

MILY NAGYSZERŰ HELY A CLERMONT-I VÁR...

(BEAU FAIT ALER OU CHASTEL DE CLERMONT)

Mily nagyszerű hely a clermont-i vár,
Hisz ott derűs s tetszetős társaság van,
Ki-ki mulat víg dalban, cifra táncban.

Sok hölgye mind ezer jóval kínál
Minden utast, merj kopogtatni bátran.
Mily nagyszerű hely a clermont-i vár,
Hisz ott derűs s tetszetős társaság van.

Egy üde hölgy szerényen invitál,
Nagy becs övez, száll az idő vidáman.
Az éden ez, ezért kell, hogy kiáltsam:
Mily nagyszerű hely a clermont-i vár,
Hisz ott derűs s tetszetős társaság van,
Ki-ki mulat víg dalban, cifra táncban.

Jeney Zoltán fordítása

Miklós Tamás

DIE GESCHICHTE ALS EINEN TEXT BETRACHTEN

Megint egyszer

Walter Benjamin történelemfilozófiai téziseiről

Ismeretes, hogy vannak nyugtalanító szöveg*helyek* a filozófiában, ahová sokan elindulnak, de ahonnan még senki sem tért vissza.

Akik mégis visszatértek, azok valójában visszafordultak az út valamely – még biztonságosnak tartott – pontjáról, ahonnan talán belátni vélték és azonosítani próbálták azt a bizonyos nehezen megközelíthető és veszedelmesnek tudott helyet, de akár magabiztosan, akár botladozó nyelven szólnak, mindenki tudja, hogy nem mentek *végig*, s elbeszéléseik így is csak közelítő, töredékes és ellentmondásos felidézésére képesek a látottaknak. Akik a legmesszebb jutottak, azok fogalmaznak a legóvatosabban, talán

attól tartva, hogy még egy lépés, és magával húzza őket a megfejteni próbált szöveg oda, ahonnan már valóban nem vezet vissza út.

A *szöveginterpretációk és múltinterpretációk* lehetőségein töprengők előbb vagy utóbb ott állnak Benjamin történelemfilozófiai tézisei előtt. Úgy látszik, e tézisek meg nem kerülhetők, el nem hordhatók, meg nem mászhatók. Bár az eltelt hét évtizedben számtalan expedíció indult a szöveg belsejébe, zavarbaejtően kevés „biztosat” tudunk róla. Az új olvasó nagy elődei csontjain lépked. Bár kudarcuk figyelmezteti az *interpretáció határaitra*, nincs hova hátrálnia: aki e szövegről hallgatni próbál, annak fecsegnie kell.

A szövegbe vezető úton azután mindjárt három figyelmeztetés intené visszafordulásra.

Először a szöveget az interpretációk elől elzáró *szerzői* sorok.

Másodszor az értekező próza konvenciói alól kibúvó, önellentmondásos képeinek torlódásával maga a *szöveg* látszik ellenállni minden koherens olvasatnak.

Harmadszor az egymást kizáró, legtöbbször az írás egészét nem, csak annak egyes részleteit „lefordítani” próbáló *interpretációk sokaságával* el nem ért vagy éppenséggel általuk elzárt szövegrészek holt teste.

Am ha az interpretátor betapasztja is fülét, hogy ne hallja szerző, szöveg és olvasótársak visszatartó hangjait, s mégis belép a mű területére, világos, hogy e szövegnek egyszerűen nem lehetséges naiv, *elsődleges* olvasata. Számolnia kell azzal a lehetőséggel, hogy odabenn esetleg éppen annak belátása várja, miért kell Benjamin szerint minden interpretációnak *szükségképpen széttörnie* tárgyán. Az értelmező talán oda tart, ahonnan távolodni próbál: megtörténhet, hogy az interpretáció nem felszámolja, hanem feltárja olvasó és szöveg, elbeszélő és történelem, értelmező és tárgya idegenségét. Meglehet, a szöveg saját elérhetetlenségéről szól, s arról az interpretátorról, aki megérti: ha közel is lép zsákmányához, az soha nem lehet egészen az övé.

Az alább vázolt újabb olvasat a visszafordulásra intő figyelmeztetések (I.) és fiaskók (II.) rövid felidézése után és ellenére a TÖRTÉNELEMFILOZÓFIAI TÉZISEK-et koherens, racionális filozófiai szöveggént kísérli meg értelmezni (III.). Amikor értelmezési javaslatunk *határához* érünk, nem csodálkozunk, úgy véljük, épp erről, az emberi jelentésadás korlátairól szól a szöveg (IV.).

I. Figyelmeztetések

Lássuk röviden az említett figyelmeztetéseket.

(1) *A szerző: „Mondanom sem kell, hogy semmi sem áll távolabb tőlem e feljegyzések publikálásának gondolatánál. Ez tágra nyitná a kaput a lelkes félreértések előtt”* – írja Benjamin Gretel Adornónak.¹ Miközben mindent megtett, hogy utolsó húsz évének talán legfontosabbnak tartott néhány oldalát átmentse a veszedelmeken túli időkre. Franciára is lefordította. Egyébként is olyan szerző zárna el szövegét olvasóitól, aki máshol a „*receptió döntő jelentőségéről*” ír, aki szerint a művek „*integrálják mind elő-, mind utótörténetüket*”, s az utótörténet folyamatosan átírja a művet és annak előtörténetét, ami arra tanít, „*hogyan élheti túl a művek funkciója az alkotót, hogyan hagyhatja maga mögött annak intencióit*”, hogy tehát egy mű fogadtatása éppenséggel a mű meghatározó része. De ha ennél fogva „*a művek lezártága kérdéses*”,² hiszen csak a szerző által előre nem ismerhető olvasatok tesz a szöveget azzá, ami – hogyan értsük a „félreértések” miatti aggodalmat? Miért torlaszolni el maga a szerző az interpretációk s ezzel saját felfogása szerint a művé válás útját úgymond a mű védelmében? – Lehetséges-e a szövegnek olyan olvasata, amely e kérdésre is válaszolhat?

(2) *A szöveg:* Már a szöveghez való elemi hozzáférés sem látszik egyszerűnek olvasói számára. „*Nehezen értelmezhető mondat*” – fakad ki egy helyen Marcuse.³ Aki az írás központi gondolatához „*közéltetni akar, csak kerülőutakon teheti*” – írja Greffrath, mert a szöveg nem foglal magában „*diszkurzív nyelven megfogalmazott történelemteóriát*”.⁴ E „*rejtélyes tézisek*” egyenesen „*elzárkóznak az olvashatóság elől*” – véli Engelhardt.⁵ Egyik szövegkiadója, Rolf Tiedemann szerint is olyan „*metaforikus nyelvezetről*” van szó, „*mely makacsul ellenáll annak, hogy diszkurzív nyelvé hozzáférjen*”. A „*túlságosan sok mindent*” magában összpontosító néhány mondat, „*meditatív alámerülésre*” csábít, „*de aligha tesz lehetővé teljesen konzisztens interpretációt*”.⁶ Önellentmondásos töredékről van szó, így „*bármiféle interpretáció igazságtalan a Tézisekkel szemben, mert mindazt, ami a szövegben közvetítés nélkül áll egymás mellett – helyenként pedig egymással szemben és egymást kizáróan –, egyetlen gondolatmenetté kell összefoglalnia és ezáltal valamiképpen nivellálnia*”.⁷ Tiedemann sem biztos azonban a meditatív alámerülésben, mert néhány oldallal odébb kijelenti, hogy Benjamin írása „*a városi gerillák kézikönyve*”.⁸ Habermas szerint viszont éppen a közvetítés volt Benjamin intenciója, igaz, „*azt a szándékát, hogy egyesítse a felvilágosodást és a misztikát, nem váltotta valóra*”.⁹ Nem is filozófiai tézisekről van szó, hanem „*poétikai műalkotásról*”, „*eszmék és képek körforgásáról*”, „*arabeszkéről*” – így Missac.¹⁰ „*Az elméletalkotás bármiféle formájának ellenálló*”, „*irodalmi szöveggént sokféle értelmezést kihívó, de a tudományos vita területére be nem lépő*” munka – így Honneth.¹¹ Benjamin – vélte Hannah Arendt – sem nem költő, sem nem filozófus, hanem filozófiailag művelt, de költőien gondolkodó *flaneur*; kószáló, a TÉZISEK-beli angyal pedig e kószáló megdicsőülése.¹² A szöveg nem irodalom, s nem is filozófia, ért egyet ezzel Weigel, ám ettől még elmélet, mégpedig egy új, „*saját ismeretelméleti és történelemelméleti státusú*” teoretikus forma: „*képi gondolkodás*” (*Bilddenken*).¹³ A TÉZISEK gondolatképeiben (*Denkbilder*) ő „*a messianizmus pszichoanalitikus újraf formulázását*” látja.¹⁴ Agamben Pál apostol KORINTHOSZIAKHOZ ÍRT LEVELE-É-re,¹⁵ Scholem viszont természetesen ószövetségi, illetve kabbalisztikus hangra talál e szövegben. „*Egy beavatott mondatai a Szentírásból, épp csak némi lepelben, racionálisak és misztikusak egyszerre, ahogyan az ilyen mondatokhoz illik*”.¹⁶ Mások misztika és racionalitás viszonyát illetően szkeptikusabban úgy vélték, e „*tantételek messzemenően adósak maradnak az argumentációval*”.¹⁷ Brecht hol úgy találta, hogy „*e kis írás világos és félreértéseket eloszlató [entwirrend]*”,¹⁸ hol pedig – Scholem így emlékszik – bevallotta, hogy egyáltalán nem tud mit kezdeni a TÉZISEK-kel.¹⁹

Vajon lehetséges-e olyan olvasat, mely az elzárkózó szöveg enigmatikusságát is értelmezni tudja?

(3) *Az olvasók:* Benjamin utolsó írását az intenzitása, gondolati koncentrátsága és erős képei hatása alá került olvasók – bármit tartottak is a szöveg természetéről – kezdettől egyfajta *kulcsszövegnek* tekintették. De hogy mit is mond tulajdonképpen az „*újabb kori szellemtörténet talán legtöbbet interpretált szövege*”,²⁰ arról mindenki másként vélekedett. Érdemes írások, például Scholem, Habermas, Adorno, Arendt vagy Marcuse esszéi igyekeztek egymástól megóvni, elhódítani, visszahódítani, a maguk számára „*lefordítani*” – „*hazahozni*”²¹ – a szöveget.²² (Habermas nevezetes tanulmányában egyenesen Benjamin megítélését tekintette kortárs szellemi választóvonalnak – „*an ihm scheiden sich heute die Geister*”).²³ Mintha valamiféle „*új BIBLIA*” volna, „*amely minden kommentár számára nyitott, s amelyben ezután mindenki megtalálja igazolását*” – írja Missac,²⁴ úgy vélve ugyanakkor, hogy túlságosan is nagy hatásúvá vált ez a szöveg ahhoz, hogy ne lenne fontos megvédeni a specifikumát semmibe vevő interpretátoraitól.²⁵ Persze éppen ez a specifikum az értelmezés kérdése. S bárhonnán közelítettek is hozzá, az in-

terpretátorra mindig ott várt valami idegen, nyugtalanító, a kívánt kontextusba csak látszólag vagy látszólag sem domesztikálható elem. – Olvasatunknak tehát az interpretátoroknak e szöveg elhódításáért folytatott harcát és kudarcát is magyaráznia kellene.²⁶

II. A törpe és az angyal – az értelmezés nevezetes fiaskói

A vergődő olvasatok példajaként talán elég megemlíteni a rejtvényfejtők fantáziáját leginkább próbára tevő két kép, a *sakkozóautomata* és az *angyal* értelmezéseinek néhány dilemmáját.²⁷

Az első tézisbeli bábot (a „*történelmi materializmust*”) és a „*szolgálatába fogadott*” rejtett bábozót (a teológiát) magában foglaló *sakkozóautomata* interpretátorainak kérdése: *ki kinek a szolgálója?* Vagyis hogy az értelmező szerint a szövegben milyen viszonyban áll egymással teológia és történelemfilozófia (Benjamin szóhasználatában „*történelmi materializmus*”, egyes olvasatokban „*racionális filozófia*”, „*felvilágosodás*”)?

[„*Szekularizálók*”] Akik úgy vélték, hogy Benjamin a „*történelmi materializmus*” pozíciójával azonosul, kénytelenek voltak megválaszolni, miért nevezi a szerző a teológia által mozgatott *bábnak* – tehát valami önmagában élettelennek – ezt a történelemszemléletet. Volt, aki szerint a báb nem is báb, hiszen a szöveg szerint *ő az, aki „szolgálatába fogadja”* a teológiát („*sie [das historische Materialismus] die Theologie in ihren Dienst nimmt*”), tehát a teológia csak látszólag az úr, valójában *ancilla philosophiae*.²⁸ Ez esetben nyitva maradt a kérdés, hogy akkor miért volt egyáltalán szükség a holt bábu képére?

