

Gángó Gábor

SZELLEM ÉS SZEXUS KÖZÖTT: A TEOLÓGIA ÉS A JOG EREDETE WALTER BENJAMINNÁL*

„Soha tökéletesebben a szellemtől el nem vált, soha bensőségesebben Erőszhoz nem kötődött a nyelv, mint Kraus alábbi felismerésében: »Minél közelebből nézünk egy szót, annál távolabbról néz vissza.«¹ A Karl Kraus idéző Walter Benjamin e belátásának jegyében veszünk szemügyre e tanulmányban egy szót. Kevésbé szalonképes szót, amely Benjamin egyik legfontosabb szövegében, TÖRTÉNETFILOZÓFIAI TÖREDÉK-ÉNEK XVI. bekezdésében foglaltatik: „Másoknak engedi át, hogy kiadják erejüket az »Egyszer volt« kurvánál a historizmus bordélyában. Ő [ti. a történelmi materialista] ura marad a magáénak: eléggé férfi, hogy átszakítsa a történelem kontinuumát.”²

Nem feltétlenül világos, hogy a *Hure* szó mit is jelent, mire utal, a történelmi materializmusnak és a proletariátus harcának összefüggésében. Néhány dolog első közelítésben is bizonyosnak tűnik. Egyfelől Walter Benjamin szövegeinek vissza-visszatérő eleme ez a szó, részben összefüggésben a női nemre vonatkozó felfogásának itt nem tárgyalandó kérdéseivel.³ Másrészt a jelenséget mint a politikai gazdaságtan terminológiájával leírt érdekes válfaját az árufétisnek, amelyben tőkés és bérmunkás, árutermelő és áru, munka-, csere- és hozzáadott érték alanya és tárgya egybeesik, a szakirodalom tárgyalja ugyan, ám ez az olvasat töredékünkre nem illik rá. Harmadrészt az értelmezéstörténetnek azokon a tablóin, amelyek a benjamini kultúra- és politikafelfogás világának égboltját a messianisztikus misztika látomásaival népesítik be, JÁNOS JELENÉSEI-nek allegorikus *meretrix magnája* mellől általában kiretusálják e földi alakokat. Ám a retusálás, s ezt is Benjaminról tudjuk, jobban megmutatja a dolgot valódi arcát, mint az, ami megmaradt.⁴

Nézetünk szerint a kérdés túlmutat önmagán, és feszültségeket jelez az elsősorban Theodor W. Adorno és Gershom Scholem által kimunkált, világháború utáni Benjamin-kép minden részletében való tarthatóságát illetően. E kép a kapitalizmuskritika filozófiai, a kommentár mint műfaj irodalmi-prózaírói és az úgynevezett „inverz” teológia politikai teológiai programját egységes, elemeiben egymást kölcsönösen megtámasztó konstrukcióként írja le.⁵ Amint az újabb szakirodalomban Robert Bolz és Willem van Reijen írja: Benjamin „kivonulása a filozófiából a kommentárba” „inverz teológiának” nevezhető, ami „történelmi-politikai tisztázatlan annyit tesz: szemtől szemben a fasizmussal a teológia inverzióra kényszerül”.⁶ Az „inverz teológia” Benjaminhoz írott magánlevélben előforduló adornói terminusa⁷ tehát politikai eszmetörténelmi leegyszerűsítésben azt jelenti: a fasizmus után nincs teológia többé, mint ahogy filozófia sincs. Ezért menekül Benjamin az inverz teológiába és a kommentárba. E felfogást hatásosan erősíti, hogy Benjamin barátja, hagyatékának letéteményese, Gershom Scholem úgy interpretálja az utolsó, összegző művet, a történetfilozófiai töredéket, mint ami a Molotov–Ribbentrop-paktum politikai sokkjának a terápiája volna.⁸

* A tanulmány a KIRÁLYYÁ LETT A TE ISTENED című kötetben 2008-ban megjelenik az Akadémiai Kiadónál.

A jelen tanulmány azt kívánja megmutatni: nem biztos, hogy csupán a politikai kontextus alapján adható átfogó, koherens értelmezése kapitalizmuskritika, kommentár és teológia benjaminí kulcsfogalmainak. Benjamin gondolkodói univerzuma minden retusálás nélkül felépíthető a készen levő világ filozófia és politika előtti, sőt minden diszkurzív megismerés előtti, teológiai axiómájából. Egyetértvén a tézissel, hogy Immanuel Kant alakja Benjamin szemében „*a fennálló, végleges és megváltozhatatlan polgári világ legmélyebb végiggondolói*” között kitüntetett helyet foglalt el,⁹ vizsgálódásunk a német modernitás origójától, Kanttól indul, majd Hegelen, a polgári kultúra és jog kérdésein át jut el a német századforduló Berlinjének vitalizmusáig. Benjamin zseniális irodalmi elemzése közül, a szakirodalom hagyományos stratégiájától eltérően Goethe-tanulmánya mellett hangsúlyosan támaszkodunk mindarra is, amit az Osztrák Császárság és az Osztrák–Magyar Monarchia irodalmi krónikásairól írt: Franz Kafkáról, Adalbert Stifterről és mindenekelőtt Karl Krausról. A világ végleges vagy átmeneti voltának karkai–benjaminí dilemmájából bontjuk ki a kommentár és az idézet új értelmezését, melynek alapján a történelem citátumjellegét félretevő új kezdet, a negyedik rend és annak messianisztikus szerepe kerülhet jobb megvilágításba.

Vizsgálódásaink konklúziója értelmében a perditamotívum jelenléte a benjaminí életműben a vitalizmus összefüggésében értelmezhető. Nem egyéb, mint szellem és szexus kibékítése „rossz”, hiábavaló vitalista válaszának az egész életművön áthúzódó metaforája. Ekképpen arról tanúskodik, hogy vitalizmus és marxizmus viszonya problematikusan heterodox Benjaminsnál. Érvek szólhatnak amellett, hogy ez volt az, amit a Frankfurti Iskolának retusálnia kellett, nem pedig a szalonképtelen szavak.

Benjamin filozófia előtti, teológiai előfeltevése volt a modernitás világának végjátékjellege. Filozófia és teológia összegegyeztetésének programja, bármi legyen is annak pontos tartalma, nem valósult meg a benjaminí életműben. Az összegegyeztetés sokkal inkább a modernitáskori német filozófiai és irodalmi hagyomány e spekulatív nézőpontból való megrostálását és tendenciózus olvasatát jelentette. A spekuláció itt hegele értelemben vett spekuláció: nem egyéb, mint az eljövendők fürkészése.

E törekvései révén Benjamin a Kant és Heidegger közötti német filozófiai dilemmák – s így, talán senki nem vitatja: általában a modernitáskori legmélyebb filozófiai dilemmák – *visszatekintő* összegzője volt egy olyan nézőpontból, amelyet ő teológiai-nak nevezett, s amelynek egyik fő jellemzője volt a párhuzamosan futó irodalmi tradíció vizsgálata. Benjamin kalandozásai a németség évszázadain és nemzeti nyelvetertelein keresztül egyetlen nagy probléma nyomon követését szolgálják, jelesül természeti szükség és szabad döntés határterületeinek irodalmi tematizálását.

Ami mármost Kantot illeti, Benjamin Kant-olvasatának két fő ága az ahistorizmus kritikája és a teológiai mozzanat elégtelen kezelésének kiemelése.¹⁰ E két ág közös gyökere, tehetjük hozzá, az ember antropológiai meghasadságának, belső viszályának téziséig nyúlik vissza. Benjamin AZ ERŐSZAK KRITIKÁJÁRÓL című írásában „*roppant igazság*”-nak nevez egy tételt, amely az ember „*megszüntethetetlen módon aggregát jellegű állapotát*” mondja ki.¹¹ A szó maga is Kanté: amint ENCIKLOPÉDIA-előadásában olvasható, „*rendszer az, amikor az egész eszméje a részekét megelőzi. Ha a részek előzik meg az egészet, akkor abból aggregátum származik*”.¹² Benjamin a Kant filozófiája által a maga kettéosztottságában felfogott emberből indul ki, s ezzel szemben hirdeti meg a filozófiai-teológiai megismerés új programját. Ebből a nézőpontból az új filozófia azért is eminensen teológiai, mert, ahogy rövid Kierkegaard-írásában fogalmaz, a német idealizmus nem tudta kibontakoztatni önnön teológiai implikációit. Így Adorno (akinek könyve e rövid

recenzió tárgya) „[n]em továbbviszi Kierkegaard-t, hanem visszavezeti: vissza a filozófiai idealizmus legbensőjébe, amelynek varázsgyűrűjében a gondolkodó tulajdonképpeni teológiai intenciója tehetetlenségre kárthatva erejét veszette”.¹³

A kibontakozás útja a fiatal Benjamin szerint a transzcendentális tudatfogalom mint szavakba foglalt misztika kidolgozása lehet: „Az eljövendő filozófia feladatát tehát úgy foghatjuk föl, hogy meg kell találni vagy alkotni a megismerésnek azt a fogalmát, amely egyben a tapasztalat fogalmát is kizárólag a transzcendentális tudatra vonatkoztatja, s ezáltal logikailag lehetővé teszi nemcsak a mechanikai, hanem a vallási tapasztalatot is. Amivel nem azt akarjuk mondani, hogy ez teszi először lehetővé Isten megismerését, de a rá vonatkozó tapasztalatot s a róla szóló tant igen.”¹⁴ E fejtegetést alighanem csak úgy érthetjük, hogy a néma, írásba vagy szavakba nem foglalható megismerést váltja fel egy közölhető megismerésforma. A PASSAGEN-WERK itatósmetaforája éppen ezt mondja ki: „Gondolkodásom úgy viszonyul a teológiához, mint az itatóspapír a tintához. Egészen tele van szíva vele. Ha azonban az itatóspapír szerint történne, semmi írott nem maradna vissza.”¹⁵ Másképpen szólva a filozófia közvetíti a vallásfogalmat, ami önmagában „konkrét totalitás”. Ezért írhatja Benjamin filozófiai programtanulmányában a következőket: „Van azonban olyan egysége is a tapasztalatnak, amelyet egyáltalán nem lehet tapasztalatok összegének felfogni, olyan, hogy arra közvetlenül vonatkozik az ismeretfogalom mint tan a maga kontinuum kibontakozásában. E tan tárgya és tartalma, a tapasztalatnak ez a konkrét totalitása nem más, mint a vallás.”¹⁶ Így válik lehetségessé, hogy az új filozófia „azokat a területeket is magában foglalja majd, amelyeket Kantnak nem sikerült besorolnia a rendszerbe. Hogy a legfőbbet említsük: a vallás területét”.¹⁷

A tendenciózus olvasat Kant esetében kettős módon nyilvánul meg. Egyfelől úgy, hogy Kant életművét rendszernek fogja fel, s ennyiben megközelítésmódja kétségkívül korának, a neokantianizmusnak az előfeltevéseihez kötődik, bármennyire ellentmondásos legyen is e kötődés. Másfelől pedig abban, hogy Kant műveiből AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁ-nak egy meglehetősen mehökkentő részét, a házasságról szóló paragrafust (I. rész, 2. főrész, 3. szakasz, 24. §) emeli ki, és (amint arról az alábbiakban még szó esik) értelmezi a maga szempontjai szerint. Kant itt a házasságot ismeretesen mint a nemi szervek és képességek kölcsönös használatára vonatkozó szerződést határozza meg.

