

Somlyó Bálint

Eredetproblémák

Absztrakt: Írásom Walter Benjamin minden bizonnyal legfontosabb módszertani szövegének, *A német szomorújáték eredetéhez írott Ismeretkritikai előszónak* az elemzése, egyrészt abból a célból, hogy lehetővé tegye néhány benne található központi fogalom (ábrázolás, idea, eredet) sajátos, benjamini értelmének, valamint tényleges eredetének felkutatását; másrészt azért, hogy ennek segítségével értelmezzem egy fontos késői töredéket, amely rávilágíthat a korai, valamint a kései művek módszertani és tematikus összefüggéseire. A dolgozat módszere alapvetően a szoros olvasás, kiegészítve bizonyos – gyakran figyelmen kívül hagyott – forrásszövegek felhasználásával. Az értelmezés eredményei között egy egészen váratlan felismerés is akadt: a jelek szerint a kerülőút benjamini fogalmának is Hermann Cohen a forrása!

Kulcsszavak: ábrázolás, idea, eredet, kerülőút

A filozófiának ezért, mint az epikus költeménynek, a közepén kell kezdenie, és lehetetlen azt úgy előadni és egymás után minden részletében úgy számba venni, hogy mindjárt az első részlet tökéletesen megindokolt és megmagyarázott legyen. Ez egy egész, s a megismeréséhez nem egyenes út vezet, hanem kör.¹

A goethei igazságfogalom simmeli ábrázolásának tanulmányozásából világossá vált számomra, hogy a Szomorújáték-könyvben használt eredetfogalmam pontos és meggyőző állítása ennek a goethei alapfogalomnak a természet birodalmából a történelemébe. Az eredet nem más, mint az ősjelenség fogalmának átültetése a pogány természetösszefüggésből a történelem zsidó összefüggéseibe (Benjamin 1982: 577).

Ez a rejtelmes utalásokkal zsúfolt, szinte a hirtelen kristályosodásba átcsapásig túltelt mondat (apró eltérésekkel) két helyen is megtalálható Walter Benjamin életművében. Önálló alakban az életművet befejezetlenségében is megkoronázó *Das Passagen-Werk* N dossziéja 2 a, 4 jelű bejegyzésének részeként, eredetileg publikálatlan feljegyzésként pedig egy *Nachträge zum Trauerspielbuch* feliratú papírlapon, amelyen vélhetően a Szomorújáték-könyv egy második kiadása számára készülő feljegyzések olvashatók.² (Az életmű természetéből adódik persze, hogy ez a publikált–publikálatlan megkülönböztetés kissé önkényes, hiszen Benjamin életében a *Das Passagen-Werk* anyagának szinte teljes egésze publikálatlan és befejezetlen maradt, ezért annak minden bejegyzése szintén publikálatlannak tekinthető lenne. A kiadók döntése alapján azonban az egyik mégiscsak főszöveggé lett, a másik jegyzetbe szorult.) Viszont, talán nem lesz egészen önkényes, ha e visszatérő motívumot választjuk kiindulópontul egy olyan vizsgálódáshoz, amelynek középpontjában a benjaminai életmű módszertani vagy műfaji középpontjának körbekerítése áll. Különös tekintettel éppen arra az ívre, amely *A német szomorújáték eredete* című, 1928-ban megjelent habilitációs írástól (mindenekelőtt annak *Ismeretkritikai előszavától*) ível a végül befejezetlenül maradt, de majd ez időtől fogva egészen Benjamin 1940-ben elkötetett öngyilkosságáig folyamatosan készülő *Das Passagen-Werk*ig (és különösen annak N jelű, *Ismeretelmélet, a haladás elmélete* munkacímű dossziéjáig).

Ha vonatkozásainak teljes gazdagságában szeretnénk megérteni a fent idézett mondatot, elkerülhetetlenül le kell merülnünk annak a szövegnek a mélyére, amelyre elsődlegesen vonatkozik. Ugyanakkor kissé kívül is maradva, meg kell próbálnunk felmérni a pozíciót, amelyet ugyanez a szöveg az életművön belül (sőt, azon túl is) elfoglal. Általa talán közelebb juthatunk az eredet kérdéséhez, valamint utakra lelhetünk, amelyek a természet, a történelem, valamint az ősjelenség, a goethei *Urphänomen* felé vezetnek.

Maga a szöveg tehát, amelyről szó van, *A német szomorújáték eredete* című habilitációs értekezés, különös tekintettel annak *Ismeretkritikai előszavára*. Benjamin 1924–25-ben dolgozott a művön,³ amelyet a befejezés évében be is nyújtott a Frankfurter Egyetemre, ám rövidesen (dékáni javaslatra) arra kényszerült, hogy maga vonja vissza jelentkezését – elkerülendő a nyílt visszautasítást. Az elutasítás okainak kutatása mélyen bevezethetne

1 Friedrich Schlegel a küklikus filozófiáról, idézi: Benjamin (2004: 54).

2 A kritikai kiadás legalábbis ezt feltételezi (vö. Benjamin 1974: 952–953).

3 Az 1928-ban nyomtatásban is megjelent változat belső címlapján a *Terv: 1916 Kidolgozás: 1925* bejegyzés áll, ennek jelentésére a későbbiekben még visszatérünk

az akadémiai filozófiai stúdiumok ellentmondásainak aknamezejére, nem is beszélve a személyes érdekeltségek és ellenérdekeltségek drótakadályairól. Számunkra azonban érdekesebb a disszertáció azon jellegzetességeire koncentrálni, amelyek egyként (ha nem is azonos előjellel) szerepet játszhattak az elutasításban és a későbbi feltétlen elismertségben. (Nehéz lenne bizonyítani, de több mint valószínű, hogy nem volt az említett egyetemen sikerrel elfogadott habilitációs értekezések között akár egyetlen is, amely olyan hatást gyakorolt volna utókorára, vagy amelyről annyi későbbi írásmű született volna, mint épp Benjaminé, ideértve Adorno Kierkegaard-ról írott – egyébként nagyban épp a benjamin műtől megihletett – 1931-es habilitációját is.⁴) Egyetlen mondatban összefoglalva az elutasítás indokát: a kijelölt bírálók saját bevallásuk szerint egy szót nem értettek a műből. Egyikük, vagy húsz évvel később, még mindig úgy foglalt állást a kérdésben, hogy „Geist kann man nicht habilitieren!”⁵ Az érthetlenség vádja, mely egyébként az 1928-ban nyomtatásban megjelent mű kritikai fogadtatásában is felbukkan, kétségtelenül megfogalmazódik baráti ajkakon is. Benjamin ifjúságának legbenső barátja, Gershom Scholem, akivel kölcsönösen nagyon sokat köszönhettek egymásnak (Scholem a metafizikával való mintegy kézzelfogható, személyes találkozást, Benjamin a zsidó tradícióval, mindenképp a kabbalával való megismerkedést), igencsak karakteresen fogalmaz: Az előszó „úgy áll a mű elején, mint az angyal az eszmei lángpallossal az írás paradicsomának kapujában” (Scholem 1995: 48). De vajon miben áll ez a sokszor fölhánytorgatott érthetlenség, és még inkább: mi a célja vagy miféle okok határozzák meg?

Benjamin nagyszabású művei esetében mindig tudatosítanunk kell, hogy szerzőjüket sosem egyetlen cél vezérelte, amikor papírra vetette őket. Egyes esetekben, például a *Vonzások és választások*ról írott pazar műelemzés esetén, közvetlen bizonyítékunk van erre. Benjamin maga szögezte le, hogy megírásában három különböző célt tartott szem előtt: (1) megoldást keresett bizonyos tisztán filozófiai problémáira, (2) paradigmatis példát akart felmutatni a művészetkritika általa elgondolt gyakorlatára, valamint (3) Goethével kapcsolatban is el kívánt mondani bizonyos dolgokat.⁶ A *Szomorújáték-könyv* motívumai minden bizonnyal ennél is összetettebbek. Túl a külső célon (vagyis egy habilitáció elnyerésére alkalmas nagyszabású tudományos értekezés létrehozásán), Benjamin ebben nyilvánvalóan kísérletet tett egy műfaji jelenség, egészen pontosan a német barokk szomorújáték hangsúlyozottan művészetfilozófiai, nem pedig irodalomtörténeti tárgyalására. Ezzel párhuzamosan megkísérelte ennek a – mindaddig elhanyagolt vagy épp elmarasztalt – műfajnak az emancipációját az antik tragédiával, vagy általánosabban fogalmazva: az antik poétikai alapokra helyezett tragédiával szemben. A megvalósult emancipációs program mellékterméke a mű egyik legnagyobb hatásúvá lett vonatkozása, az allegória fogalmának ezzel párhuzamos emancipációja, a Goethe-kortól fogva egyszóvalúvá tett szimbólum–allegória értékviszony kiegyensúlyozása – nyilvánvalóan a

4 Mentségére szóljon Adornónak – már ha rászorul ilyesmire –, hogy ebben az írásban nemcsak ismételtlen idézte Benjaminget, de ezt követően habilitációs előadásában (*Die Aktualität der Philosophie*) külön kitért az *Ismeretkritikai előszóra*, valamint 1932 nyarán önálló szemináriumot is szentelt a műnek (vö. Benjamin 1974: 902).

