

Bartók Imre

1985-ben születtem Budapesten. 2003-ban első díjat nyertem a filozófia OKTV-n, és ez év őszétől járok az ELTE BTK filozófia szakára. 2007 tavaszán egy szemesztert Erasmus ösztöndíjjal a németországi Wuppertalban töltöttem. Érdeklődésem homlokterében elsősorban a német idealizmus, illetve a XX. század különböző irányzatai és szerzői állnak. Hegelről, Heideggerről, Lévinasról és Adornóról írtam tanulmányokat, illetve adtam elő konferenciákon. Emellett nem szűnő érdeklődéssel vizsgálom Paul Celan költői életművét.

Itt olvasható írásom a Miklós Tamás segítségével elkészített első szigorlati dolgozatom némileg átdolgozott változata, melyben Walter Benjamin utolsó, meg lehetőszen enigmatikus szövegének főbb gondolatait igyekszem rekonstruálni.

Bartók Imre

◀ Tézisek Walter Benjaminról, avagy a történelem negatív teológiája

„A történelem gyűlékony anyag, de nem úgy
mint a papír, hanem úgy mint a napalm.”

Ancsel Éva

1. Előszó

Walter Benjamin *A történelem fogalmáról* című műve a filozófiai irodalom legtöbbet kommentált szövegei közé tartozik. A Benjamin-írás értelmezései, költői továbbgondolásai beláthatatlan mennyiségben állnak rendelkezésünkre. Ez egyfelől nehéz helyzetbe hozza azt a vállalkozó kedvű szellemet, aki a szövegről még valami újat kíván mondani, hiszen a tudományos lelkiismeretesség íratlan követelménye a szakirodalom egészének beható ismerete, főbb irányainak és tendenciáinak értő átlátása. Ugyanakkor, ezen elvárás teljesítésének lehetetlensége okán könnyen elcsábulhat arra, hogy az ötletek eme tárházát érintetlenül, meggondolatlanul hagyja, és a hegeli „reines Zusehen” elve szerint mindezzel mit sem törődve, egyedül a szövegre összpontosítsa minden figyelmét. Nem kétséges, hogy mindkét eljárás, a szöveghez vezető hosszú, illetve a rövid út is gyümölcsöző lehet, azonban hogy melyik pontosan milyen gyümölcsöket is hoz, arra csak a kísérlet végén adhatunk választ. Értelmezésünknek csak akkor tulajdoníthatunk életképességet, ha az kiállja a szövegre való visszaolvasás próbáját, vagyis munkánk végeztével föl kell tennünk magunknak a kérdést: nem kerültünk-e túlságosan távol eredeti szövegünkötől? Nem keveredtünk-e esetleg ellentmondásba annak tartalmával? Vagy nem maradtunk-e netán éppen ellenkezőleg, túlságosan is közel hozzá, hogy csak szolgai módon ismételtetnénk annak állításait?

A második veszély a *Tézisek*¹ esetében egyetlen értelmezést sem fenyeget, ugyanis a legkevésbé sem egyértelmű, hogy mi az, amit a szöveg végső soron *állít*. A cím láttán azt gondolhatjuk, a szövegben tézisek találhatóak, ám olvasás közben könnyen megeshet, hogy csalódunk, hiszen tézisek, azaz világos tételek helyett enigmatikus aforizmák laza füzérét kapjuk. Történelemről ugyan, valóban esik szó, de nem kevesebb szó esik sakkról, törpékről, bábukról, angyalokról és a Messiásról. Végül nemcsak arra nem kapunk választ, hogy mi a történelem, és hogyan képzei el a szerző a történelemre vonatkozó filozófiát (történelemfilozófiáról van-e egyáltalán szó?), de még a szöveg műfaját sem volna könnyű meghatározni. Ennek megfelelően a mű értelmezéseinek skálája igen változatos. Kinek a törpe, kinek a bábú felé húz a szíve, vagyis ki a teológiát, ki pedig

1 A továbbiakban a szövegre az egyszerűség kedvéért *Tézisek*ként fogunk hivatkozni, habár a szöveg címének ezen átkeresztelése – *Történelemfilozófiai tézisek* – nem feltétlenül szerencsés eljárás.

a történelmi materializmust találta lényegesnek (ezt is, amazzt is saját ízlése szerint értelmezve); és természetesen rendelkezünk még olyan kísérletekkel, amelyek a szerző életrajza, nőügyei, esetleg más művei, netán az angelológiai passzust érintő aerodinamikai (sic!) megfontolások felől közelítenek tárgyukhoz.

Bár jelen sorok szerzője úgy gondolja, sokat tanult ezen – néha menthetetlenül tragikusan egyoldalú – értelmezések kudarcából, végül maga sem vállalkozhat többre, mint hogy elmondja saját, menthetetlenül s talán tragikusan egyoldalú értelmezését, amelyért felelősséget igen, garanciát azonban nem vállalhat. A szerző mentségére szolgáljon, hogy *módszerében* – ha lehet egyáltalán a módszer hiányát módszernek nevezni – olyan megfontolások vezérlik, amelyeket éppen a *Tézisek*ből vélt megtanulni, vagyis, ismételten: felelősséget igen, garanciát azonban nem vállalhatunk. Olvasatomat, melynek alapvető irányát a dolgozat címe jelöli meg, természetesen igyekszem érvekkel alátámasztani, ám ezek, meglehet, egy szigorú bíráló számára elégtelennek bizonyulnak. Amivel ugyanis nem szolgálhat, aminek még csak igényével sem léphet fel, az a szisztematikusság. Ahogyan már magának Benjaminsnak is választania kellett, úgy alighanem e választás számunkra is elodázhatatlan: „a szisztematikus egység *vagy* az igazság”.

Szolgáljon azonban menthetetlenül szubjektív olvasatom mentségére, hogy amennyiben igaz: „történelmileg artikulálni a múltat, ez nem ugyanaz, mint megállapítani, »hogyan is történt valójában«”,² akkor ezt nem tűnik indokolatlannak értelmezésünk általános gyakorlatára a következőképpen vonatkoztatni: számunkra elevné tenni egy szöveget, hagyni magunkat általa megszólítani, ez nem ugyanaz, mint megállapítani, hogy „mit is mond a szöveg valójában”.³

2. Bevezetés

„Schweigen müssen wir oft;
es fehlen heilige Namen”

Hölderlin

Ahol egy gondolat teológiai köntösbe bújva lép elénk, a vele való foglalatosság rögtön fölöslegesnek, sőt, egyenesen értelmetlennek tűnhet. Hiszen különösebb körkötikai hangoltság nélkül is láthatja akárki, hogy az isteneket eltemették, az ég elnéptelenedett, és – Adornóval szólva – a föld fölött a győzedelmes balsors gyér fénye lobog. A teológia, vagyis az istenről szóló beszéd isten halála után szükségszerűen nekrológiává

2 Walter Benjamin: *Angelus Novus*, s. 964. o. A továbbiakban AN.

3 Ha létezik egyáltalán „a szöveg valójában”, vagyis ha léteznek „nyers tények” az értelmezés előtt, amelyek az értelmezést megkerülve valamiképpen önmagukban hozzáférhetőek volnának. Olyan feltételezés ez, amelyben a korunkra jellemző hermeneutikai szkepszis joggal bizonytalaníthat el bennünket.

válik. A vallásos gondolkodás vigasza, hogy felülmúlhatatlan nagysága okán halottja a gyászbeszéd és laudatiók nagyszerű tárgyaként kínálkozik. A nekrológ azonban *nem* a negatív teológia műfaja; a nekrológ, éppen ellenkezőleg, talán az egyetlen lehetőség, hogy istenről pozitíve szóljunk, hogy *valamit* mondjunk róla. Ám ha isten meghalt, akkor az egyetlen hely, ahol együtt lehetünk vele, az emlékezet. Az emlékezet pedig – ahogyan a költő Jean Paul fogalmazott – az egyetlen Paradicsom, ahonnan nem űzhetnek ki bennünket.