Ha teológiáról beszél, Benjamin legalább háromféle teológiafogalommal dolgozik: egy episztemológiai, filozófiához mért, problematikus fogalommal, egy elutasított, hegeleli, polgári, instrumentális fogalommal és egy posztulált, misztikus fogalommal.¹⁸ Viszont mindhárom fogalom terminusa egyszerűen „teológia”. A jelen tanulmány a modernitáskori, instrumentális teológia és jog benjamin eredetének problémáját vizsgálja egy másfajta, a kapitalizmus szövegösszefüggésétől elszakadó, ám az itt vizsgált fogalmak örök viszonyítási pontjaként jelen levő jog és teológia vonatkozásában.

E jog Benjamin számára éppen a Kant által jelzett meghasadtásban gyökerezik. Amint Goethe-tanulmányában kifejti, a jog csak azért lehetséges, mert az ember ingadozik sorsszerű-erkölcsi rendeltetése, illetve a társadalmi konvenciók között: „csak a döntést, nem a választást jegyzik az élet könyvében. Mert a választás természetes, és akár elemek tulajdonsága is lehet; a döntés azonban transzcendens. – Mert ezt a szerelmet még nem illeti meg a legmagasabb rendű jog, csak ezért illetheti meg a házasságot még nagyobb hatalom”.¹⁹ A jog másfelől, Benjamin szerint, nemcsak kulturálisan, hanem történetileg is viszonylagos fogalomként írható le. Kafka-tanulmányának egy részlete mutatja, hogy a jog nála éppen nem hordozza magában az előidők autoritását: „Így állunk azzal a törvénykezéssel is, melynek eljárása K. ellen irányul. Messze a tizenkét táblás törvény kora előtti időkhöz vezet visz-

szá ez, előidődbe, melyek fölött az első győzelmek egyike az írásba foglalt jog volt. Itt megvan ugyan az írott jog a törvénykönyvekben, de csak rejtve, és a törvénykönyvekre támaszkodva az előidők még korlátlanabban gyakorolják hatalmukat.”²⁰

Benjamin a jog szempontjából transzcendens ellenképeket helyez szembe annak ténylegesen fennálló alakzataival: ilyen a humor, ilyen a tapintat, ilyen a polgári kor megannyi érintkezési alapképlete, amelyekkel magán a társadalmon belül kutatja a polgári társadalom jogrendjét bizonyos szempontból felülbíráló viszonyformákat. A FALUSI RÓMEÓ ÉS JÚLIA sorskonfliktusát a Goethe-regényével veti össze, s úgy véli, Gottfried Keller éppen azért válthatja fel humorral „a polgári hang- és véleményzavart”,²¹ mert „[a] humor a maga módján: jogrend. Az ítélet nélküli végrehajtás világa, ahol verdikt és kegyelem a nevetés hangzataiban ölt alakot”.²² A tapintatról pedig Kraus-tanulmányában így ír: „az igazi tapintatnak nincs is más mértéke. Csak ez a teológiai. Mert a tapintat korántsem olyan adomány [...], mely a viszonyok összességének mérlegelése után mindenkit hozzájuttat ahhoz, ami társadalmilag jár neki. Ellenkezőleg: a tapintat az a képesség, melynek jegyében a társadalmi viszonyokat [...] természeti viszonyokként, mi több, paradicsomiakként kezeljük”.²³

Karl Krausszal foglalkozó másik, kisebb írása Kraus nyelvszemléletéből a joghoz kötöttséget emeli ki: „Egész tűznyelő-kardnyelő zsmárnálfilológiája végső soron nem a nyelvhez, hanem a joghoz igazodik.”²⁴ Általában véve Benjamin azt értékeli a legmagasabbra Krausban, hogy szatírjával a jogrenden belül akarja a jogot felelősségre vonni. Ha „Stifternek [...] természete és erkölcsi világa épp eléggé transzparens, hogy a kantival összevethető semmiképp se legyen, és magvában kreatúráként maradjon fölismerhető”,²⁵ továbbá ha Stifternél „a teremtés meg a végítélet közti szakadéknak nincs üdvörténeti kitöltése, hogy a történeti áthidalásról végképp ne is beszéljünk”,²⁶ akkor ezzel szemben Kraus, az osztrák bürokrácia apokalipszisének egyik lovasa, ahogy Benjamin másutt írja róla,²⁷ „az Utolsó Ítélet küszöbén áll”. Benjamin hasonlata értelmében, „[a]hogy a barokk olajfestészet jeles művein a szorosan a kerethez préselt szentek elhárítón kinyújtott kézzel tartanak távol maguktól az angyalok, megdicsőültek és elátkozottak lélegzetelállító rövidülésben feléjük nyomuló végtagjait, ilyenképp szorongatja Kraust egyetlen helyi hír; egyetlen frázis; egyetlen hirdetés végtagjainak formájában az egész világtörténelem. [...] Egy szót sem értünk ebből a férjiből, ha nem ismerjük fel, hogy számára kivétel nélkül minden, de minden, a nyelv és a dolog, szükségszerűen a jog szférájában bonyolódik. [...] Kraus a jogot szubsztanciájában s nem hatása körében helyezi vád alá. A vád így hangzik: a jog felségárulása az igazságossággal szemben. Pontosabban: a fogalom elárulása a szóval szemben”.²⁸

Mindent összevetve, Benjamin a jogot nem teológiai eredetűnek tekinti, hanem egy kulturális képződménynek a sok közül. Ha Benjamin a legnagyobb politikai teológusok egyike, ahogy számosan állítják, akkor többek között azért tarthat igényt e kiténtető meghatározásra, mert a politikai teológia klasszikus kérdését, amely a politika és a jog fogalmainak teológiai eredetét firtatja, felváltotta a jog és a teológia közös emberi eredetére vonatkozó kérdéssel. Ebből a szempontból a jelen tanulmány alternatívát kínál azokhoz a megközelítésekhez képest, melyek Walter Benjamin politikai teológiáját a Carl Schmitt által felvetett kérdések hagyományában helyezik el.²⁹ SzOMORÚJÁTÉK-könyvének megfogalmazása szerint „[o]tt diadalmaskodik a bevallott szubjektivitás a jog minden csalóka objektivitásán”.³⁰ Amint egy töredékében írja, a teológia mint emberi eredetű, kulturális alakzat csak szalmaszálnyi segítséget nyújthat a fuldoklóknak;³¹ s innen tekintve a dolgot, a politikai teológia nem egyéb, mint olyan fonadék, amely attól sem válik lényegesen erősebbé, hogy a teológiai és a jogi szalmaszálakat fonja egybe.

E megfontolások fényében értelmezhető az objektív jog filozófusához, Hegelhez való viszonya. A szakirodalomban Benjamin Hegellel szembeni elutasító álláspontjának tézise éppúgy bevett nézőpont, mint a latens hegelianizmus. Az utóbbi felfogás Theodor W. Adornéhoé, akinek egy, „*a Frankfurti Iskola kritikai elméletével teljességgel összemérhető*”³² Benjaminra volt szüksége. Adorno a Kafka-tanulmány kapcsán ír az általa észlelt, ám a szerző által nem tudatosított Hegel-hatásról Benjamin életművében.³³

A jelen tanulmány azt az álláspontot képviseli, hogy a rendszerhez, a teológiához, logikához, a történelem- és a jogfilozófiához való kritikus viszony külön vizsgálódásokat érdemel, illetőleg érdemelne, hisz e helyütt csupán vázlatos megjegyzésekre szorítkozhatunk. Az, hogy filozófián kívüli érvekkel utasítja el Hegelt, amint Hans Heinz Holz írja, többet jelent annál, mint hogy Benjamin pusztán kilép a rendszerimmanens megfontolások kereteiből.³⁴ Egyrészt triviálisan azt jelenti, hogy másfajta teológiai szempontok vezérlik. Emellett azonban azt is mutatja, hogy Benjamin, kierkegaard-i gesztussal, félretolja a hegeli rendszert. Kanthoz képest mint olyan hiányhoz képest határozza meg a maga filozófiáját, amelyből (éppen annak hiányos voltából következően) lehetségessé válik a modernitás másfajta leírása. Amikor Benjamin úgy érvel, hogy „*menyire különbözik az igazság a megismerés tárgyától*”,³⁵ akkor Hegel és a hegeli rendszer logika- és igazságfelfogásával szemben foglal állást. Benjamin számára „[a]z igazság ideákból alkotott, szándék nélküli lét”, „*mellyel szemtől szemben úgy alszik ki a kutatás legtisztább tüze is, mintha víz alá kerülne*”.³⁶ Az igazság megközelítésének módozatairól a következőket írja: „[e]z – mivel a filozófiának nem szabad arra vetemednie, hogy a kinyilatkoztatások nyelvén szóljon – kizárólag egy ősi megértéshez visszatérő emlékezés révén lehetséges”.³⁷ Ebből következik a fogalmi realizmus elutasítása, illetve a filozófia történeti kulcsszavai (ideái) rögzültségének mint akadálnak lelepleződése egy platóni típusú megismerés szempontjából.³⁸ Vagyis „[a]z idea nem azért fogadja be történelmi kifejeződések sorozatát, hogy egységet szerkesszen, s még kevésbé azért, hogy valami közös jellemvonást szűrjön le belőlük. Az egyes esetnek az ideához és fogalomhoz fűződő viszonya között nincs semmiféle analógia: az előbbinél a fogalom alá tartozik, és az marad, ami volt – külön részlet; az utóbbinál az ideában foglal helyet, és azzá lesz, ami nem volt – totalitássá. Ez platóni »szabadulása«”.³⁹