Habermas érdekes módon önkéntelenül *fordítva olvasta* a szöveget, megcserélve a szerepeket, így nála „*a teológia púpos törpéjének kell a történelmi materializmus bábuját szolgálatába állítania*” („*der bucklige Zwerg Theologie soll die Puppe Historischen Materialismus in Dienst nehmen*”),²⁹ hogy azután ehhez képest váratlanul mégis visszacsavarja a gondolatot, mondván: a Benjaminban lakozó „*teológus akadályozta meg, hogy a messianizmust [...] a történelmi materializmus [szolgálatába állítsa] számára hasznossá tehesse*” („*für den historischen Materialismus dienstbar zu machen*”).³⁰ Bár Habermas szerint (jóllehet, azt üzent Scholemnek, „*senki sem kenheti el Benjamin szakítását az ezoterikával*”)³¹ teológia és történelmi materializmus összeegyeztetési kísérlete Benjaminnak a teológiához kötődése miatt nem sikerült, saját feladatának a hetvenes évek elején éppen azt tartotta, hogy „*Benjamin [ezek szerint tehát a teológiához kötődő] elméletét [...] a történelmi materializmus szolgálatába állítsa*”.³² Úgy látszik, bár Benjamin írásában a teológia állítja szolgálatába a történelmi materializmust (Benjaminról tudjuk, *ő* ennek az ellenkezőjét mondja),³³ ám a szerzőnek az ellenkezőjét kellett volna írnia (azt írta), ha képes lett volna végigvinni leválását a teológiáról. Mintha Benjamin szabadulni kívánt volna a teológiától, sőt „*szakított*” is volna azzal, de valamiképpen mégis „*kötődött*” volna hozzá: Habermas ambivalens leválási kísérletként olvassa a szöveget. Ebben az interpretációban a Benjamin-írás egésze – becsült részeredményei (például nyelv- és tapasztalatteória, konzervatív, mert „*megmentő*” kultúrakritika) mellett is – a Habermas által neki tulajdonított eredeti intenciója szempontjából termékeny kudarc. (A másik problematikus kép, az angyal értelmezésére ezek után Habermas nem vállalkozik.)

Van, aki a bábuval megfélemtetett „*történelmi materializmus*” idézőjelére emlékeztetve véli összeegyeztethetőnek a *holt bábu* képét a történelmi materializmus *elevegenségének* gondolatával. Greffrath szerint a teológia által irányított, kitömött figura csak az *idé-*

zójelben említett – és a szerző által úgymond elutasított – mechanisztikus „történelmi materializmus” képe, míg a szöveg többi helyén idézőjel nélkül – a szerző saját pozíciójára – használt „igazi”, a teológiát integráló történelmi materializmusra a holt báb e meglehetősen leértékelő ábrázolása nem vonatkozik.³⁴ (Ugyanezzel a szembeállításal kísérletezik később Van Reijen és Van Doorn is.)³⁵ Ez esetben azonban kérdés marad, hogy miért használja Benjamin ugyanazt a kifejezést két, egymással szembeállított értelemben, anélkül, hogy a szembeállítást tematizálná? Továbbá: ha az automata idézőjeles „történelmi materializmusa” valójában *eleve* magában rejtja a teológiát, akkor miben különbözik az idézőjel nélkülítől?

Amikor Marcuse úgy látja, hogy Benjamin „*maradéktalanul szekularizálja*” és „*profanizálja*” a teológiát, akkor az nem világos, miért van egyáltalán szüksége arra, hogy mégis teológiai elemeket mobilizáljon? Ráadásul a „materialista” báb mozgatójaként.

[„*Teologizálók*”] Az értelmezők másik táborá úgy véli, hogy Benjamin éppenséggel nem a teológiát szekularizálta, hanem fordítva: „*a történelmi materializmust teologizálta*”. Kaiser szerint a szerző üzenete éppen a teológia és történelmi materializmus azonosítása: a történelmi materializmus természete szerint teológia. A törpe a játék ura. Ez mindenesetre megfordított szemlélet azokhoz képest is, akik – bár elismerték a teológia kulcsszerpét – a történelmi materializmust tekintették az integráló szemléletnek. (Greffrath: a zsidó történelemteológia a marxizmus valódi magja;³⁶ Schweppenhauser: Benjamin a történelmi materializmusban rejlő elveszett messianizmust próbálja visszanyerni.)³⁷ E téren Scholem a legradikálisabb, ő *eleve* kizárólag a teológia körébe tartozónak tekinti a téziseket, mint ahogy Benjamin szövegeit általában is metafizikai-teológiai természetűnek tartja. Habár – úgymond – írásai életének bizonyos szakaszában marxizáló szóhasználatra váltottak, de mindez pusztán „átfordítása” volt a teológiai tartalomnak, szavai mindig is megőrizték kinyilatkoztatásjellegüket. Késői írásait pedig már semmilyen vonatkozásban nem tartja marxistáknak.³⁸ Úgy véli, Benjamin szemében élete végén a történelmi materializmus „*már csupán egy bábu*”, mely a történelmi játszmat csak a teológia titkos tudományának szolgálatába fogadásával nyerheti meg. S a teológia – írja – egyáltalán nem is olyan rejtett a történelemfilozófiai tézisekben, melyekben „*a történelmi materializmusból nem marad sokkal több a pusztá szónál*”.³⁹ Kérdés, hogy ez esetben miért ragaszkodott Benjamin ahhoz, hogy utolsó írásában is éppen ennek a holt bábnak a nevében beszéljen? S ha mindenesetül teológiai szövegről van szó, akkor mit keresnek benne a történelem radikális átértelmezésére, a lázadásra, a konkrét politikai pártokra vonatkozó mondatok? Scholem éppúgy kénytelen lemondani az írás jelentős részének magyarázatáról, ahogyan a „szekularizáló” Benjamins feltételezők a teológiai elemekkel nem tudnak mit kezdeni.

Van Reijen és Van Doorn szerint Benjamin az első tézisben *ellentétként állítja szembe* egymással a (még teológiával át nem itatott) történelmi materializmust és a messianizmust. Így azután a bábu győzelme valójában „inverzének” győzelme. Úgy látják, Benjamin egyik „extrém” pozícióval sem azonosul, hanem „*egyikből a másikba ugrik*”.⁴⁰ A szerzők adósok maradnak az ide-oda ugrásra vonatkozó szöveghelyekkel, és mintha attól is lazán eltekintenének, hogy Benjamin allegóriájában „törpe” és „bábu” éppen nem egymás ellen, hanem *együtt* játszanak, bármely külső ellenféllel *összetartozó egységként* mérkőző részekből alkotott „automataként”.

Konersmann úgy gondolja, Benjamin *szándékosan kétértelműen fogalmazott*, amikor meghatározatlanul hagyta, ki kit mozgat a „sakkozóautomatában”.⁴¹ Ennek azonban ellentmond az első tézis egyik szövegváltozata, mely felől világosnak mutatkozik a végző változat grammatikai szerkezete is: „*Sie [die Türckenpuppe] kann es ohne weiteres mit jedem Gegner aufnehmen, wenn die Dienste der Theologie ihr gesichert sind [...]*”⁴² Itt, akár csak a szöveg Benjamin készítette francia fordításában, teljesen egyértelmű, hogy a bábu fogadja szolgálatába a teológiát.⁴³

A legkevesebb kockázatot mindenesetre Pfothenauer vállalta, amikor megállapította, hogy „*teológia és történelmi materializmus nem harmonikusan egészítik ki egymást, hanem paradox módon*”.⁴⁴

Weigel azzal próbál túllépni e kép interpretációjának dilemmáján, s mégis beszámolni a képről, hogy eleve elutasítja az egyértelmű megfejtés lehetőségét, szükségességét és értelmét. Egyrészt mert szerinte Benjamin szövege egyáltalán nem fogalmaz meg semmilyen saját programot, álláspontot, pusztán reflektál különböző történelmi gondolkodásmódokra. Másrészt azért volna reménytelen az egyértelmű interpretáció, mert ez a kép nem is fogalmilag felfejthető metafora, nem valami, ami filozófiává fordítható, hanem „genuin” képi gondolat, csak képként olvasható.⁴⁵ Ráadásul, mondja, Benjamin egyáltalán nem állítja, hogy a sakkozógépnek filozófiai „megfelelője” volna (ahogyan a magyar fordítás is olvassa), tehát hogy ezen a ponton hasonlatról volna szó. A szövegben *Gegenstück* szerepel, így Weigel szerint nem hasonlatról, hanem ellenpárról van szó.⁴⁶ De azután néhány sorral később mégis arról ír, hogy „*Benjamin a konkrét szerkezet és annak filozófiai ellendarabja közötti korrespondenciával éppen azt a mezőt írja körül, amelyben a kép mint a külvilág és a tudás alakjai közötti hasonlóság konstituálódik*”. Ha a kép mégiscsak „hasonlóságot” foglal magában, ezen nem változtat, hogy Weigel mondata végére a sakkozószerkezet a „külvilág”, a filozófia pedig a „tudás” nevet kapja. Weigel könyvét annak szenteli, hogy alátámassza az irodalmon és filozófián túli képi beszéd teóriáját, kivonva ezzel a szerző szövegeit a szoros filozófiai értelmezés alól. Szerinte a Benjamin-mű címe – A TÖRTÉNELEM FOGALMÁRÓL – maga is arra utal, hogy a szerző nem maga törekszik a fogalmi meghatározásra, pusztán mások ilyen kísérleteire reflektál.⁴⁷ De akkor vajon miért írja Benjamin a nyolcadik tézisben, hogy „*el kell jutnunk a történelem [...] megfelelő fogalmához*” („*wir müssen zu einem Begriff der Geschichte kommen*”), s miért nevezi saját szövegét a kilencedik tézisben „*itt követett gondolatmenet*”-nek („*der Gedankengang, den wir hier verfolgen*”)? Miért véli úgy a tizenhatodik tézisben: „*nem mondhat le arról, hogy fogalmat alkosson a [...] jelenről*” („*Begriff einer Gegenwart*”)? Miért nevezi akkor magát *Historiker*nek vagy éppen történelmi materialistának? S miért állítja rendre szembe a bírált álláspontokkal a sajátját? A szöveg túl sok eleme válik így értelmezhetetlenné. Vagy ha mindez csak játék, mimikri, s Benjamin nem a saját nevében beszél, bírál, akkor miért tenne így, mi értelme volna az egésznek?

*

Zavarba ejtőek a kilencedik tézis *angyalának* értelmezései is.

Amikor Kittsteiner kijelenti, hogy a kép „*a haladás fogalmának kritikusan megőrzése*”, és kifejti, hogy egy virtigli marxista angyal szemében „*a haladás fogalma nélkül a történelem romjai fölötti gyászoló időzés pusztán melankolikus rekonstrukciója volna a történelmi romoknak*”, akkor egyszerűen eltekint Benjamin írott szövegétől, mely a haladáselméletek explicit kritikája.

A szövegbe vesző olvasó számára üdítőbb kitekintést nyújt Haselberg, aki az angyal röptének vizsgálatába a relativitáselméletet, az atomfizikát és a kolibri röpléstechnikájának elemzését is bevonja.⁴⁸

Marcuse azt emeli ki a képből, hogy a történelem angyalát feltartóztathatatlan vihar sodorja a jövő felé. „*Ez a feltartóztathatlanság a remény mindazok számára, akik a fennálló kontinuumra elleni harcbeli gyengeségük közepette tovább küzdenek [...]*”⁴⁹ Nem könnyű azonban belátnunk, mennyiben jelent reményt a vihar feltartóztathatlansága – folyamatossága, „kontinuitása” – a fennálló kontinuitás ellen harcolóknak? Két kontinuitás örök küzdelméről volna szó? Nem derül ki az sem, hogy miért háttal a menetiránynak repül a remény angyala. A magyarázat persze elfeledkezni látszik arról is, hogy maga az angyal egyáltalán nem a tovasodró viharban reménykedik, ő *maradni* szeretne, éppen a harcban vesztesek feltámasztása kedvéért.

Kaiser Marcuséval szemben úgy látja, hogy a paradicsomból támadó vihar, mely az angyalt elsodorja, éppenséggel eltávolítja őt a paradicsomtól, ez a vihar tehát a remény ellentéte.⁵⁰ A hamis emberi haladáshit helyett az angyal pillantása igazabb: ő egyetlen katasztrófát lát. Sőt ő maga is a katasztrófa megtestesítője, hiszen kisodródott a paradicsomból.