Megítélésem szerint a korunkat illető teológiai szkepszis fényében sem bánunk igaztalanul Benjamin *Téziseivel*, ha teológiai, pontosabban a negatív teológiai hagyomány meghatározott vonásait magán viselő szöveggként olvassuk. Általánosságban elmondhatjuk, hogy Benjaminnak a saját alkotótevékenységére vonatkozó reflexióiból kiindulva nem tűnik indokolatlannak a teológia emlegetése. A teológiát egy ponton annak „módszerként” írja le, amivel „a valóságot kommentáljuk”,⁴ illetve saját magáról a következőképpen vall: „Gondolkodásom úgy viszonyul a teológiához, mint az itatóspapír a tintához. Tele van szívva vele.”⁵ A második idézet azonban azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy igaztalanul bánnánk a szerzővel, ha mindenestül teológusként olvasnánk, hiszen az itatóspapírral önmagában még semmi sem íródik. Benjamin stílusa tehát az esszé, a filozófia, a szépirodalom és a teológia feszültségterében formálódik. Utóbbinak kiváltképp a történelemre vonatkozó megfontolásai során is tisztában van: „...olyan tapasztalathoz jutunk, amely éppen annyira megtiltja nekünk, hogy a történelmet alapvetően ateologikusan ragadjuk meg, mint amilyen kevésé azt szabad megpróbálnunk, hogy közvetlenül teologikus fogalmakkal írjunk történelmet.”⁶

A teológiára vonatkozó ilyesfajta ellentmondásos – igen is meg nem is – beállítottság az, melyet itt negatív teológiának nevezünk. Isten, mint azt például Aranyszájú Szent János megfogalmazza, kimondhatatlan (*arrhétón*) és leírhatatlan (*anepigraptón*). Ezen ürügy nyomán vetődik fel a negatív teológia, amely ennek megfelelően a dogmatörténetben nem valamiféle normálteológia alternatívájaként, hanem minden teológia meghatározó velejárójaként bukkan fel. Mára e fogalom a szűkebb értelemben vett teológia területén kívül is polgárjogot nyert, és a kimondhatóság általában vett hermeneutikai problematikájára utal.⁷ E fogalom azonban a történelemfilozófiai kontextusban alighanem további magyarázatra szorul. A beszéd (-lógia) negativitását a következőkkel tehetjük érzékletessé. A történelem számunkra feltárulkozó képétől a megváltás csillogáig nem vezet semmiféle *via regia*; a gondolkodó kénytelen a szó szoros értelmében vett járatlanban – Heidegger szavával élve: *Holzwegén* – haladni, szavakba burkolózva

4 Walter Benjamin: *A Szirének Hallgatása*, 224. o. A továbbiakban SZH.

5 SZH, 229. o.

6 SZH, 230. o.

7 Ld. például Michael Theunissen: *Die negative Theologie der Zeit*, amely explicit módon *nem* teológiai munka.

ugyan, de mégis valami olyasmi felé közelítve, ami túl van a mondhatón. A gondolkodás útja így a csendesség felé vezet – Benjamin számára mindez nagyon is ismerős, ugyanis éppen ő volt az, aki a csend és a hallgatás motívumát oly kitűnően tematizálta Hölderlin költészete kapcsán.⁸

A csend és a hallgatás motívuma azonban nem csak a költészetet, hanem – talán meglepő módon – a történelemtől szóló diskurzust is érinti. *A történelem hallgat* – még akkor is, ha hallgatása bizonyos korokban meglehetősen lármás. A történelem az egész földtekére kiterjedő hangokat produkál ugyan, saját *értelméről* azonban vészjóslóan hallgat. Nem lehetséges történelemfilozófia, amely ne vetne számot e hallgatással. A *via negativa* értelme tehát a *Tézisek* esetében abban áll, hogy az út negatív a szavak, a nyelvi megformálhatóság szintjén, amennyiben az olvasó pozitív tantételek helyett allegóriák laza csokrát kapja útravalóul, amelyek mintha elfednék, elrejtjenék előlünk a szöveg valódi értelmét, vagy ha nem is elrejtik, hanem magukban hordozzák azt, semmi esetre sem tekinthetőek egyértelműnek. Itt persze még adósok maradunk annak tisztázásával, hogy mit is értünk, illetve maga Benjamin mit ért allegórián, amelyet egyébként éppen ő rehabilitált évszázados esztétikatörténeti kálváriájából. Útravalónak persze ez sem kevés, de el tudunk-e képzelni egyetlen olvasót is, aki Benjamin szövegének végére érve így kiált föl: „Igen, már értem, mi a történelem!” avagy, szerényebben: „Igen, értem, mit gondol Benjamin a történelemtől!”. Ha el is tudjuk mindezt képzelni, az ilyen olvasóról bizonyára joggal gondolnánk, hogy komoly félreértés áldozata. Ugyanis a talán egyetlen, bizonyosan rögzíthető következtetés, amelyet kiolvashatunk a szövegből, nem más, mint hogy *a történelem* nem létezik.

Benjamin hangját negatívnak tekinthetjük abban az értelemben is, hogy figyelmét láthatóan nem a jelenlévő vagy az eljövő, hanem az elmúlt köti le. Remény és hit helyett itt az „emlékezz!” imperatívuszával találkozunk, pontosabban a remény irányra, mint Peter Szondi tanulmányának címében is jelzi, a múlt felé mutat.⁹ Benjamin alapvető törekvése *a történelem új fogalmának* megalkotása, és ennek az új fogalomnak nem a jövő, hanem a múlt birtokbavételét kell maga elé célul tűznie. Amíg a klasszikus történelemfilozófiák mintegy üdvtörténeti izgatottságtól hajtva nem szűntek meg a jövőre függeszteni tekintetüket, s a jövő horizontján – amely Reinhart Koselleck vice szerint úgy távolodik tőlünk, ahogy közelebb lépünk hozzá – kikémlenni, ha nem is a megváltást magát, de annak legalábbis valamiféle megfellebbezhetetlen biztosítékát, addig Benjamin szövegének egyik lehangsúlyosabb, Klee Angelus Novusáról szóló részében az angyal kérlelhetetlenül a múltra, és csakis a múltra tekint. Ez az angyal *a történelem angyala*,¹⁰ és alighanem kulcsfontosságú a történelem új fogalmának meg-

⁸ Walter Benjamin: *Friedrich Hölderlin két költeménye*. In SZH, 33-57. o.

⁹ Peter Szondi: *Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin*, 278-294. o.

¹⁰ „Ilyen lehet a történelem angyala”. AN, 966. o.

értésében. A nagy viharban tán akkor sem tudna a jövő felé fordulni, ha ez egyébként szándékában állna. Benjamin azonban ebben a passzusban mintha megtréfálná olvasóját; a mű címének ígéretével ellentétben ugyanis itt nem a történelem fogalmával, hanem annak angyalával ismerkedhetünk meg. Miért is e meglepetés, mit is várhat a kritikus olvasó pincéretől, hogyha egy egyébként jó hírű étteremben történelemfilozófiát rendelt fogyasztásra? Hogy túljussunk az első meghökkenésen, először is saját prekoncepcióinkat kell újragondolnunk, amelyekkel egy „történelemfilozófiai” szöveg felé közelítünk.

Történelemfilozófián rendszerint olyan filozófiát értünk, amely a történelmet tekinteli elsődleges tárgyának. Ha a filozófia címére való igényét fenn akarja tartani, akkor először is tisztázni kell tárgyának mibenlétét, vagyis elsősorban arra kell választ találnia, hogy mit ért egyáltalán történelmen: tények, vagyis történések pozitív összességét, isteni világtervet, az ész képét és tettét, spontán értékfelhalmozást vagy tragikus hanyatlástörténetet, avagy nem lát mást az események láncolatában, mint a testet öltött értelmetlenséget és rettenetet? Nyilvánvaló, hogy tárgya mibenlétének tisztázása elől egyetlen történelemfilozófia sem térhet ki, még akkor sem, ha az egyetemes történelem maga már mesévé, egyetlen történetté lett a többi között.

Amíg a történetírás, nagyjából Thuküdidészről kezdve a tények objektív leírására törekszik, addig alighanem minden történelemfilozófia sajátos tulajdonsága, hogy ugyanazon tényekhez kifejezetten ambivalens, sőt, zavarba ejtő viszony fűzi. Egyfelől ugyanis el kell ismernie, hogy e tények, vagyis a világ eseményei nélkül nem volna értelmes történelemről sem beszélni, hogy az „egyetemes történelem”, még ha *több* is, mint a történetek pusztá summázata, mégsem lehet meg azok nélkül. Másfelől azonban a tények látványa mindenre, csak éppen nem valamiféle nyilvánvaló, előre rendelkezésünkre álló értelem kitapintására csábít. A történelemre vonatkozó kérdés a történelem értelmére vonatkozó kérdéssé válik. Ez az apró csúsztatás óriási következményekkel jár, hiszen ez az értelem sajátos módon – ha a filozófus úgy akarja – független a tényektől. Ez az értelem azonban, úgy tűnik, nem adja magát olcsón. Az, hogy a történelem könyvében a boldogság lapjai – egyelőre – üresen állnak, még talán elviselhető a kellően ambiciózus történelemfilozófus számára. Ahogyan az egyházi dogmatika és a teológia is képesnek bizonyult a kezdeti frusztráció után feldolgozni a *parouszia* eltoldódását,¹¹ úgy az igazi kihívást és zavart a történelemfilozófus számára sem a megvalósult boldogság elmaradása, hanem általában az értelemnek mint olyannak hiánya okozza. Az értelem hiányával szembesülve a gondolkodó kezében megremeg a toll. Ahogyan Kant rögzíti *Világpolgár* esszéjének elején a történelem színpadára vetett pillantás so-