5 Vö. George Steiner bevezetőjét a mű angol nyelvű kiadásához (Benjamin 1988: 11).

6 Levél Scholemnek 1921. november 8-án: Ich habe meine Kritik der Wahlverwandtschaften abzufassen, die mir gleich wichtig als exemplarische Kritik wie als Vorarbeit zu gewissen rein philosophischen Darlegungen ist – dazwischen liegt was ich darin über Goethe zu sagen habe (Benjamin 1996: 208).

klasszicizmus/szimbolikusság *versus* barokk/allegorikusság párok mentén. Ezen az úton haladva még további elemek is rendelhetők az egyes párok mellé: a klasszicista oldal kiegészül a természet fogalmával, míg a barokké a történelemével. (Csak hogy közelebb jusunk az elején idézett mondat összetevőihöz, Goethéről sem feledkezhetünk meg. Hiszen maga a mű egészében kiegészítője a három évvel korábban írott *Vonzások-kritikának*: ott egy klasszicista módon időtlen és hangsúlyosan meghatározatlan természeti-mitikus térben a sors és a szimbólum uralkodnak, míg a *Szomorújáték-könyv* nagyon is reális történeti világában az allegória és a teológia. Egyetlen állításban összegezve a filozófiai alapproblémát: az előbbinél az a kérdés, vajon igaz lehet-e a szép, a második esetében az, szép lehet-e az igaz.) Mindennek ráadásul közvetlen aktualitása is van: Benjamin a német expresszionizmus kellős közepén tudatosan kutat olyan művészi előzmények után, amelyek értelmezői távlatot kínálnak a közvetlen közelihez.⁷ Ezek a kérdések nyilvánvalóan provokálhattak vitákat, kiválthattak akár elutasítást is, a végletes értetlenségnek azonban önmagukban nem lehettek okai. Annak okát másutt, de nem egészen másutt kell keresnünk. A felvetett problémák erővonalai egy virtuális középpontban metszik egymást, amely ugyanakkor mintegy kívülről keríti körbe és hatja át az egész dolgot.⁸ Benjamin mondhatni szemérmetlen arcátlansággal⁹ újfajta filozófiai módszert és írásformát kíván művével elméletileg megalapozni és egyben gyakorlatilag megvalósítani. Ezt a művészeti kifejezéshez nagyban közelítő formát elszakíthatatlan szálak kapcsolják az allegória képiségéhez, az expresszionista művészet montázstechnikájához, egyáltalában a diszkurzivitást felváltó megmutatás-kifejezés imperatívuszához. Mindenekelőtt pedig magához a goethei ősjelenség-problémához, amely legtömörebben úgy lenne összegezhető, hogy benne Goethe a jelenség *mögött* rejlő törvényszerűt nem logikai-diszkurzív levezetéssel, hanem magán a jelenségen – legalábbis a kitüntetett ősjelenségen belül vagy azon rajta, itt a felszínen vagy az előtérben – akarja érzékileg is megtapasztalhatóvá tenni. Az első két tényező – mint már részben utaltam rá – még a művészetben belül is kétes hírnévnek örvend, a harmadikat pedig csak Goethe személye legitimálja, de szigorúan csak az életművön belüli, mondhatni fiziognómiai helyzetében: éppen annak a Goethe személyét műalkotássá fölmagasztáló hagyománynak a részeként, amelyet Benjamin oly élesen bírált korábban. Ott ugyanis a „dilettancia” bevetésre készen várakozó vádját könnyedén

7 Ehhez a kérdéshez lásd Asja L. cis beszámolóját (Benjamin 1974: 879). Mellesleg igencsak elgondolkodtat, hogy Benjamin ezt az olyannyira testreszabottnak tűnő témát egyáltalán nem maga választotta, hanem az egyetem javaslatára fogott bele, nem kevés kezdeti ellenkezéssel (vö. McCole 1993: 125).

8 Ha a Benjamin–Heidegger viszony nem volna olyan mélységesen kontroverziális (Benjamin igen rossz véleménnyel volt Heideggerről, ugyanakkor művét számos nagyon sajátos analógia kapcsolja Heideggeréhez a nyelvhez való viszonytól kezdődően az igazságfelfogáson át egészen a séta egyszerre párhuzamba állító és kontrasztáló motívumáig), szívesen hivatkoznék itt a *Lichtung* heideggeri pozicionálására, amennyiben az úgy található „az egészében vett létező közepette”, hogy eközben (és belőle eredően) ez „a fénylő közép övezi az összes létezőt” (Heidegger 2006: 40). Hogy a geometria teljes legyen: Benjamin eredetileg az *Ismeretkritikai előszón* kívül egy, a művet lezáró módszertani epilógust is tervezett, amely utóbb részben időhiányból, részben talán dramaturgiai okokból (túlzottan is finálészerűen emelkedettre sikerült az utolsó fejezet zárata) elmaradt.

9 Egy Scholemhez írt levélben (1925. február 19-én) mindközönségesen „hücpeségnek” titulálja az *Ismeretkritikai előszót*, és mielőtt a később még elemzendő mélyértelmű és magas helyről érkező Goethe-móttó szögezi fel a kapujára, egy német gyerekverssel próbálkozik: „Über Stock und über Steine / Aber brick dir nicht die Beine” (a *Hopp Hopp Reiter*ből), ami magyarul mondjuk annyit tesz, hogy „Árkon-bokron keresztül, csak a lábad el ne törd!” (Az árkon-bokron kétségtelenül megvalósult, a lábtörést viszont nem sikerült elkerülni.) (Benjamin 1997: 14)

leszerelheti a „naiv zseni” érzéki közvetlenségének és közvetítésre nem szorulásának nem kevésbé kézenfekvő mentsége, sőt szinte hitelesítésül szolgáló védjegye. Benjamin azonban minden, csak nem naiv zseni! Nálánál – schilleri értelemben – szentimentálisabb szerzőt – és melankólikusabb alkatot – képzelni sem lehetne, ez azonban a „szigorú tudomány” falain belül végletesen kiszolgáltatottá teszi a tudománytalanság vádjaival szemben, amelyek ezesetben a tudomány *clare et distincte* követelményeinek be nem tartásában mint „érthetelenségben” fogalmazódnak meg, amire csak utólagos mentegetőzéseként ragasztják rá a „szellem” szépségflastromát. Pedig Benjamin a legpatinásabb hagyományt folytatja: előbb módszertant ír, majd alkalmazza a leírtakat, mindezek mellett pedig ismeretkritikát művel. Látszólag maradéktalanul betartja a tudományos formát. Talán épp az a baj, hogy túlzottan is komolyan veszi a formaproblémát. Miközben igazodik a külső formához, drámaian megújítja az igazi, a belső formát, éppen mert olyan kitüntetett jelentőséget tulajdonít a formának és a módszernek. Ha sikerül felfejtenünk akár csak néhány központi jelentőségű szálát az *Ismeretkritikai előszó* titokzatos szövedékéből, nem csupán azt remélhetjük, hogy vele mélyebben értjük majd a *Szomorújáték-könyv* egészét, de bizonytalanságot lephetünk az életmű további darabjaihoz is, amelyek titokban (vagy néha, mint az *Ursprung-Urphänomen* megfeleltetés esetében, nyíltan a felszínre törve) végig ennek a poétikának a jegyében készültek – legalábbis a 20-as évek második felétől kezdve.¹⁰

Az ábrázolás

Az *Ismeretkritikai előszó* mehökkentő mondattal kezdődik: „A filozófiai irodalom sajátossága, hogy minden fordulat alkalmával újra szembe kell néznie az ábrázolás kérdéssel” (Benjamin 1980b: 195). Hangsúlyozottan formai problémaként veti fel a filozófia kérdését, középpontjában az ábrázolással (*Darstellung*), még ha egyelőre nem világos is, miféle ábrázolásról, egyáltalán minek az ábrázolásáról van szó. Irodalomként – legalábbis az írás tevékenysége felől felfogott gyakorlatként – tekint a filozófiára (a *Schrifttum* kifejezést használja, amely persze nem a *Literatur* értelmében vett irodalom, de feltétlenül súlyt helyez a filozófiai mű írott voltára), és a fordulat kérdését ábrázolási válságként gondolja el. Első nekifutásra ez az indítás még belesimulni látszik a hagyományos módszerkérdésbe: amikor a filozófiai tan történeti kodifikációjára koncentrálna, és ennek igénye miatt elveti a *more geometrico* tanná válást, mert hiába „bizonyítja a matematika, hogy az ábrázolási probléma teljes kiküszöbölése [...] a valódi ismeret megkülönböztető jegye, ebben egyúttal feltétel nélküli lemondása jut kifejezésre az igazság ama területével kapcsolatban, amelyre a nyelvek vonatkoznak” (Benjamin 1980b: 195), csak újra visszahangozza ifjúkora fontos írásának, *Az eljövendő filozófia programjáról*-nak ama, Hamann korabeli kritikájának nyomait is viselő következtetését, hogy „az a valóság, melynek megismerését és amelynek révén a megismerést Kant bizonyosságra és igazságra akarta alapozni, alacsony, talán éppen a legalacsonyabb rangú valóság” (Benjamin 1980a: 9). Ennek

10 Nem kevésbé szimbolikus a tény, hogy a *Szomorújáték-könyv* azonos évben, 1928-ban jelenik meg az *Egyirányú utca* című aforizmagyűjteménnyel, amely az életműben első alkalommal nyit teret az irodalmi jellegű megformálásoknak.

magyarázata néhány oldallal később ölt nyilvánvaló formát a *Program-tanulmányban*, amikor Benjamin leszögezi, hogy

az egyoldalúan a matematikához és a mechanikához szabott megismerésfogalom szükségessé vált nagy átalakítását és kiigazítását csak úgy lehet véghezvinni, ha a nyelvre vonatkoztatjuk a megismerést, amit Hamann már Kant életében megkísérelt (Benjamin 1980a: 19).

E két mondat között azonban még további fontos összefüggések nyomaira is bukkanhatunk. Benjamin arról beszél, hogy

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 és a róla szóló tant igen (Benjamin 1980a: 15).

Megjelenik tehát a tan (*Lehre*) fogalma, amely az *Ismeretkritikai* előszóban majd a filozófiai forma alternatíváját alkotja az ezoterikus esszével egyetemben, a maga szükségképpen autoriter – de legalábbis auktoriális – karakterével, és megjelenik a transzcendentális szubjektumra való vonatkozás kizárólagossága, ami mindenekelőtt az empirikus szubjektum (és az ellenébe állított objektum) kiiktatásának követelményére utal. Az empirikus szubjektum (illetve az empirikus tudat) kizárásának igénye paradox módon egy tágabb történetiség miatt látszik kimenekülni bármiféle empiria konkrét történetiségéből. Benjamin rejtett (és terméketlen) metafizikai elemeket vél felfedezni a kanti ismeretelméletben:

...először is az, hogy Kantnak, hiába kezdett hozzá annyiszor, nem sikerült végérvényesen leküzdenie a megismerés olyan felfogását, hogy az valamiféle szubjektumok és objektumok, vagy valamiféle szubjektum és objektum közötti viszony; másodsor, a megismerésnek az emberi empirikus tudatra való vonatkoztatása, aminek a leküzdésében csak a kezdetekig jutott el. [...] Az egész valami teljességgel metafizikai csökevény az ismeretelméletben: e századok lapos „tapasztalatának” egy darabja, mely beférkőzött az ismeretelméletbe. Kétségbevonhatatlan ugyanis, hogy Kant ismeretfogalmában, ha mégoly szublimált alakban is, döntő szerepet játszik az az elképzelés, hogy a testestől-lelkestől létező individuális én érzékei révén benyomásokat kap, s azok alapján képzeteket alakít ki. Ez az elképzelés pedig mitológiai, és igazságtartalmát tekintve ugyanannyit ér, mint a többi megismerésmitológia. [...] A tapasztalat, amennyiben a testestől-lelkestől létező individuális emberre és annak tudatára vonatkoztatjuk, és nem a megismerés rendszeres specifikációjának tekintjük, maga is, bármely fajtájáról legyen szó, pusztán *tárgya* csak a valóságos megismerésnek, közelebből e megismerés pszichológiai ágazatának. Ez, rendszertanilag, az örület különböző fajtáira tagolja az empirikus tudatot. A megismerő ember, a megismerő empirikus tudat, az örült tudat egy fajtája (Benjamin 1980a: 11–12).