Angyalkérdésben és a szöveg teológiai háttérének feltárásában az első számú szakértőnek természetesen Scholem számít. Szép, tisztán teológiai interpretációját adja a múlt romhalmazára meredő, a töredékeket összeilleszteni próbáló, de a paradicsomból támadó vihar által a jövő felé sodort angyalnak. A képet a *Tikkun* kabbalisztikus fogalmához, vagyis a „széttört edényeket”, a dolgoknak történelmünkben széthullott és korrumpálódott eredeti létét s a történelem egységét is helyreállító Messiás gondolatához kapcsolja. „*Persze holtakat feltámasztani és a széttvertet, széttörtötet újra összerakni a luriánus kabbala szerint nem egy angyal, hanem a Messiás feladata. Minden történeti, nem megváltott lényege szerint töredékes karakterrel bír. A történelem angyala, ahogyan Benjamin itt látja, csődöt mond ezzel a feladattal*”, melyet majd csak a Messiás tölthet be.⁵¹

Ezzel a magyarázattal kevésbé összhangban Scholem a TÉZISEK angyalát Benjamin korábbi angyalképeivel is rokonítja. Beszámol arról, milyen központi szerepet játszott Benjamin életében Klee angyala, a kép sok és lényeges változáson átmenő folyamatos benjaminini interpretációja. (Az ANGELUS NOVUS 1921-től függött Benjamin szobája falán – utolsó menekülésekor kivágta a keretből, hogy kofferjébe tehesse –; ezt a címet adta folyóiratának; saját leveleit nemegyszer az angyal nevével írta alá; máskor saját és egyben az Új Angyal „titkos” nevéként adta meg az *Agesilaus Santandert*, ami Scholem megfejtésében: *der Angelus Satanus*. – Ehhez persze kicsit nagyvonalúan el kellett tekintenie egy *i* betűnyi különbségtől. – Az angyalt hol személyes védangyalként, hol Sátánként, hol az Úr színe előtti dicsőítő himnusza eléneklése után semmibe tűnő lényként, hol képének Benjamin általi birtoklása révén e himnuszéneklő feladatában mintegy feltartóztatott alakként látjuk viszont, hol maga Benjamin ez az angyal, hol reménytelen szerelme, hol pedig mindketten ugyanannak az angyalnak az inkarnációi.) Életrajzi, nőügyi, filológiai ismereteink bővülése azonban egyáltalán nem világítja meg az angyalkép helyét a szövegben. Hiszen a TÉZISEK angyala minden felsorolt korábbi angyalképtől lényegesen *különbözik*. (Ráadásul, s erről – Weigelt leszámítva – más interpretátorok sem igen vesznek tudomást, alaposan eltér a mottóként szereplő Scholem-vers angyalától is, aki – Benjaminéval ellentétben – éppen *nem* akarna maradni, szárnya repülésre kész, szívesen visszatérne – „*ich kehrte gern zurück*” – e boldogtalan világból az övéi közé. S persze magán a Klee-festményen sem könnyű romok, visszafordulás, vihar nyomaira bukkanni. A Klee-képről lásd például Haselberg elemzését.)⁵²

Ami a konkrét kép megjelenítését illeti, Scholem szerint a történelem rommezejére meredő, dolgvágezetlen, mert a megváltás ügyében inkompetens angyalt a paradicsomból fűvő szél oda sodorja vissza, ahonnan érkezett: a paradicsomba, amelynek melankolikus hírnöke. A menetiránynak háttal „haladó” angyal tehát valamiféle körpályán hátrál. (Eközben – véli a szöveget némiképpen *kiegészítve* Scholem – Benjamins is magával ragadja.) – Aki megpróbálja elképzelni a helyzetet, az meglepve konstatálhatja, hogy a vihar ezek szerint vagy körsínen mozgatja az angyalt, vagy szükségképpen hanyatt dönti.

Hacsak nem forgószélről van szó, amit Sonnemann vetett fel.⁵³ Ő aerodinamikai szempontokkal gazdagította az értelmezések körét. Eszerint az angyal egyszerűen azért röpképtelen, mert a széllal szemben áll. Ahhoz, hogy egyáltalán saját pályára állhasson, előbb össze kellene zárnia szárnyait, hogy azután a megfelelő cél felé fordulva újra kitérhesse azokat. A szárnyakat azonban széllal szemben nem zárhatja össze: hátat kellene tehát végre fordítania a rommezőnek. Minthogy ekkor előtte nem volna semmi látható, s csak a múlthoz képest tájékozódhatna, amire szüksége volna, az nem más, mint egy visszapillantó tükör. Talán ez tekinthető a kép legkevésbé misztikus interpretációjának. (Csak a rend kedvéért jegyeznénk meg, hogy egy szélnek háttal álló, kitért szárnyú lény még nem repül, legfeljebb orra bukik: a repüléshez *felszálló* légáramra vagy komoly szárnymunkára volna szükség. Utóbbi a forgószelel nem könnyíti meg. S akkor eltekintettünk – az Aquinói szerint tisztázottan testetlen, más álláspontok szerint tűz-, fény-, ill. éteri testű – angyalok ismeretes súlytalanságától, aminek következtében térbeli mozgásukról nyilatkozni nem is oly egyszerű.)

Arendt – aki szerint az angyal a *flaneur* utolsó megdicsőülése – a százféle cél felé haladó nagyvárosi tömegben kószáló sodródásának *céltalanságát*, mozgó közegbeli relatív *statikusságát* emeli ki. E szemlélő a múlt elsuhanó igaz képeinek *gyűjtője*, aki előtt a dolgok feltárják titkos jelentésüket.⁵⁴ – Ennek az értelmezésnek azonban ellentmond, hogy Benjamin szövege szerint a múlt tovasuhanó képeinek megragadása nem az emberi küzdelmeken kívülálló angyal, hanem éppen a küzdelmekbe involvált, egzisztenciájában fenyegetett harcos lehetősége. Arendt „megfejtése” ráadásul egyszerűen azonosítja Benjamins az angyallal, aki azonban hangsúlyozottan nem emberi nézőponttal bír (még ha Benjamin filozófusként *elgondolja* is ezt a nézőpontot), s egyáltalán nem töredékgyűjtő, hanem feltámasztó ambíciói volnának.

Nem kószáló gyűjtő, hanem rémületbe merevedett próféta az angyal Konersmann szerint, aki úgy véli, a kép e bémult perspektíva meghaladására szólít fel – bár nem világos, hogy e felhívást hol olvasta a szövegben.⁵⁵

A legkényelmesebb persze megszabadulni a képek értelmezésének kényszerétől. Míg például Lindner szerint az angyalkép nem is illeszkedik konzekvensen a tézisek közé, s ezért nem tekinthető az egész szöveg központi helyének,⁵⁶ addig Engelhardt épenséggel azért tartja igen fontosnak a képek értelmezhetetlenségét, mert e homálynak szerinte funkciója van. Ő úgy véli, Benjamin képisége nem pusztán önmagában véve problematikus, hanem főképp azért, mert a képek elfedik az érvelés problematikusságát.⁵⁷

Weigel azzal „védi meg” Benjamins, hogy ez csak egy „*programatikus interpretáció*” számára jelent gondot, a TÉZISEK-től azonban idegen az ilyen olvasat.⁵⁸ Szerinte Benjamin angyala a megidézett Scholem-vers poétikus képéből s a Klee-rajz festői képéből kiindulva egy harmadik, „*gondolati képet*” hoz létre, „*amelynek figurációja semmilyen foga-*

lomra vagy metadiskurzusra nem fordítható le”.⁵⁹ Weigel figyelmes elemzése olyan többdimenziós, nem egyidejű elemeket és összeegyeztethetetlen nézőpontokat dialektikusan szembeállító képnek tekinti a kilencedik tézist, melyben Freud-hatásra vél bukkanni. Az álom és az éber tudat közötti ébredés képe szerinte nem ültethető át a konzekvens filozófiai elemzés nyelvére. Észreveszi, hogy e tézisben három eltérő angvalkép szerepel⁶⁰ – Scholemé, Klee rajzáé és Benjaminé (szerintem tulajdonképpen négy, hiszen maga a Klee-rajz egyáltalán nem hasonlít Benjamin róla adott *leírására*) –, érzékeli pozíciójuk, dinamikájuk különbségét, de eleve lemond arról, hogy az egész a szöveg szövetébe szervesen illeszkedő filozófiai értelmet keressen mindebben.

Akinek nincs jobb ötlete, vigasztalódhat Scholem egykori ANGELUS NOVUS-versének utolsó strófájával:

„*Ich bin ein unsymbolisch Ding
Bedeute was ich bin
Du drehst umsonst den Zauberring
Ich habe keinen Sinn.*”

III. Történelmek harca

Az alábbi olvasat azokra az előfeltevésekre épít, hogy (1) a szöveg értelmezhető *koherens, racionális* gondolatmenetként, s hogy (2) lehetséges olyan olvasat, amely a tézisek *több* elemét képes közös kontextusban értelmezni, mint az általam ismert eddigi interpretációk, valamint hogy (3) mindez nem összeegyeztethetetlen a Benjamin *életéről* rendelkezésünkre álló információkkal és *egyéb írásainak* gondolataival.

Ez az interpretáció tehát megpróbál megfelelni annak az elvárásnak, hogy vázlatossága ellenére a szöveg legkülönbözőbb elemeit képes legyen értelmezni. (Ehhez nem szükséges e helyütt ténylegesen valamennyi szöveghelyet felidézni és az interpretáció mondataiba szönnünk, de olyan értelmezést kísérünk meg, amely ezt lehetővé teszi.) Határaiba ott ütközik, ahol esetleg olyan szövegkomponensek megértését torlaszolja el, amelyek fontossága mellett egyébként jól lehet érvelni.

Feltevésünk szerint Benjamin írása *a történelem interpretációjának* – és egyáltalán az interpretációnak – *a lehetőségeiről, kényszeréről és hatáiról* szól. Bár szerkezete töredékesnek tűnik, és enigmatikus képekben gazdag, nyelve pedig apodiktikus – mindezek a tulajdonságai csak annyira „zárják el” az interpretátor elől, vagy éppen annyira „nyitják meg” előtte, mint bármely más megértendő tárgyat a maga megformáltsága.

*

Azt hiszem, a szöveg állítólagos homályossága nem annyira a képi fogalmazásból, mint inkább a beépített *eltérő tárgyalási szintek, elbeszélői nézőpontok* egymásra rétegződésének olvasói meg nem különböztetéséből adódhat. Az a kiegészítő hipotézisünk tehát, hogy eleve *többrétegű kompozícióról* van szó.

Azt a nietzschei gondolatot, hogy a történelemnek nincs *magától* értetődő menete, iránya és jelentése, hogy *a történelem a történelmet értelmező konstrukciója*, az önmagában értelem nélkülinek való értelemadás, s hogy ez a konstrukció egyben a mindenkori erősek kisajátító elbeszélése, hogy tehát a történelem *zsákmány* – az első világháború után Theodor Lessing írta könyve címlapjára (GESCHICHTE ALS SINNGEBUNG DES SINNLOSEN).

Persze a történelem már Kant, Schelling, Schiller vagy Hegel szerint sem *magától* értetődik, hanem csupán egy speciális filozófusi *előfeltevés* mellett, egy meghatározott nézőpontból lehet haladásként elbeszélhető. S bár abban is egyetértettek, hogy ez a különleges nézőpont csak az egész történelemre mintegy kívülről rálátó, az összes korábbi nézőpontot szintetizáló abszolút tekinteté lehet, miközben a történelemben benne álló szereplők csak részleges, ezért szükségképpen sokféle, egymásnak ellentmondó képpel rendelkeznek arról, mi történt vagy mi történik éppen – de azért a felvilágosodás északoskultúrájában hívó klasszikusok még *minden kortárs számára* legalább *elvileg nyitott közös lehetőségnek* tekintették e nézőpont elsajátítását. Először csak Hegelnél (még valamelyest ambivalens formában), majd Marxnál és Nietzschénél (brutális nyíltsággal) válik ez a speciális értelmezői nézőpont s vele a történelem elbeszélhetősége a „világtörténelmi” személyiségek vagy osztályok, az erősek, a győztesek vagy a győzelem várományosai zsákmányává. Ők számolnak le *az egyetemes északoskultúra s ezzel a közös történelmi narráció* aufklérista dogmájával.

Theodor Lessing szemében azután már végletesen kompromittálódott a történelmi elbeszélés mint a partikuláris érdekű hatalom instrumentuma, mint az embertömegekre zúdított szenvedések és elnyomás apológiája. A történelem nála *ellenséges* történetté válik.

Hogy tehát a történelem interpretációja, *az önmagában értelem nélkülinek való értelemadás* nem neutrális értéktartalmú „megismerés”, hanem az értelmezettnek az értelmező általi birtokbavétele, hogy az elbeszélés, a megnevezés *hatalmi aktus* – ez természetesen nem Benjamin új gondolata. Az objektív történelem menetébe vetett naiv hit (a historizmus és a haladáshit) mint a fasizmus értelmezésére alkalmatlan szemlélet elteni benjamin polémia tehát a XX. század közepén írt szövegben rég nem a filozófiai újdonság, legfeljebb az aktuálpolitikai emlékeztetés jelentőségével bír. (Nem is értem, miért veszteget minderre sok szót a legtöbb Benjamin-értelmezés.) Az „objektív történelem”, illetve a „haladás” képzetének elutasítása azonban csupán világossá tett evidens *előfeltétele* lett Benjamin tulajdonképpeni történelemfelfogása kifejtésének, melyben sajátosan átgyúrva használja fel Nietzsche, Marx, Lessing egyes gondolatait. A történelem általa végiggondolt „új fogalma” – vagyis hogy minek tekinti Benjamin a történelmet – meglehetősen világos, írása nem elrejtí, hanem kifejti azt.

*

Idézzük fel e történelemfelfogás legfontosabb elemeit.