11 Ld. többek közt Máté 24:34 „Bizony mondom néktek, el nem múlik ez a nemzetség, míg nem mindcsek meglesznek”. Könnyű elképzelnünk az első keresztények zavarát, amikor e nemzetség tagjai kihaltak, és mégsem lettek meg mindezek.

rán szerzett benyomásait: „A szemlélő óhatatlanul bizonyos bosszankodást érez [...] végső soron és egészben véve bolondságból, gyermeki hiúságból, sőt ráadásul gyakran gyermekes gonoszságból és rombolási vágyból van az egész összeszöve, s így végül nem tudja, mit is gondoljon kiváló tulajdonságaira oly rátartí nemünkről.”¹²

Ezért a történelemfilozófia egy sajátos nézőpontváltásra szorul. Olyan helyet keres magának, ahonnan az értelmetlen események értelmes egészzé állnak össze. A történelemfilozófus úgy kíván a történelemre tekintni, ahogyan azt Isten teszi, vagy pontosabban: szeretné a történelmet olyannak látni, amilyenek azt Isten látja. Ahogyan Adorno fogalmaz: a filozófia – legalábbis annak egy adott értelmezése szerint – nem volna más, mint annak kísérlete, hogy a dolgokat úgy szemlélje, ahogyan azok a megváltás pillanatában megjelennek.¹³ Ahogyan már Rousseau is szeretne volna félretenni a tényeket, úgy Kant is *a priori*, a tényeket lényegében megelőző és azoktól független filozófiát teremtene a történelem számára is. Ha pedig végül a kettőnek, tényeknek és filozófiának nem sok köze lesz egymáshoz, úgy kérdéses, hogy a filozófus számára a régi vicc – „annál rosszabb a tényeknek!” – elegendő lesz-e ahhoz, hogy kimentse magát kellemetlen helyzetéből. Kant kísérlete nyilvánvalóan terhes marad az ebből adódó feszültségekkel, amelyek ugyanakkor igen jól jelzik a vállalkozás elé gördülő akadályok mindenkori természetét.

Hogy tehát minek látjuk a történelmet, az elsősorban attól függ, hogy honnan és hogyan tekintünk rá – ezért lehet igaz a közhely, mely szerint a történelemnek magának is megvan a története. Ezt, vagyis a nézőpontok relativitását írja le Benjamin a kilencedik tézisben, Klee *Angelus Novus* című festményének értelmezésével. Egy szuggesztív, már-már apokaliptikus látomás keretei közt megtudjuk, hogy az angyal a jövőnek hátat fordítva éppen igyekszik megvetni lábát, hogy megállhasson egy pillanatra, és összeilleszse, ami eltört, feltámassza a holtakat. Erre azonban nincs módja, mert a paradicsomi vihar elsodorja, amely – írja Benjamin, igen eredeti csattanót adva a féloldalas szövegrésznek – valójában nem más, mint amit mi *haladásnak* nevezünk. Vagyis ami számunkra a haladás, tehát örvendetes esemény, az tűnődő angyalunk (aki azonban *nem* Isten) számára éppen ellenkezőleg, egy akadály, a saját gyermekeit felfaló Kronosz negatív hatalma, a pillanat lehetetlensége; azé a pillanaté, melyben véghez vihetné üdvözítő mozdulatait, melyben megtörténhetne a *tikkun*, mindannak összeillesztése, amely egykor eltört.¹⁴ Ami egy adott perspektívából haladás, az egy másiktól a legnagyobb katasztrófa. Olvasóként elsődleges feladatunk nem abban áll, hogy azt mérlegeljük, vajon melyik álláspont az „igazabb”, hanem hogy e sorok láttán mindenekelőtt azt rögzítsük: a történelem különböző szemlélők számára radikálisan más értelemmel bírhat.

12 Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. In uő.: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, 58. o.

13 Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 283. o.

14 A luriánus kabbala szerint a *tikkun* a „világ harmonikus állapotának visszaállítását” jelenti. Vö.: G. Scholem: *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, 30. o.

Mindenesetre joggal jöhetünk zavarba Benjamin sorainak olvastán. Hiszen a filozófus, meglehet, képes a haladás fogalmának kritikájára és újragondolására, sőt, képes lehet azt teljesen feladni, ám hogyan is lehetne képes a megváltás, vagyis az angyali perspektívából tekinteni a lábai előtt már-már évig érő romhalmazra? Bár Benjamin valóban kritizálja a haladás egy bizonyos fogalmát, s ez írásának egyik fő szervező elve, ám alighanem elhamarkodott volna pusztán ezért a szerzőt magával az anygallal azonosítani. Kérdésünket általánosabban a következőképpen fogalmazhatjuk meg: milyen státusa van egy *filozófiai* szövegben (és mi dönti el egyáltalán, hogy egy szöveg filozófiai?) egy empirikusan aligha megalapozható, műelemzésnek álcázott angelológiai passzusnak?

A Benjamin írására vonatkozó értelmezések olykor radikálisan ellentétes, egymással perlekedő és össze nem egyeztethető hangnemének oka – többek közt – bizonyára e kérdés megválaszolhatatlanságában keresendő. Vagyis abban, hogy a szöveg maga semmilyen fogódzót nem kínál olvasójának arra vonatkozóan, hogy az egymásra következő téziseket hogyan olvassuk, hogy azok milyen viszonyban vannak egymással, olvashatóak-e külön-külön, avagy mégis egybefüggő, csakis homogén egészként értelmezhető szövegnek tekinthetők. A lutheri hermeneutika maximája, mely szerint *scriptura sacra sui ipsius interpretes*, itt aligha van segítségünkre. Mit tegyünk tehát: kövessük saját megérzéseinket, avagy támaszkodjunk Benjamin saját önértelmezéseire?

Ha Benjamin saját reflexióit kívánjuk követni, úgy célszerű a szöveg egészét szem előtt tartanunk, mert „Egy szöveget idézni annyi, mint megtörni annak összefüggését.”¹⁵ Ezt a dilemmát kézenfekvőnek tűnik a rész-egész viszonyának heideggeri-gadameri felfogásával feloldani, vagyis egy-egy tézisből megérteni a szöveg egészét, a szöveg egészéből pedig megérteni egy-egy tézist. A szöveg húsz téziséből ugyanakkor különös hangsúlyt kap a kilencedik, és nem pusztán azért, mert egy költői erejű látomásról olvashatunk benne, hanem mert a kilencedik tézisben rendkívül sűrített és enigmatikus formában ugyan, de szerephez jut az a három téma, amely a szöveg struktúráját és tartalmát is megteremti: az egyik a történelemszemléletek már fentebb említett relativitásához kapcsolódik, a másik a múlthoz, illetve általában véve az időhöz való viszony, a harmadik pedig a haladás fogalmának és ebből adódóan impliciten minden eddigi történelemfilozófiának kritikája. Ezen kérdéskörök tárgyalása közelebb vihet bennünket a mű teológiai tartalmának megértéséhez is. A továbbiakban a haladás benjamin fogalma felé fordulok.

15 „Einen Text zitieren, schliesst ein: seinen Zusammenhang unterbrechen.” GS II/2 536. o.

3. A haladás kritikája

„A haladás fogalmát a katasztrófa ideájában kell megalapozni.”

Passagen-Werk

Benjamin írásának egyik alapvető s talán egyetlen, teljes bizonyossággal felismerhető témája a haladás [Fortschritt] fogalmának kritikája. Ez nem jelenti a fejlődésnek általában vett kritikáját, vagyis esetében semmi esetre sem bigott konzervativizmusról van szó, aki az „új”-tól vagy a „változás”-tól mint olyantól eleve irtózna.¹⁶ Képtelenség is volna ezt gondolnunk, hiszen aligha kétséges, hogy 1940-ben (de már jóval előtte is) az Európában körbetekintő szerző elé táruló kép nem volt éppen szívderítő, amelynek láttán egy zsidó emigráns elégedett lehetett volna azzal, amit lát. A haladás hite és a haladás gondolata azonban elválnak egymástól. Ahogyan Kafkáról szólva írja: „Hogy a haladásban hiszünk, nem jelenti ez azt, mintha úgy vélnénk, hogy máris van haladás. Nem lenne ez így hit.”¹⁷ Benjamin egyik alapvető motivációja éppenséggel a fennálló helyzet megváltoztatására irányul „mert [az ellenség] eddig még mindig győzött.”¹⁸ A cél ennek megfelelően egy olyan pozíció megteremtése, ahonnan az ellenséggel való küzdelem egyáltalán felvehető, ahol az egyáltalán ellenségként s nem pusztán mint a haladás tervében bekövetkező ideiglenes anomália jelenik meg. Az élet alapjaiban rendül meg, ha nem ismeri fel saját ellenségeit – olyan gondolat ez, melyben Benjamin Carl Schmitthez való közelségére is felfigyelhetünk.