Ezt a hosszú és kihagyásokkal szabdaltságot nem azért illesztettük ide, mert részleteiben szeretnénk rekonstruálni Benjamin ifjúkori elképzeléseit a kanti filozófia megújítására vonatkozóan. Elemeket keresünk csupán, amelyek megvilágíthatják az *Ismeretkritikai* előszó homályosnak vagy váratlanul önkényesnek ható fordulatait. Benjamin tágitani és

mélyíteni szeretné a tapasztalat fogalmát, és amikor az empirikus tudat és annak szubjektum-karaktere ellen beszél, valójában a lehetséges tapasztalat szerinte történetileg időről időre sajátos, az akkor élők „világnézetének”¹¹ korlátai között mozgó terepnumát bővítené a transzcendentális tudat közelebről meg nem határozott lehetőségfeltételével. Nem tisztázza világosan, hogyan érti a kifejezést, ezért abból kell kiindulnunk, hogy annak eredeti értelmében, de azzal a megszorítással, hogy az eredeti értelem maga hallgatólagosan a felvilágosodás emberének empirikus tudatával csúszik egybe. Vagyis tehát a tapasztalat kanti lehetőségfeltételeinek összessége – mint transzcendentális tudat – nem más, mint a fizikai természet, a geometrikus-newtoniánus külvilág érzékelésének lehetőségegyüttese,¹² és már a rendszeren belül is felvethető, hogy

mi lesz a harmadik résszel, a tudományos tapasztalatnak azokkal a fajtáival (a biológiai tapasztalatok), amelyeket Kant nem tárgyalt a transzcendentális logika talaján, és hogy miért nem tárgyalta őket (Benjamin 1980a: 17).

(Amikor Benjamin a maga eredetfogalmának a goethei ősjelenséghez fűződő kapcsolatról beszél, éppen ezt a programot valósítja meg. Persze Kanthoz képest két lépéssel elcsúsztatott változatban: a goethei ősjelenség nem más, mint a természettörvénynek magának a tapasztalatba integrálása, annak lehetősége, hogy a törvény ne következtetésként és absztrakcióként, hanem közvetlenül a tapasztalat tárgyaként adódjék. Az eredetfogalom pedig – Benjamin szavai szerint – e lehetőségnek a megjelenése a természet pogány összefüggése után a történelem zsidó összefüggésében is. És persze az sem véletlen, hogy a kanti tapasztalatfogalmat éppen teológiai értelemben találja kiváltképp terméketlennek, hiszen a történelem Benjaminsnál szemmel láthatóan *par excellence* teológiai karakterű.)

Az ábrázolás kérdése a tapasztalat, illetve a tág értelemben vett megtapasztalhatóság terébe rántja a filozófiát. A *Program-tanulmány* gnómaszerűen feltörhetetlen zárómondatai:

A kanti rendszer alapján olyan fogalmat kell alkotni a megismerésről, mely olyan tapasztalatfogalomhoz kapcsolódik, hogy az ismeret a tapasztalat tana lesz. [...] A tapasztalat a megismerés egységes és kontinuos sokrétűsége (Benjamin 1980a: 20),

mintha egy végtelenbe táguló és mindenre kiterjeszhető tapasztalati mezőt vázolnának, amelynek érvényességét majd pontról pontra, ismeretként kell felülvizsgálni. Ennyiben a zárómondat tökéletesen megfelel a tanulmány felütésének, amely szerint:

Az eljövendő filozófia központi feladata: a legmélyebb sejtéseket, amelyeket a korszakból és egy nagy jövő előérzetéből merít, a kanti rendszerre kell vonatkoztatnia, hogy ezáltal ismeret váljék belőlük. [...] Mert Kant az utolsó és Platón mellett éppenséggel az egyetlen filozófus, akinek nem közvetlenül az ismeretek terjedelme és mélysége volt a fontos, hanem mindenekelőtt és kiváltképp az igazolásuk (Benjamin 1980a: 7).

11 Lásd ehhez a *Program-tanulmány* 8. oldalát: „Ám ez, mint már jeleztük, egyedi és korhoz kötött; és e formáján túl, mely így vagy úgy minden tapasztalatban közös, ez a tapasztalat, amelyet a szó pregnáns értelmében *világnézetnek* nevezhetnénk, a felvilágosodás tapasztalata volt” (Benjamin 1980a: 8).

12 A szöveg vége felé hosszabban kitér a kategóriák táblázatának teljes revíziójára, amely önkényes átvétel Arisztotelésztől, és felvillantja annak az elrendeződések tanaként való kiépítését, „általában logikailag korábbi ősfogalmakra [sic!] alapozni és ilyen fogalmakkal összekötni a kategóriák táblázatát” (Benjamin 1980a: 17).

A hiányzó terjedelmet a tapasztalat mezejének végtelensége pótolja – amelybe tisztán transzcendentális értelemben beletartozhatnak később akár az örült tudattal kapcsolatos összes, fajták szerint kontinuum fokozati sorozatokba sorolt lehetőségek is –, miközben érvényességük mintegy az ismeretté válás folyamatában dől el.

Az *Ismeretkritikai előszó* azonban – épp az ábrázolási kérdésre hivatkozva – mesz-sze túlmegy ezen a programon. Amikor a közelebről meg nem határozott traktátust tekinti a maga számára alkalmas formának,¹³ az ismeret fogalmát éppen a *Program-tanulmányban* előkészített eszközökkel tolja félre, miközben egészében elveti az ott még (persze módosításokkal) kívánatosnak tekintett rendszerfogalmat. Azt állítja a 19. század rendszerfogalmáról (amely nem vesz tudomást a tanról és az ezoterikus esszéről mint a filozófiai forma alternatívájáról),¹⁴ hogy „amennyiben meghatározza a filozófiát, azzal fenyegeti, hogy alkalmazkodnia kell egyfajta szinkretizmushoz, mely az ismeretek között szótt pókhálóval szeretné foglyul ejteni az igazságot, mintha ez kívülről repülne feléje” (Benjamin 1980b: 196).

Először hangzik el az igazság kifejezés, melyről nemsokára kiderül majd, hogy a filozófia célja éppen ennek az ábrázolása. A szinkretizmus említése lehetővé teszi Benjamin számára, hogy gondolatmenetét ne szolgáltassa ki reménytelenül a teológiával átitatottság vádjának. Indirekt módon ugyanis arra utal, hogy a rendszerfilozófia is teológiai karakterű, legfeljebb kissé hanyatlóan császárkori módon, ráadásul a kifejezésben rejlő erős mellérendelő tendencia csak fölerősíti a borzongató háló-metaforát, amely egyébiránt kulcsfogalomnak bizonyul. Egyrészt rögzíti azt a továbbiakat megalapozó meggyőződést, hogy a filozófia igazsága nem additív karakterű, nem azonos az ismeretek helyes rendszerével (és érvényessége ezért nem is függ a benne mégiscsak előforduló ismeretek avulékonyaságától), másrészt kísértő pók vagy orvvadász asszociációi szinte előre megbélyegzik az igazság effajta vadászatát. Tágabb értelemben természetesen Benjamin a hálózatos rendszerfilozófia kritikájával a 19. századi gondolkodás (elsősorban persze ki-mondatlanul is Hegel) ama belső tendenciájával fordul szembe, amely szántsándékkal

13 A műfajról, vagy inkább annak Benjamin szerinti jellemzőiről a legtöbbet talán az *Egyirányú utca Belsőépítész* című darabjából tudhatjuk meg – legyen ez egyben példa arra is, miféle titkos földalatti vízfolyások járják át a benjamini mű altalaját. „A traktátus arab forma. Külsője egysíkú és feltűnés nélküli, olyan arab építmények homlokzatához hasonlóan, melyek tagolása az udvaron kezdődik. Ugyanúgy a traktátus tagolt struktúrája sem vehető észre kívülről, hanem csakis belülről nyílik meg. Ha fejezetekre oszlik, ezeket nem verbális címek, hanem számok jelölik. Töprengéseinek felületét nem festőiség élénkíti, inkább az ornamentika hálója borítja, mely megszakítás nélkül kacskaringózik tovább. Az okfejtés ornamentális sűrűjében elenyészik a különbség a témához kapcsolódó és a kitérő jellegű fejtegetések között” (Benjamin 2005: 45).

Az utolsó megjegyzést tartuk nagyon elevenen emlékezetünkben, ha majd a benjamini módszer kerülőútjáról esik szó! Az arab építészet motívuma egyébként szinte bizonyosan Alois Riegl *Későrómai iparművészet* című könyvéből származik, amely Benjamin számára meghatározó módszertani jelentőséggel bírt a disszertáció megírása idején. Ebben azt olvashatjuk: „A mai fellahok agyagháza még híven őrzi az óegyiptomi lakóház nyesett piramisformáját: ami tér az ablaktalan, rövid falak mögött rejtőzik, semmi módon nem ad magáról jelt annak, aki kívülről nézi” (Riegl 1989: 33).