Benjamin szemében a történelem már eleve nem az emberiség közösen elbeszélhető egyetemes története, de a történelem *értelmezése* nem is kizárólagosan a feltörekvő vagy éppen a hatalmon levő osztály számára lehetséges, hanem bármely erő számára, amely valóban *erő*.⁶¹ A történelem ugyanis zsákmány – azé, aki megkaparintja. Mégpedig értékes zsákmány: az identitás, a szubjektumként való létezés előfeltétele, s egyben az ellenfél önazonosságának felszámolására szolgáló fegyver. („*Történelmileg artikulálni a múltat [...] azt jelenti, hogy hatalmunkba kerítünk egy emléket [...] „Mindén korszakban újból meg kell kísérelni, hogy elragadjuk a hagyományt a konformizmustól, mert az maga alá akarja gyúrni.*” [VI] Kiem.: M. T.) *Az interpretáció harc.* A marxi gondolatot, mely szerint a történelem az osztályharcok története, Benjamin úgy írja át, hogy a társadalmi küzdelmek szellemi aspektusból a történelem interpretációjáért folytatott küzdelmek; *a történelem pedig a történelem értelmezéséért folytatott harc története*.⁶² A történelemnek Benjamin logikája szerint *többféle* értelmezése lehetséges, a megtörtént többféleképpen is elbeszélhető, minden új elbeszélés szükségképpen más elbeszélésekkel *konfrontálódik*.

Mindazonáltal Benjamin konkrétan *két* jellegzetesen egymás ellen feszülő, ellenséges interpretáció lehetőségét tárgyalja. Ha a történelemről tudható, hogy elbeszélése meghatározott érdekek alapján történik, s a hatalomszerzés és -gyakorlás eszköze, akkor csak magukat okolhatják elnyomásukért, akik ezt tudva mégsem próbálják maguk is instrumentalizálni a történelmi elbeszélést.

A történelem *ideje* nem a múlt vagy a jövő, hanem a *most*. Egyaránt a mindenkori most szabja meg a jövő, a megváltás emberi képeit és a múlt képét. A mindenkori mostot azonban Benjaminsnál nem egyszerűen egy *korspecifikus* tapasztalati tér és egy várakozási horizont definiálja (mint majd Kosellecknél), hanem *valakinek* a konkrét tapasztalatai és várakozásai – s e várakozások Benjamin felfogásában: az ellenséges történelemértelmezés konzekvenciáitól való félelmek és a történelem idegenségéből kiszabadító megváltásra irányuló elképzelések –, a mindenkori most nem gazdátlan, nem is közös tulajdona valamely kornak, hanem mindig *valakié*.

Annak a mostja, aki nem tud a jelenhez *saját múltat* ragadni, üres, értelmetlen most, élete elveszített, mert más birtokába került – idegen értelmezés részévé lett – élet. Benjamin szerint saját élet csak a magunk által értelmezett – értsd: saját történelmi narrációba ágyazott – élet, az az élet, amelyet valaki más interpretál helyettünk, nem a miénk. A kritikus pillanat *elszalasztása*, amelyben a múlt gyorsan tovasuhanó képe kisa-játító értelmezésünkre alkalmasan villan föl számunkra: *katasztrófa*.⁶³ A történelemért folytatott harc szó szerint: élethalálharc.

Interpretációs kényszer áll tehát fenn: nincs interpretálatlan történelem, valaki mindig interpretál, ha nem „mi”, akkor „ők”.

Az interpretáció mostjában – ahogyan a ZARATHUSTRA múltat jelennel egybeforrasztó isteni pillanatában, a *Stunde des Mittags*ban (s a PASSAGEN-WERK egy utalása szerint is *ekkor: „a történelem délidejében”*)⁶⁴ – „megáll az idő” („zum Stillstand gekommen ist”). [XVII] Az új interpretáció egyszerre megszünteti minden más interpretáció idejének érvényességét. Új idő kezdődik – illetve az új interpretáció mostja által megnyitott dimenzióban már mindig is ez az új idő „volt”. Ezért minden új interpretáció mostja külön bejáratú, zárt világot implikál: „monád”.

Nincs homogén, neutrális, pártatlan idő, amelyben a dolgok „megtörténnek”, csak a „most”, az interpretáció pillanata által teremtett – újradefiniált – idő van. Ebben az értelemben nincs is múlt: Benjamin szándéka, hogy „a múlt olyan fogalmát alapozza meg, amelyben a múlt Most lesz [...]”. [A] A most mindig *valakié*, az új most *átszakítja* a történelem addig érvényesnek látszó kontinuumát. Az interpretátor szó szerint *magáévá teszi* a történelmet, hogy visszafelé és a jövőre nézve is átörökítse saját szubjektivitását. Benjamin (a szöveg egy mottójában is megidézett) Nietzschéhez hasonlóan visszatérően nemi aktusként beszél az interpretációról. A történelem zsákmányul ejtője minden tekintetben *férfi* kell legyen a talpán (nem adja ki erejét a historizmus bordélyában, „*ura marad a magáénak: eléggé férfi, hogy átszakítsa a történelem kontinuumát*” [XVI]), tudnia kell küzdeni, gyűlölet és áldozatkészség kell, hogy fűtse – igazi nietzschei gondolat ez is, amivel itt is együtt jár az impotens puhányság, *vagyis* a historizmus és a haladáshít együttes gúnyolása.⁶⁵

A TÉZISEK-ben a történelem kétféle interpretációjának világa s e *világok ideje* csap össze: (1) A „*normál állapot*”: a mindenkori győztesek világa, melyben uralkodó az általuk elbeszélte – a vesztesek számára idegen, őket elveszejtő – történelem (mely állapotot csak az önámító, férfiatlanul csodálkozó vesztesek vélhetik rendkívülinek); (2) és a (valódi) „*rendkívüli állapot*”:⁶⁶ a vesztesek által értelmezett történelem interpretá-

ciós szituációja, a vesztesek saját ideje, melyet ők kényszerítenek ki. A történelem (emberi szem előtt csupán részleges) „feltárulkozása”, értelmének „kinyilatkozása” a végző – mert a történelemből való valóságos kihullást jelentő – katasztrófával (a megsemmisítő ellenséges interpretáció győzelmével) fenyegető pillanat „mostjában” jöhet létre. Ennyiben apokalipszis és történelem éppúgy összetartoznak, mint Taubesnél:⁶⁷ *a történelemből való beszéd Benjaminnál is az apokalipszis hangján szól.* De csak az elnyomottaké. Számukra tehát a nem apokaliptikus történelemértelmezés valójában halálos veszély, mert a halálos fenyegetéssel szembeni vakság: az idegen történeleminterpretációkba való beletörődés a fennálló világnak, a halál birodalmának igenlése, abban való *otthonosság* (Taubes). A „feladat”: kiváltani a rendkívüli állapotot [VIII], mely szó szerint a renden és időn (a győztesek rendjén és idején) kívüli, azzal szembeszegezett. A lázadó dolga: szálirány ellen fésülni a történelmet. [VII] Vagyis ellentörténelmet írni, fellázadni a történelem normál interpretációja ellen, megszakítani az uralkodó interpretáció idejének *kontinuitását*. Megsemmisíteni az uralkodó időt.

A történelem ilyen felfogása *szembeállítja a históriát a tradícióval*.⁶⁸ Míg a história a megtörténtek kontinuitását, addig a tradíció az egykor volt diszkontinuitását képviseli. Benjamin szerint a kontinuitás históriája az elnyomók, a diszkontinuitás tradíciója az elnyomottak történelemszemlélete. Egyrészt az elnyomottak története eleve diszkontinuum, másrészt az elnyomottak lázadása éppen a(z elnyomó) kontinuitás megszakításában áll. A forradalmi lázadás ezért a tradíció lázadása a história ellen, a tradícióé, mely átugrik az elnyomás homogénné hamisított idején, a múltnak ahhoz a pillanatához, amelyben magára ismer, amelyet tradíciójává szakít ki az elnyomók definiálta idő addig ellenségesen idegen folyamából. Így ragadja magához saját tradíciójaként, kétezer évet átugorva a francia forradalom a római köztársaságot. A történelem benjaminini értelmezése szerint eljáró történész nem historista módra „rekonstruál”, hanem tradícióteremtőn „konstruál”. S „a »konstrukció« előfeltételezi a »destrukciót«”,⁶⁹ az idegen kontinuitás felszámolását.

A hatodik tézis gondolatát, hogy a történelmi értelmezést az ellenséges interpretációban megtestesülő veszély tudata váltja ki, a szöveg korábbi változatai azzal nyomatékosítják, hogy tehát a saját interpretáció funkciója mindenekelőtt az ellenséges narrációnak *egyáltalán mint kontinuum elbeszélésnek* a lerombolása, szétverése. „*A destruktív vagy kritikai mozzanat a történetírásban a történeti kontinuitás felrobbantásában jut érvényre.*” Az igazi történetírás „*nem megragadja, hanem kirobbantja tárgyát a történeti folyamatból. A történetírás e destruktív mozzanatát reakcióként kell felfognunk a veszély ama konstellációjára, mely egyaránt fenyegeti az áthagyományozottat és az áthagyományozás befogadját. E veszélyhelyzettel száll szembe a [Benjamin által javasolt] történetírás, hogy megvédje szellemének jelenvalóságát [ihre Geistesgegenwart]*”.⁷⁰ Módszere az, hogy „*kirobbant egy korszakot az eldologiasult történelmi kontinuitásból. De felrobbantja a korszak homogenitását is. Ekrazittal szerez érvényt magának, robbanóanyaga a jelen.*”⁷¹ Ha Nietzsche kalapáccsal filozofált, Benjamin bombával. Ez a destrukció – ahogyan a hatodik tézisbe is bekerült – egyben mentés is. S éppenséggel nem a mellőzéstől vagy a bojkottálástól kell megvédeni a történetek számunkra fontos elemeit, „*hanem áthagyományozásuk egy bizonyos módjától.*” Az a mód, ahogyan az ellenséges interpretáció „*örökségként*” – ti. saját örökségeként – méltatja ezeket, rosszabb, mint eltűnésük volna:⁷² „*katasztrófa*”.⁷³

Az értelmezés *képszerűségét* Benjamin több hasonlattal is igyekszik érzékeltetni.

A veszély pillanata [VI], mostja éppúgy felvillantja az identitásunkat képező múltbéli képeket, ahogyan egy személyes veszélyhelyzetben is leperegnek előttünk addigi

életünk fontos képei. Ebben az értelemben az ellenséges interpretáció fenyegetettjeiben felvillanó kép: „emlékkép”. „Történelemképe tehát szorosabban véve a történelem szubjektumának a veszély pillanatában [...] önkéntelenül felbukkanó emlékezéséből származik. A történész rátermettsége attól függ, mennyire vált érzékennyé tudata arra a krízisre, melybe a történelem mindenkori szubjektuma kerül. Ez a szubjektum azonban semmi esetre sem valami transzcendentális szubjektum [nem az emberiség: hisz egymással összebékíthetetlen interpretációk harcáról van szó],⁷⁴ hanem a harcoló, elnyomott osztály a maga legkiélezettebb helyzetében.”⁷⁵ Ezért lesz képszerű, amit a lázadó interpretáció „kitép”, szemben ellenségeinek folyamatos elbeszélésével.

Máskor a *most* pillanatát az *ébredés* tudatállapotához hasonlítja, mely közvetít az álom és az ébrenlét között. „A megismerhetőség *Mostja* az *ébredés pillanata*.”⁷⁶ E revelatív pillanat legjobb irodalmi képét – és képszerűségének kibontását – Benjamin AZ ELTŰNT IDŐ NYOMÁBAN híres ébredési lapjain találja meg.⁷⁷ Az értelmező pillanat két hasonlata között is nyilván Proust a közvetítő: Proustnál a veszély felfogása (Albertine eltűnése) és az ébredés egybeesik. Az így felvillanó kép *szintetikus* karakterű: „Nem úgy van az, hogy a múlt a jelenre veti fényét, vagy a jelen a múltra veti fényét, hanem kép az, ahol a volt a *mosttal* vilámcsapásszerűen egyetlen konstellációvá forr. Más szóval: a kép nyugalmi pillanatba zárt dialektika [Dialektik im Stillstand]. Mert míg a jelen és a múlt kapcsolata tisztán idői [ez a historizmus terepe – M. T.], a *volté* a *mosthoz* dialektikus: nem idői, hanem képi természetű.”⁷⁸ Az értelmezés képei persze a nyelvben jönnek létre.⁷⁹ A múlt felidézett képe a kimerítet, megállított pillanatban a legnagyobb feszültséget összpontosítja: *erőtér*.⁸⁰ Éppen ott jöhet létre, „ahol a dialektikus ellentétek közötti feszültség a legnagyobb”.⁸¹ Ez „a dialektikus kép a történeti tárgynak az a formája, mely kielégíti Goethének az elemzés tárgyával szembeni elvárásait: igazi szintézist tud felmutatni. Ez a történelem ősfenomenja”.⁸²

Benjamin *dialektikus kép*-elmélete nagy hatással volt Adornóra, aki egy 1935-ben írt levelében értelmezi e gondolatot, Benjamin pedig *beépíti* ezt az értelmezést a PASSAGENWERK szövegébe: „A dialektikus képek *elidegenedett dolgok és az őket megragadó jelentésadás közötti konstellációk, melyek a pillanatba a halál és a jelentés különbségének felszámolását zárják*.”⁸³

Kiszakított képszerűsége miatt is szükségképpen monádszerű a lázadás történelemképe. Bár nem fogja át az idő egészét, de – ahogy Lukács fogalmazna – intenzív totalitást próbál elérni. A kiragadott pillanatban (műben) egy teljes élet, a kiragadott életben egy teljes kor, kiragadott korszakban a teljes idő reprezentációját látja. Képe, arca, jelentése azonban számára csak az éppen megragadott, felidézett pillanatnak van.⁸⁴ Az általa e pillanatban reprezentálni hivatott teljes idő maga üres, ahogy Benjamin a tizenhetedik tézisben fogalmaz: „*ízetlen*” marad.