Benjamin elképzelése elméleti megalapozása számára sajátos, indirekt utat választ, ugyanis nem annyira a fasizmus, mint inkább a fasizmussal szembenálló szociáldemokrácia kritikájából indul ki. Ez az eljárás arra a belátásra támaszkodik, hogy a fasizmust nem az európai kultúra pillanatnyi kisiklásaként, átmeneti üzemszavarként, az egyébként jól működő rendszer rövidzárlataként, hanem az elmúlt évszázadok kultúr- és gazdaságtörténetéből logikusan és természetszerűen következő eseményként fogja fel.¹⁹ Ha tehát a fasizmus nem elszigetelt jelenség, hanem kultú-

16 Tévedés volna azt gondolni, hogy Benjamin az újkor egészét negatíve ítélné meg. Így például *A műalkotás a technikai reprodukálhatóság* című szövegében kifejezetten pozitíve viszonyul a tömeggyártás újszerű lehetőségehez. Ld.: Walter Benjamin: *Kommentár és Prófécia*, 301-334. o.

17 AN, 805. o.

18 AN, 964. o.

19 Egy hasonló elképzelést fejt ki Adorno-Horkheimer az 1944-ben íródott *A felvilágosodás dialektikája* című könyvében. Látható tehát, hogy Benjamin már egyértelműen öelöttük ezen az állásponton volt. Ugyanakkor nem érdektelen Heideggernek a harmincas évek közepén és második felében tartott előadásaira utalnunk, amelyekben szintén találunk olyan megjegyzéseket, melyek a fasizmust a léttörténet, illetve Európa sorsának keretei közé igyekeznek elhelyezni – nem is éppen pozitív előjellel. Ld. ehhez: Tracy Colony: Heidegger's Early Nietzsche Lectures and the Question of Resistance.

ránk egészének jellemzője és elkerülhetetlen velejárója, akkor hibás eljárás volna azt mintegy kívülről, egy látszólag semleges pozícióból „kritizálni”. Ez az eljárás egyrészt politikailag eredménytelen, másrészt elméletileg megvalósíthatatlan. Idézzük tehát Benjaint: „Csodálkozni afőlött, hogy a huszadik században »még« lehetséges az, amit megértünk, ez *nem* filozofikus dolog. Nem kezdete semmilyen felismerésnek, hacsak annak nem, hogy a csodálkozás a történelem tovább fenn nem tartható felfogásából ered.”²⁰

Ez, vagyis a történelem tovább fenn nem tartható felfogása, amely ellen Benjamin polémiája elsősorban irányul. Miben állnak ezen felfogás sajátosságai? Ezen elképzelés elsődleges ismertetőjegye az, hogy egy metafizikai elméletre támaszkodik. Egy olyan történelmi materializmusról, vagyis egy olyan marxizmusról – tegyük félre a kérdést, hogy magához Marxhoz mindennek mennyi köze van – van itt szó, amely Hegel logosz-metafizikájával szemben nem alternatívát, hanem annak pusztán a „talpára állított” változatát kínálja, amely így tehát nem a fogalomból, hanem az anyagból vezeti le a szükségszerű fejlődés követelményét. Ez a felfogás úgy tekint a történelem könyvére, mint amelynek lapjait ugyan vérrel, szenvedéssel, könnyekkel és izzadsággal írják, ám amelynek mélyén mégis egy inherens teleológia munkál. A történelemnek mind Hegel, mind pedig Marx számára *van* tehát egy szubsztantív, magánvaló értelme, és ahogyan Hegel maga büszkén állította, hogy „A világegyetem zárt lényege nem rendelkezik olyan erővel, amely ellenállást tanúsíthatna a megismerés bátorságával szemben”,²¹ úgy a dialektikán és klasszikus gazdaságtanon edződött történelmi materialista Marx számára sem létezhetnek a történelem szövetén oly csomók, melyeket a megismerés finom ujjai ne bogyozhatnának ki.

Benjamin kritikája tehát a szükségszerű fejlődés fogalmára vonatkozik, egy olyan megalapozhatatlan metafizikai koncepcióra, amelynek hajlékában melegegde mind a fasizmus elleni küzdelemre, mind az azzal szembeni reális alternatíva megteremtésére képtelenek volnánk. Ugyanis ha a fejlődést szükségszerűnek gondoljuk, úgy ebből szükségszerűen következik, hogy mindent, ami e fejlődést gátolja, visszaveti, vagy akár nyíltan szembeszegül vele, csak mint hiányt tudjuk elgondolni,²² nem kölcsönözve neki szubsztanciális valóságot. Ez azonban, vagyis „Csodálkozni afőlött, hogy a huszadik században »még« lehetséges az, amit megértünk, ez *nem* filozofikus dolog.”²³

20 AN, 966. o.

21 Ld. a berlini *Antrittsvorlesung* szövegét 1818-ból.

22 Ez a probléma a rossz természetéről folytatott régi etikai dilemmát tükrözi. Vajon létezik-e a rossz, avagy a rossz ne volna más, mint a jó hiánya, ahogyan Plótinosz gondolja? Plótinosz mintájára, aki a rosszat *privatio boni*-nak gondolja, a Benjamin által kritizált szociáldemokrácia számára a fasizmus sem más, mint a szociáldemokrácia privatója – és semmi több.

23 AN, 966. o.

A hangsúly persze nem magán a csodálkozáson, hanem az idézőjelbe tett „még” szón van. A Hitler hatalomra jutását kísérő csodálkozás, illetve megdöbbenés önmagában aligha elítélhető, hiszen e csodálkozás feltehetően azoké, akik nem támogatták őt, márpedig csodálkozni és méltatlankodni az ellenfél, avagy ellenség győzelme fölött teljességgel hétköznapi és megengedhető jelenség. A baj akkor kezdődik, ha ez a megdöbbenés egy világszerte metafizika árnyékában történő gyermeki értetlenséggé és sopánkodássá válik. Ez az, ami Benjamin politikai beállítottsága számára elfogadhatatlan, s amellyel szemben megkísérli egy életképes alternatíva körvonalazását. Egy másfajta, újraértelmezett történelmi materializmust tehát, amely szó szerint fogja fel önmagát, s a múltra tekintve nem a pozitívizmust lázban tartó *tényeket*, és nem is a historizmus érdeklődését felkelítő szellemi kalandozások lehetőségét, hanem szó szerint *anyagot* lát, vagyis mindannak anyagát, amelyből a cselekvésként és munkaként értett élet szenvedései és örömei összeállnak, avagy a negyedik tézis szavaival szólva mindazon durva és materiális dolgokat, amelyek nélkül nincsenek finomak és spirituálisak sem. Az ember a marxista felfogás szerint – s ennyiben Benjamin feltétlenül marxistának tekinthető – anyagban és anyagból él, amely nem tőle függetlenül, hanem mint az ő életéhez a munkán keresztül szervesen kapcsolódó matéria létezik.

Az eddigi elmondottakból egy fontos következtetést szűrhetünk le: a történelmi materializmus, amelynek tehát apológiáját Benjamin megírni kívánja, itt nem metafizikai, hanem *módszertani* elv. Materialitáson azt az anyagot érti, amelyből a történelem leírása, megértése egyáltalán megtörténhet. Ha ezt kellőképpen figyelembe vesszük, megérthetjük azt is, hogy Benjamin *Tézisei* ebből a szempontból kontinuitást mutatnak a korábbi munkákkal és a szerző azon általánosabb törekvésével, amelyben a hétköznapi és a banális felé fordul. A *Passagen-Werk*, a tulajdonképpen benjaminí fűmű nem metafizika, hanem az élet szétszórt képeinek, a mindennapok hulladékának grandiózus és végtelen motívumokkal gazdagított montázs.