14 Az alternatíván belüli kettőség nyilvánvalóan arra utal, hogy a Hegelnél még nyilvánvalóan szinte a tudomány szinonimájaként felfogott filozófia bennük egyik irányban a szubjektivisztikus-művészeti önkénytől, a másikban pedig a teológiai karakterű tekintélytől igyekszik magát elhatárolni.

felszámolni igyekszik tudomány és filozófia különbségét.¹⁵ Ismeret és igazság hierarchikus megkülönböztetése azután két oldallal később a lehető legtömörebb, megsemmisítő ítéletbe torkollik: „Az ismeret birtoklás.” Birtoklásjellege közvetlenül összefügg a *Program-tanulmány* legfőbb kritikai mozzanatával, vagyis a szubjektum–objektum viszony bírálataival. Az ítélet indoklása ugyanis a következőképpen hangzik: „Tárgya önmagát határozza meg azáltal, hogy benne kell foglaltatnia az akár transzcendentális tudatban. Nem választható el ettől a birtoklás jellemző vonása. Ennek a birtoklásnak a szemszögéből az ábrázolás másodlagos. Nem az önábrázolás formájában létezik” (Benjamin 1980b: 198).¹⁶ Ebben az érvelésben több szólam fonódik egybe, amelyeket valószínűleg visszafelé érdemes felfejteni. Világosan látható ugyanis, hogy az ismeret vagy az azokból szőtt háló azért nem lehet az ábrázolás felől elgondolt filozófia központi eleme, mert „leképeződésének” szerkezetét eleve meghatározza az objektumok mentális reprezentációjának így vagy úgy preformált rendje. Az ismeret kanti felfogása magában foglalja az elme receptivitását a szemléletben és spontaneitását a fogalmak terén:

Természetünkből következik, hogy a szemlélet csakis érzéki lehet, azaz csakis azt a módot foglalja magában, ahogyan tárgyak afficiálnak bennünket. Míg az értelem az a képesség, hogy az érzéki szemlélet tárgyát elgondoljuk. Egyik képességet sem helyes a másik fölébe helyeznünk. Érzékelés nélkül nem volnának adva nekünk a tárgyak, értelem nélkül nem gondolnánk el őket. Tartalom nélkül üres a gondolat, fogalom nélkül vak a szemlélet. Ezért nem kevésbé szükséges fogalmainknak érzéki jelleget kölcsönözni (vagyis a szemléletben hozzájuk adni a tárgyat), mint szemléletünket értelmessé tenni (vagyis fogalmak alá rendelni). A két képesség vagy tehetség funkciója nem cserélhető fel. Az értelem semmit nem képes szemlélni, az érzékek semmit nem képesek elgondolni. Csak a kettő egyesüléséből származhat ismeret (Kant 1995: 106).

Mármost e felfogásban a szubjektum pontosan oly módon van túlsúlyban, amiként a birtoklás fogalma is hatalmi túlsúlyt feltételez a birtokos oldalán: látszólag hihetnénk, hogy a receptivitás passzivitása kiegyenlíti az értelem spontaneitását, viszont tudjuk jól, hogy a receptivitásnak a transzcendentális esztétikában leírt modelljét korántsem pecsétnyomó és viasz kölcsönhatásának mintájára érdemes elképzelni. Benjamin *Goethe-tanulmányának* egy híres pontján épp ehhez a pecsétnyomó-metáforához nyúl, annak szemléltetésére, hogy egy dolog tartalma mennyire levezethetetlen magából a dologból; s helyette e tartalmat a dolog által megjelenített pecséthez hasonlítja, a következő magyarázattal:

Amiként egy pecsét formája levezethetetlen a viasz anyagából, levezethetetlen a lezárás céljából, sőt, levezethetetlen magából a pecsétnyomóból is, mert emitt konkáv, ami ott konvex, és annak számára felfogható csupán, aki valaha is tapasztalta, mi az: pecsételni, és annak számára evidens, aki ismeri a kezdőbetűk által jelzett nevet, így levezethetetlen a dolog tartalma állagának ismeretéből, rendeltetésének kiderültéből, sőt, még tartalom-mivoltának

15 A *szellem fenomenológiájának Előszava* lényegében szinonimaként használja e két kifejezést, programja pedig szinte szóról szóra a benjamin kritika ellenségképe: „Az igazi alak, amelyben az igazság létezik, csakis ennek tudományos rendszere lehet. Közreműködni abban, hogy a filozófia közelebb jusson a tudomány formájához, – ahhoz a célhoz, hogy levethesse a *tudás szeretete* nevét és *igazi tudás* legyen, – ezt tűztem magam elé” (Hegel 1961: 11).

16 A fordításban szereplő transzcendens kifejezést természetesen transzcendentálisra módosítottam.

sejtéséből is, és csak isteni formáltságának filozófiai tapasztalása révén fogható fel, és evidenssé kizárólag az isteni név boldog szemlélésében válhat (Benjamin 1980c: 102).

Mi viszont Kanttól tudjuk, annak a viasznak nemcsak anyaga, hanem szemléleti formája is van, illetve ő maga jelenti e szemléleti formát, amely az ő vonatkozásában tulajdonképp szubsztanciális forma is egyben; ezért azután a pecsételés tapasztalatából adódóan még feloldható konvex-konkáv tükrözésen túl is nehézségekbe, mondhatni „emberfeletti” nehézségekbe ütközik a „magánvaló pecsétnyomó” önállóságának a közelébe férkőzni. Az „elme spontaneitásából” származó fogalmak mentén azonban valóban visszafelé kell elindulnunk; s immár nem hallgathatjuk el többé az ismeret birtoklásjellegéről szóló korábbi idézet teljes szövegösszefüggését – az ismeret birtokjellegének kimondásához vezető állításait.

Az idea

Ennek a kutatásnak tárgyai az ideák. Ha az ábrázolás a filozófiai traktátus voltaképpeni módszereként akar helytállni, szükséges, hogy az ideák ábrázolása legyen. Az igazság, ha megjelenik az ideák körtancában, mindenképpen kitér az elől, hogy az ismeret területére vetítsük. Az ismeret birtoklás (Benjamin 1980b: 198).

Nyilvánvaló, hogy e ponton Benjamin *Ismeretkritikai előszava* elhagyja a kritikai filozófia bárminemű értelemben vett (kantianus, neokantianus, „kritikailag kritikai”)¹⁷ birodalmát. Az idea – mint eredetileg, ha metaforikusan vagy inkább etimológiailag is, de a láthatósággal összefüggő kifejezés – kézenfekvően adódna egy ábrázolásközpontú filozófia középpontjaként. A kérdés csupán az, hogy miféle filozófiai térben lehet Kant (vagy akár Descartes) után ontológiai önállósággal rendelkező ideafogalmat elhelyezni. (Kant eleve kissé „maga felé hajlított” Platont, amikor úgy vélekedett, hogy az „kiváltképp abban lelte föl ideáit, ami gyakorlati, azaz ami a szabadságon nyugszik”, de persze egy hozzákapcsolt lábjegyzetben azért leszögezte, hogy

természetesen kiterjesztette fogalmát spekulatív ismeretekre is, feltéve, hogy ezek tiszta és teljességgel *a priori* ismeretek, sőt a matematikára is, jóllehet ennek tárgyai csupán a l e h e t s é g e s tapasztalatban találhatók. E tekintetben nem tudom követni őt, miként az ideák misztikus levezetése terén sem, vagy ama túlzásokban, melyek mintegy az ideák hiposztázálásához vezették, jóllehet az általa használt emelkedett nyelv alkalmas volna e tárgy higgadtabb és a dolgok természetének jobban megfelelő kifejtésére (Kant 1995: 302).

Hogy azonban a helyzet bonyolultabb legyen, Kant két oldallal később hozzáfűzi, hogy

ha eltekintünk Platón kifejezésmódjának túlzásaitól, úgy szellemének szárnyalása, mellyel fölemelkedik az anyagi világ leképező szemlélésétől a világ célokon – azaz ideákon –

¹⁷ Rolf Tiedemann, az életmű első monografikus igényekkel fellépő elemzője már első Benjaminról írott művében felveti, hogy a régies „ismeretkritikai” jelző használata az „ismeretelméleti” helyett a címben ismeretelmélet és metafizika véleménye szerint Hegel óta rögzült alárendeltségi viszonyának („ettől fogva az ismeretelmélet a metafizika szolgálatában áll” – utal *A szellem fenomenológiája Előszavának* egy bekezdésére) elkerülésére szolgál, amennyiben magát az ismeret fogalmát mint tudományosat vonja kritika alá és helyébe platonikus módon az igazságot állítja. (*Und die mag Erkenntnis als wissenschaftliche zwar in dem prägnanten Sinn kritisieren, daß an ihren Platz platonisch eine Wahrheit zu rücken habe...*) (Tiedemann 1965: 16)

nyugvó architektonikus összefüggéseik, ez a szárnyalás és fölemelkedés figyelemre és követésre méltó (Kant 1995: 304).

Ennek az architektonikának bizonyos szerepe van Benjamin fogalomválasztásában, mint ahogy az is nyilvánvaló, hogy ideafogalmának semmi köze a gyakorlati ész ideáihoz. Benjamin ideái önálló, tudattól független létezők, bár egyelőre nem világos, hol is léteznek.

A módszer, mely az ismeret szemszögéből egyfajta lehetőséget [*Weg!*] jelöl, aminek révén – ha mindjárt úgy is, hogy létrehozza a tudatban – szert tehet a belső birtoklás tárgyára, az igazság szempontjából tekintve önmagának ábrázolása, s ezért, mint forma, az igazsággal együtt adott. Ez a forma nem a tudatban levő összefüggéshez tartozik, ahogy a megismerés módszertana, hanem egyfajta létezéshez. Újra és újra igazolódik az a tétel, mely a filozófiának – kezdeti idejében [*in ihrem Ursprung!*], a platóni idea-tanban – egyik legmélyebb intenciója, hogy ti. a megismerés tárgya nem azonos az igazsággal. A megismerésre rá lehet kérdezni, az igazságra nem. A megismerés az egyes jelenségekre irányul, ezek egységének megteremtésére azonban nem törekszik közvetlenül. Ha nem így volna, a megismerés egysége inkább csak közvetett módon, tudniillik az egyes ismeretek alapján és bizonyos mértékig ezek kiegyenlítése révén volna létrehozható összefüggés, holott az igazság lényege, hogy az egység teljesen közvetlen és direkt meghatározás. Ennek a meghatározásnak, mint direkt tényezőnek, sajátossága, hogy nem lehet rákérdezni. Ha ugyanis rá lehetne kérdezni a csorbíthatatlan egységre az igazság lényegének tekintetében, a kérdésnek így kellene hangzania: mennyire van rá már készen a válasz minden olyan elképzelhető feleletben, mellyel az igazság illik a kérdésekhez. És az erre a kérdésre adandó válasz előtt megint meg kellene ismétlődnie ugyanennek a kérdésnek, olyképpen, hogy az igazság egysége kikerüljön minden kérdésvetést. Mint egység a létben, nem mint egység a fogalomban ilyen az igazság, melynek közelébe sem férközhetik semmiféle kérdés. A fogalom az ész spontaneitásából ered, a szemlélődés ideái viszont adottak. Az ideák már előbb megvannak [*Vorgegebenes*]. Ezért határozza meg az ideát az igazság elkülönítése a megismerés összefüggésétől úgy, mint létet (Benjamin 1980b: 198–99, a fordítást helyenként módosítottam).¹⁸