A történelmet tekintve Benjamin számára egyértelmű, hogy a múltat attól kell megmenteni, hogy „örökséggé” váljon, azaz egy készülő új számára legyen megszüntetve megőrzött, mint Hegelnél. „*Mitől menthetünk meg azonban valami megtörténtet? – kérdi Benjamin kéziratos feljegyzéseiben. – Nem annyira a rossz hírtől és a megvetéstől, amelybe keveredett, mint inkább meghatározott módon való hagyományozásától. A mód, ahogy mint »örökséget« értékelik, vésztérhebb, mint amennyire eltűnése az volna.*”⁴⁰

Ha van latens hegelianizmus Benjaminsnál, akkor az a keletkező történetiség vizsgálatában mutatkozik meg. Általában minden jelenség igazságát kezdeti, teremtett-friss, illetve végső-hanyatló, nem pedig legkifejlettebb, virágzó jellege tárja fel számára. E mélyen hegeli törekvésének jelzésére Stefan George-tanulmányának egy passzusát idézhetjük: „*Ennek a nemzedéknek volt nagy költője George, volt pedig mint ama décadence kitéljesítőjeként, melynek valóban játékos gesztusát csak azért szorította ki impulzusával, hogy a halálnak teremtsen helyet, a halálnak, melyet ezen az idők fordulóján követelnie kellett. Olyan szellemi mozgalomnak a végpontján áll, amely Baudelaire-rel kezdődött.*”⁴¹

Hegel modernitásképe csupán legfeljebb az utólagos összevetés számára tűnhet fel a benjamin-i felfogás ellenpólusaként. Genetikusan, azaz Benjamin gondolkodói fejlődése szempontjából inkább elhamarkodott szintézisnek, zsákutcának mutatkozhatott, mégpedig amiatt, hogy Hegel rendszere társadalmi, politikai, történelemfilozófiai és teológiai vonatkozásaiban nem vesz tudomást a modernitás ama történeti alapozza-

natárol, amelyben Benjamin politikafilozófiája gyökerezik: a negyedik rend megjelenéséről.

Benjamin Hegel jogfilozófiájával a VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK kommentáriumának kritikáján keresztül vitázik. Egyfelől a Goethe-monográfus Friedrich Gundolfot idézi, aki szerint, „Csak a házasságban egyesültek... mindazok a vonzások és tasztások, amelyek az ember természet s kultúra közötti feszültségéből adódnak, ebből az emberi kettősségből: hogy vérevel az ember az állattal, lelkével az istenséggel határos”. Benjamin így a Hegel rendszerének kibomlása előtti, Hegel első korszakának végén megjelent VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK-at a rendszeralkotó Hegelt elsajátító német szellemi hagyomány felől olvassa, hiszen Gundolf, akivel szemben Kantot idézi meg, arra a Hegelre támaszkodik, aki JOGFILOZÓFIÁ-jában Kant fentebb megidézett meghatározásán lépett túl nem minden gúny nélkül. Benjamin kommentárja ezért így hangzik: „E fejtegetést kifejezésvilágának vértől csepegő miszticizmusa különbözteti meg csupán a durranó-cukorkás töltelékének gondolkodásmódjától. Ehhez képest mily szilárdan áll a kanti meghatározás, melynek szigorú utalása a házasság természeti mozzanatára – a szexualitásra – nem torlaszolja el az isteni mozzanat – a hűség – logoszának útját. A valóban istenihez ugyanis megfelelően illik a logosz, az igazán isteni nem az igazság híján alapozza meg az életet, nem a teológia híján a rítust.”⁴² A Hegelkritika egy másik Goethe-komentátor, a drámaíró August Friedrich Hebbel nézőpontjának benjamin elutasításán keresztül is megnyilvánul. Amint Benjamin idézi őt: „A goethei Vonzások és választásokban egy oldal mégis elvont maradt. Jó okfejtéssel utal a házasságnak az állam és az emberiség számára való felmérhetetlen jelentőségére, ám ez az ábrázolás körében nem válik szemléletessé, holott ez lehetséges lett volna, s az egész mű hatását is igen erősítené.”⁴³ Benjamin Hegelnek, Hebbelen keresztül azt válaszolja, hogy e „felmérhetetlen jelentőség” bizonyonnyal ezért nem domborodik ki a műben, mert Goethe „[t]úl mélyen érezhette, hogy »eredendően« mi sem mondható róla, hogy a házasság erkölcsössége kizárólag hűségében, erkölcstelensége csakis hűtlenségében bizonyosodhat be”.⁴⁴

E vita mutathatja, hogy a teológia igénye Benjamin számára egy meghatározott filozófiai-kulturális szituációból fakad. Hegel JOGFILOZÓFIÁ-ja felől nézve Benjammak a házassággal kapcsolatos álláspontja azt a politika- vagy történelemteológiai konstrukciót kritizálja, amelybe Hegel a társadalmat és az államot egybefoglalta. A görög tragédiáról értekező Nietzsche-nek nincs igaza Benjamin szerint, hogy az élet a rövidebbet húzná a morállal szemben. Ám Goethe regénye alapján azt mutatja meg, hogy Hegelnek sincs igaza, hogy ti. a hosszabbat húzza. Benjamin a Goethe-komentárba beemeli az értelmezéstörténet időbeliségét: ami nem egyebet tesz, mint hogy a klasszikus exegetikai módszerek, a szó szerinti, az allegorikus stb. értelmezések alkalmazása helyett a szöveget kulturális alakzatként veszi szemügyre. Az értelmezés történetisége teszi az általánost megragadó egyénit különössé, azaz történetileg meghatározott általánossá.

Hiszen a pusztai történeti konstelláció felől nézve nyilvánvaló, hogy a VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK-at azért is jogosulatlan Hegel felől olvasni, mert az Eduard és Charlotte alkotta házaspárt nem a nukleáris család veszi körül, hanem egy archaikusabb, a gyermekhez kevésbé bensőségesen viszonyuló s egyben familiárisokkal benépesített háztartás. Másfelől a világ, amelybe Eduard kilép, nem a polgári társadalom termelő szférája, hanem egy feudális világ, melynek rejtett középpontja a fejedelem. Az 1920-as évek második felében írott nagy Goethe-szócikkében maga Benjamin is elismeri, hogy a VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK nem a polgári, hanem az arisztokrata világ tükré, és hogy a szerző szándékai szerint a megoldás nem a polgári társadalom törvényei szerint bon-

takozik ki: „[e] társaságnak, a sziléziai-lengyel arisztokráciának, lordoknak, emigránsoknak, porosz tábornokoknak, akik egykor a cseh fűrdőkben az osztrák császárné körül gyülekeztek, van száruva a Vonzások és választások”.⁴⁵

A századforduló világában Benjamin egyszerre látja a Hegel által összegzett polgári kultúrát mint egyetlen menedéket, megőrző erőt, s ugyanakkor ennek a hanyatló erőnek az elégtelenségét is. Amint írja, a Jugendstil „[a]z »szellemi mozgalom«, amely az emberi élet megújítására törekedett, ám a közélet megújítására nem gondolt, szintén ide érkezett el: a társadalmi ellentmondások visszaformálásához, vissza ama kiüttalan görcsökké és feszültségekké, amelyek a kis gyűlde-társaságok életét jellemzik”.⁴⁶ A teremtő szellemmel való kölcsönviszonyában igazolódik, sőt válik elengedhetlenné a szexussal való foglalkozás. Erről Benjamin Eduard Fuchs életműve kapcsán ír részletesen.⁴⁷ Ennek jegyében a korai írások Benjaminja a kanti házasságfelfogást, házasság és legális szexualitás azonosítását két oldalról is támadja. A házasság nem csupán legális szexualitás, és a legális szexualitás nem csupán házasság. Amint A JELENKOR VALLÁSOSSÁGÁRÓL írott dialógusában fogalmaz, „[a] szerelem mindenekelőtt két ember személyes dolga, és egyáltalán nem a gyermeknemzés céljául szolgáló eszköz”.⁴⁸

A másik feloldási javaslat pedig, melyet egy egyetemi írásában fogalmaz meg, így hangzik: „A keresztények a civitas deinek adták a lehetséges megoldást: az egységet mindkettőben elvetették. A diákság haladottabb részeiben ezt a diáktársi viszonyról és a női diáktársakról folytatott végtelen, esztetizáló megfontolásokban elhagyta; nem félték attól, hogy a diákok és diákányok »egészséges« erotikus semlegesítését remélik. Valójában a kurvák segítségével sikerült Erószot semlegesíteni az egyetemen. [...] Egy eltemetett, megoldatlan, letagadott, óriási feladat van az egyetemeken: nagyobb, mint az a számtalan feladat, amelyhez a társadalmi ügybuzgalom dörögölözik. Ez a következő: a szellemi életből kiindulva azt az egységet képezni, ami a (testületi diákságban) teremtő elem szellemi függetlenségében és a (prostitúcióban) megzabolázatlan természeti hatalomban eltorzítva és szétdarabolva, az egyetlen szellemi Erósz torzójaként szomorúan tekint reánk.”⁴⁹

Erósz és szellem viszonyát Benjamin egy másik, sokat idézett, talányos levéltörredékében is taglalja, amelyben (mint látni fogjuk) Karl Kraushoz hasonlóan közös vonásá teszi az ember prostituálódott voltát: „En azonban azt mondom: mindannyian azok [ti. ringyók] vagyunk. Vagy azoknak kell lennünk. Dolgoknak a kultúra előtt. Ha egyfajta privát személyes méltóságot akarunk megőrizni, sohasem értjük meg a ringyót. De ha mi magunk minden emberségünket a szellem előtti áldozatnak érezzük, ha nem tőrünk semmiféle privát érzelmel, semmi privát akaratot vagy szellemet – akkor tisztelni fogjuk a ringyót... A szellemi elnemiesítése [Vergeschlechtigung]: ez a ringyó erkölcsösége. Az Erószban a kultúrát mutatja meg, s Erósz, a leghatalmasabb individualista, a kultúra ellensége, maga is pervertálódhat, és szolgálhatja a kultúrát.”⁵⁰

Szellem és Erósz viszála Benjaminsnál tehát nem platóni konstrukció, hanem az ifjúkori vitalizmusba visszanyúló kérdés. A probléma faggatását és a viszálykodó felek szerelemben való egyesítésének banális megoldását Erósz teremtő neutralizálására vonatkozóan a későbbi gondolkodói pálya során elvetette, és a hangsúlyt e viszálykodó fogalompár történeti és metafizikai terhelhetőségére helyezte. Mindazonáltal ez az 1914–1916-os szövege a huszonnégy éves Benjaminsnak nem egy diákvélemény a sok közül. Részben Benjaminsnak azon az előadásán alapul, amellyel a berlini „Freie Studentenschaft” elnöki székét elfoglalta.⁵¹ E diákkori írás azért érdekes, mert a férfierő teremtő és terméketlen kiadásának metaforája, a prostituált sértő megnevezése és az

üdvörténeti távlat egyaránt visszatér az utolsó műben, a történetfilozófiai töredékben a proletár messianizmusról szólva.