A szociáldemokrácia a történelemre vetett pillantása során tehát elégtelenül ragadta meg és fogta föl tárgyát, melynek eredményeképpen módszere némi olcsóbb fajta részvétetikával felvizezett neokonzervativizmushoz hasonlít. A Benjamin által bírált szociáldemokrácia történelemszemlélete azonban végső soron nem azért alkalmatlan arra, hogy a fasizmus kritikájaként szolgáljon, mert maga is egy valamilyen értelemben elavult és vállalhatatlan metafizikai háttérrel közelít a világhoz és a történelemhez, hanem sokkal inkább azért, mert módszerét tekintve valójában nem tér el magától a fasizmustól. Ugyanis mindkettőt egy „felülről lefelé” történő gondolkodás jellemzi, vagyis egy olyan, a jövőben megpillantani vélt utópisztikus vízió motiválja, amely teljes egészében meghatározza az itt és mostra vonatkozó politikai cselekvések horizontját. Eric Voegelin ezt a felülről lefelé történő politikai gondolkodást az eszkaton immanencializációjának nevezte. Voegelin az 1952-ből származó

The new science of politics című munkájában éppen ezt – az általa gnosztikusnak tartott – motívumot tartja a kommunizmus és fasizmus közös nevezőjének.²⁴ Az eszkaton immanencializációja egy olyan újpogány elv, amelyet mind a zsidó, mind a keresztény vallás elítél. A hívő zsidó számára, ahogyan erre Benjamin is hivatkozik, szigorúan tilos volt a jövő kutatása. A katolikus egyház katekizmusának 676-os cikkelyében pedig ezt olvashatjuk: „Az Antikrisztus csalása minden egyes alkalommal megkezdődik, ha a csak történelmen túl realizálható messiási reményt valaki a történelmen belül kívánja megvalósítani. Az egyház elutasítja az Ország ezen meghamisításainak még módosított formáit is, különösen a szekularizált messianizmus perverz politikai formáját.”²⁵

A gnózis és az eszkatológia újpogány frigyéből született totalitárius elképzelésekkel szemben tehát világossá válik egy újfajta történelemszemlélet szükségessége. Mint Benjamin hangsúlyozza, a történelem új fogalmára van szükség. Elhamarkodott volna itt még filozófiáról beszélnünk; sokkal inkább egy érzékenységről, egy attitűdről van szó, amely tudatában van annak, hogy „a múltnak követelése van velünk szemben”, s hogy „[e]zt a követelést nem lehet olcsón teljesíteni”.²⁶ Eleddig minden történelemfilozófia, amely – akár az isteni megváltás, akár az evilági haladás reményében – csak a jövő felé tekintett, s ezzel akarva-akaratlan elfordult a múlttól, elégtelennek bizonyult arra, hogy e követelést teljesítse. Ám e követelést teljesíteni *kell*, és bizonyos értelemben olyan követelés [Anspruch] ez, amelyre *nem lehet nem felelni*, mert az is felel, aki félrefordítja arcát attól, aki hozzá szól, és főleg azért, mert senki sem hagyhatja temetetlenül holtait, márpedig, mint Nietzsche Zarathustrájától is tudhatjuk, dadognak a sírok.

Akinek van lelkiismerete, arra ítéltetett, hogy e sírok legmélyére tekintsen. A lelkiismeretről a régiek azt mondták, hogy benne a Paradicsom emlékének utolsó képe tükröződik. Ugyanaz a Paradicsom, melyet alighanem Klee/Benjamin „új angyala” is megpillanthat a látóhatár zenitjén, vagyis a világ múltjának nullpontján.

24 Ha igaz, amit Voegelein ír, akkor azt is joggal fűzhetjük hozzá, hogy maga a demokrácia is, különösen abban a formájában, ahogyan az ma az Egyesült Államokban megvalósul, szintén az eszkaton egyfajta immanencializációjára tesz kísérletet. Ez rávilágíthat arra is, hogy demokrácia és diktatúra között egyáltalán nem feltétlenül ellentét, hanem éppen ellenkezőleg, titkos rokonság áll fenn.

25 Ld.: http://www.vatican.va/archive/ENG0015/___PIV/HTML.

26 AN, 962. o.

4. Mi, gyenge Messiások

„A történelemfilozófusok a világot csak különféleképpen megváltoztatták; a feladat az, hogy megóvjuk.”

Odo Marquard

A második tézis tanúsága szerint „gyenge messiási erő adatott nekünk”.²⁷ Ez az adottság összefonódik egy követeléssel [Anspruch], amelyet a múlt némán és mégis kérlelhetetlenül fogalmaz meg velünk szemben. Ez a követelés strukturálisan ugyanaz, amelyet a jelen, ha nem is követelésként, de reményként és hitként táplál saját jövőjével szemben. Ahogyan ugyanis számunkra a jövő nem homogén tér, nem üres, hanem reménnyel telt, *kairológiai* idő,²⁸ amelynek minden pillanata kiskapu, amelyen beléphet a Messiás, úgy a múlt számára *mi magunk vagyunk* ugyanazon remény – követelés – tárgyai. Amit a jövőtől, illetve a jövőből várunk, *együttal mi magunk is vagyunk*; ha nem is a saját magunk, de az elmúltak számára. A jelent ezért sajátos kettősség határozza meg: egyszerre az a hely, amelyben a remény megszületik, és ugyanakkor az, amelyben ugyanaz a remény eléri önnön tárgyát, beteljesülésének lehetőségét. A történelem dialektikája a jelenben jut nyugvópont-ra. Nem megszűnés ez, hanem nyugvópont, egy olyan *toposz*, amelyben a remény visszatér önmagához, mert már mindig is önmagánál van. Ez teszi tehát kitüntetett idővé a jelent, amelynek egyik oldalról a múlt követelése, a másik oldalról pedig a jövő ígérete teremt támasztékot.

Térjünk vissza a szöveghez: *gyenge* messiási erő adatott nekünk. Vagyis az erő, a lehetőség a kezünkben: Isten Országá közelebb van, mint gondolnánk. Isten Országá nem a világvége, hanem „talán” csak az államé. Ahogyan Jacob Taubes fogalmazott nem kevés malíciával, nyilvánvalóan Carl Schmittre utalva: „Ő, azok a jó keresztények, hogy védik, őrzik az államot! Hiszen mi lenne az állam nélkül? Tán bizony rögtön beköszöntene Isten Országá. Micsoda rettenetes perspektíva!”²⁹ Hasonlóra utal a Benjamin által idézett mondat Hegeltől is (mely szintén egy újszövetségi hely parafrázisa): „Először az élelemre és ruhára legyen gondotok, akkor az Isten Országá

27 AN, 962. o.

28 Kairoz alatt itt Paul Tillichel a következőt értem: a kairoz nem más, mint „az örökkévalóság betörése az időbe”. Ilyen értelemben a jövő, amelynek minden pillanata a Messiás számára feltáruuló kiskapu, az örökkévalóság ígéretével ajándékoz meg bennünket. Ld.: Paul Tillich: *Kairos*, 35. o.

29 Ld. Jacob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*. Taubes és Schmitt vitája a Thesszalonikibelihez írt második levél 2,7 körül zajlik. Ezen a helyen esik szó egy bizonyos *katekhón*ról, vagyis arról, ami feltartóztatja az Antikrisztust, s ezzel közvetve magát a Messiást is, hiszen az mint az Antikrisztus legyőzője fog eljönni. A korakeresztény politikai teológia – pl. Tertullianus – és maga Schmitt is az államot érti a *katekhón* fogalma alatt.

majd magától a tiétek lesz”.³⁰ A Messiás egy nagy rabbi szerint úgy váltja meg a világot, hogy csak egészen kicsit igazít majd rajta.³¹ Talán erre az egészen kicsi igazításra, egy egészen kicsiny forradalomra utal a gyengeség fogalma. Azonban mit értsünk itt a „messiásin”? Mit értsünk messiási erőn, hogyha közülünk senki, vagy legalábbis igen kevesen büszkélkedhetnek azzal, hogy képesek a holtak feltámasztására?

Olvassuk el a szöveget újra, ezúttal figyelmesebben. Messiási erőnk *gyenge*. Mit is jelent azonban, hogy az erőnk gyenge? Természetesen nem vagyunk képesek varázsütésre bármit létrehozni vagy megváltoztatni. De Benjamin aligha erre gondol. A nyomtatott szövegben a „gyenge” [schwache] szó dőlt betűvel van szedve, azonban az eredeti kéziratban a szó nem dőlt betűs, hanem elnyújtott. Az ilyen elnyújtásnál a korabeli tipográfiai praxis szerint – amikor a szó betűi közt helyet hagyunk – a rövidítés ellentétéről van szó. A szó ennek hatására mintegy kidagad a szövegből, és különleges hangsúlyra tesz szert. Olyan érzésünk támadhat, hogy itt egy idézetről van szó.