Ahhoz magának a történelemnek, az idegenség egész világának kellene egy igazi, „erős” megváltásban megszűnnie, hogy a *teljes idő íze* betölthessen bennünket. De azért a történelem lázadó interpretátora egy-egy számára döntő pillanat képének kimerevítésében, az ellenséges narráció kontinuitásának megszakításában „a történelem messiási megszakításának jelét ismeri fel”. [XVII] Hiszen a Messiás épp attól az: valóban – és persze végleg – „*megszakítja a történelmet; a Messiás nem valamiféle fejlődés végén lép be*”.⁸⁵

A történelem lázadó, destruktív interpretációja a történelem eme végleges megszakításának *megelőlegező emberi kísérlete*, ennyiben is a „gyenge messiási erő” gyakorlója: magára „a történelemre csak a veszély olyan konstellációjaként tekinthet, melytől [...] elfordulni bármikor ugrásra kész”.⁸⁶ (Ahogyan a forradalmak maguk sem mások, mint *kiugrási* kísérletek: nem – mint Marx vélte – a haladás mozdonyai, hanem az utasok ismétlődő, kétségbeesett kísérlete a vészfék megragadására.)⁸⁷ A lázadó interpretáció „*tigrisugrása*” tehát (szemben például a divat felidéző gesztusaival) nem egyszerűen a múlt-

ba veti magát, hanem magából az egész történelemből ugrana ki. Mert tudja, hogy – Strindberg szavaival – „*a pokol nem az, ami vár ránk, hanem ez az élet itt*”.⁸⁸

Az interpretáció = kiszakítás. A kiszakítás = megszakítás. A megszakítás = megnevezés általi megítélés. Minden értelmezett, kiszakított pillanat megítélése *hasonlít* az Utolsó Ítélethez, minden pillanat, mely egy másik pillanatot felidéz, az ítélet pillanata.⁸⁹ A rendkívüli állapot ítélő pillanata persze gyorsan tovafut, történésze-bírója: rögtönítélő.⁹⁰ Bár e pillanat gyorsan tovafut, tulajdonképpen minden pillanat az ítélet ilyen pillanatává lehet. Ez nem mond ellent annak, hogy az interpretáció kitüntetett ideje a legnagyobb veszély átélésének pillanata, mert a lázadó értelmezőn múlik, hogy bármely pillanatot rendkívülivé – az ítélő értelmezés „*gyenge messiási erejének*” idejévé – fordítson, amennyiben abban a veszély koncentrációját képes megélni. Ahogyan – mondhatnánk – Kierkegaard szerint az igazi Krisztus-hit minden pillanatban a botrány jelenét éli meg,⁹¹ s ezzel jelenvalóvá teszi a megváltás intenzitását, ahogyan Rudolf Bultmann TÖRTÉNELEM ÉS ESZKATOLÓGIÁ-jának utolsó mondatai szerint „*minden pillanatban ott szunnyad az eszkatológiai pillanat jelentősége*”, s „*neked kell felébredtened*”,⁹² úgy Benjamin szerint is: „*valójában egyetlen pillanat sincs, amely ne hordozná magában a maga forradalmi esélyét*”.⁹³ Csak nála ez az esély nem a megváltottság utólagos megértésére, hanem a megváltás „*gyenge*”, mert töredékes, mert megváltatlanul emberi előgyakorlatára vonatkozik. „*A Most [...] a messiási idő modellje.*” [XVIII]

Itt jól láthatók a koncepció eltérő nézőpontokat megjelenítő *rétegei*.

(1) A történelmi interpretációk küzdelmének *résztevőjeként* Benjamin nem pártatlan: az elnyomottak, a saját szubjektumszerűségüket biztosító történelmi interpretáció nélkül maradottak új, lázadó történeleminterpretációját, ellentörténetének felállítását javasolja. Választása mögött az a meggyőződés áll, hogy az uralkodó történeleminterpretáció világa a halál birodalma. Elfogadása a halál uralmának elfogadása. (2) Az interpretációk küzdelmére rálátó *filozófusként* azonban egyszersmind tisztában van az interpretációk – így a saját interpretáció – nézőpontjának szükségképpen részlegességével, korlátozottságával, s másfelől pedig a történelem egészét megértő (mert a történelmet megszüntetni, megítélni képes) abszolút nézőpont e világbeli *idegenségével*.

Benjamin tehát nem marad meg pusztán a lázadó osztály nézőpontjánál, amelynek jogát az önérdékű, osztályérdekű (szükségképpen részleges) interpretációra, a pillanatok megragadására maga hirdeti. Olyan nézőpontot is bemutat – a történelem anyagjának nézőpontját –, amelyből tekintve a küzdelmek, az egy-egy „interpretátor” által időlegesen megnyert-elvesztett pillanatok összességükben értelem nélküli darabokra, romokra szétesett sivatagot képeznek, melynek vágyott egész-állapota nemcsak belülről – a résztvevők felől –, hanem még kívülről tekintve sem – még egy angyal által sem – rekonstruálható vagy konstruálható meg. (Ebből a szempontból irreleváns, hogy az angyal belátja ezt – mint Scholem Benjamin által idézett és talán egy korai Buber-novellára, az 1914-ben írt AZ ANGYAL ÉS A VILÁG FÖLÖTTI URALOM-ra utaló versében –, és legszívesebben visszatérne küldetéséből, vagy – ahogy a szöveg ábrázolja – kétségbeesetten kitartani próbál e lehetőségeit meghaladó szerepben.) Csak a paradicsom felől érkező vihar képes kényszerítő erővel kontinuitást, egységet teremteni a széthullottságból, de ez itt nem az interpretáció ereje, hanem az erő interpretációja. A vihar nem intellektuális egyesítés, hanem elementáris. S ez a vihar is csak egyetlen kontinuitást tud feltárni: a romok kontinuumát. Negatív kontinuitást. A rossz kontinuitását, a halál birodalmának egységét. Az angyalkép legfontosabb szereplője nem a képben foglalt valamelyik komponens, hanem az, amelyik *hiányzik* belőle, akinek csak az üres hely mutatkozik: a Messiás. A holtak feltámasztásához, a történelem egészének birtokba-

vételéhez, a partikularitások feloldásához nem egyszerűen külső („angyali”) *nézőpont-ra* van szükség – ilyenre a történelem filozófusa önreflexiója során megpróbálhat szert tenni –, hanem igazi, teljes *megváltói erőre*. Olyanra, amely csak az e világon átsöprő s a romok kontinuitását létrehozó eredet viharával összemérhető *ellenerő* lehet. Ha jól sejtjük, akkor a megváltó ilyen felfogása nagyon közel áll Taubes gnosztikus „új istenéhez”. Egyértelmű, hogy Benjamin angyalképében ez az erő *nincs jelen*, s habár semmi sem zárja ki belépését, Benjamin – Scholem sugalmazásától szerintem eltérően – nem prófétálja eljövételét.

A történelemnek mint önmagában értelem nélkülinek való értelemadás = *megváltás*. A megváltás = történelemelbeszélés; *megváltás az értelemnélküliségből*.

„*A múlt titkos indexet hordoz magán, s a megváltáshoz van rendelve általa.*” „[...] *titkos megállapodás van köztünk és a valaha élt nemzedékek között.*” „[...] *valami gyenge messiási erő adott nekünk, miként minden előttünk járó nemzedéknek is, s a múltnak így követelése van velünk szemben.*” Véleményem szerint a második tézis e mondatai képezik az írás történelem-felfogásának kulcsát. S a gondolat másik felét a harmadik tézis hozza: „*Persze csak a megváltott emberiség kapja örökbe az egész múltját. Ami azt jelenti: csak a megváltott emberiségnek adatik meg, hogy múltjának bármely pillanatát felcitolja.*”

Nincs értelmezés nélküli múlt. A múlt minden darabja az őt megelevenítő mindenkori utólagos interpretációhoz van rendelve, azt feltételezi. Követelése az értelmezőre szegeződik, rá vár: adj értelmet nekem! Minden értelmező saját történelmet „konstruál”. „[...] *személyesen és saját magának ír történelmet.*” [XVI] Az ember Benjaminsnál a megváltó előkép-mása, amennyiben „*gyenge messiási ereje*” van a múlt, világa egy-egy *töredékének* értelmezésére, értelmezés, megnevezés általi megváltására az értelemnélküliségből. De messiási ereje *gyenge*. Mostja csak a végső, messiási most „szilánkját” tartalmazza. Az *igazi* Messiás ereje abban áll, hogy *mindennek* az értelmezését megnyitja. Az ember legjobb esetben is csak a múlt egy – számára való, az ő mostja számára megnyíló – *darabját* tudja magához ragadni az értelmezéssel, a többi elveszti. *Mindent* értelmezni csak *az* tudhat, akinek mostja nem valami partikuláris és mulandó most, hanem minden pillanat az ő mostja, akinek a mostja nem múlik el, örökké tart, örökkévaló. Az igazán megváltott emberiség a részleges múltnélküliségből van megváltva: az egész múltját megkapja. „*A messiási világ a mindenoldalú és integrált aktualitás világa. Csak ebben a világban van egyetemes történelem.*”⁹⁴ Az egyetemes történelem képzete elválaszthatatlan az *egyetemes megnevező* feltévesztől – hívjuk ezt akár Messiásnak, akár abszolút szellemnek.⁹⁵ Az egyetemes történelem nem a történettudomány vagy a filozófia területe: csak üdvtörténetként gondolható el. „*Es existiert in der Heilsgeschichte.*”⁹⁶ (Éppen nem történelem és messianizmus összeegyeztethetlenségéről van szó, mint például Weigel véli, hanem azonosságáról.) Benjamin saját szemléletét visszatérően és egyértelműen a „*történelem messianisztikus eszméjének*” tekinti.⁹⁷ „*Die Idee der Universalgeschichte ist eine messianische.*”⁹⁸ Tulajdonképpen csak a megváltó isten számára van *történelem*. Az embernek legfeljebb történelmi ambíciójú *történetei* („*die Vielheit der Historien*”)⁹⁹ – tradícióépítési kísérletei – vannak. A múlt egy-egy pillanatát valamely emberi most egy pillanata éppen csak pillanatra ejti foglyul, teszi magáévá. Ez nem ok arra, hogy az ember ne interpretáljon, ne harcoljon saját történetéért, egy saját maga elnevezte, újranevezte világért – hiszen nem is tehet mást, ha *szubjektumként* és nem más interpretációk *tárgyaként* akar létezni. S míg részt vesz az interpretációk harcában, szüksége van az elleninterpretációktól való félelem és a velük szembeni gyűlölet motivációjára. De *reflektálva* e küzdelemre, tudnia kell, hogy mindvégig olyan nagy történet szereplője – tárgya –, melynek elbeszélője vagy, ha úgy tetszik, olvasója még nem szólalt meg.

Tudnia kell, hogy miközben a vesztesek rákényszerülnek a történelem új elbeszélésére, harci instrumentálzására, a halál birodalmát ezzel még át nem törték. Az eltérő nézőpontok és érdekek szerinti interpretációk kavargó küzdelmének benjamin konceptiója nem tartja *emberi* lehetőségnek a történelem nem harci, nem instrumentálzó – *an sich* – megragadását. Az egész, az egyetemes történelem feltárulása a belőle való teljes és végérvényes kilépést tételezné fel. A történelem az ember számára csak kiszakított zsákmányként, hadi trófeaként létezik. Mint a „plasztikus karakter” jutalma, „az akarat diadala” stb.

De amíg Nietzsche történelem feletti embere, aki egyedül bírt elég erővel a történelem értelemnélküliségének elviselésére, jól megvolt a megnyert pillanat légritka magányában is – addig Benjamin angyalának nézőpontjából ezek, a küzdők által egymástól megkaparintott s újra elvesztett pillanatok, idődarabok: egyszerűen időtörmelekek, kietlen rommező. A harcban persze küzdeni kell, de az időért, a történelem elbeszéléseért, az interpretációért folytatott harc nyomában is csak olyan sivatag marad, amilyen minden csatatér.

Benjamin tehát *több szinten* mutatja be az interpretáció esélyeit:

(1) Lehetséges és adott esetben (a legnagyobb fenyegetettség pillanatában) az interpretáló önazonosságának megőrzése szempontjából létérdekké válik bármely fennálló, uralkodó, „győztes” történeleminterpretációval szemben hatékony elleninterpretációt felállítani. Szállirány ellen fésülni a történelmet. Az új interpretáció napja felé fordítani, vagyis intellektuálisan kisajátítani az elbeszélte eseményeket. Ehhez tudni kell, hogy egyetlen interpretáció sem *magától értetődő*, automatikus, mechanikus, hanem a benne kifejeződő, saját „teológiával” bíró szubjektumtól meghatározott. (L. a sakkautomata képét, ahol szerintem épp ez és nem a „ki kinek szolgálja” a releváns kérdés. Az interpretációs játszmat csak az nyerheti meg, *akinek van saját teológiája*. De persze egyetlen *játszma* megnyerése sem *végső győzelem*. A kép más tekintetben is pontos: a játékosok közül egyiknek sincs inkább „igaza”, mint a másiknak.)