Ha a kanti meghasonlottság meghaladása a korai írásoktól kezdve antropológiai-kulturális programja Benjammak, akkor érvek szólhatnak amellett, hogy nem marxizmusa vitalisztikus, hanem vitalizmusa marxista, ami nagy különbség. E felfogást támasztja alá ismeretelméleti döntése, hogy „*a materializmus absztrakt anyaga helyébe a testi kollektívumot állítja*”.⁵²

Felmerülhet az ellenvetés, hogy a gondolatmenet önkényesen, a szavak pusztja ismétlődésére támaszkodva hoz összefüggésbe egymással egy marxista fordulat előtti szöveget Benjamin utolsó írásával. Az ellenvetésre való válasz kidolgozása, a két szöveg között a szorosabb gondolati kapcsolat megteremtése, úgy véljük, Karl Krauson és Benjamin Kraus-interpretációján keresztül lehetséges.

A nyelv mágiáját tekintve Walter Benjamin és Karl Kraus egy úton jár. Ahogy Kraus írja, „[a]z idő igazi ellensége a nyelv. Közvetlen megértésben él az idő által fellázadt szellemmel. Itt jöhet létre amaz összeesküvés, ami a művészet”.⁵³ Benjamin Krausnak a nyelv és időbeliség összefüggéséről megszerzett belátását mélyen megértette, ám, úgy véljük, az általa teremtett erotikus nyelvjátékot a maga kulturális beidegződései alapján értette félre. Olvasatának gyengéje és erőssége, hogy Kraust, és részben Kafkát is, a maga berlini nézőpontjából közelítette meg. Természetesen semmiképpen nem „mulasztott”, amikor nem anticipált, „előfutárként” nem sejtett meg egy olyan kultúrtörténeti látásmódot, amely évekkal az ő Krausszal és Kafkával való foglalkozása után, részben az *Anschluss*-szal szembehelyezett normatív nosztalgiaként kezdett kifejlődni Musil, Zweig, Werfel, Roth regényeiben s a rájuk épülő irodalomtörténeti iparban. Benjamin korai, vitalisztikus erotika- és kultúrafelfogása, illetve az érett Benjamin apokaliptikus történelemteológiája között hiátus van, amely hiátus eszmetörténetileg Benjamin központi jelentőségű írőhőseinek, Krausnak és Kafkának a Monarchia-irodalom későbbi fejleményei felőli olvasata által betölthetőnek tűnik.

Nem a prostituáltak gyakori emlegetése, hanem a végső perspektíva szem előtt tartása emeli ki Kraust, nyelvteremtő zsenije mellett, a századvégi osztrák irodalomból, amelyben a perditamotívumot Salten, Schnitzler, Zweig és mások is tematizálták. Egyfelől Krausnál természetesen jelen van az a századvégi osztrák nőfelfogás, amely Benjammintól inkább idegen maradt: „*A keresztény etika kétségbeesve tördeli a kezét, hogy sikertelenül próbálja a szépséget, amennyire az az élet számára nélkülözhetetlen, lelki vigasz által megtartani. [...] Látja, mennyire képes a kíváncsiság magában arra, hogy a keresztény kultúra egész munkáját a nőben visszavonja.*”⁵⁴

E felfogás kétségkívül egyszerre istenít, mint Hofmannsthalé, és kisebbít, mint Weingeré. De többről van szó. Karl Kraus *DAS EHRENKREUZ* című írásában a prostituáltlét – s ezzel a törvénynek való állandó kiszolgáltatottság – az ember definíciójává válik. Kraus amaz egyszerű diszjunktív propozíciója, amely miatt mint tényállás miatt egy bizonyos kisasszony bíróság elé kerül, jelesül, hogy vagy megengedett, vagy meg nem engedett prostitúciós tevékenységet *nem* folytatott, voltaképpen valamennyi kisasszonyra, sőt valamennyi emberre igaz. Azokra is, akik megengedett, azokra is, akik meg nem engedett prostitúciós tevékenységet folytatnak, és azokra is, akik sem ilyen, sem olyan tevékenységet nem folytatnak. A kijelentés egyetlen értelme, hogy az embert mint prostitúciós tevékenységet folytatni képes lényt definiálja, hisz az ember az egyetlen, akiről a kijelentés értelmesen állítható. A mondat extenziója értelemszerűen arra a bíróságra is vonatkozik, amelynek a tényállásban ítélnie kell.

Mindezt azonban Benjamin, Krausról szóló nagy tanulmányában, nem így látja. Úgy értelmezi, hogy Kraus amiatt, hogy a prostitúción keresztül a kapitalizmust bírálva a kapitalizmust nem a proletár messianizmus irányában akarja meghaladni, azért mindenestül a polgári kultúra uszályában marad. Úgy tűnik, hogy a prostituálttematika értelmezése a Benjamin-szakirodalomban főként arra a leírásra támaszkodik, melyet Benjamin Kraus írásairól adott: „Kraus számára a prostitúció a női szexus természetes formája, nem társadalmi torzulása. Am a prostitúció jellegét csak az adja, hogy és ahogy a szexuális és a cserérintkezés összefonódik. Ha a prostitúció természeti jelenség, éppannyira az – a cserérforgalom jelenségeként – a gazdaságtan természeti oldaláról, mint a szexus természeti oldaláról tekintve. [...] De Kraus »a természeti erő pártjára áll«. Hogy a szociológiai tartomány sosem világosodik meg előtte – sem a sajtót támadva, sem a prostitúciót védve –, e természethez kötődésével függ össze. Hogy az emberhez méltót nem a fölzsabadított – tehát forradalmian megváltoztatott – természet meghatározójának s beteljesülésének tekinti, hanem csak a természet elemének általában, a törtélen őslétezésű archaikus és történelem nélküli természetének, ez bizonytalan, riasztó reflexeket vetít vissza még szabadság- és emberségességére is. Ez az eszme nem távolodik el a bűn tartományától, melyet Kraus pólustól pólusig – szellemtől a szexusig – átmért.”⁵⁵ Benjamin számára kisebb annak a jelentősége, hogy Krausnál is a nyelv prostituálódása, illetve annak mágikus visszatisztítása képviseli az érem másik oldalát.⁵⁶

Meglehet, Benjamin jól látja, hogy Kraus kitörési kísérlete kudarcba fulladt, amikor „a világ megváltoztatását saját osztályán, saját otthonában, Bécsben vélte elkezdhetni. S amikor vállalkozásának hiábavalóságára rádöbbsent, a közepén félbeszakította, s az ügyet ismét a természet kezébe helyezte vissza: ezúttal nem a teremtő, hanem a romboló természetébe”.⁵⁷ Úgy véli, ha Krausról szólva joggal felrajzolható is az utolsó ítélet lélegzetelállító rövidülésének barokk perspektívája, azért szellem és szexus nála mégis ugyanannak a szakadéknak a foglyai maradnak: „Kraus olyannyira átlátott a jogon, mint csak igen kevesen. S ha mégis a jogot hívja s idézi, azért teszi, mert démona roppant vonzást érez: az a szakadék vonzza épp, amelyet a jog tár. Ama szakadék, melyet nem hiába tapasztalt Kraus a legásítóbbnak, ahol a szellem és szexus összefut – az erkölcsiség processzusában [...]. Szellem és szexus e szférában olyan szolidaritás jegyében él, amelynek a kétértelműség a törvénye. A démoni szexus megszállottsága az Én, mely – miközben édes nők képei szélhámoskodják körbe, »hogy a keserű földön ennyi efféle nem is teremhet« – önmagát élvezi. S nem egyéb történik a szeretetlenn, az önmagának-élég, megszállott szellem-alakkal: az elmésséggel sem. Egyik se ér el dolgához; az Én a nőhöz ugyanolyan kevésbé, mint a szóhoz az elmésség.”⁵⁸

Benjamin Kraus-olvasatának stratégiája minden jel szerint a következő. Ha a bűn jelenléte, valóságossága miatt teológiai probléma az ember antropológiai meghasadt-sága, akkor sem a goethei, sem a krausi feloldás nem lehet megfelelő a számára – mindez már előremutat a messianizmus mint megoldás felé. Azonban nem magyarázza meg, miért kellett a történetfilozófiai töredékben benne tartani a *Hure* szót. Benjamin úgy gondolja, hogy a szexust – transzcendálva – olyan teremtőerővé lehet változtatni, amellyel az ember túlléphet önnön meghasadttságán. Kraus ezt nem így véli, mindazonáltal ugyanabból a transzcendens perspektívapontból tekint a korra, mint Benjamin maga, jelesül az utolsó ítélet nézőpontjából. És e nézőpontból kimondja azt, amit Benjaminsal gondolnia kellett, ha el akart jutni a vitalizmustól a messianizmusig. Kraus APOKALYPSE című tárcája Bosznia-Hercegovina anektálásának témájából kiinduló látomás, amely az Osztrák–Magyar Monarchia politikai képét szövi össze JÁNOS JELENÉSEI-nek világvégéjével. Eközben mutatja meg, hogy a tudományt felszabadító vitalizmus, az úgynevezett egészséges egyetemi erotika követelése már olyan fejlemény, amely az utolsó ítélet nagy forgatókönyvének lapjaira van írva: „Annak sürgősségét, hogy az egyetemeket

bordellá alakítsák annak érdekében, hogy a tudomány újra szabad legyen, egyetlen politikai párt sem látja be. Pedig a professzorok mint portások állást találnának, hiszen kihasználnák a körszakállat, és a méltóság már amúgy is megvan hozzá, s a kurzuspénz busásan összegyűlne. »A gyáváknek pedig és hitetleneknek, és utálatosoknak és gyilkosoknak, és paráznáknak és bűbajosoknak és bálványimádóknak és minden hazugoknak, azoknak része a tűzzel és kénkövel égő tóban lesz.«⁵⁹

