, Bp., Atlantisz, 2011, 15.

⁸ Kertész Imre: A boldogtalan 20. század = Uó. *A száműzött nyelv*, Bp., Magvető, 2001, 17–18.

⁹ *Uo.*, 12.

¹⁰ Arendt: *Rabel Varnhagen...*, 13.

¹¹ Hannah Arendt: *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Ford. Mesés Péter és Pató Attila, Bp., Osiris, 2000, 30–31.

¹² Immanuel Kant: *Egy világpolgár gondolatai az emberiség egyetemes történetéről*. Ford. Sándor Pál, Békéscsaba, Gersey, 1926.

¹³ Arendt: *Rabel Varnhagen...*, 27.

¹⁴ *Uo.*

¹⁵ Arendt ezt nem látja egyedüli példának, szerinte a kor fontos tendenciái csengenek itt egybe a cselekvésről való lemondás tételeiben. A kor jelentős tudósaira és politikusaira nem kevésbé igaz, hogy mindössze a „dolgok bizalmas tudói” (Humboldt), „bizalmas beavatott”-ak (Friedrich Gertz), a „szabad szellem bizalmasa”-i (August Varnhagen), „bizalmas beavatott” (Schlegel) kívántak lenni, és így követni a világtörténelem eseményeit, melynek egyedüli aktora mégis maga a sors, „az egyetlen cselekvő személy” (August Varnhagen). Vö: Arendt: *Rabel Varnhagen...*, 272–273.

¹⁶ *Uo.*, 297–298.

¹⁷ *Uo.*, 304.

¹⁸ Nádas Péter: *Párhuzamos történetek II.*, Pécs, Jelenkor, 2005, 72.

¹⁹ Heller Ágnes: *Trauma*. Bp., Múlt és Jövő, 2006, 12, 37–38.

²⁰ Tengelyi László: *Élettörténet és sorseseemény*. Bp., Atlantisz, 1998, 25.