(2) Az interpretációk természetére reflektáló s ezzel az aktuálisan interpretáló pártokon fölüllemelkedő filozófus („angyal”) nézőpontjából azonban az is feltárul, hogy régi és új, uralkodó és lázadó interpretációk egyaránt csak töredékeket tudnak egy pillanatra történetébe emelni, hogy azután minden új pillanatban azzá hulljanak vissza e történetek, amik szükségképpen: töredékekké, romokká. A látvány elszomoríthatja a szemlélőt – ahogyan Herder és Kant óta annyi történelemfilozófust –, de Benjamin szerint tudnia kell: a töredékek az idők végezetéig (pontosabban: az idők fennállásáig) töredékek maradnak. S közöttük – az angyal nézőpontjából – nincs „igazabb” vagy kevésbé igaz töredékinterpretáció.

(3) Lehet elképzelésünk, reményünk az idők végezetéről (az időből való végső kiszakadásról) mint a Messiás, a nagy interpretátor eljövételéről. De nincs olyan *emberi* interpretáció, nézőpont, amelynek módja volna magát e végső interpretáció pozíciójába emelni.

Benjamin egyszerre résztvevői nézőpontból (aktuálisan az elnyomottak, a „történelmi materializmus”) és e résztvevői nézőpontot *relativizáló* nézőpontból („angyal”) is beszél. Ráadásul az angyal „külső” nézőpontjára magára is reflektálni törekszik. Innen a TÉZISEK elbeszélői nézőpontjának mozgása, látszólagos ellentmondásossága: a nézőpontok tényleges ütközése.

A résztvevői nézőpontnak (1) van aktuális politikai mondanivalója, pártállása, érdekeltisége. Az angyali nézőpont (2) az interpretációs szkepszis pozíciója. Az angyal né-

zőpontjára reflektáló mondatok (3) pedig a remény, a „kiskapu” [B] helyének, rezignált kijelölései.

A résztvevői interpretáció *ideje* a most, a filozófusé (az „angyalé”) az elmúlt, megtörtént idő, a mostok törmelékhalma, a Messiásé minden idő mostjának egyidejűsége.

IV. Felidézés és idézet: történelemértelmezés mint szöveggé domesztikálás – szövegértelmezés mint erőszak

Benjamin a TÖRTÉNELEMFILOZÓFIAI TÉZISEK-ben írtakat a szűkebb értelemben vett történelem értelmezésén túl *általában is* érvényes interpretációelméletnek tekintette. Pontosabban: a történelem „szűkebb értelme” egyáltalán nem érdekelte, legfeljebb mint a történelmet a lázadó interpretációktól távol tartani próbáló vagy naivan konformista narrációk egyike. A történelemnek valóban egy olyan új, kitérített fogalmát használta, amelyben *történelemértelmezés és szövegértelmezés egybeforr* – ugyanannak két aspektusa. A történelemre interpretálandó *szöveggé* („*Geschichte als einen Text betrachten...*”),¹⁰⁰ szöveghelyekre pedig saját történetünk megszólaltatható hangjaként tekintett. Mégpedig – szándéka szerint – egy átfogó ismeretelmélet keretében, amelyben *minden megismerés: szövegolvasás*. „*A Természet Könyvéről való beszéd arra utal, hogy a valóságos szöveggé olvasható. Így kell eljárunk a XIX. század valóságával is. Felütjük a történelem könyvét*” – írja a PASSAGEN-WERK-ben.¹⁰¹ S bár itt még megkülönböztette a valóság kommentálásának módszerét – *a teológiát* – a szövegkommentálás módszerétől – *a filológiától*¹⁰² –, hamarosan már egynek látja a kettőt. „*A történelmi módszer filológiai, melynek alapja az Élet Könyve. »Olvadni a soha meg nem írtat« – ahogy Hofmannsthal mondja. Az olvasó, akire itt gondolnunk kell, az igazi történést*”¹⁰³ – írja Benjamin a TÉZISEK egyik variánsában.

Eszerint történelemértelmezés és szövegértelmezés módja (kiszakítás az idegen kontinuumból) és funkciója (a saját tradíció megteremtése, védelme, elevenen tartása, harci bevetése) ugyanaz.

Az interpretáció a kiszakított elemet „*hatalmába keríti*”, domesztikálja és instrumentalizálja – a *saját* élet szolgálatába állítja. Ahogy az értelmezett múlt idegen, néma múltból egy pillanatra saját, jelentéssel bíró történetté – jelenné – lesz, úgy az értelmező megszólaltatta szöveg idegen kontextusból a sajátba emelve az *övé* lesz, az *ő* hangján szólal meg.

Bár a mindenkor felidézett szöveg – ahogyan a múlt bármely mozzanata – „*títkos indexet*” visel, mely értelmezőjéhez-olvasójához rendeli, akire mindig is „*várt*”, de a szöveg egésze nem válik maradéktalanul és mindörökre egy-egy olvasó birtokává. Az idegenségből, némaságából őt kiváltó olvasó csak „*gyenge messiási erővel*” rendelkezik, értelmezése csak részleges lehet. Ismeretes, hogy Benjamin a szövegelsajátítás számunkra megnyíló módjának *az idézést* tekintette. Ugyanez a történelmi megismerés módja is. „*Geschichte schreiben heisst also Geschichte zitieren.*”¹⁰⁴ Az idézet töredékkiragadás, kiszakítás az eredeti kontextusból.¹⁰⁵

Csak egy megváltott emberiség bírhatna valamennyi szövegének *teljes* olvasatával.

Az egyetlen történelem a teljes szöveg: a szöveg teljének egyidejű, egységes jelenvalósága. Világ. Világ azonban csak a messiási világ lehet. A meg nem váltott emberiség történetei, szövegei – történeteink – a bábéli zűrzavar szétzilált, széthullott, egymással össze nem illő nyelvtörmelékei. Írott szövegeink e bábéli nyelveken jöttek létre, maga az *írás* is e széthullottság, össze nem illés rögzülése. A csak egy megváltott emberiség-

nek megnyíló *teljes szöveg*: *nem írott szöveg*, mert nem *valamilyen* nyelven íródott. A teljes szöveg nyelve minden nyelvet magában foglal. A teljes szöveg az, amelyre élők és holtak minden szövege lefordítódik. A teljes szöveg – egyetemes történelmünk – nem írott szöveg, hanem a próza *ideája*, nyelve minden megváltott ember számára érthető közös nyelv. „A próza ideája az egyetemes történelem messianisztikus ideájával azonos.”¹⁰⁶ Vagy fordított megfogalmazásban: „Az egyetemes történelem eszméje az egyetemes nyelv eszméjével áll vagy bukik. Mindaddig, míg az utóbbi [eszme] valamilyen megalapozással bírt, lett légyen az teológiai, mint a középkorban, vagy logikai, mint utóljára Leibniznél, nem volt elgondolhatatlan.”¹⁰⁷ (Mára azonban üressé vált: nincs aktuálisan elgondolható tartalma.)¹⁰⁸ Ez a nem írott nyelv *maga* a megváltás: ünnepség nélküli folyamatos ünnep. A megváltás nem más, mint az egész feltárulkozása a megértésre – apokalipszis –, s egyben az egész sajátta fogadása. Az emberiség önfogadása. Bár minden részértelmezés, töredékmegragadás, történet és ellentörténet valami értelmező „gyenge messiási erőt” s apokaliptikus pillanatot feltételez, de ezek csak afféle kis apokalipszisek, melyek éppen kaotikus egymással viaskodásukban utalnak arra, ami hiányzik belőlük, mögülik: az igazira. Az „igazi történész” a „soha meg nem írtnak” olvasója.

Ehhez talán a legfontosabb szöveghely a TÉZISEK variánsaiból a „B14”-es:¹⁰⁹ „Die messianische Welt ist die Welt allseitiger und integraler Aktualität. Erst in ihr gibt es eine Universalgeschichte. Was sich heute so bezeichnet, kann immer nur eine Sorte von Esperanto sein. Es kann ihr nichts entsprechen, eh die Verwirrung, die vom Turmbau zu Babel herrührt, geschlichtet ist. Sie setzt die Sprache voraus, in die jeder Text einer lebenden oder toten ungeschmaelt ist. Oder besser, sie ist die Sprache selbst. Aber nicht als geschriebene sondern vielmehr als die festlich begangene. Dieses fest ist die Idee der Prosa selbst, die von allen Menschen verstanden wird wie die Sprache der Vögel von Sonntagkindern.”

Történelem- és szöveginterpretáció azonossága mégis már a megváltatlan *jelen* tapasztalata. Erre hívja fel a figyelmet Hannah Arendt, amikor Benjamin-írásában kiemeli: Benjamin úgy látta, hogy a múlt saját tradícióként való felidézése mára szövegekénti idézhetőségének kérdésévé vált.¹¹⁰

Minden felidézett – új életre hívott, új, saját kontextusba állított, instrumentalizált – töredék: provokáció a mindenkori „bevett” olvasattal, a saját gondolat nélküli konformizmussal szemben. Célja, ahogyan minden lázadó történeti interpretációé: az elenséges olvasat rendjének, békéjének erőszakos megbontása – a rendkívüli állapot kiváltása. Útonállás. „Zitate in meiner Arbeit sind wie Rauber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen [...]” – írja büszkén Benjamin.¹¹¹ Arendt megemlíti, hogy mindez nem áll messze attól, amit Heidegger az „interpretáció erőszakosságáról” ír, mellyel az értelmező kimentti s a jelenbe emeli új gondolatok „halálos ütőerejét”.¹¹² Az interpretáció által gyakorolt erőszak valóban Benjamin interpretációelméletének fontos eleme. Az ERŐSZAK KRITIKÁJÁRÓL című, 1921-ben írt szövegben találhatjuk meg az interpretációk harca gondolatának egyik előzményét. Ahogyan a TÉZISEK-ben a győztesek történelemértelmezésével szembeszegezhető a „szárirány ellen fésült”, értelmezett történelem, úgy szegült szembe az ERŐSZAK-tanulmányban a határokat emelő erőszakkal a határokat romboló, a jogteremtővel a jogmegsemmisítő erőszak, a „mitikus” az „isteni” – mert föloldozó, megváltó – erőszak.¹¹³ Minthogy a küzdelem e teóriájából sok megőrződik a TÉZISEK szövegében, azt mondhatjuk, hogy az interpretáció Benjaminsnál az isteni erőszak fajtájából való, föloldozó, megváltó (bár persze csak „gyenge”, mert részleges megváltói erővel bíró) aktus, mely kiragadva, megváltva zsákmányát – a felidézés által értelmezettet – az idegen kontextusból, le is rombolja az ellenséges mitikus kontextust.

A lázadó interpretátor (történész, történelmi materialista stb.) magában a folyamatos elbeszélésben – a történelem *epikus* megközelítésében – is ellenségeinek narrációját, csapdáját látja – a historizmusban pedig, mely úgy véli, hogy „a történelem valami elbeszélhető”, ellenségeinek történelemelméletét. A lázadó interpretációs erőszaka tehát magára az epikus elbeszélhetőségre is irányul: *likvidálja* azt. Az eddigi örök vesztesek, megkonstruálva a maguk interpretációját, *felrobbantják* az epikus kontinuumot.¹¹⁴

Miként a történelmi pillanat elsajátító felidézése, úgy semmilyen erőteljes szöveg-idézet sem „a homogén és üres időben” lehetséges. Egyes szövegek vagy szöveghelyek nem tárnak fel bárkinek, bármikor. Az interpretációban a felidézett nem is akármilyen mosttal, hanem a *veszedelem – az elvesztés veszélyének – pillanatával* egyesül egyetlen képben: ez „az olvasott kép, jobban mondva, a megismerhetőség mostjában álló kép a legnagyobb mértékben magán viseli a kritikus, a veszélyes pillanat pecsétjét, mely minden olvasás alapja”.¹¹⁵ Az idéző ideje a legnagyobb kétségbeesés „most”-ja. „Csupán a kétségbeeső fedezi fel az idézet erejét” – írja –, azt az erőt, amellyel a hamis kontextusból kitépett, kimentett szöveg szétrombolhatja a vele ellenséges olvasatot.¹¹⁶

Az idézet kiszakítása – Arendt is idézi ezt – a részleges mentés, megőrzés *egyetlen lehetőségé*. Egyben az idegen időből a *saját idő* felé való kitörés gesztusa.

Benjamin szemében – ahogy a történelemnek – az interpretáció semmilyen tárgyának nincs „magától értetődő” saját jelentése, azt utólag, tőlünk kapja. „*Kein Gedicht gilt dem Leser; kein Bild dem Beschauer; keine Symphonie der Hörschaft.*”¹¹⁷ Interpretációelmélete szándéka szerint a megismerés általános teóriája, melyen jó ideje dolgozott, amint ezt A NÉMET SZOMORÚJÁTÉK EREDETE vagy a PASSAGEN-WERK szövege mutatja.