Amint arról már szó esett, Benjamin a német irodalomnak azokra a képviselőire figyel a leginkább, akiknek művein keresztül a transzcendens perspektíva határterületei a leginkább megvilágíthatók lehetnek. E határterületek meglétét kétféleképpen is jelezte. Nemcsak a határátlépés lehetőségeit vagy lehetetlenségét művészileg firtatók írásművészetének részletes kommentárja által, hanem ama szerzők szemléltető eszközként való felhasználása révén is, akik e határátlépés dilemmája előtt elfordították a fejüket, mint például az osztrák „Heimatkunst” atyja, Adalbert Stifter regényein keresztül. Benjammak már egy korai, 1917–1918 fordulójáról származó, Ernst Schoenhöz írott levelében benne foglaltatik a felismerés, hogy Stifter olyan író, „akinek kevésse feltűnő külleme és látszólagos ártalmatlansága nagy morális és nagy esztétikai problémát rejt”.⁶⁰ Azt emeli ki, hogy írásművészte épp az őt, Benjammint legélénkebben érdeklő határterületek ábrázolása terén erőtlenséges, és éppen azért erőtlenséges, mert hősei nem fellebbeznek egy legfelsőbb, transzcendens bíróság instanciájához: „Stifter ismeri a természetet, de amit felette bizonytalanul ismer, és gyenge kézzel húz meg, az a természet és végzet közti határ [...]. Ezt a biztonságot csak a legmagasabb belső igazságosság adhatja meg, de Stiftert valami görcsösen hajtotta a másik útra, ami egyszerűbbnek tűnt, valójában azonban ember alattian démoni és kísérteties volt: összekötni az erkölcsi világot és a végzetet a természettel. Valójában titkos, törvénytelen keresztezésről van szó. [...] Nincs végső, metafizikailag állandó tisztaság a legfelső és legkülső törvényszerűségekért folytatott küzdelem nélkül, és nem szabad elfelejtenünk, hogy Stifter ezt a küzdelmet nem ismerte.”⁶¹

Mindez éppen kiemelheti Goethe nagyságát, hiszen a „nemes önfegyelmzés és önuralom” vonatkozásában Stifter „tökéletes epigonja” Goethének, e téren viszont nem az.⁶² Természet és szellem összeegyeztetése Goethe regényművészetének is alapdilemmájává vált, és nem csupán a Benjamin által briliánsan elemzett WAHLVERWANDTSCHAFTEN világában. A két szféra közti átjárás bonyolultságát, a látszatok egymásba fonódását két éjszaka példázta nála: a WILHELM MEISTER TANULÓÉVEI és a VONZÁSOK és VÁLASZTÁSOK egymásra rímelő, mindkét regényben egyetlen, sorsfordítónak bizonyuló, mámoros éjszakája. Abban az értelemben is mámoros, hogy mind Wilhelm, mind Eduard bormáorban nyeri el a szeretett nő kegyeit: s mindkét esetben nagy kérdés, hogy valójában kité. A fejlődésregényben Wilhelm a végre megvalósult színházi előadás, a HAMLET címszerepe és az ünnepi bankett után fogad egy besurranó, általa fel nem ismert női látogatót. Vajon Mignon-e az, e tizenéves androgün, akit Benjamin a látszat egyik goethei védőistennőjének⁶³ s annak az alaknak nevez, akiben Goethe a legközelebb jutott a szépség eszményének megjelenítéséhez: a családi rémdráma melankóliájával terhelt olasz lány, aki szólni csak dalban tud, s akinek női szépsége csak a halállal való eljegyzettségében bontakozik ki? Amikor Mignon mesternek kezdi szólítani Meistert, akkor a megszólítás társadalmi konvenciót félretévén egyszerre emeli maga fölé és egyszerre jelöli meg a pusztá néven szólítás gesztusával.

Szellemnek és szexusnak az ember antropológiai korlátozottságának keretein belül maradó egymásban feloldása a kegyelem perspektívájából olyan félreértés, amelynek

uralkodó nézőponttá válása Mignont éppúgy végképp elnémítja, mint ahogyan Ottilia elnémul a vonzásregényben. Hiszen a gyereklány maga nem e világi tudatlanságában és tudásában vágyott a mesterrel való egygyé válásra, míg Wilhelm csupán megkönnyebbüléssel fogadhatja a felismerést: elmaradt számára a többszörös határátlépés próbája. Mert hiszen Wilhelm a végesség bajnoka, nem Hamlet, nem Rómeó, egyszóval minden wilhelmsége ellenére sem Shakespeare: csak a földi titkokba való beavatás közösségi misztikájában részesül. Annak fejében, hogy sikeres látszat-Hamlet volt, Wilhelm jutalma a látszatszerelm: Philine, a közönséges szépség, a kokott-színésznő.

A VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK-ban Eduard régi barátjával, a gróffal töltött este, a régi időket idéző férfibeszélgetés után (a gróf és a bárónő tételes jogot sértő, ám egyúttal társadalmi konvenciószámbe menő kapcsolatát látva) kopogtat felesége ajtaján. Ottiliára gondol, miközben hajlamának a házasságjog adta keretek között enged. Az éjszaka gyümölcse, a minden látszategészségessége mellett is szörnyszülött s ezért halálra szánt gyermek mutatja Benjamin tézisének goethei megerősítését: az erkölcs és a hűség két egymással életképesen összevegyíthetetlen világhoz tartozik. Eduard sem a szépséget, a szellemet öleli, hanem a szexust, a hajlamok hűtlenségét, a kapitányra gondoló Charlotte-ot: ennek tanúja a kis Otto, aki négy ember gyermeke, amint azt Goethe többszörösen jelzi. Kétfajta, egyfelől kerek, másfelől függőlegesen álló betűt tartalmazó, férfi-női szimbólumokra utaló négybetűs nevével is, melyből, a kisfiú sorsát előre jelezve, a betűkéslet nagyfokú korlátozottsága ellenére is kirakható a „tot” (halott) anagramma. Hiszen valójában Eduard is Otto, és a kapitány is Otto, s e név rejtezik triviálisan Ottilia és Charlotte nevében is. Talán joggal emlékeztethetünk minderre két olyan szerzőről, Goethéről és Benjaminsról szólva, akiknek névmágiájáról, anagrammáiról hosszú oldalakat írtak. A monstruózus anygalka Charlotte méhéből, Eduard ágykákból eredt: arca a kapitányé, szeme Ottiliáé, hiába bizonygatják a bábaasszonyok az ellenkezőjét, vagyis azt, amit a fenntartandó társadalmi látszat megkíván.

Benjamin alapvető irodalmi forrásszövegeiben a szellem után vágyódó, kezét kinyújtó férfi csak a profán, földi, már-már prostituálódott női testet ragadhatja meg. Maga az antropológiai meghasadtság, amelyben egyfelől a testi rész vágyai, másfelől a „jobbik” rész utáni sóvárgás gyökereznek, már eleve foglalata a bűnnek és a büntetésnek. Goethe a szexus és a bor összekapcsolásával utal arra, hogy Wilhelm beavatása csak a földi misztériumba, a Titokba történhet meg, s e beavatás papnője csak a *meretrix magna* lehet, valamely földi alakban. „*Inebriati sunt qui inhabitant terram de vino prostitutionis eius*”, „*az ő paráznságának borával megrészegedtek a föld lakosai*” – így szól a Benjamin számára is alapvető könyv, az APOKALIPSZIS megfelelő igehelye (JEL. 17, 2). Így volna talán kibontható Benjamin jegyében a sejtés, melynek értelmében „[a] Vonzások és választások-tanulmányoknak [...] a horizontján csillan meg a történetfilozófia”.⁶⁴ E sejtés, további szövegszerű fogódzókat kényszerűen nélkülözvén, szóválasztásával utal a híres, sokat interpretált mondatra, amely Eduard és Ottilia tóparti összelelközését kíséri, közvetlenül a kis Otto vízbe fulladása előtt: „*A remény, mint égből hulló csillag szállt el fejük felett.*”⁶⁵

A Kraus által definiált lehetséges világot Kafka teremtette meg a maga részletgazdag teljességében. A KASTÉLY egyik szereplőjének, Amáliának sorsa mutatja, hogy a karkai regényvilág rendező elve a prostitúció – nem lázadhatott fel büntetlenül ellene. Az urak kénye-kedvére kiszolgáltatót lét szerez a faluban tisztességet a nőknek, míg ezzel szemben a női becsület védelme kiteszt a közösségből.

Az a tény, hogy egyetlen szerelmi jelenet leírásával találkozhatunk Goethe regényeiben, a WILHELM MEISTER TANULÓÉVEI-ben és a VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK-ban éppúgy, mint Kafka A PER ÉS A KASTÉLY című műveiben is, egy hosszú regénypoétikai tradícióra reflektál, amely egyszerre prózáirói hagyomány és a világhoz való viszony szimbolikus kifejezője. Egy töredéke mutatja, hogy a kérdés Benjammint foglalkoztatta: „*a szerelem földi idejének nagy érvényes szimbóluma ma is, mint egykor, az egy, egyetlen szerelmes éjszaka a halál előtt*”.⁶⁶ A Goethe által is nagyra tartott ókori regény, Longosz DAPHNISZ ÉS CHLOÉ-ja áll annak a regényhagyománynak a kezdetén, amelyhez a Benjamin által kitüntetett figyelemben részesített barokk irodalom is viszonyul. Longosznál s egyben abban az elbeszélő sémában, amelyet a pikareszk regény, a nevelődésregény, a barokk államregény átvesz, a szerelmi jelenet nem egyéb, mint az elbeszélés *telosza*, a világelsajátítás befejeződésének jelzése és aktusa. E szükségképpen egyszeri mozzanatnak az emberek egymáshoz való közeledésének és egymást megértésének hétköznapi és egyben metafizikai igényéből, a szeretetből való kibomlását, annak „keresztül-kasul” való tudását Longosz szópárja, a szeretet cselekedetét jelentő *φιλέω* és a szeretkezés cselekedetét jelentő *καταφιλέω* magában a nyelvben rögzíti. Ugyanakkor a *καταφιλέω* ige az alárendelti kézcsók terminusaként a kölcsönös szolgálatra is utal. Arra a mozzanatra, amelyet Kant, nevetségesen és filozófiailag becsületesen, a dolog egyedüli jellemző jegyeként definiált a kérdés tárgyalásakor AZ ERKÖLCSÖK METAFIZIKÁJÁ-ban, hogy Hegel ebből csak a nevetséges, míg Benjamin csak a becsületes vonatkozást emelje ki.