18 Az érvelés mélyén titokban minden bizonyos a platóni *Parmenidész* gondolatmenete húzódik meg (133e–134d), amely világosan különbséget tesz az önmagában való tudás számunkra birtokolhatatlan önmagában való igazsága és a mi birtokunkban lévő tudás között, amely mint emberi tudomány, a nálunk lévő dolgok tudása. Hogy Benjamin nem említi forrását, abban szerepe lehet annak, hogy ez az érvelés a dialógus *Parmenidésze* kezében éppen az idealmélet cáfolatát szolgálja. Az idézet centrumában álló megfontolásnak az igazság egységéről a benjamin életművön belül is van egy nyilvánvaló előképe, mégpedig a *Goethe-tanulmányban*: „A filozófia egész volta, rendszere felsőbb hatalom annál, mint ahogy ez problémái összességének foglalatának elvárható lenne, mert valamennyiük megoldásának egységére nem lehet rákérdezni. Ha tudniillik az összes probléma megoldásának egységére magára is rá lehetne kérdezni, úgy erre a kérdésre tekintettel újat lehetne föltenni: miben áll az erre adott válasz egysége az összes többi megválaszolásával? Ebből következik, hogy nem létezik olyan kérdés, amely a filozófiát egészére kérdezve átfogná. Ennek a nem létező – s a filozófia egységét tudakoló – kérdésnek a fogalmát jelöli a filozófiában a probléma eszménye” (Benjamin 1980c: 155–156; a fordítást módosítottam. Az érvelés forrása Platon *Parmenidésze*, 132a és b). Szemmel látható, hogy a későbbi szövegben az igazság kerül a filozófia korábbi helyére, mint ahogy az is, hogy a korábbiiban a probléma eszménye (*Ideal*) helyettesíti a későbbi ideát. (Eszmény és eszme, ideál és idea sajátos komplementer használata már a német romantika kritika-fogalmáról írott doktori disszertáció függelékében is megfigyelhető, a forma kontinuum, romantikus eszméje és a tartalom diszkontinuum, goethe-i ideálja összevetésekor.) Figyelemre méltó továbbá, hogy a probléma eszményének a szövegben hídszerep tulajdonítható, a filozófiát a művészettel köti össze: „Ha a rendszerre semmiféle vonatkozásban nem lehet is kérdezni, vannak azért olyan alakzatok, amelyek nem kérdések ugyan, mégis a legmélyebb affinitást mutatják a probléma eszményéhez. Ezek a műalkotások. Nem magával a filozófiával verseng a műalkotás; csak a legpontosabb viszonyba kerül vele, mert rokona a probléma eszményének” (Benjamin 1980c: 156). Az idea, pontosabban az igazság ideaként való ábrázolását középpontba állító *Ismeretkritikai előszó* pedig nyilvánvaló módon egy művészi sajátosságokkal is rendelkező filozófia programbeszéde.

E hosszú és igencsak bonyolult gondolatmenetből ragadjuk ki egyelőre csupán azt a két mozzanatot, hogy Benjamin expliciten utal Platónra, és a maga ideafogalmát – a felismerhetően kantianus terminusokban, az ész spontaneitásából eredőként leírt fogalommal mintegy átellenben – előzetesen adottként gondolja el. Igazság és idea némileg összemósdnak a gondolatmenetben, de ezt fogjuk most a körtánc igézetére. A kérdés már csak az, hol vagy honnan adottak előzetesen ezek az ideák. Érdeemes lesz a *honnannal* kezdeni, erre ugyanis rendelkezünk egy sok mindent megvilágító, ugyanakkor prózai válasszal: Florens Christian Rangtól. E nagy műveltségű és kifinomult szellemű jogtudós és filozófus Gershom Scholem mellett Benjamin legfontosabb levelezőpartnere volt a habilitációs írás előkészületeinek idején; a mű befejezte előtt bekövetkezett halálakor Benjamin az értekezés egyetlen autentikus olvasóját látta benne elveszítettnek.¹⁹ 1923. december 9-én Benjamin kulcsfontosságú levelet ír Rangnak. Ebben a későbbiekben még részletesen elemzendő szövegben gnómaszerű tömörséggel foglalja össze a *Szomorújáték-könyv* egészének háttérét alkotó legfontosabb tételeket; ha saját műkritikai fogalmait alkalmaznánk rá, azt mondhatnánk: a mű „igazságtartalmát”. A gondolatmenet középpontjában első látásra meghökkentő módon a művészet történetnélkülisége áll:

Ami a jelenlegi munkámat illeti, különös, hogy néhány napja olyan kérdésekkel ostromol hevesen, amilyeneket utolsó leveled jelenített meg előttem mint az ideákkal való elmélyült foglalatzkodásodat. [...] Az a kérdés foglalkoztat ugyanis, hogyan viszonyulnak a műalkotások a történeti élethez. Nos, számomra eldöntött dolog, hogy a művészetnek nincs története. Míg az időbeni történés láncolata számára például nem pusztán kauzálisan lényegeset von magával, hanem ilyenféle – fejlődésbe, érettségbe, halálba és hasonló kategóriákba való – láncolás nélkül az emberélet egyáltalán nem létezne, addig a műalkotással egészen más a helyzet. A műalkotás lényege szerint történet nélküli. [...] A műalkotások nem bírnak semmi olyasmivel, ami egyszerre köti össze őket extenzíven és lényegileg: ahogyan a nép történetében ilyenféle extenzív és lényegi kötődés a generációk leszármazási viszonya. A műalkotások közötti lényegi kötődés intenzív marad. A műalkotások ebből a szempontból hasonlítanak a filozófiai rendszerekre: a filozófia úgynevezett „története” vagy érdektelen dogma-, sőt filozófustörténet, vagy pedig problémátörténet, amely mindenkor azzal fenyeget, hogy elveszíti az érintkezést az időbeni kiterjedéssel, és időtlen, intenzív – *interpretációvá* változik. A műalkotások specifikus történetisége szintén nem „művészet-történetben”, hanem csakis interpretációban tárul fel. Ugyanis az interpretációban a műalkotások egymás közötti összefüggései lépnek elő, amelyek időtlenek és mégsem történeti jelentőség nélkül valók. Mert ugyanazok az erők, amelyek a kinyilatkoztatás világában (és ez a történelem) explozív és extenzív módon válnak időbenivé, az elzárultság világában (és ez a természet és a műalkotások világa) intenzív módon lépnek elő. Kérlek, bocsáss meg ezekért a szegényes és előzetes gondolatokért. Csupán ide kellene hogy elvezessenek engem, oda, ahol Veled remélek találkozni: az ideák csillagok, ellentétben a kinyilatkoztatás Napjával. Nem ragyognak bele a történelem nappalába, csupán láthatatlanul fejtik ki benne hatásukat. Csak a természet éjébe ragyognak bele. A műalkotások ezzel olyan természet modelljeként definiálódnak, amely semmiféle napra, tehát ítéletnapra sem vár, olyan természet modelljeként, amely nem a történelem színtere, és nem az ember lakhelye. A megmentett éjszaka. A kritika pedig e meggondolás összefüggésében (ahol a kritika azonos az interpretációval, és ellentéte a művészetszemlélet minden kurrens módszerének) egy idea ábrázolása. Intenzív végtelensége az ideákat monádokként határozza meg.

19 Vö. levél Scholemnek 1925. február 19-én (Benjamin 1997: 16).

Definiálok: a kritika a művek mortifikációja. Nem a tudat fokozása a művekben (ez romantikus!), hanem a tudás letelepítése bennük. Ahogyan Ádám a természetet, a filozófiának úgy kell megneveznie az ideát, azért, hogy felülkerekedjen a műveken, melyek nem egyebek, mint a visszatért természet. – Leibniz egész szemlélete, akinek monád-elgondolását az ideák meghatározásához veszem igénybe, és akit Te az ideák és számok diszkontinuitása a monád-tanítás szempontjából döntő fenomén volt –, szóval Leibniz szemlélete, úgy látom, az ideák elméletének fogalmát adja: a műalkotások interpretációjának feladata: a kreaturális életet egybegyűjteni az ideában. Benne rögzíteni. – Bocsáss meg, ha mindez talán nem érthető. Engem teljességgel elért alapkonceptiód. Számomra végső soron abban a belátásban jelenítődik meg: hogy minden emberi tudásnak – hiszen képesnek kell lennie arra, hogy feleljen magáért – interpretáció formájúnak kell lennie, és nincs semmilyen más formája, és hogy az ideák a rögzíthető interpretáció fogódzói. Mármost a dolog a szövegek különböző fajtáinak tanításán múlnék. Plátón a *Lakomában* és a *Timaios*szban az ideatan körzetét mint a művészet és a természet körzetét mérte ki; történeti avagy szent szövegek interpretációja talán még egyetlen eddigi ideatanban sem került számításba. Ha kínálnának számodra ezek a meggondolások, szükségességük ellenére is, valamilyen megnyilatkozásai lehetőséget, nagyon örülnék (Benjamin 2001: 265–67).

Rang katalizátorként működő levelének csupán piszkozata maradt fenn; ebben a következőket olvashatjuk az ideákkal kapcsolatban:

[A feladatom] egy eleata filozófiát írni (a könyvnek az lehetne a címe: *A királyok tudományja. Az Egyről és az Egyekről. Parmenidész és Plátón*). Az ideáról és a pneumáról szóló tanításomból kiindulva egy olyan, létről szóló tanítást, amely tagadja a mozgást (abban az értelemben, hogy a létezését állítja), és ezt a tanítást átviszi a természetről és a dolgokról (ideértve az ember észbeli szerveződését) az ember Istenhez való – teremtszerű – viszonyának a szabadságára. Így az ember feladata az lesz, hogy megakassza a mozgást, a maga nyughatatlanságát, szabadsága tagadását, és rendíthetetlenül megmaradjon Istenben. Miközben most, megfordítva, az egész physist bevonja a maga menekülésébe. Eként Parmenidész-Plátón [...] (Plátón Parmenidész egyik nagy tisztelője) a nevelés [*Zucht*] tanítója lenne, az Akadémia pedig jóga-iskola, de nem egy theurgikus-mágikus-fizikális, hanem az erkölcsi isten-gondolat iskolája. Amiből az is világossá válik, hogy – miként már Püthagorász, maga Parmenidész, vagy később Arisztotelész, vagy céljukat tekintve az összes szofista – ez a görög filozófia az embernek olyan konzisztenciát kínál, vagy olyat akar kínálni, amivel sok mindent megállíthat, vagyis államot, társadalmat alapíthat, uralkodhat. Hetek óta intenzíven Plátónnal foglalkozom, és azt hiszem, sikerült megragadnom titkos tanítását. Hiszen maga mondja (pl. a Hetedik Levélben), hogy van ilyen tanítása. Hogy micsonda hatalmas perspektívák nyílnak a platóni nevelés [*Zucht*], vagyis a kinevelés [*Erziehung*], vagyis a szubsztancia, az Egy alá vonás [*Ziehung*] ilyen felfogása és megújítása révén, annak megmutatásához elsőként hadd utaljak természettudományunk egész alapozásának átalakulására. Nem csupán a kinetika, de az egész energiátan, az egész dinamikus, funkcionális felfogás elveszíti – nem ugyan a magabiztosságát, de a maga talaját; az ember menekvése [*Flucht*] a doxa marad, amely meggyőző marad mint doxa pszeusztész is; a relativizmus ingatagsággá süllyed ott, ahol az egy lét szilárd tartása áll vele szemben. A másik perspektíva a zsidó vallás felé vezet: az Egy-Isten [olvashatatlan szó] – aki nem annyira a több istent, hanem általában véve magát a többest tagadja, aki csak Ő az Egyedülvaló – Hellaszban is keresztülviszi az abszolútát. Vele a világ is újra létezővé válik (Maimonidész dacára). Plátónban viszont Maimonidészre ismerek – aki a lét abszolút egységét csak úgy tudta közvetíteni

az érzéki menekülések tényével, hogy egy kettős megismerést posztulált – a nagyhoz az egyet, az egyeket, az egyeseket – vagyis az ideákat (ideák=számok) látni kellett. Ehhez kell kapcsolódni; mert az ideák vezetnek el a kettősségből, a megkettőzöttségből, a mozgásból a megálláshoz [*Stand*]. Mondhatjuk: 1 + 1 az nem [„van”] 2, hanem 2-vé „vállik” [*wird*], ami van, az az 1,1... a + jel pedig az emberi önteltség jele... (Benjamin 1996: 395–96).²⁰