Amikor a múlt még értelmezés előtti kontinuumából az elbeszélő kiszakítja és ezzel értelemmel látja el a maga „idézetét”, akkor tulajdonképpen nevet ad, s a névvel magáévá fogad, világába von egy eddig nevére, értelmére, kontúrjaira váró – vagy idegen nevet viselő – tárgyat, e megnevezésekkel pedig önmagát mint értelmező *szubjektumot* is létrehozza. *Az idézés megnevezés* – írja Benjaminget értelmezve Arendt.¹¹⁸ Blumenberg pedig Mifosz-könyvében pontos sorokban foglalja össze, hogy a megnevezés mindig is az uralkodók, a városalapítók, a feltalálók és felfedezők előjoga volt.¹¹⁹ Egy új területnek nevet adni, írja: „*Okkupation des Herrenlosen*” – a még nem uralt világ megszállása. De megnevezés, a jelentés-hozzárendelés nemcsak az ismeretlen birtokbavétele, hanem az idegen, a vad, az ellenséges megszelídítése is: *Domestizierung durch Deutungen*. Ha az idézés megnevezés, akkor az idéző az uralomért harcol: az idézet fegyver, az idézet hatalom. A felcítáló, az értelmező, a megnevező sok mindennek adhat nevet, de nemcsak mindennek nem adhat, hanem a Mindennek sem adhat. A világnak nincs neve – mondja Blumenberg –, mert hiányzik hozzá a potenciális névadó distanciája. Vagy a névadó – bólintana rá Benjamin.

Azt mondtuk, történelem- és szöveginterpretáció azonossága a jelen tapasztalata. De e tapasztalat valójában kényszerű eredmény: a történelem értelmezője nem tehet mást, mint hogy szöveggként viszonyul a múlthoz, hogy fenyegető idegenségét megszelídítse, domesztikálja. Történelmünk nem öröklött, hanem kívánt, megteremtésre váró tradíció, mely csak visszafelől, tehát csak elbeszélve élhető meg. De Benjamin világosan beszél: visszafelől sem lehet *elbeszélni*. Idézeteink töredékek maradnak, történelmi megnevezéseink gyilkos harcban érvénytelenítik egymást. Eldadogott idézeteink magánmitológiák.

Volt idő – A MŰFORDÍTÓ FELADATA írásakor –, amikor Benjamin úgy hitte, sokféle tökéletlen „fordításunk” mögött ott *kell* lennie valahol „az igazság nyelvének”, amely „*minden feszültség nélkül és hallgatagon őrizi a végső titkokat, melyek megfejtésén minden gondolko-*

dás fáradozik”. Arendt szép írása végén úgy véli, ha ez a bizonyosság már nincs is ott a késői Benjamin szövegeiben, de az idéző, megnevező, értelmező feladatát még mindig úgy fogja fel, akár a gyöngyhalász, aki különös gyöngyökért és korallokért le-lemerül a múlt tengerének mélyére, hogy töredékeiket a felszínre hozza. Nem mintha rekonstruálni akarná egykor volt alakjukat, vagy újraélesztené az elmúlt időket, hanem mert úgy véli: bár minden élő az idő martalékaül esik, de az enyészet egyben kristályosodás is. S a tengerfenéken, e magában véve történetietlen közegben, melyben minden egykor történtnek semmivé kellene válnia, ezekből új kristályformák és alakzatok jönnek létre, melyek mindent túlélve várnak gyöngyhalászukra.¹²⁰

Bár Arendt e képe már inkább bűvártalpas, mint szárnyas angyalt involválna, ha komolyan vesszük a kilencedik tézis angyalát, akkor az ő szemével a töredékeket bizony csak törmelékeknek látjuk. Törmelékeknek, melyek a múlt darabkáit kimenteni próbáló, zsákmánnyá tördelő „gyöngyhalászok” kezéből újra meg újra visszahullanak a mélybe, hogy holt kővé vált korallzátanyokként várják az újabb gyöngyhalászokat és nem az idők *végét*, hanem végérvényes megszakítását.

Benjamin írását pedig olyan önreflexív szövegnek, mely a történelem valóban új értelmezését messianisztikus kontextusba épített interpretációteóriaként vázolja föl. A történelem eszerint az érte, birtokbavételéért – s ezáltal a birtokba vevő szubjektum voltáért – folyó, őt szöveggé formáló interpretációk küzdelme. Maga az erről szóló benjamini szöveg nem pusztán tematizálja ezt a harcot, hanem tárgyává is válik annak – önmaga utóéletén demonstrálva téziseit. Így a szöveg előre integrálja és értelmezi saját utótörténetét is:¹²¹ az írást egymás ellenében olvasó, citáló, egymástól féltő, saját filozófiai táborukba „hazahozó”, harci eszközként instrumentalizáló olvasók azt teszik, amiről Benjamin ír: az interpretációk harcát vívják.

Íme – egy újabb értelmezés.

Jegyzetek

1. 1940. április. In: Walter Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., 1226. k. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991.
2. Walter Benjamin: EDUARD FUCHS A MŰGYŰJTŐ ÉS TÖRTÉNÉSZ, in: KOMMENTÁR ÉS PROFÉCIA, Gondolat, 1969. 336. k. Ford. Barlay László.
3. Herbert Marcuse: REVOLUTION UND KRITIK DER GEWALT. ZUR GESCHICHTSPHILOSOPHIE WALTER BENJAMINS, in: MATERIALIEN ZU BENJAMINS THESEN „ÜBER DEN BEGRIFF DER GESCHICHTE”, szerk. Peter Buthaup, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1975. 25.
4. Krista R. Greffrath: DER HISTORISCHE MATERIALIST ALS DIALEKTISCHER HISTORIKER, in: i. m. 193.
5. Hartmut Engerhardt: DER HISTORISCHE GEGENSTAND ALS MONADE, in: i. m. 305.
6. Rolf Tiedemann: HISTORISCHER MATERIALISMUS ODER POLITISCHER MESSIANISMUS?, in: i. m. 111. Tiedemann mégis egyike azoknak, akik később megkísérelték Benjamin történelemfelfogásának konzisztens összefoglalását. Kevésbé 1973-ban megjelent Benjamin-könyvének történelemfilozófia-fejezetére (STUDIEN ZUR PHILOSOPHIE WALTER BENJAMINS, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973), mint inkább az 1982-es GESAMMELTE SCHRIFTEN szerkesztőjeként, a PASSAGENWERK-hez írt előszavára gondolok, mely a benjamini gondolatok legkorrektebb összegzései közé tartozik (I. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/I. köt., i. h. 11–38.).
7. Uo. 112.
8. Uo. 110. A hatvanas évek végének, hetvenes évek elejének „új baloldala” Benjaminban a „forradalom teológusát” fedezte föl. Erőszakelméletét radikális szerzők, például Che Guevara erőszakfelfogásával igyekeztek összemérni, és írásaiból az utcai tüntetések során alkalmazható taktikához kerestek útmutatást. (Lásd

például Helmut Salzinger: WALTER BENJAMIN – THEOLOGE DER REVOLUTION, in: KRITIK UND INTERPRETATION DER KRITISCHEN THEORIE, T. W. A. Reprint-Edition, Cuba–Lichtenstein, 1970. 269–287.)

9. Jürgen Habermas: BEWUSSTMACHENDE ODER RETTENDE KRITIK – DIE AKTUALITÄT WALTER BENJAMINS, in: ZUR AKTUALITÄT WALTER BENJAMINS, szerk. Siegfried Unseld, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1972. 207.

10. Pierre Missac: ES SIND THESEN! SIND ES THESEN?, in: MATERIALIEN..., i. h. 318. kk.

11. Axel Honneth: KOMMUNIKATIVE ERSCHLIESSUNG DER VERGANGENHEIT. ZUM ZUSAMMENHANG VON ANTHROPOLOGIE UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE BEI WALTER BENJAMIN, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, H1/1993. 3.

12. Hannah Arendt: WALTER BENJAMIN 1892–1940, in: uő: MENSCHEN IN FINSTEREN ZEITEN, München–Zürich: Piper, 1989. 203. (A kötet eredeti kiadása: MEN IN DARK TIMES, New York: Harcourt, Brace and World, 1968.)

13. Siegrid Weigel: ENSTELLTE AEHNLICHKEIT. WALTER BENJAMINS THEORETISCHE SCHEIBWEISE, Frankfurt/M.: Fischer, 1997. 15.

14. I. m. 23., 75., 260.

15. Giorgio Agamben: AUSNAHMEZUSTAND, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004.

16. Gershom Scholem: WALTER BENJAMIN UND SEIN ENGEL, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1983. 36.

17. Rolf Tiedemann: i. m. 111.

18. Bertolt Brecht: ARBEITSJOURNAL, I. köt. 1938–1942. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973. 294.

19. Vö. Scholem: i. m. 67. Scholem az ARBEITSJOURNAL előbbi helyére is hivatkozik, bár ott Brecht arról ír, hogy Benjamin „nem tudott mit kezdeni” az ő CAESAR-jával.

20. Lutz Niethammer: POSTHISTOIRE. IST DIE GESCHICHTE ZU ENDE? Reinbeck bei Hamburg: Rohwolt, 1989. 117. Brecht aggodalma mindenestre nem igazolódott: „*Rèmes arra gondolni – írta –, milyen kevesen készek olyesmit legalább félreérteni.*” Brecht: i. h.

21. Alfred Schmidt: WALTER BENJAMIN UND DIE FRANKFURTER SCHULE, in: René Buchholz–Joseph Kruse (szerk.): MAGNETISCHES HINGEZOGENSEIN ODER SCHAUDERENDE ABWEHR. WALTER BENJAMIN 1892–1940. Stuttgart–Weimar, 1994. 122–134., vö. erről Weigel: i. m. 264. Mások viszont Hannah Arendtet tartották a szöveg „*hazahozójának*”. (L. például Hans Paeschke levele Arendt-hez, 1967. október 27. In: Detlev Schöttker,

Erdmut Wizisla (szerk.): ARENDT UND BENJAMIN, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2006. 182.)

22. Magáért a kéziratért is harcoltak: Adornókat, akik megítélése szerint késlekedtek kiadásával, Arendt „cápáknak” tartotta, akik le akarják nyelni a szöveget, mert az Benjamin rajtuk állt bosszúja volna. (L. például Hannah Arendt levele Heinrich Blücherhez, 1941. augusztus 2. In: Detlev Schöttker, Erdmut Wizisla: i. m. 146.) Amikor azután Arendt a Schocken kiadónál próbálta megjelentetni a TÉZISEK-et, Adorno egyértelműen jelezte, önmagát tartja „*kvalifikáltnak*” a kiadásra. (L. Adorno levele Arendt-hez, 1947. március 1. In: i. m. 168.) Adorno és Horkheimer 1942-ben adták ki először a szöveget a WALTER BENJAMIN ZUM GEDACHTNIS című kötetben.

23. Habermas: i. m. 175.

24. Missac: i. m. 333.

25. I. m. 334–335.

26. Bár igyekeztem minél több elérhető értelmezést elolvasni, a tengernyi Benjamin-kommentár bármiféle – akár csak utalásszerű – áttekintése képtelenségnek tűnik: évente új, gazdag Benjamin-bibliográfia jelenik meg (l. R. Markner bibliográfiáit). Így azután nehéz a saját interpretáció elhelyezése társai körében. Könnyen lehet, hogy egy új értelmezés szerzője éppen a hozzá legközelebb álló vagy a számára legérdekesebb írásokat nem ismeri. Igaz, az általam olvasott Benjamin-értelmezések mindegyike hiányérzetet hagyott bennem – hiszen ezért is kísérlem meg itt egy újabb olvasat bemutatását –, mégis szeretném megemlíteni a számomra ma a legtanulmányosabbnak tűnő szövegeket: Tiedemann említett szerkesztői előszava mellett mindenekelőtt Scholem és Hannah Arendt Benjamin-esszéjét, valamint Niethammer POSTHISTOIRE-ját. A jelen interpretáció természetesen egyáltalán nem vállalkozik még a legnagyobb visszhangot kiváltó Benjamin-olvasatok akár csak futó áttekintésére sem, amelyen Adorno, Habermas és persze Scholem tanulmánya. Pusztán egyes kérdések néhány jellegzetes interpretációjára idézek példákat, anélkül, hogy itt méltatni vagy bírálni tudnám az adott szerző szövegének, gondolatmenetének egészét. (A „benjaminológiába” való alámerülés penzumából felmentést ad már Radnóti Sándor Benjamin-könyvének utószava is, mely egyértelműen – és teljesen Benjamin szellemében – vállalta, hogy amit teszünk, természetesen eleve: *kisajátítás*. L. KRÉDÓ ÉS REZIGNÁ-

CÍÓ. ESZTÉTIKAI-POLITIKAI TANULMÁNY WALTER BENJAMINRÓL, Argumentum – Lukács Archívum, 1999. 198.)

27. Benjamin TÉZISEI-nek magyar fordítását az alábbi kiadásból idézzük: Walter Benjamin: A TÖRTÉNELEM FOGALMÁRÓL, in: ANGELUS NOVUS, Magyar Helikon, 1980. 959–974., ford. Bence György. Az egyes idézetek után szögletes zárójelben a tézis száma áll.

28. Heinz-Dieter Kittsteiner: DIE „GESCHICHTS-PHILOSOPHISCHEN THESEN”, in: MATERIALIEN..., i. h. 30. és Rolf Tiedemann: i. m. 97.