Mármost ennek az egyetlen szerelmi jelenetnek az elmozdítása a regénycselekmény legvégéről e tradíció szövegösszefüggésében láttatja az egyéni sors céltételezéseinek megbomlott rendjét. Goethénél mindkét regényben a cselekmény közepére kerül a szerelmi jelenet. A WILHELM MEISTER TANULÓÉVEI végén ott van ugyan a hős által elnyert jutalom, Natalie keze, de e mesés és erotika nélküli végkifejlet inkább a ténylegesen hiteles emberi megoldás üresen hagyott helyét jelzi. S mennyivel inkább utal ugyanerre a VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK szerelmi végkifejlete, Eduard és Ottilia egymás mellett fekvő holtteste az építész által kifestett templomban, ironikus-tagadó utalással az utolsó ítélettel eljövendő boldogságra! Kétségkívül Benjamin szellemében: hiszen az utolsó ítélet nem tudja befejezni a befejezetlent, hanem csak a cezúrával kiemelni azt, ami a földön a hozzá való vonatkozás által amúgy is befejezetté vált.

Kafkánál a *καταφιλέω* regénypoétikai rekvizituma szintén előremozdul, A PER-ben a regény derekára, A KASTÉLY-ban egészen az elejére. Ha Goethénél nincs döntés, csak természeti hajlam, szabad vegyértékek vonzása, akkor Kafkánál már a hajlam tárgya is elmosódottá válik. A PER szerelmi jelenetének női résztvevője, Leni helyett éppúgy lehetne Elza vagy Brüster kisasszony vagy a bírósági szolga felesége, akikhez K. sodródva hozzácsapódik, míg A KASTÉLY-ban Frida helyett Pepi, Olga vagy Amália, akikhez K. szintén erotikus közelségbe kerül.

Kafkánál A KASTÉLY-ban csak az első és egyetlen éjszaka után bontakoznak ki azok az epizódok, amelyek, mintegy a DAPHNISZ ÉS CHLOÉ szeretetpróbáinak betölthetetlen helyén, a magány és a reménytelenség meghaladhatatlanságáról tanúskodnak. Az emberi dolgok rendjének összeomlása mutatja Benjamin belátásának mély igazságát, hogy a remény rendje és az idő rendje azonos.

Kafka regényeiben a nagyváros és a hóba fulladt kis falu társadalmát, amelynek tagjai sem a döntés, sem a hajlamok tudatosítása által nem mozdulnak valamely célként tételezett emberi rendeltetés betöltése felé, a bíróság és a kastély elérhetetlenül transzcendens, ám büntető hatalomként lépten-nyomon jelen levő instanciája kényszeríti

annak nem felismerésére, hanem sokkal inkább egzisztenciális megélésére, hogy az ember szükségképpen mindig a törvény kapujában áll. Kafka reménye egy félig kész világot helyez szembe a világgal: „[s]zámukra s a hozzájuk hasonlóknak, a félkészeknek s az ügyelleneknek van remény”.⁶⁷

Világos, miféle hagyomány újrafelvétele Benjaminsnál a halogató és reménykedő műfaj, a kommentár előnyben részesítése. Az évezredes zsidó szövegmagyarázatok módszereinek más szövegszférákra való átvihetősége beszélgetések tárgya volt baráti körében.⁶⁸ Voltaképpen Benjamin nem annyira műveket kommentál, mint inkább kommentárokat, illetve a kommentárok, azaz az időbeliség és a kultúráképződés fénytörésében veszi szemügyre az elemzett műveket. Más kommentátorok téveszméi inspirálóan hatottak rá, s műveik megjelenését a maga véleményével megvárta: e megnyilatkozása mindennél jobban kifejezi történetteológiájának megélt hitelességét.⁶⁹ Döntése mutatja: van olyan nézőpont, melyből tekintve minden filológiai prioritásvita elveszti értelmét, s aki buzgóságában előretolja a kulturális haladás szekerét, olvasatlanul is csak az ő álláspontjának helyességét igazolja.⁷⁰ A kommentár mint műfaj megfelel a felbomló kor felbomló irodalmi sajátosságainak. Amint Az ALKOTÓ MINT TERMELŐ című írásában írja Benjamin, „[n]em mindig voltak és nem is mindig lesznek regények, tragédiák sem és nagyeposzok sem; a kommentár, a fordítás és akár a hamisítvány [...] sem mindig szorultak az irodalom peremére”.⁷¹

Benjamin tézisei nem feltétlenül olvashatók ki „közvetlenül” az általa kommentált szövegekből. Éppen attól válnak e belátások a kommentár révén az ő tulajdonává, mert egységes világlátás elemeivé tette e szövegeket. Az idézet és a kommentár előtérbe állítása végső soron abból a meggyőződésből fakad: a világ s benne a kultúra készen van. Ezt fejezi ki szép hasonlata: „*ha a növekvő művet lángoló máglyának tekintjük, a kommentátor mint a vegyész, a kritikus mint az alkimista áll vele szemben. Annak csupán a holt fa és a hamu a vizsgálódása tárgya, ennek csupán a láng a rejtély: az elevenség rejtélye. Így kérdez rá a kritikus az igazságra, melynek eleven lángja tovább lobog a volt dolgok súlyos hasábjai s az átélt dolgok könnyű hamuja fölött.*”⁷²

Az irodalom szürrealizmusa vagy a kábítószer mámora ennek az elkészült világnak a hazug homlokzat mögötti igazságát tárja fel.⁷³ Benjamin nem a világ s annak teremője és lenyomata, az emberi szellem új, ismeretlen tájékait kutatta, hanem az elkészült világ tükröződéseit szemlélte. Gondolkodása a XVII–XX. századot fogja át: ezért is, hogy a történetiség problémáját e korszak alapján próbálta a legmélyebben megérteni. A modern világ tükröződései iránt minden érzékszervével fogékony volt: gondolkodásának eredetiségét és mélységét az adta meg, hogy *mindent* a mások szemével tudott látni és mások fülével hallani. Sőt, talán kivételes adottságként, azzal a képességgel is rendelkezett, hogy nála a reflektáltság következő szintje nem pusztán verbalizmus volt, hanem értelmes gondolatokat inspiráló, valós élmény. Látni tudta, amit mások láttak a mások szemével, és hallani tudta, amit mások hallottak a mások fülével.

Kafka gyerekkori fotójának elemzése árulkodik erről a kettős érzékszervi túlméretességről. „*Mérhetetlen szomorú tekintet uralkodik a számára rendelt tájon – írja –, melybe egy nagy fül kagylója fülelve mered.*”⁷⁴ Ugyanakkor a benjamin érzékeléskultusz közelebbi szemügyre vétele a kommentátor mint prózáíró kitüntetett helyzetét és kitüntetett helyzetéből fakadó üdvtörténeti feladatát tárhatja fel. Az érzékszervek egész tárháza a megváltás perspektívájából szemlélt világról tudósít. Benjamin olvasatában Kafkánál a szaglász is a „*megzápult és a túlrett dolgok*” világáról hozott üzenetet,⁷⁵ és a bőr, a tapintás érzékszerve ugyancsak a bűnt olvassa: „[a] Bűntetőtelepen *pedig a hatalom birto-*

kosai valami régimódi gépezetet használnak, amely ciralmas betűket karcol a bűnösök hátába, és addig szaporítja a szúrásokat, addig cifrázza a díszítést, míg a bűnösök háta látnoki lesz, s maga olvassa el az írást, melynek betűiből egy számára ismeretlen bűn neve áll össze”.⁷⁶ Ugyanez a metaforika lép működésbe a Baudelaire-tanulmányban, ahol a kapitalizmus kori társadalomban való elmerülésről van szó: „olyan érzékek voltak csak alkalmasak a beleélésre, amelyek túlrejt, bomlásnak indult, romlott dolgok ízét is élvezik”.⁷⁷

Egy Kafkához írott előtanulmányban Benjamin a következőképpen ír művészetek és elmaradt megváltás viszonyáról: „[a] történelmet úgy ábrázolni, mint pert, amelyben az ember (egyszersmind a néma természet intézője [Sachwalter]) panaszt emel a teremtés és a megígért messiás elmaradása miatt. A bíróság azonban úgy határoz, meghallgatja az eljövendők tanúit. Megjelenik a költő, aki érzi azt, a festő, aki látja, a muzsikos, aki hallja, és a filozófus, aki tudja”.⁷⁸ A gyönyörű töredék egyben önportré: Benjamin mint a teremtés és a megígért megváltás miatt a történelemnél panaszt tevő „Sachwalter” tűnik fel benne. (A művészet profetikussá voltáról Benjamin másutt, szintén a névmágia gyakorlatával élve, így ír: „[a] művészet, azzal, hogy a tiszta fantázia uralma alatt elidegenedik a megjelenítéstől, talán csak az ezeréves birodalom képeit vetíti előre. Kommerell nem téved, amikor kijelenti: »Egészében véve Jean Paul ítéletei khiliasztikusak; ezért is szerette Herder a költő családi nevét – Johannes és Richter – jelképesen értelmezni.«”⁷⁹)

Számunkra a művészetek és megváltás viszonyát firtató töredék azért érdekes, mert belőle a prózaíró hiányzik: a kiosztott érzékelésszerepek közül egy sem jut a számára. A miéltre Benjamin egy másik töredéke válaszol, amelyben messianizmus, megértés és univerzális próza viszonyáról van szó: „[a] messiási idő a teljes és mindent átfogó aktualitás világa. Csak benne van egyetemes történelem. [...] Előfeltételezi a nyelvet, amelyre élő és halott nyelvek minden szövege csonkítatlanul lefordítható. Vagy inkább ő a nyelv maga. De nem mint írott, hanem inkább mint ünnepélyesen bejárt. Ez az ünnep mentes minden ünneptől, és nem ismer ünnepi énekeket. Nyelve maga a próza eszméje, amelyet minden ember megért”.⁸⁰ A próza tehát az univerzális nyelve a megértésnek, míg ezzel szemben a XIX. századi értelemben felfogott egyetemes történelemszemlélet csak a haladás szolgálatába állított emberi segédeszköz, munkanyelv, eszperantó tud lenni.⁸¹ Ezért különböztetheti meg Benjamin Stefan George-tanulmányában élesen a történeti és a profetikussá előrelátást: „[p]olitikus dolga az ilyesmi [ti. a történeti előjelzés], nem a profétia. A profécia az erkölcsi világ eseménye. A proféta a büntető bíróságot látja előre”.⁸²

A citátum mint írói eszköz ezzel szemben a teremtés teljességét ünnepli a befejezett egésze való visszautalással és új értelemadással: „[a] nyelv előtt mindkét tartomány – eredet és romlás – egyképp az idézettel igazolja magát. És viszont: csak ahol átjárják egymást – az idézetben –, ott teljes a nyelv. Az idézetben az angyalok nyelve tükröződik, amelyben minden szó, fölbiasztva az értelem idilli összefüggéséből – motívóvá lesz a teremtés könyvében”.⁸³ A világ üdv-történetileg kész jellegét és a haladás illuzórikusságát mutatja a történelem idézetekkel tarkított, szövegszerű volta. Ezzel szemben a proletariátus nem illeszkedik a történelem kész szerkezetébe – mivel nem idéz semmit. „A nagy forradalom idézte a régi Rómát”⁸⁴ – írja Benjamin egy történetfilozófiai feljegyzésében, majd másutt hozzáteszi: „[m]ert ott nem hiányoznak a történeti megfelelések: Róma a francia forradalomnak felel meg. A proletariátus esetében a nevezett összefüggés megszakad: az új tartalom tudatának nincs történeti megfelelője”.⁸⁵ Mindebből következik, hogy a negyedik rend megjelenése kikezdi a kész világ képzetét,⁸⁶ s a proletárforradalom már nem lokomotív volna, hanem vészfék.⁸⁷

Konklúzió gyanánt Benjamin kedvenc képéről írott, híres sorait interpretáljuk újra az említett történetfilozófiai töredékből az elmondottak fényében.