Az írott európai kultúra Benjamin *Tézisein* kívül egyetlen szöveget ismer, ahol a messiási erő és a gyengeség egy mondaton belül összekapcsolódik. Pál apostolnak a Korinthosbeliekhez írt leveléről van szó: „És azt mondá nékem: Elég néked az én kegyelmem; mert az én erőm erőtlenség által végeztetik el [...]. Annakokáért gyönyörködöm az erőtlenségekben, bántalmazásokban, nyomorúságokban, üldözésekben és szorongatásokban [...] mert mikor erőtlen vagyok, akkor vagyok erős.”³² [Kiemelés tőlem – B. I.]

Hogy a benjamini szöveg második tézisében ténylegesen idézetről, vagy legalábbis szándékos utalásról van szó, azt egyrészt a sajátos tipográfia, másrészt a szerző egy következő, a *Passagen-Werk*ből származó sokatmondó megjegyzése is valószínűsíteni engedi: „Ennek a munkának a legmagasabb fokra kell fejleszteni az idézőjelek nélküli idézés művészetét.”³³ Az idézőjelek, amelyek megtörik a kontextust, az elszigetelt, önmagukban elemezhető tényekre éhes pozitívizmus reszortját képezik. Az idézőjelek közé foglalt gondolat úgy jelenik meg, mint valamiféle elmúlt kor bölcsességének rekvizítuma. A benjamini eszménynek, vagyis az élet teljességének visszaadását célzó montázsban azonban nincs szüksége arra, hogy az idézett szövegtől való távolságát idézőjelekkel, mesterségesen jelezze, mivel éppenséggel elevenné akarja azt tenni, s nem úgy utal rá, mint közhelygyűjteménybe való kedélyes bölcsességre. A harmadik érv, amelyet a Korinthosz-levéllal való párhuzam mellett felhozhatunk, az, hogy Benjamin szó szerint a Biblia lutheri terminológiáját használja. A Luther-féle fordításban a következőt olvassuk: „Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine *Kraft* ist in den *Schwachen* mächtig.” [Kiemelés tőlem – B.I.] A Benjamin-mondat az eredetiben így

30 AN, 963. o. Vö. 1.Tim 6,8: „De ha van élelmünk és ruházatunk, elégedjünk meg vele.”

31 AN, 810. o., ld. a 14. lábjegyzetet.

32 II Kor 12,9:10.

33 *Szirének*, 223. o.

fest: „Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische *Kraft* mitgegeben [...]” [Kiemelés tőlem – B.I.]

Bizonys értelmezők, mint például Gerschom Scholem, a benjamini szövegnek egyes egyedül a zsidó hagyományhoz való kötődését hangsúlyozzák. Ez az értelmezés természetesen nem jogtalan, ám csak bizonyos megszorításokkal nem az. Scholem maga azonban akkor sem engedi magát zavartatni kabbalisztikus értelmezésében, amikor a benjamini szöveg egy ponton expressis verbis az Antikrisztusról, vagyis egy csakis az Újszövetségben előforduló figuráról beszél: „Hiszen a Messiás nemcsak megváltóként jön el, hanem mint az Antikrisztus legyőzője is.”³⁴ A scholemi értelmezés az ilyen szöveghelyeken egészen egyszerűen elbukik. Scholem exkluzívan a zsidó valláshoz kötődő elméletével szemben nem tűnik indokolatlannak amellet érvelnünk, hogy Benjamin messianizmus-értelmezése nem csak zsidó gyökerekből táplálkozik, hanem egy olyan felfogásból is, amelyet mindenekelőtt Pálnak tulajdoníthatunk.

Ha azonban Taubest és Agambent követve úgy gondoljuk is, hogy Benjamin ténylegesen a páli messianizmus örököse, ezzel önmagában még nem kerültünk közelebb a szöveg megértéséhez. Pál ugyan teológiai tűzifát szállít Benjamin történelmi materializmusának kemencéjébe, ám még mindig adósok vagyunk e teológia mibenlétének meghatározásával. Ehhez a *gyengeség* fogalmának további elemzésére van szükség. E fogalom megítélésem szerint összefügg azzal, amit Benjamin „az elnyomottak tradíciójaként”³⁵ emleget. Az elnyomottak tradíciója *eo ipso* a gyengék tradíciója, hiszen osztálypolitikailag mindig is a gyengéket nyomják el. Pál levele szerint az üldöztetés és az elnyomás kifejezetten gyönyörködésre ad okot; „mert mikor erőtlén vagyok, akkor vagyok erős”. Többről van itt szó, mint a jézusi szóról, mely szerint az utolsókból lesznek az elsők. Pál felfogása szerint az erőtlenség ténylegesen, pozitíve hozzájárulhat egy olyan egzisztenciális beállítódás megteremtéséhez, amely kívül áll a törvényes jogon, és *negatív alternatívát* teremt azzal szemben – egy olyan törvénnyel szemben tehát, amely nem más, mint, Schmitt fogalmával élve, az általánosságá vált „rendkívüli állapot.”

Az erőtlenség egy olyan joggal szemben – Pál felfogása szerint ez a római jog és a római birodalom szelleme –, igyekszik pusztá létét érvényre juttatni, amely az erőszakal fenntartott istentelenséget ismeri el törvényei és elvei egyedüli zsinórmértékének. Aligha kétséges, hogy Pálnak a törvényre [nomosz] vonatkozó kritikájában törvény alatt nem csak a Tóra írott betűjét, hanem legalább annyira a konkrét politikai status quót, vagyis Róma törvényét kell értenünk. Tehát azt a törvényt, amely halálra ítélte Jézust; aki, akár Messiás, akár nem, mindenesetre Taubes megfogalmazása szerint jó fiú volt,³⁶ és ebben a minőségében a legkevésbé sem mint egy új vallás alapítója, hanem

34 AN, 964. o.

35 AN, 965. o.

36 „He was a nice guy.” Jacob Taubes: *Die politische Theologie des Paulus*.

mint fennálló politikai rend által méltóságában és fizikai valójában, „meztelen életben” megsértett tömegek reprezentánsa jelenik meg. A *Galátabeliekhez írt levél* megfogalmazása szerint, ha a törvény igaz, akkor Krisztus hiába halt meg.³⁷

Benjamin írásának *politikai* kontextusa számos rokon vonást mutat azzal, melyben Pál ír. Pál, aki Saulként maga is az inkvizíció baljós bölcsője fölött ténykedett, igen jól tudja, meddig ér a birodalom toleranciaszintje. Az emberi szabadságjogok tekintetében legalábbis, amelyhez eminens módon hozzátartozik a szabad vallásgyakorlás joga, semeddig. Hitler 1933. február 28-án – alig hetekkel kancellárrá való kinevezése után – „a nép és az állam védelmében” a weimari köztársaság összes, az egyéni szabadságjogokra vonatkozó cikkelyét hatályon kívül helyezte.³⁸ Ezt a szükségintézkedést [Notverordnung] sosem vonták vissza, így jogi szempontból úgy tekinthetünk a Harmadik Birodalomra, mint ami fennállása tizenkét évében permanens rendkívüli állapotban volt. Ez a rendkívüli állapot sosem látott ideológiai politikájával tartotta fenn, és tette normává az elnyomást, és csinált iparágat a tömeggyilkosságból. Ezért írja Benjamin: „Az elnyomottak tradíciója arra tanít, hogy a ’rendkívüli állapot’, amelyben élünk, a dolgok rendje szerint való.”³⁹ A szerző ezekben a sorokban világosan beszél. „El kell jutnunk a történelem ennek megfelelő fogalmához. Akkor világosan látjuk majd, hogy mi a feladatunk: kiváltani az igazi rendkívüli állapotot; és ez javítani fogja pozícióinkat a fasizmus elleni harcban.”⁴⁰

A fasizmus elleni harc tehát az elnyomottak részéről, és az elnyomottak helyzetét figyelembe véve történik, illetve egyáltalán történhet meg. Az „igazi rendkívüli állapot” egy, a fasizmussal szemben bevezetett rendkívüli állapotot jelent. Utóbbi ugyanis csak ideig-óráig nevezhető rendkívülinek; nevezetesen addig, amíg maga is egy új renddé nem válik. Igaz ugyan, hogy a schmitti terminológiában maradvá a Harmadik Birodalom nem „kommissarische”, hanem „revolutionäre Diktatur”⁴¹ vagyis nem célja a fennálló alkotmány megőrzése, hanem éppen ellenkezőleg, igyekszik helyette újat teremteni, s ilyen értelemben valóban rendkívülinek tekinthető. Ez azonban mit sem változtat azon, hogy

37 Gal 2,21: „Nem törölöm el az Isten kegyelmét; mert ha törvény által van az igazság, tehát Krisztus ok nélkül halt meg.”