Ne legyünk önteltek magunk is! Ne próbáljuk meg egy levélfogalmazvány kissé kusza és vázlatos törmelékeiből rekonstruálni azt, amit Rangnak – s korántsem bizonyos, hogy pusztán hátralévő életidejének korlátozottsága miatt – valószínűleg megkonstruálnia sem sikerült. Összpontosítsunk csupán arra, mi lehetett ebben a szerénynek és világosnak egyaránt kevésbé nevezhető tervezetben olyan rokonszelleműleg inspiráló, hogy Benjamins legfontosabb levelei egyikének megfogalmazására sarkallta. Rang gondolkodásának középpontjában a lét *eleata* mozdulatlanságának tana áll, valamint egy kettős átvitel: egyfelől e mozdulatlanságnak az átvitele az istenhez való viszonyra (vagy talán inkább az istennel a teremtésből fakadóan viszonyban álló ember szabadságára, aki a maga részéről megállást tud kölcsönözni a maga teremtette dolgoknak); másfelől pedig a görög gondolat egyesítése a zsidó tradícióval a parmenidészi Egynek mint egyedül lehetséges létezőnek az egyistenre való vonatkoztatásával. Maga ez az utóbbi átvitel is kulcsfontosságú lehetett Benjaminsnak, gondoljunk akár az *Ismeretkritikai előszó* egyszerre pregnánsan platonizáló (egyes korabeli vélemények szerint a legrosszabb értelemben pseudoplatonikus)²¹ és kikapinthatóan zsidó (közelebről kabbalisztikus) karakterére, illetve egészen más módon a szövegünk elején (az eredet, illetve az ősjelenség kapcsán) említett átvitelre, a természet pogány összefüggéséből a történelem zsidó összefüggésébe. De még inkább a mozdulatlanságnak e tana és annak összekötése az ideaelmélettel. A mozgás tagadásának *eleata* gesztusa kapóra jön Benjaminsnak, hogy egész – hangsúlyozottan művészetfilozófiai és nem irodalomtörténeti karakterű – művének alapeszméjét, a művészet történetnélküliségét megragadhatóvá tegye benne.²² E mozdulatlanság ölt testet a már mindig is meglévő és mindörökké fennmaradó ideáknak az elvont és látszólag numerikus Egytől eltérően virtuálisan alakot öltő, legalábbis az intellektuális szemlélet (vagy a testétől szabadult lélek) számára „körvonalazható” természetében.²³ Márpedig a körvonal és a körbejárhatóság

20 A szöveg fordításában nyújtott segítséget külön is szeretném megköszönni Weiss Jánosnak.

21 Vö. erről Hans Heinz Schader orientalista véleményét, akit Hoffmannsthal felkért, hogy írjon Benjamin könyvéről, és aki ezt azzal az indokkal utasította el, hogy a mű „pseudoplatonizmus, a legártalmasabb betegség, amiben valaki szenvedhet, aki *ex professo* vagy saját kedvére történelmi tárgyakkal foglalkozik” (Schader levelét idézi Scholem 1975: 185).

22 Külön exkurzus (kerülőt) lehetőségét rejtené annak a hipotézisnek a kidolgozása, hogy mivel Rang kifejezetten a mozgás megakasztásáról beszél, nincs-e vajon e levélnek szerepe Benjamin később kidolgozott történelemfelfogásában, a *Dialektik im Stillstand* fogalmában, egyáltalán a történeti idő és kontinuum megakasztásának, átszakításának, monásszá kristályosításának metaforikájában.

23 Ennek az állításomnak némileg ellentmond, hogy Benjamin határozottan kikel ama „látás” ellen, „amelyet a neoplatonikus pogányság valamennyi tanítása filozófiai magatartásként ír elő adeptusainak”, mivel „az ideák léte egyáltalán nem képzelhető el valamely szemlélet tárgyaként, az intellektuális szemléletet sem véve ki” (Benjamin 1980b: 206). Csakhogy e polémia nem az ideák rejtett vizuális karakterével folyik, hanem a filozófiai magatartás tárgyarányitottságával, szándékeltettségével, irányítottságával: „Az igazság soha nem lép relációba, és különösen nem szándékoltba. Az igazság nem tárgya a megismerésnek olyan értelemben, mint amelyet a fogalmi szándék határozott meg. Az igazság ideákból alkotott szándék nélküli lét. A hozzáálló magatartás eszerint nem a megismerés határai közt mozgó vélekedés, hanem behatolás és megszűnés benne. Az igazság az intenció halála” (Benjamin 1980b: 206).

mostantól kezdve hűséges kísérői lesznek a csillagképszerű, sarokpontokból kirajzolódó ideafelfogástól kezdve a módszer *kerülő* útján át a *flâneur* bolyongásaiig.

Valószínűleg tévútra vezet minden olyan kísérlet, amely közvetlenül, filozófiatörténeti eszközökkel szeretné „legitimálni” Benjamin ideafogalmát.²⁴ Azért vezet kifelé a műből, nem pedig befelé, mert azt előfeltételezi, hogy Benjaminsnak klasszikus típusú ismeretelméleti vagy metafizikai problémája volt, amelyre valamiféle – másutt megalapozott módon – felújított idealméletet a megoldás; s utóbb ezt az idealméletet alkalmazta a szomorújáték vagy általánosságban a művészet kérdésére. A levél ugyanis világosan tanúskodik róla, hogy a kiindulópont egy művészetelméleti kérdés: a műalkotás történelemhez való viszonya; és ez a kérdés vezet a módszertani és műfaji következményekhez. Benjamin kézen emeli át az idea fogalmát a platóni hagyományból, mert metaforikusan szüksége van rá. Hogy mit gondol a filozófiai hagyomány létezmódjáról, azt világosan kiolvashatjuk egyfelől az imént idézett levélből (vagyis hogy a köznapi értelemben vett filozófiatörténetet a legjobb esetben is csupán problémátörténet), de még inkább magából az *Előszó*ból:

A nagy filozófiák az ideák rendjében ábrázolják a világot. Szabály szerint azok a fogalmi körvonalak, amelyek keretében ez végbement, régóta elmosódtak. Ezek a rendszerek mindamellettt érvényesek maradnak, a világ leírásának vázlataként, Platon az ideák tanával, Leibniz a monadológiával, Hegel a dialektikával. Mindezekre a kísérletekre jellemző tudniillik, hogy azután is mindenestül van értelmük – sőt igen gyakran csak azután fejlődnek ki potenciálisan –, amikor az empiria világa helyett az ideák világára vonatkoztatják őket. Ezek a gondolati képződmények ugyanis az ideák rendjének egyfajta leírásaként keletkeztek. [...] Ha a filozófus feladata az ideák világának tervszerű leírásában való gyakorlat megszerzése, olyanképpen, hogy az empirikus rész magától behatol ebbe, és feloldódik benne: akkor a filozófus elnyeri a magasrendű, középső helyet a kutató és a művész között (Benjamin 1980b: 201–202).

Benjamin számára a filozófiatörténet nagy művei olyan érvényes vázlatok a világ leírására, amelyeknek érvényessége nyilvánvalóan éppúgy nem múlik fogalmi körvonalai időtlen hitelességén, mint ahogyan egymástól való eltéréseiken sem. Különböző nézőpontokból, eltérő eszközökkel felrajzolt skiccek, amelyek utóbb töltődnek fel empirikus tartalommal. Számos tekintetben nem véletlen, hogy a levélszöveg (amint később az *Előszó* is) Leibnizre hivatkozik: az idealméletet ötvözi a monászokról szóló tanítással. E filozófiatörténetileg bizonyosan indokolhatatlan azonosítás²⁵ nem filozófiatörténeti megfelelteté-

24 Ez természetesen nem jelenti, hogy téves magát a vállalkozás egészét filozófiatörténetileg pozicionálni és benne körvonalazódó álláspontot egyben polemikus állásfoglalásként tekinteni a kortárs irányzatok összefüggésében, lásd például Tiedemann (1965) már említett korai monográfiáját vagy Massimo Cacciari (1975) remek tanulmányát, Menninghaus (1995) egész könyvét, stb. Ugyanezért, noha sok tekintetben egyetértünk Steiner korábban már idézett bevezetőjének azon állításaival, amelyek szerint: „Like other lyric thinkers, he chose from philosophy those metaphors, dramas of argument and intimations of systematic totality – whether Platonic, Leibnizian or Crocean – which best served, or rather which most suggestively dignified and complicated his own purpose”, korántsem fogadjuk el ennek felvezetését, amely szerint „Benjamin was not, in any technical sense, a philosopher” (Benjamin 1988: 22–23). Pontosabban: a filozófia lényegét tekintve irrelevánsnak tartjuk azt a megkülönböztetést, amellyel itt operál.