„*Van Kleenek egy Angelus Novus című képe. Angyalt ábrázol, aki mintha rámeredne valamire, és el akarna hátrálni tőle. Szeme tágra nyílik, szája nyitva, szárnyai kifeszülnek. Ilyen lehet a történelem angyala. Arcát a múlt felé fordítja. Ahogy mi az események láncolatát látjuk, ott ő egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a halottakat és összeüllessze, ami széttörött. De vihar kél a Paradicsom felől, belekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összerágni őket. E vihar feltartóztathatatlanul úzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az édig nő előtte a romhalmoz. Ezt a vihart nevezzük haladásnak.*”⁸⁸

Katasztrófa és haladás a kulcsfogalmak, melyek konfliktusát e szöveg bibliás-allegorikusan megfogalmazza. E konfliktusnak van egy filozófia- és tudománytörténeti vetülete, jelesül katasztrofizmus és evolucionizmus vitája a XVIII–XIX. században. E korszak, nem nehéz észrevennünk, Benjamin legfőbb kutatási terepe volt, és ennyiben Benjamin szüntelenül katasztrofizmus és fejlődésgondolat egymással való vitájának filozófiai és irodalmi tanúit faggatta. E vita legfőbb képviselőit a német kultúra mint óriási kommentár szűrőjén át nézte: Cuvier-t és Byront Goethe szemével, Laplace-t Kant szemével. Kant ily módon filozófiai összekötő kapocsá is válik antropológia és katasztrofizmusvita között.

Benjaminsnál azonban a katasztrofizmus és haladógondolat konfliktusa tágabb értelmet nyer, s e tágabban értett viszály vagy meghasonlottság gondolkodásának alfájává és ómegájává, kiindulási és végpontjává válik. Amint másutt aforisztikusan írja, „[a] haladás fogalmát a katasztrófa ideájában kell megalapozni. Hogy »így tovább« megy, ez a katasztrófa. A katasztrófa nem a mindenkori előttünk álló, hanem a mindenkori adott”.⁸⁹ A katasztrofizmus olyan transzcendens nézőpont, melyet e híres töredékben a történelem angyala képvisel. Válasz egy nem filozófiai, hanem teológiai alapkonfliktus feloldására, jelesül a feszültségre aközött, hogy a világ egyfelől készen van, másfelől mégis a történelem időbeli változásai által nyilvánul meg az ember előtt. A vihar azért kél a Paradicsom felől, mert nem egyéb, mint a kiűzetés pillanata, a saját lábára álló ember legtágabb környezete, akinek a maga időbeli útját haladásnak kell értelmeznie a kiűzetés viharának hátszelében, nem lévén más elfoglalható, magasabb perspektíva-pontja. Mégis, ez a nézőpont angyali nézőpont is, amennyiben a permanens katasztrófát szembehelyezheti egy olyan változás reményével, amely az elkészült világ szépségét és méltóságát érvényben hagyja azáltal, hogy csupán „*nagyon kicsit igazít*” rajta. Ez a kifejezés Benjamin kedves rabbitörténetéből való.⁹⁰ Benjamin e magasabb, angyali nézőpontot képviselte egy olyan gondolkodás, egy olyan logosz emberi szöveg-összefüggésében, amely lemondott arról, hogy a maga döntéseit a várakozás jegyében, egy eljövendő ítélet bírósága előtt hozza meg. Minden erőfeszítése mellett is csak arra volt képes, hogy a halogatás jegyében, hajlamaival szembefordulva a maga meghasonlottságát szellem és test metaforáinak dualizmusában tematizálja, és e meghasadt-ságban a vallás és a kultúra olyan menedékeit teremtsen meg a maga számára, amelynek nyilvánossá tett, hagyományozható, történetileg változó, közösségi képzeteivé a teológia és a jog, illetve politikai konstellációkhoz illeszkedő fajtáik válhattak.

Teológiai-politikai töredékében írja: „*Csak maga a Messiás teljesít be minden történelmi folyamatot, mégpedig abban az értelemben, hogy csak ő az, aki beváltja, beteljesíti, megteremti a történet vonatkozásait a messiásira. Ezért nem akarhatnak maguktól valami messiásira vonatkozni a történelmi dolgok. Az Isten Országá ezért nem télosza a történelmi dünamisznak, ezért nem lehet célul kítűzni. Történelmileg tekintve nem cél, hanem befejezés. A profán világ rendjét ezért nem lehet az Isten Országának gondolatára alapozni, ezért hogy a teokráciának nincs politikai értelme, hanem csak vallási értelme van.*”⁹¹ Benjamin egy köztes nézőpont kimun-

kálását végezte el, azét a nézőpontét, amely sem nem üdvtörténeti, sem nem fejlődéstörténeti. A kettő egymásra vonatkoztatása teremti meg a földi történelem mint halogatás perspektíváját.

Bármekkora legyen is Adorno filológiai autoritása, a jelen tanulmány azt szándékozott megmutatni, hogy lehetséges olyan olvasat, amely félretolhatja az „inverz teológia” matematikai metaforáját. A szóba jöhető jelentésfelfejtések – megfordítás, felforgatás, elcsavarás, netán kigúnyolás – árnyalatainak egyikére sincs szükség teológia és marxizmus benjamini viszonyának magyarázatához. A megszakadások mögött mélyebb folyamatosságot is kimutathatunk Walter Benjamin életművében, egy ártatlannak semmilyen értelemben nem nevezhető másik metafora felbukkanásainak nyomon követése által.

Benjamin szellem és szexus viszályának antropológiai és politikai következményeit egyaránt levonta. Következetes volt, s e tény az, aki Kelet-Európában él, aligha tagadhatja. Általában nem jogszerű az erőszak, mondatta Benjammal a kantiánus beidegződés, de a történelmi materialista nemi erőszaka a proletár messianizmus jegyében más lapra tartozik.⁹² Láttuk, egy kelet-európai író szép szavával szólva, a proletár „rájövését”, és láttuk, mivé lett a szűz, akit a történelmi materialista deflorált. Azóta kis visszaigazítás történt a világban, és a történelem eme (korántsem kölcsönös beleegyezés mellett lezajlott) pásztoróráján fogant gyermek egy kibillent pillanatban végleg elmerült a múlt vizében. Lehet újra fürkészní, merre a remény.

Felhasznált irodalom

- Benjamin, Walter (1995ff [GB]): GESAMMELTE BRIEFE I–VI. Hg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, Frankfurt, Suhrkamp, 1995–2000.
- Benjamin, Walter (1974ff [GS]): GESAMMELTE SCHRIFTEN. Unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt, Suhrkamp, 1974ff.
- Benjamin, Walter (1980): ANGELUS NOVUS. Értekezések, kísérletek, bírálatok, vál., jegyz. Radnóti Sándor, ford. Bence György et al., utószó Papp Zsolt, Magyar Helikon, 1980.
- Benjamin, Walter (1980a): AZ ELJÖVENDŐ FILOZÓFIA PROGRAMJÁRÓL [1918]. Ford. Bence György, in: Benjamin 1980: 5–23.
- Benjamin, Walter (1980b): AZ ERŐSZAK KRITIKÁJÁRÓL [1921]. Ford. Bence György, in: Benjamin 1980: 25–56.
- Benjamin, Walter (1980c): GOETHE: „VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK” [1917–1922]. Ford. Tandori Dezső, in: Benjamin 1980: 97–190.
- Benjamin, Walter (1980d): A NÉMET SZOMORÚJÁTÉK EREDETE [1916–1925]. Ford. Rajnai László, in: Benjamin 1980: 191–482.
- Benjamin, Walter (1980f): KARL KRAUS [1931]. Ford. Tandori Dezső, in: Benjamin 1980: 643–685.
- Benjamin, Walter (1980g): A FÉNYKÉPEZÉS RÖVID TÖRTÉNETE [1931]. Ford. Pór Péter, in: Benjamin 1980: 687–709.
- Benjamin, Walter (1980h): KIERKEGAARD. A FILOZÓFIAI IDEALIZMUS VÉGE [1933]. Ford. Kőszeg Ferenc, in: Benjamin 1980: 711–715.
- Benjamin, Walter (1980i): VISSZAPILLANTÁS STEFAN GEORGÉRA [1933]. Ford. Tandori Dezső, in: Benjamin 1980: 717–726.