38 Ld. Agamben: *Ausnahmestand*, 8. o. Hiba volna azt gondolnunk, hogy az ilyen politikai gyakorlat mára véget ért. Az Egyesült Államok által Guantanamoon őrzött (és kínzott) „foglyok” szintén egy olyan rendkívüli állapot rendkívüli gondoskodását élvezhetik, amelyben minden jogi státusuktól megfosztották őket. Ők ugyanis *nem* hadifoglyok – amely elvben még bizonyos jogokat biztosítana számukra –, és nem is vádolják őket semmivel. Egyszerűen csak „letartóztatottak” [detainees] akik a létbizonytalanság végső fokán minden nemzeti és nemzetközi jogrend hatályán kívül állnak.

39 AN, 965. o.

40 Uo. Ismét nem tűnik érdektelennek megjegyezni, hogy a „rendkívüli állapot” egyértelmű utalás Carl Schmittre. Biztosak lehetünk benne, hogy Benjamin a 20-as évek elejétől kezdve nagyon jól ismerte Schmitt munkásságát. Minderre itt helyszükében nem térhetek ki, ld. Horst Bredekamp: *Von W. Benjamin zu C. Schmitt*.

41 Carl Schmitt: *Die Diktatur*.

végző soron neki magának is megvan a saját alkotmánya, amely pedig nem más, mint egy olyan *jogrend*, amely lehetővé teszi, hogy benne a zsidók kiirtása nemhogy büntettnék vagy adminisztratív túlkapásnak nem tekinthető, de annak végrehajtása oly természetes és kívánatos, mint például a mezőgazdaság megfelelő működése. Heidegger megállapítja, mely szerint a mezőgazdaság és a gázkamrák lényegében ugyanazon elv alapján működnek,⁴² ízléstelen vagy sem, mindenesetre bepillantást enged a fasiszta technológia működésébe.

Mit kínál ezzel szemben az elnyomottak tradíciójáért való kiállás? Semmit és mindent. Semmit, hogyha azt valamiféle szende pacifizmusként fogjuk fel, hogyha benne annak igazolását látjuk, hogy lehajtott fejjel menjünk a vágóhídra. Ez a probléma felvetődik Benjamin öngyilkossága esetében is. Benjamin öngyilkossága azonban nem az életunt, pesszimista, világegyen filozófus komédiába hajló tette, hanem éppenséggel a *résistance* utolsó lehetősége. Van ugyanis olyan ellenállás, amely nem a haladás nevében száll szembe ellenségével, amely semmilyen eszmét nem tud már magáénak, és nem is vágyik rá. Ellenállásának oka abban keresendő, hogy abban legsajátabb *kötelességét* ismeri fel: nem csak saját magával, hanem egyszerre saját múltjával, és saját jövőjével szemben is, amelynek múltja egykor ő maga lesz.

Az eddig elmondottak fényében azt állíthatjuk, hogy az elnyomottak tradíciója és a messianizmus benjamini felfogása tipológiailag lényegében egybeesnek. Mindkettő egy létező rend – legyen az akár egy „legitim” állam jogrendje, akár egy fasiszta történelem „normális” menete – határán *túl* áll. Nem állhatnak pontosan a határon, hiszen nem a messiási szubjektum definiálja, határozza meg a megváltatlan történelmet. Nem ő rajzolja meg határait. Ami a rend határán túlra szorult, azt a rend csak mint idegenséget, mint kiküszöbölésre váró anomáliát, mint betegséget képes értelmezni, és ezért végző soron az elpusztítására tör. Az elpusztításnak a fizikai megsemmisítés mellett ma már finomabb, kulturáltabb módszerei is rendelkezésre állnak. A kultúra ugyanis lényegében sosem jelentett mást, mint szelekciós mechanizmust. Ilyen értelemben a fasiszta a kultúra magaskiskolája, hiszen amíg egy kultúrát önnön csúcstermékei szerint határozzunk meg, addig a fasiszta a fajpolitikai értelemben vett csúcstermékek előállításának technikája – olyan logika, amelyben nincs hiba, és olyan jog, amely nem ismer kivételt. Mind ezért azonban nagy árat kell fizetni; nem egyszerűen bizonyos életek elpusztításáról van szó, hanem arról, hogy az élet maga veszíti el ősrégi szakrális jellegét, és válik a végletekig funkcionálissá. Ezzel szemben Benjamin angyala a régi ember kimondhatatlan élete felé fordul, az elnyomottakra és megalázottakra tekint, – vagyis mindarra, ami elpusztult, amit még halála után is fenyeget az ellenség, és ami megváltásra vár – és azok betegségében és halálában egy új, egy másik lét lehetőségét pillantja meg: a feltámadását.

42 „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern [...]”. Heidegger: *Bremer und Freiburger Vorträge* (GA 79), 27. o.

5. Pluralizmus

„A legfontosabb, hogy nem vehetjük el a léttől *sokértelmű* karakterét.”

Nietzsche

Benjamin még történelemfilozófusi minőségében sem annak igényével lép a gondolkodás színpadára, hogy a történelemről egyszer s mindenkorra kimondja a végső szót. Mi a történelem? – ez a metafizika, nem pedig Benjamin kérdése. Pilátus metafizikusként kérdezte: „mi az igazság?”, és nincs okunk csodálkozni, hogy kérdésére hallgatás volt a válasz. Benjamin nem metafizikus, és ezért nem úgy kérdez: „mi a...?”. Mint fentebb is utaltunk rá, a kilencedik tézis legvilágosabb üzenete nem több és nem kevesebb, mint hogy a történelem más-más szemlélő számára más-más képet mutathat. Ezen egyszerű megállapításban kell azon evidencia magyarázatát is keresnünk, hogy a szociáldemokrácia és a fasizmus – a fentebb elemzett közös jegyeik ellenére – harcban állnak egymással. A háború alapja a történelem másfajta felfogása. A háború nem tények, hanem interpretációk körül zajlik. Önmagukban vett, nyers tények, vagyis „igazság” ugyanis nem létezik, vagy ha létezik, az alighanem csakis Istenre tartozik, és nem pedig ránk. Az igazság számunkra csakis mint emberi álláspont koncipiálható, és mint minden emberi álláspont, azt a nevet viseli: értelmezés. Értelmezni nem pusztán annyit tesz, hogy egy eleve értelemmel bíró dologhoz újabb, hipotetikus értelem-adalékokat csatolunk. Éppen ellenkezőleg, értelmezni annyi, mint értelmet adni annak, ami eredetileg *értelmetlen* – mivel nincs eredendő értelem. Ezért mondhatja Heidegger a *Lét és Idő*-ben, hogy nincsen megértés értelmezés nélkül,⁴³ illetve foghatja fel Theodor Lessing a történelemre vonatkozó reflexiót az értelemnélkülinek való értelemadásként.⁴⁴ Ezzel a dilemmával küzd Benjamin is, aki ugyan a fasizmus elleni harcról beszél, ám a fasizmust közvetlenül mégsem bírálja. A fasizmus ugyanis szintén nem lehet más, mint a történelem egy adott értelmezése, egy értelmezést pedig csak bizonyos kritériumok alapján lehetne bírálni, amely kritériumokról ugyanakkor senki nem állíthatja, hogy rendelkezne velük. Ráadásul „végső soron minden jogi probléma eldönthetetlen”, a célok igazságosságáról pedig nem dönthet más, mint Isten.⁴⁵

Mivel tehát a racionális kritika eszközei itt elégtelennek bizonyulnak, ezért a kritikát felváltja az afirmáció és az értelmezés. Benjamin afirmálja a fasizmust, amennyiben önálló létet és jelentőséget tulajdonít neki. Nem nevezi azt hamisnak, és maga sem áll

43 Vö.: „A megértés megformálását nevezzük értelmezésnek. Benne a megértés megértőn sajátítja el azt, amit megért. Az értelmezésben a megértés nem valami mássá, hanem önmagává válik.” Martin Heidegger: *Lét és idő*, 289. o.