25 Az idea maga Leibniz szótárában megismerési eszköz, mely az elmében található, vagy legfeljebb Isten elméjében; ez utóbbi esetben azonban mintegy ötletszerű eszme, egzisztencia nélküli esszencia, amelynek lehetséges egzisztenciájáról – mint tényleges monászról – Isten maga dönt majd szabadon. Az egzisztenciával rendelkező monász viszont teljességgel immanens a világban, szemben a platóni idea sajátos, a transzcendenciára emlékeztető helyzetével.

seken alapszik, hanem a filozófiai hagyomány által felkínált lehetőségek szabad kiaknázásán, a későbbi Benjamin szavaival: aktualizálásán. Amikor az *Előszó* szövege tételszerűen kimondja: „Az idea monász” (Benjamin 1980b: 221), akkor a levélben megfogalmazott művészet-, illetve műalkotásfogalom intenzív, interpretatív történetiségét építi bele az ideába. A monász ugyanis ismeretelméletileg „teljes fogalom”, tulajdonképpen explicíátlan, véges lépésekben a véges emberi értelem számára levezethetetlen virtuális azonosság,²⁶ amely mintegy az általa megjelölt alanyra vonatkozó állítmányok rendezett foglalata. Ebben az értelemben implicit formában tartalmazza teljes múltját és lehetséges jövőjét, legfeljebb a mi korlátozott belátásunk ezt nem vagy nem a maga teljességében képes kiolvasni belőle. (Az időn kívül működő isteni tekintet viszont természetesen képes minderre, épp ennek alapján dönt arról, vajon a benne eszmeként felmerült adott monászt engedi-e valóságosan egzisztálni, mérlegre téve ennek az egzisztenciának minden lehetséges, a *harmonia praestabilita* megkövetelte illeszkedését a többi egzisztáló monáshoz, illetve possibilitása, vagyis ellentmondás-mentessége mellett kompossibilitását, összeegyeztethetőségét az adott világgal.) Mivel pedig a monász története nem más, mint percepcióinak egymást követő sorozata, e percepciókban nem csupán maga a monász adott történetileg, de meghatározott nézőpontból – mintegy skurcban – a világ egésze is. Hogy e két tényező egymásrautaltságát világosan lássuk, nem szabad szem elől tévesztenünk, hogy a percepció kifejezés jelenlegi nyelvértékünk számára félvezető: a monásznak nincsenek ajtajaik és ablakaik, ezért percepcióik nem empirikus benyomások, nem érzékeltek a külvilágról, hanem sokkal inkább eleve meghatározott reprezentációk.²⁷ Az egyes, egymástól – a levélben vázolt módon – elszigetelt műalkotások, amelyeket csupán az interpretáció intenzív történetisége kapcsol egymáshoz, maguk is monásként vagy talán inkább a monász mintájára működnek. Nem csupán azért, mert mintegy önmaguk teljes fogalmi is egyben, egy befelé tartó végtelen interpretáció tárgyai. Tizenöt esztendővel a *Szomorújáték-könyv* megszületése után Benjamin – utolsó és egyben mindmáig talán legnagyobb hatású művében – *A történelem fogalmáról* címet viselő fragmentumsorozatban így ír majd:

A gondolkodást nemcsak a gondolatok mozgása teszi, hanem megakadásuk is. Ha valahol a gondolkodás egy feszültséggel teli konstellációban hirtelen leáll, ez olyan sokkot vált ki ott, hogy a gondolat ezáltal monáddá kristályosodik. A történelmi materialista csakis ott közelít meg valamely történelmi tárgyat, ahol az monádként áll

26 Gilles Deleuze, aki gondolatmenetünk szempontjából kulcsfontosságú könyvet írt Leibniz és a barokk összefüggéséről (Deleuze 1988), a nyilván ennek előmunkálataiként tekinthető egyetemi kurzusai során rendkívül sarkítottan elemzi Leibniz igazságfogalmát: azt a nyilvánvaló tételt, miszerint az azonosságok szükségszerűen igazak, szerinte Leibniz megfordítja, azt állítván, hogy nem egyszerűen minden azonosság szükségszerűen igaz, de minden szükségszerű igazság azonosság, pontosabban véges vagy végtelen számú lépésben arra vezethető vissza. Az Isten elméjében megfogható, ekkor még „preegzisztens” monász „ideája” azért teljes fogalom, mert belőle analitikus módon, pusztán fogalomelemzéssel kibontható a rá vonatkozó állítványok teljes sorozata, vagyis a monász leendő „történelme”.

27 Deleuze fent említett könyvében előszeretettel hasonlítja a monász eme sajátosságát a barokkban elterjedt té vált zárt színházépülethez, amely maga is zárt ajtók mögött, egy külső nélküli belsőségben ad helyet a maga reprezentációs folyamatainak. (Egyáltalában, központi szerepet játszik gondolatmenetében a belső külsőtől való elválása, autonómmá alakulása, például a barokk templomhomlokzat és a belső tagolás viszonyának felborulásában.)

előtte. E struktúrában a történet messiási megakasztásának jelét ismeri fel, más szóval a forradalmi esélyt az elnyomott múltért vívott harcban. És megragadja ezt az esélyt, hogy kiszakítson egy bizonyos korszakot a történelem homogén lefolyásából; ugyanígy szakít ki egy bizonyos életet a korszakból, egy bizonyos művet az életműből. Eljárásának az a termése, hogy a műben *benne* van az életmű, az életműben *benne* van a korszak, a korszakban *benne* van a történelem egész lefolyása. A történelmi tudás fáján tápláló gyümölcsök teremnek, s *belsejükben* az idő az értékes, de ízetlen mag (Benjamin 1980d: 972).

Eltelkintve egyelőre a végkövetkeztetés egy sejtelmes és további interpretációért kiáltó elemétől (hogy tudniillik mitől is ízetlen az a mag), ez a híres idézet nyilvánvaló módon mutatja, hogy az *Ismeretkritikai előszó* legfőbb elemei elevenek maradtak Benjamin további pályafutása során is. Szinte minden eddig említett elem megtalálható itt, és néhány még elemzetlen szempont újszintén. A „feszültséggel teli konstelláció” közvetlenül idézi az *Előszó* csillagkép-hasonlatát, amely szerint „az ideák úgy viszonyulnak a dolgokhoz, mint a csillagképek a csillagokhoz” (Benjamin 1980b: 204). A gondolkodás leállása, a megakadás egyszerre utal a késői Benjamin talán legfontosabb fogalmára, a *Dialektik im Stillstanda*, illetve a dialektikus képre, de egyben az *Előszó* traktátusfelfogásának mintegy antidiszkurzív elvére is:

A beszélő ember hanggal és arcjátékkal támasztja alá az egyes mondatokat, akkor is, mikor azok nem állhatnak helyt magukért, s nemritkán bizonytalan és kósza gondoltmenetté fűzi össze őket, mintha egyetlen vonással vázolna fel egy nagyjából felismerhető ábrát – az írásra viszont az a jellemző, hogy minden mondat után szünetet tart és újrakezd. A kontemplatív ábrázolásnak minden más fajtánál jobban kell ehhez idomulnia. Egyáltalán nem az a célja, hogy magával ragadjon és lelkesítsen. Csak akkor biztos a dolgában, ha megállásra kényszeríti az olvasót az elmélkedés állomáshegyein (Benjamin 1980b: 197–198).

Ez a látszólag prozódiai megfontolás, amely az „egyenrangú prózai forma” (Benjamin 1980b: 197–198) legfőbb sajátosságát rögzíti, valójában kicsiben, a stílus vagy ha úgy tetszik, a mindennapi írásgyakorlat²⁸ szintjén készíti elő a benjaminini módszer nagybani megvalósulását, a diszkrét, diszkontinuus mélyfúrások, mozaiklapocskák, konstellációs szélső sarokpontok együtteséből kirajzolódó, ábrázolt ideát vagy igazságot. Az a reprezentációs sorozat pedig, amely a mű–életmű–korszak–történelem tengelyen lényegében az egyetlen műben felmutatható egész történelem sémát kínálja, közvetlenül megfeleltethető a monásban a maga teljességében, csak meghatározott nézőpontból és az adott

28 Benjamin több helyen – így magában az *Előszó* szövegében is – olyan mindennapos írástevékenységként rögzíti a filozófus munkáját, amely sokkalta jobban hasonlít a formálással naponta megküzdő prózáiró, de akár a hangszerén gyakorló előadóművész tevékenységére, mint az idealizált gondolkodóéra, aki írásában már csak mintegy a gondolkodási tevékenység végeredményét rögzíti: „Ha nem éri be a filozófia azzal, hogy közvetítőként szerepeljen a megismeréshez vezető úton, hanem az igazság ábrázolásaként meg akarja őrizni formájának törvényét, akkor e forma gyakorlását, nem pedig a rendszeren belüli előlegezését kell lényegesnek tartania” (Benjamin 1980b: 196). Illetve: „Soha ne hagyj abba az írást csak azért, mert nem jut eszedbe semmi! Az irodalmi tisztesség egyik parancsa, hogy csak akkor szakítsd meg a munkát, ha pontosan meg kell jelenned valahol (étkezés, találkozó), vagy ha műved készen áll” (Benjamin 2005: 37).

percepcióra jellemző világosság–homályosság arányban benne foglalt világegésznek.²⁹ Amikor a hirtelen megállított gondolkodás e megállítás sokkjában monásszá kristályosodik, akkor e monadikus természetnek az lesz a legfőbb jellegzetessége, hogy a benne megállásra kényszerített elem szélsőségesen *reprezentatív*vá válik: egy szinte a végtelenbe (a homogén időbe?) futó sorozat kiindulópontjaként monadikus percepciók/reprezentációk épülnek egymásba, fokozatos betekintést kínálva – végső soron – a történelem egészébe, nyilvánvalóan persze az adott elem sajátos nézőpontjából. Ez az értelmezés egyébként kis kitérével talán mégis magyarázattal szolgál arra, miért ízetlen az a bizonyos mag. A *történelem fogalmáról* címen írott töredék XIV. darabja, illetve B függeléke hangsúlyozza, hogy „a történelem olyan konstrukció tárgya, mely nem a homogén és üres, hanem a Most-tal kitöltött időben megy végbe” (Benjamin 1980d: 970), illetve, hogy „a jövő azért a zsidók számára sem vált homogén és üres idővé” (Benjamin 1980d: 974) (tudniillik attól, hogy számukra tilos volt kutatni azt). Látható, de legalább sejthető módon Benjamin számára a történelmen *kívüli*, az absztrakt módon csillagászati idő az, amely homogén és üres. A történelmi tudás fájának gyümölcse mint önnön lehetőségfeltételét, külső „terét” hordozza az absztrakt időt; a magnak e potencialitásból fakad az értéke, ugyanakkor maga ez az idő történelmi kitöltöttség, őt tagoló aktualitás nélkül önmagában ízetlen. Hogy Leibniz szintén szemben állt a végtelen és homogén idő szubsztanciális felfogásával (ennek pontjai csak numerikusan különböznek egymástól), az egyfelől metafizikájának architektonikájával függött össze – amennyiben nem kívánt Istentől kívül még további végtelen szubsztanciát felvenni rendszerébe. Másfelől e metafizika tényleges és szimbolikus alapjával, az elégséges alap elvével kapcsolható össze, amelynek hatóköre még magára Istenre is kiterjed. Ekként megindokolhatatlanná, elégséges ok nélkülivé tenné, hogy Isten miért akkor teremtette a világot, amikor ezt megtette (*mutatis mutandis* természetesen ugyanez vonatkozik a térre is), hogyan választhatott elégséges alappal a csak numerikusan különböző időpillanatok közül. Mindemellett pedig gondolkodásának ama boldog (és már akkor is anakronisztikus) 17. századi jellegzetességével, hogy számára a természet és a történelem ideje nem különült el egymástól.³⁰ Számára irreleváns lett volna kiinduló kérdésünk, amely a természet pogány és a történelem zsidó összefüggéséről beszél.³¹