- Benjamin, Walter (1980j): A BEAVATOTT VARÁZSPÁLCA. MAX KOMMERELL „JEAN PAUL”-JÁRÓL [1934]. Ford. Kőszeg Ferenc, in: Benjamin 1980: 745–756.
- Benjamin, Walter (1980k): AZ ALKOTÓ MINT TERMELŐ [1934]. Ford. Pór Péter, in: Benjamin 1980: 757–780.
- Benjamin, Walter (1980l): FRANZ KAFKA [1934]. Ford. Tandori Dezső, in: Benjamin 1980: 781–817.
- Benjamin, Walter (1980m): A MÁSODIK CSÁSZÁRSÁG PÁRIZSA BAUDELAIRE-NÉL [1938]. Ford. Bence György, in: Benjamin 1980: 819–931.
- Benjamin, Walter (1980n): NÉMET INTÉZET A SZABAD KUTATÁS SZOLGÁLATÁBAN [1938]. Ford. Kőszeg Ferenc, in: Benjamin 1980: 933–944.
- Benjamin, Walter (1980o): A TÖRTÉNELEM FOGALMÁRÓL [1940]. Ford. Bence György, in: Benjamin 1980: 959–974.
- Benjamin, Walter (1980p): TEOLÓGIAI-POLITIKAI TÖREDÉK. Ford. Bence György, in: Benjamin, 1980: 975–978.
- Benjamin, Walter (1980q): GOTTFRIED KELLER. Ford. Tandori Dezső, in: Benjamin 1980: 551–566.
- Benjamin, Walter (2001): A SZIRÉNEK HALLGATÁSA. VÁLOGATOTT ÍRÁSOK. Vál., ford., szerk., jegyz. Szabó Csaba, Osiris, 2001.
- Bolz, Norbert–van Reijen, Willem (1991): WALTER BENJAMIN. (Reihe Campus. Einführungen. Bd 1042.) Frankfurt–New York, Campus, 1991.
- Dober, Hans Martin (2002): DIE MODERNE WAHRNEHMEN: ÜBER RELIGION IM WERK WALTER BENJAMINS, Gütersloh, Kaiser, 2002.
- Garber, Klaus (1987): REZEPTION UND RETTUNG, Tübingen, Niemeyer, 1987.
- Gnam, Andrea (1999): DIE BEWÄLTIGUNG DER GESCHWINDIGKEIT. ROBERT MUSILS ROMAN »DER MANN OHNE EIGENSCHAFTEN« UND WALTER BENJAMINS SPÄTWERK. (MUSIL-STUDIEN. Hg. von Josef Strutz.) München, Wilhelm Fink Verlag, 1999.
- Goethe, Johann Wolfgang (2004): VONZÁSOK ÉS VÁLASZTÁSOK. Ford. Vas István. (Magvető, Remekírók.) Magvető, 2004.
- Habermas, Jürgen: WALTER BENJAMIN: CONSCIOUSNESS-RAISING OR RESCUING CRITIQUE, in: Smith 1988: 90–128.
- Holz, Hans Heinz (1992): PHILOSOPHIE DER ZERSPLITTERTEN WELT. REFLEXIONEN ÜBER WALTER BENJAMIN, Bonn, Pahl-Rugenstein Nachfolger, 1992.
- Jennings, Michael William (1987): DIALECTICAL IMAGES. WALTER BENJAMIN’S THEORY OF LITERARY CRITICISM, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1987.
- Kant, Immanuel (1961): VORLESUNGEN ÜBER PHILOSOPHISCHE ENZYKLOPÄDIE. (Immanuel Kant. VORLESUNGEN. I. Abteilung. VORLESUNGEN ÜBER ENZYKLOPÄDIE UND LOGIK. Band 1.) Berlin, Akademie-Verlag, 1961.
- Kraus, Karl (1979): MAGIE DER SPRACHE. EIN LESEBUCH. Hg., Nachwort von Heinrich Fischer, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.
- Küpper, Thomas–Skrandies, Timo (2006): REZEPTIONSGESCHICHTE, in: Lindner 2006: 17–56.
- Lindner, Burkhardt (2006), hg.: BENJAMIN-HANDBUCH. LEBEN – WERK – WIRKUNG, Stuttgart–Weimar, J. B. Metzler, 2006.
- Löwy, Michael: BENJAMINS MARXISMUS, in: *Das Argument* 34 (1992): 557–562.
- Radnóti Sándor (1999): KRÉDÓ ÉS REZIGNÁCIÓ. ESZTÉTIKAI-POLITIKAI TANULMÁNY WALTER BENJAMINRÓL. (Alternatívák.) Argumentum–Lukács Archivum, 1999.
- Regehly, Thomas: SCHRIFTEN ZUR JUGEND, in: Lindner 2006: 107–118.
- Scholem, Gershom: WALTER BENJAMIN AND HIS ANGEL, in: Smith 1988: 51–89.
- Smith, Gary, ed.: ON WALTER BENJAMIN. CRITICAL ESSAYS AND RECOLLECTIONS, Massachusetts and London, The MIT Press, 1988.
- Wohlfarth, Irving: RESENTMENT BEGINS AT HOME: NIETZSCHE, BENJAMIN, AND THE UNIVERSITY, in: Smith 1988: 224–259.
- Wolin, Richard (1982): WALTER BENJAMIN. AN AESTHETIC OF REDEMPTION, New York, Columbia University Press, 1982.

Jegyzetek

1. Benjamin 1980f: 678.
2. Benjamin 1980o: 971–972. A PASSAGEN-WERK vázlateiben fennmaradt a tézis egy tárgyszerűbben kifejtett változata: „*A történelmi materializmus fel kell hogy áldozza az epikus elemet a történelemben. Leszakítja a korszakot a »történelmi folytonosság« dologszerűségéről. Fel is robbantja azonban a korszak homogeneitását. Ekrazittal, azaz jelennel tölti fel.*” N 9a, 6, GS V/1., 592–593.
3. Az itt érintett helyeken kívül vö. GS VI, 75.; PASSAGEN-WERK II, g, I: Benjamin 2001: 200. és GS V/2., 1056–1057.; GB IV, 279. Benjamin életművét a gender-kutatások szempontjából tárgyalja: Küpper–Skrandies 2006: 44. skk., további irodalommal.
4. Benjamin 1980g.
5. Scholem 1988: 51.
6. Bolz–Van Reijen 1991: 34–35. Vö. Wohlfarth 1988: 237.
7. GS II, 1174.
8. GS I, 1228.
9. Radnóti 1999: 11.
10. Jennings 1987: 88. Más rekonstrukciót nyújt Wolin 1982: 31. skk.
11. Benjamin 1980b: 54.
12. Kant 1961: 31.
13. Benjamin 1980h: 713.
14. Benjamin 1980a: 14–15.
15. Benjamin 2001: 229.
16. Benjamin 1980a: 22.
17. Uo. 20.
18. Az utóbbihoz vö. Scholem 1988: 53.; kritikája: Habermas 1988: 91.
19. Benjamin 1980c: 175.
20. Benjamin 1980l: 787.
21. Benjamin 1980q: 557.
22. Uo. 558.
23. Benjamin 1980f: 650.
24. Benjamin: KARL KRAUS, GS II, 624–625.
25. Benjamin 1980f: 652.
26. Uo.
27. GS III, 200.
28. Benjamin 1980f: 662–663.
29. Garber 1987: 90. skk.; Bolz–Van Reijen 1991: 14., 31–35.; Dober 2002: 322. skk.
30. Benjamin 1980d: 448.
31. GS I, 1243.
32. Jennings 1987: 6.
33. GS II, 1175.
34. Holz 1992: 113.
35. Benjamin 1980d: 201.
36. Uo. 206.
37. Uo. 207.
38. Uo. 212.
39. Uo. 220.
40. GS I, 1242.
41. Benjamin 1980i: 726.
42. Benjamin 1980c: 144. A Gundolf elleni polémiaához vö. GS I, 812.; GS I, 826.
43. Benjamin 1980c: 175.
44. Uo. 176.
45. Benjamin: GOETHE, GS II, 732. A Goethe-szócikknek a szovjet kiadó általi átdolgozásáról l. GB III, 239.
46. Benjamin 1980i: 721.
47. Benjamin: EDUARD FUCHS, DER SAMMLER UND DER HISTORIKER, GS II, 495.
48. Benjamin: DIALOG ÜBER DIE RELIGIOSITÄT DER GEGENWART, GS II, 30–31. Szexus és társadalom problémájához vö. még Benjamin 1980n: 941.
49. Benjamin: DAS LEBEN DER STUDENTEN, GS II, 85. Az egyetemi írásk erotizmusáról: Regehly 2006: 112–113.
50. GB I, 127–128. Idézi: Radnóti 1999: 12. Herbert Blumenthalnak, 1913. június 23. Radnóti Sándor fordítása.
51. Vö. GS II, 915.
52. Bolz–Van Reijen 1991: 87.
53. Kraus 1979: 137.
54. Kraus: DIE CHINESISCHE MAUER, Kraus 1979: 23.
55. Benjamin 1980f: 668.
56. „*Mit heißem Herzen und Hirne / naht' ich Nacht für Nacht. / Sie war eine dreiste Dirne, / die ich zur Jungfrau gemacht. [Forró szívvel és homlokhal / közelítettem éjéről éjre. / Pimasz lotyó volt, / akit szűzzé tettem.]*” Kraus: DIE SPRACHE, Kraus 1979: 312.
57. Benjamin 1980f: 682.
58. Uo. 663–664.
59. Kraus: APOKALYPSE, Kraus 1979: 143. Az idézet a BIBLIÁ-ból: JEL. 21, 8. Károli Gáspár fordítása.
60. GS II, 1415.
61. Benjamin: STIFTER, GS II, 608–609.
62. Benjamin 1980c: 170.
63. Benjamin 1980j: 753.
64. Radnóti 1999: 30.
65. Goethe 2004: 239.

66. Benjamin 2001: 106. és GS VI, fr 51.
67. Benjamin 1980l: 790.
68. GS II, 1078.
69. Uo. 1157.
70. A marxi haladásgondolat benjaminini elutasításához vö. Benjamin 2001: 235. és GS V/1., 596.; Löwy 1992; Radnóti 1999: 78.
71. Benjamin 1980k: 763.
72. Benjamin 1980c: 100.
73. Vö. Gnam 1999: 177. skk.
74. Benjamin 1980l: 792.
75. Uo. 801.
76. Uo. 809.
77. Benjamin 1980m: 879.
78. GS II, 1153. Vö. GB III, 303.
79. Benjamin 1980j: 755.
80. GS I, 1239.
81. Uo. 1240.
82. Benjamin 1980i: 719.
83. Benjamin 1980f: 680.
84. GS I, 1239., kiemelés az eredetiben.
85. Uo. 1241–1242.
86. A történelmi materializmus mint a kinyilatkoztatás restaurációja kérdéséhez vö. Bolz–Van Reijen 1991: 60.
87. GS I, 1232.
88. Benjamin 1980o: 966.
89. Benjamin 2001: 231.
90. Benjamin 1980l: 810.
91. Benjamin 1980p: 977.
92. „*Ma alighanem a szervezett munkásság az egyetlen olyan jogalany az államok mellett, mely fel van ruházva az erőszak jogaival.*” Benjamin 1980b: 32.

Krusovszky Dénes

A NYÜSZÍTÉS EGY MEGHATÁROZOTT PONTJA

A kinti zajra rányitni bentről
a csendet, legyen szinte elviselhetetlen
a keveredés, mint a zsír,
ahogy sohasem tökéletesen fehér.

Vagy azt elképzelni, hogy mi történne,
ha bármit el tudnék olvasni,
ajtórésen beszűrődő fényt,
levált csempe helyét a falon, féknyomot.

A nyüszítésnek van egy meghatározott
pontja, még nyitva a száj,
de hang már nem jön ki rajta.
Ilyenkor akár nevetés is lehetne.