29. Benjamin szövege első pillantásra valóban mintha kétértelmű volna: „*Sie [die Puppe] kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt.*” Minthogy németül mind a báb, mind a teológia nőnemű főnév, alany- és tárgyesetük pedig megegyezik, a mondat második fele talán olvasható volna úgy is, hogy a „*sie*” nem ’ő’, hanem ’öt’, a „*die Theologie*” pedig nem ’a teológiát’, hanem ’a teológia’ jelentésben áll. (L. erről Ralf Konersmann: ERSTARRTE UNRUHE. WALTER BENJAMINS BEGRIFF DER GESCHICHTE, Frankfurt/M.: Fischer, 1991. 29.) Az utóbbi olvasat ellen látszik persze szólni a „normális” német „KATT” szórend is, melyet békés körülmények közt nem ír fölül az a szabály, hogy főnév és névmás együttes szereplése esetén a névmás áll elől, vagyis nem *ezért* áll elől a „*sie*”, hanem mert ő az alany. S a mondat ritmusa és „logikája” is inkább arra utal, hogy a második tagmondat elején álló „*sie*” pozíciója megegyezik az első tagmondat elején állóval, tehát ő az alany. Az is igaz, hogy Benjamin szívesen feszítette a grammatikai lehetőségeket. Ezúttal azonban az értelmezést maga Benjamin egyértelműen *eldöntötte*. A tézis közvetlen előzményében így fogalmaz: „*Sie [die Türckenpuppe] kann es ohne weiteres mit jedem Gegner aufnehmen, wenn die Dienste der Theologie ihr gesichert sind [...]*” (Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1247. Benjamin-Archiv, Ms 466v.) Azután még egyszer világossá tette ugyanezt a teljes szöveg általa készített francia fordításában: „*si elle s’assure les services de la théologie*” = „*ha a teológia szolgálati biztosítottak a számára*”. (Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1260.) Mindez ellentmond Habermas és Konersmann értelmezésének.

30. Habermas: i. m. 207.

31. I. m. 200.

32. I. m. 215.

33. L. a 28. jegyzetet.

34. Greffrath: i. m.

35. Willem van Reijen–Herman van Doorn: AUFENTHALTE UND PASSAGEN. LEBEN UND WERK WALTER BENJAMINS. EINE CHRONIK. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2001. 228.

36. Uo.

37. Hermann Schweppenhauser: PRAESENTIA PRAETERITORUM, in: MATERIALIEN..., i. h. 17.

38. Scholem: i. m. 35. k.

39. I. m. 64.

40. Willem van Reijen–Herman van Doorn: i. h. A szerzők Benjamin „*játékosságáról*” is írnak, mellyel „*mindent a feje tetejére állít*”. Mi nem leltük játékosság nyomait e szövegben, melyet szerzője „életénél is fontosabbnak” tartott.

41. Konersmann: i. m. 29. és 37.

42. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1247. Benjamin-Archiv, Ms 466v.

43. L. a 28. jegyzetet.

44. Helmut Pfothhauer: „EINE PUPPE IN TÜRKISCHER TRACHT”, in: MATERIALIEN..., i. h. 280.

45. Weigel: i. m. 61–62.

46. I. m. 61.

47. Uo.

48. Peter von Haselberg: BENJAMINS ENGEL, in: MATERIALIEN..., i. h. 337–356.

49. Marcuse: i. m. 27.

50. Gerhard Kaiser: WALTER BENJAMINS „GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN THESEN”, in: MATERIALIEN..., i. h. 53.

51. Scholem: i. m. 66.

52. Haselberg: i. m.

53. Ulrich Sonnemann: GESCHICHTE GEGEN DEN STRICH GEBÜRSTET, in: MATERIALIEN..., i. h. 245.

54. Arendt: i. m. 202–203.

55. Konersmann: i. m. 124. „*Die Überwindung der vom Schrecken gebannten Perspektive bleibt hier [...] Postulat.*”

56. Burkhardt Lindner: ENGEL UND ZWERG. BENJAMINS GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE RAETSELFIGUR UND DIE HERAUSFORDERUNG DER MYTHOS, in: Lorenz Jaeger–Thomas Regehly (szerk.): „WAS NIE GESCHRIEBEN WURDE, LESEN”. FRANKFURTER BENJAMIN-VORTRAEGE, Bielefeld, 1992. 254.

57. Engelhardt: i. m. 315.

58. Weigel: i. m. 252.

59. I. m. 68.

60. I. m. 64–66.

61. Bár Benjamin úgy fogalmaz, hogy a történelmi *megismerés* az elnyomott osztály nézőpontjából, a legnagyobb veszély pillanatában

válík lehetővé (l. a tizenkettedik tézis első mondatát, vagy pl.: Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1244. Benjamin-Archiv, MS 481.), ez éppen nem azt jelenti, hogy csak egyetlen *történelemfelfogás* volna lehetséges, hanem azt, hogy csak a lázadó interpretáció fér hozzá ahhoz, amit Benjamin a történelem felvillanó megértésének, *a benne rejlő kritikai kapacitás kibontásának* tart.

62. Fölösleges itt arról sokkal többet szólni, hogy mennyiben tér el Benjamin „történelmi materializmusa” Marxétól. Természetesen alapvetően eltér. Miközben nem csupán felhasznál bizonyos marx-i fogalmakat, hanem valóban magáévá teszi a társadalmi (osztály-)harcok történeteként felfogott történelemszemléletet (vagy az áru fetiszizálódásának elméletét) – ezek a fogalmak és ez az elmélet Benjamin interpretációjában egészen új tartalomra és kontextusra tesznek szert. Ez nem abban áll, hogy Benjamin helyenként nyíltan bírálja Marxt, vagy hogy „teologizálná a marxizmust”. Egyrészt maguk Marx szövegei minden teológiai alóli emancipációs törekvésük mellett is, és minden „teologizálás” nélkül is ismeretesen mélyen teológiai gyökerűek, amint ezt mások is elemezték (például Ernst Bloch, Jacob Taubes vagy Karl Löwith). Másrészt Benjamin eleve opponálja Marxnak például az objektív történelmi folyamatokról vagy a fejlődésről vallott történelemfilozófiai alapelveit. S egyáltalán nem hisz az egyetemes történelem emberi beteljesíthetőségében, sőt megragadhatóságában sem. Arról sincs szó, hogy Benjamin Marx akkorigban ismerhető szöveg hagyatékának egésze foglalkoztatta volna. Benjamin esetében inkább egyes marx-i gondolatok és megfogalmazások nagyon erős, inspiráló hatásáról és kreatív átértelmezéséről beszélhetnénk. Vagy Márkus György szavaival: „*érintkezésről*” és „*kontrasztról*” (Márkus György: WALTER BENJAMIN AVAGY AZ ÁRU MINT FANTAZMAGÓRIA, in: *Holmi*, 1998, 5–6. 839.).

63. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 593. N 10,2.

64. „*Die jeweils Lebenden erblicken sich im Mittag der Geschichte. Sie sind gehalten, der Vergangenheit ein Mahl zu rüsten.*” Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 603. N 15,2.

65. Vö. Friedrich Nietzsche: A TÖRTÉNELEM HASZNÁRÓL ÉS KÁRÁRÓL, in: KORSZERŰTLEN ELMÉLKEDÉSEK, Atlantisz, 2004.

66. Természetesen sokszor szóba kerül a ben-

jamini „*rendkívüli állapot*” rokonságának kérdése az általa nagyra becsült POLITIKAI TEOLÓGIA szerzője, Carl Schmitt elméletével. Konersmann világossá teszi az alapvető *különbségeket*. L. Konersmann: i. m. 112–120.

67. Jacob Taubes: NYUGATI ESZKATOLÓGIA, Atlantisz, 2004.

68. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1236. Benjamin-Archiv, MS 469.

69. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 587. N 7,6.

70. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1242. Benjamin-Archiv, MS 473.

71. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 592–593. N 9a,6.

72. Uo. és i. m. V/1. köt., i. h. 591. N 9,4.

73. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 591. N 9,4.

74. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1244. Benjamin-Archiv, MS 481.

75. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1243. Benjamin-Archiv, MS 474.

76. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 608. N 18,4. és i. m. 579. N 3a,3.

77. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 579. N 3a,3.

78. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 576–577. N 2a,3. és i. m. 578. N 3,1.

79. I. m. 577. N 2a,3.

80. I. m. 587. N 7a,1.

81. I. m. 595. N 100a,3.

82. I. m. 592. N 9a,4.

83. I. m. 582. N 5,2. Ennek az *értelmező* fordításnak eredetije: „*Dialektischer Bilder sind Konstellationen zwischen entfremdeten Dingen und eingehender Bedeutung, innehaltend im Augenblick der Indifferenz von Tod und Bedeutung.*”

84. „*Az idő, amely általában nem látható, de, hogy azzá váljon, testeket keres, és ahol csak rájuk talál, megragadja őket, hogy bemutassa rajtuk laterna mágicáját [...]* saját felfoghatatlan dimenziójának” megfelelően. Marcel Proust: LE TEMPS RETROUVÉ 2, Gallimard, Párizs, 1954. III. 924–925. (Ford. John Éva.) Talán Proust sorai inspirálhatták Benjamin.

85. I. h. MS 477.

86. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 587.

87. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1232. Benjamin-Archiv, MS 1100.

88. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 592. N 9a,1.

- 89.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1245. Benjamin-Archiv, MS 483.
- 90.** Uo.
- 91.** Sören Kierkegaard: A KERESZTÉNY HIT ISKOLÁJA, Atlantisz, 1998.
- 92.** Rudolf Bultmann: TÖRTÉNELEM ÉS ESZKARTOLÓGIA, Atlantisz, 1994. 170.
- 93.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1231. Benjamin-Archiv, MS 1098v.
- 94.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1239. Benjamin-Archiv, MS 441.
- 95.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1233. Benjamin-Archiv, MS 491.
- 96.** Benjamin: i. m. 1234. Benjamin-Archiv, MS 484.
- 97.** Pl. uo., továbbá: Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1235. Benjamin-Archiv, MS 490.; i. m. 1238. Benjamin-Archiv, MS 470.; i. m. 1239. Benjamin-Archiv, MS 441., MS 445. stb.
- 98.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1238. Benjamin-Archiv, MS 470. és i. m. V/1. köt. 608. N 18,3.
- 99.** „Die Vielheit der »Historien« ist eng verwandt wenn nicht identisch mit der vielheit der Sprachen” – írja Benjamin a TÉZISEK egyik vázlatában. Ahogy a nyelvek sokfélesége áll szemben az egyetlen isteni nyelvvel, úgy állnak szemben történeteink a messiási egyetemes történelemmel. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1235. Benjamin-Archiv, MS 490.
- 100.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1238. Benjamin-Archiv, MS 470.
- 101.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 580. N 4,2.
- 102.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 574. N 2,1.
- 103.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1238. Benjamin-Archiv, MS 470. „Die historische Methode ist eine Philologische, der das Buch des Lebens zugrunde liegt. »Was nie geschrieben wurde, lesen« heisst es bei Hofmannsthal. Der Leser, an den hier zu denken ist, ist der wahre Historiker.”
- 104.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 595. N 11,3.
- 105.** „Einen Text zitieren, schliesst ein: seinen Zusammenhang unterbrechen.” Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, II/2. köt., i. h. 536. és: „Im Begriff des Zitierens liegt aber, dass der jeweilige historische Gegenstand aus seinem Zusammenhange gerissen wird.” I. m. V/1. köt. 595. N 11,3.
- 106.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1238. Benjamin-Archiv, MS 470.
- 107.** Benjamin: i. m. 1240. Benjamin-Archiv, MS 447.
- 108.** Benjamin: i. m. 1239. Benjamin-Archiv, MS 441.
- 109.** Uo.
- 110.** Arendt: i. m. 229. „[...] er entdeckte, dass an die Stelle der Tradierbarkeit der Vergangenheit ihre Zitierbarkeit getreten war, an die Stelle ihrer Autorität die gespenstische Kraft sich stückweise in der Gegenwart anzusiedeln und ihr den falschen Frieden der gedankenlosen Selbstzufriedenheit zu rauben.”
- 111.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, IV/1. köt., i. h. 138.
- 112.** I. m. 238. Maga Benjamin mindenesetre azzal határolja el saját történelemszemléletét Heidegger fenomenológiai megközelítésétől, hogy kiemeli, a fenomenológia „absztrakt történetiségével” szemben az ő felfogásában a múlt felidézett képe olyan történeti indexet visel, mely nemcsak egykor volt idejéhez köti, hanem mindenekelőtt, „olvashatóvá válásának” meghatározott mostjához is. S minden mostban valamely másik múltbeli kép válik megismerhetővé. L. Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 577–578. N 3,1.
- 113.** Benjamin: AZ ERŐSZAK KRITIKÁJÁRÓL, in: ANGELUS NOVUS, i. h. 52.
- 114.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, I/3. köt., i. h. 1240–1241. Benjamin-Archiv, MS 447. és i. m. V/1. köt., i. h. 592–593. N 9a,6.
- 115.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, V/1. köt., i. h. 578. N 3,1.
- 116.** Benjamin: GESAMMELTE SCHRIFTEN, II/1. köt., i. h. 365. „Erst der Verzweifelte entdeckte im Zitat die Kraft: nicht zu bewahren, sondern zu reinigen, aus dem Zusammenhang zu reißen, zu zerstören [...]”
- 117.** Vö. Arendt: i. m. 239. o.
- 118.** Arendt: i. m. 240.
- 119.** Hans Blumenberg: ARBEIT AM MYTHOS, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1984. 46.
- 120.** Arendt: i. m. 242.
- 121.** Benjamin: EDUARD FUCHS A MŰGYÚJTÓ ÉS TÖRTÉNÉSZ, in: KOMMENTÁR ÉS PROFÉCIA, i. h. 336.