44 Theodor Lessing: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*.

45 *Az erőszak kritikájáról*. In AN, 48. o.

elő olyan alternatívával, ami azzal szemben az „igaz” címére tartana igényt. A Benjamin által kiküzdött pozíció, a rend határán álló szubjektum meztelen élete – a gyengeség és a messiási idő dimenziója ez –, nem az abszolút igazság helye, hanem minden abszolút igény vége. Egy plurális lét kezdete, egy olyan perspektivizmus, amely megtöri a totalitást, mert többé nem gondolja, hogy a történelem ezen órája, ez a nép, ez az ország, ezek az emberek volnának az egyetlenek és végsők. Aki megváltásra vár, annak le kell mondania az egyetemes történelem eszméjéről, hogy ezzel elnyerje *történetiségét*. A történetiség – a perspektivizmus – éppen annak tudata, hogy előttünk mások is voltak, és utánunk mások is lesznek, és hogy ezt az idegenséggként megélt másságot már eleve magunkban hordozzuk, hiszen „mi magunk ott kezdődünk, ahol sohasem voltunk, és oda tartunk, ahol sohasem leszünk.”⁴⁶

Aki a végső szót kívánja kimondani, az uralkodni akar. Aki mindezt a történelem színpadán teszi, az pedig, akár rejtve, akár látványosan, de mások életére tör. A pluralizmus nem értékrelativizmus, nem hermeneutikai nihilizmus, hanem hallgatás azon követelés szavára, amely, ha jól fülelünk, a jelenből és a jövőből éppen úgy szól hozzánk, mint a múltból. Ez a követelés már eleve megtöri lét és idő kontinuitását, így annak valamiféle végérvényes válasz sosem volna képes megfelelni. Nem arról van szó tehát, hogy minden értelmezés – a történelem minden értelmezése – egyforma értékkel és értelemmel bírna, és hogy a sztoikus, a keresztény és a fasiszta történelemfelfogás közt akár kockavetéssel is dönthetnénk. A hangsúly azon van, hogy annak módját, ahogyan a világot és annak idejét felfogjuk, ne tegyük abszolúttá, vagyis ne tulajdonítsunk annak minden mást kizáró jelentőséget. Benjamin ilyen értelemben a *lehetséges* apológétájaként lép fel. Ahogyan Arisztotelész éppen azért nem becsülte eléggé a történetírást, mert az a költészettel szemben sem a szükségszerűről, sem a lehetségesről nem ad híradást, hanem csak az azokhoz képest szegényesebb, tényszerű valóságról szól, úgy Benjamin a történelemről való gondolkodásból éppen a *lehetséges poétikáját* kívánja megteremtetni. Ez a kilencedik tézis *lehetséges* értelme is: egy olyan kép értelmezése, amelybe – lássuk be – mindenki azt lát bele, amit akar.

Emberi létezésünkben múlt és jelen kölcsönösen egymásra utalt. A múlt megváltásra vár, a jelen pedig barbárrá válik múltja nélkül. A jelennek tehát magáévá kell tenni múltját, saját magára kell ismernie benne. Szó sincs itt historizmusról, pozitivizmusról, érdekes és kevésbé érdekes tények leltározásáról. „Történelmileg artikulálni a múltat, ez nem ugyanaz, mint megállapítani, »hogyan is történt valójában«”.⁴⁷ A múlthoz való viszonyunk tehát mindenekelőtt hermeneutikai – a történelem filozófiája lehetséges, ha nem is mint a historiográfia racionális tudományelméletének instrumentuma. A történelemfilozófiának a történetiség hermeneutikájává kell vál-

46 Vö. Bernhard Waldenfels: *A normalizálás határai*, 118. o.

47 AN, 964. o.

nia – „a történelmet szövegeként tanulmányozzuk”, ahogyan maga Benjamin megfogalmazza. A múltat sajátunkká kell interpretálnunk, a történelemben magunkra kell ismernünk – olyan gondolat ez, amely már Kant és Hegel történelemfilozófiájától sem volt idegen. A holtak feltámasztására nyilvánvalóan nincs módunk, azonban gyenge messiásokként a múlttal egyvalamit mégis képesek vagyunk kezdeni: elbeszélhetjük az. A megtörténtek elbeszélésének és újra-elbeszélésének megszüntethetetlen képessége az, amelyből messiási erőnk táplálkozik, s amely a teológiai motívum Benjamin művében. „A visszaemlékezés a lezárulatlant (a boldogságot) lezárulttá és a lezárultat (a szenvedést) lezárulatlaná tudja tenni. Ez teológia.”⁴⁸

A visszaemlékezés tehát teológiai, a szenvedésre való emlékezés, memoria passionis, melynek folyamata lezárhatatlan, szó szerint vég nélküli. Az emlékezet nehéz hagyományának ápolásával nem a kultúra babamúzeumát gazdagítjuk, hanem megváltjuk a múltat értelemnélküliségéből, s ezzel a jelen élet számára is új talajt teremthetünk. A múltra vetett pillantás esztétikai természete és a jelent illető politikai tudatosság összekapcsolódik. Mivel pedig saját megváltásunk, a saját létezésünknek való értelem megadása elválaszthatatlan a múlt megváltásától, ezért a jövő felé a múlton keresztül vezet az út; olyan út ez, mely reménnyel van kikövezve – éppen mi kaptuk ezt a reményt, mi, akik remény nélkül vagyunk.

6. Angelus Obliviosus

Van Klee-nek egy „Vergesslicher Engel” című képe. Angyalt ábrázol, aki lehunytt szemmel, mozdulatlanul áll – ilyennek képzelem a történelem angyalát. Talán éppen csak megszakította időtlen útját, hogy egy percre összekulcsolhassa kezét, és dicsérje Teremtőjét. De nem: talán azért állt meg, mert öntudatlan röptében egyszer csak felrémlt benne a Paradicsom képe, valami, amit régen elfelejtett. Így hát megállt, leszállt a földre, hogy megvesse lábát, és a szél el ne sodorja; hogy megpróbálja felidézni a gyorsan elillanó képet, amelyet olyannyira szeretne megőrizni lehunytt pillái alatt. Mert az emlékkép hatására némi érzés gyúlt szívében: szelíd ábrázattal igyekszik leplezni múló örömét, hiszen angyalokhoz, azt mondják, nem illik a vidámság. Az öröm röpke pillanataiba ugyanakkor némi gondterheltség vegyül: az angyal, ahogy halványul benne az éppen csak megsejtett kép, máris feledni kezd, felejteni kezdi azt, amit nem volna szabad elfelejteni – ezért tördeli szemérmesen finom kezét, hiszen egyetlen perc még, s a pillanat odatesz. Ekkor aztán kitérja szárnyait, s újra nekivág útjának, mely nem ismer célt – mert angyal ő, feledékeny angyal.

48 SZH, 230. o.

Bibliográfia

- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.
- Adorno, Theodor W.: *A felvilágosodás dialektikája*. Atlantisz, 1992.
- Agamben, Giorgio: *Ausnahmezustand*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004.
- Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006.
- Ancsel Éva: *Polémia a történelemmel. Esszé Walter Benjaminről*. Kossuth, 1982.
- Benjamin, Walter: *Angelus Novus*. Magyar Helikon, 1980.
- Benjamin, Walter: *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*. Reclam, Stuttgart, 1992.
- Benjamin, Walter: *A szirének hallgatása*. Válogatott írások. Osiris, 2001.
- Benjamin, Walter: *Kommentár és prófécia*. Gondolat, 1969.
- Bredenkamp, Horst: Von W. Benjamin zu C. Schmitt. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46., 1998.
- Bulthaupt, Peter (Hrsg.): *Materialien zu Walter Benjamins Thesen über den Begriff der Geschichte. Text, Varianten, Briefstellen, Interpretationen*. Frankfurt am Main, 1975.
- Colony, Tracy: Heidegger's Early Nietzsche Lectures and the Question of Resistance. *Studia Phenomenologica*. 2004.
- Heidegger, Martin: *Lét és idő*. Gondolat, Budapest, 1989.
- Heidegger, Martin: *Bremer und Freiburger Vorträge*. (GA 79), P. Jaeger, 1994.
- Hölderlin, Friedrich: *Gedichte*. Insel, 1984.
- Kant, Immanuel: *Vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Gondolat, 1980.
- Lessing, Theodor: *Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen*. Matthes & Seitz, München, 1983.
- Miklós Tamás: *Die Geschichte als einen Text zu betrachten*. Kéziratban.
- Radnóti Sándor: *Krédó és resignáció*. Argumentum, 1999.
- Schmitt, Carl: *Die Diktatur*. Duncker & Humblot, Berlin, 1994 (1921).
- Scholem, G.: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In *Judaica I*. Frankfurt am Main, 1963.
- Szondi, Peter: Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin. In *Schriften II*. Frankfurt am Main, 1978.
- Taubes, Jacob: *Die politische Theologie des Paulus*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2003 (1993).
- Tillich, Paul: *Kairos*. In *Der Widerstreit von Zeit und Raum*. Stuttgart, 1963.
- Theunissen, Michael: *Die negative Theologie der Zeit*. Frankfurt am Main, 1991.
- Opitz, Michael & Wizisla, Erdmut (Hrsg.): *Benjamins Begriffe*. Frankfurt am Main, 2000.
- Waldenfels, Bernhard: *A normalizálás határai*. Gond-Cura, Budapest, 2005.
- Voegelin, Eric: *The new science of politics*. University of Chicago Press, 1987 (1953).