A konstellációban hirtelen leálló gondolkodásról szóló fragmentum elemzése azonban félbemaradt. A csillagászati időre vonatkozó kitérőnk talán alkalmat kínál annak hangsúlyozására, hogy a monász itt éppúgy konstellációt, csillagképet eredményez, ahogyan az *Ismerekritikai előszó* ideafogalma is csillagkép, konstelláció természetű, amelynek sarokcsillagai a benne felismerhető alak körvonalait kijelölő, lerajzolását (ne feledjük, a *Historia naturalis* legplasztikusabb magyar megfelelője a természetrajz) lehetővé tevő

29 Ez szinte szó szerint meg is fogalmazódik az *Előszóban*: „Az idea monász – ez röviden azt jelenti: minden idea tartalmazza a világ képét. Ami az idea ábrázolását illeti, nem kisebb feladat jut osztályrészéül, mint hogy rövidülésben [*Verkürzung*] rajzolja meg a világnak ezt a képét” (Benjamin 1980b: 221; a fordítást a németül is kiemelt terminus összefüggésében módosítottam.).

30 Vö. A *Leibniz–Clarke levelezés*, különösen Leibniz Úr harmadik levele (Leibniz 2005: 36–39).

31 Hogy a történetiség milyen utat jár be a természetfogalmon belül, az külön tanulmányt érdemelne. Itt most elégedjünk meg egy utalással Wolf Lepenies meghatározó monográfiájára (*Das Ende der Naturgeschichte*), annyit hozzáfűzve csak, hogy ez a *Naturgeschichte* kifejezés bizony a *Historia naturalis* fordítása, s ezzel mindjárt világos, hogy ez a *Historie* nem az a *Geschichte* (lásd részletesebben Lepenies 1976)!

szélső pontok majd a megmentett jelenségek fogalmak által kiválasztott elemeiből származnak. A legfontosabb tanulság azonban még csak nem is ez, bár már arrafelé vezet: Benjamin az egész idézetben a *gondolkodás* mozgásáról, illetve leállásáról beszél! Az ideámonások az emberi gondolkodás mozgása, illetve e mozgás megakadása által jönnek létre. Ebben az értelemben nyilvánvalóan nem platóni ideák: a gondolkodás nem rájuk talál, nem felemelkedik hozzájuk, nem is intencionálja őket, hanem maga teremti meg, vagy legalábbis akarva-akaratlanul olyan helyzetbe kerül (vagy hozza magát?), amelyben ezek kikristályosodnak *belőle*. Hogy ebben a megállás-megállításban kié a meghatározó szerep, azt legalább két ok miatt is nehéz megmondani, de talán lehetséges artikulálni. A történelem fogalmáról szóló töredékek egyfelől mintha a körülmények hatásáról, a leállást követő sokkról beszélnének. Ott mutatkozik bennük az egész kései korszak *Dialektik im Stillstand* fogalma, illetve a dialektikus képé, az ellentétes erők és a paradox, dialektikus jelentések materializálódó alakzataié, amilyen e késői korszak meghatározó művének a címadó fogalma, a passzázs is, a maga egyszerre kinn és benn, utca és *interieur* jellegével, meg a shakespeare-i, calderóni drámák utolsó jelenete előtt a főhősök futását pillanatra megakasztó, kimeredő színpadkép. Másfelől épp a történetfilozófiai töredékek politikailag motivált aktivizmusa cselekedetként éli meg ugyanezt a pillanatot:

A történelmi materialista nem mondhat le róla, hogy fogalmat alkosson az olyan jelenről, amely nem átmenet: ebben a jelenben az időfolyam beáll és nyugalomban állapodik meg. E fogalmat éppen *az* a jelen definiálja, amelyben a történelmi materialista személyesen és saját magának történelmet ír. A historizmus a múlt „örök képét” akarja, ő ellenben olyan tapasztalatot a múltból, mely egymagában megáll. Másoknak engedi át, hogy kiadják erejüket az „Egyszer volt” kurvánál a historizmus bordélyában. Ő ura marad a magáénak: eléggé férfi, hogy átszakítsa a történelem kontinuumát (Benjamin 1980d: 971–172).³²

E politikai aktivizmus háttérében persze éppen a külvilág eseményeinek alakulása kiváltotta sokk áll, 1940-et írunk ugyanis. A töredékek sorozatának egyik lehetséges, konzisztens olvasata korántsem véletlenül a haladás természettörvény-szerűen felfogott fogalmának kritikája: ha a szociáldemokrácia továbbra is kritikátlanul hisz abban, hogy a történelmi fejlődés majd törvényszerűen kikényszeríti a retrográd – tehát elvileg úgyszólván halálra ítélt – fasizmus bukását, jó eséllyel maga fog áldozatul esni ennek a hitnek. De ez az aktivizmus nyilvánvalóan csak kondicionálja a megfogalmazást, amely az ideámonás kikristályosodását mégiscsak a gondolkodási folyamatból vagy annak megállásából eredezteti. És visszafelé olvasva e kétségbeesett, összeomlásoközeli aktivizmust, hirtelen rá kell döbbernünk, hogy valójában az *Ismeretkritikai előszó*ban sem volt ez másként! Vagy legalább nem egészében másként. A pontos állásfoglalást azért nehéz beazonosítani, mert az *Előszó* szövege gyakorta keveri egymással az ideát és annak ábrázolását. A talán legfontosabb helyen, ahol előbb a tudományok egységes vagy nem egységes rendszeréről beszélt, a következőképp fogalmaz:

32 Derrida itt most bizonyosan külön fejezetet szentelne (és joggal) a metafora defloreációs disszeminációjának, összekapcsolva az előbb említett dialektikus passzázmotívumot Benjamin másik példájával a prostituáltól, aki egyszerre áru és kereskedő, valamint egyes szövegek sejtelmes rejtett erotikájával – mi viszont elégedjünk meg ezzel az utalással.

A nagy felosztásoknak, melyek nem csupán a rendszereket, hanem a filozófiai terminológiát is meghatározzák – a legáltalánosabbak: logika, etika és esztétika –, szintén nem abban van a jelentőségük, hogy szaktárgyak neveként, hanem abban, hogy az idea-világ nem folyamatos struktúrájának emlékműveként szerepelnek. – A jelenségek azonban nem egységben, a maguk nyers, a látszattal keveredő, empirikus állagában, hanem csupán elemeikben, megmentve, vonulnak be az ideák birodalmába. Kibontakoznak hamis egységükből, hogy felosztva részesüljenek az igazság valódi egységében. A jelenségek ebben a felosztásukban a fogalmak alá tartoznak. Ezek hajtják végre a dolgokban az elemekre osztást. A fogalmak terén való megkülönböztetés csak akkor emelkedik a romboló szörszálhasogatás minden gyanúja fölé, ha a jelenségek megmentésére, a platóni *ta phainomena* szódzsein-re törekedett az ideákban. Közvetítő szerepük révén a fogalmak részt juttatnak a jelenségeknek az ideák létéből. És éppen ez a közvetítő szerep teszi alkalmassá a fogalmakat a filozófia második, hasonlóképpen eredeti feladatára, az ideák ábrázolására. Miközben végbemegy a jelenségek megmentése az ideák segítségével, sor kerül az ideák ábrázolására az empiria révén. Mert nem önmagukban, hanem kizárólag úgy ábrázolhatók az ideák, hogy melléljük rendeljük a dologi elemeket a fogalomban. Éspedig az ideák ábrázolása egyértelmű a szóban forgó elemek konfigurációjával.

A fogalmaknak az a csoportja, melynek célja egy idea ábrázolása, a fogalmak konfigurációjaként jeleníti meg az ideát. Az ideákban ugyanis nincsenek bekebelezve a jelenségek. Az ideák nem tartalmazzák a jelenségeket. Az ideák inkább a jelenségek objektív-virtuális elrendezései, objektív tolmácsolásai [interpretációi!]. Ha pedig az ideák nem tartalmazzák a jelenségeket azáltal, hogy bekebelezik ezeket, s nem is párolognak el funkciókba, a jelenségek törvényébe, a hypothesisbe, akkor felvetődik a kérdés, hogyan és miképp érik hát el a jelenségeket. A válasz így hangzik: a jelenségek képviselője [*Repräsentation*] révén (Benjamin 1980b: 203–204).

Ha az ideák interpretációk és reprezentációk, abban az esetben a klasszikus platóni értelemben vett ontológiai különállásuk, időbeli, sőt időn kívüli előzetességük nehezen elképzelhető. Az ideák a jelenségek fogalmak kiválogatta elemeinek elrendezésével reprezentálják és értelmezik a jelenségeket. A jelenségek elemeikben, megmentve lépnek be az *ideák* birodalmába. Ugyanakkor ezen elemek konfigurációja az ideák *ábrázolását* jelenti. Vagyis idea és annak konstellatív ábrázolása a szöveg szintjén alig különbözik egymástól. Hogy ezt a nagyon sejtelmes folyamatot magunk elé képzelhessük, próbáljuk meg a mű adott keretei között tartalommal megtölteni. Benjamin leszögezi, hogy a szomorújáték a művészetfilozófiai tárgyalás értelmében idea. Ezt az ideát próbálja meg művével ábrázolni. A jelenségek nyilván az egyes színművek a maguk empirikus adottságaival. Az elemek talán a bennük megjelenő alakok, helyzetek, a szuverén vagy az intrikus. A fogalmak a melankólia vagy az allegória, a természet, a rom, a történelem vagy az írás. Még valószínűbb, hogy a szuverén vagy az intrikus is a fogalmak közé tartozik, elem a mindezen fogalmak által megragadott konkrét összetevő, az egyes szuverén-alak vagy intrikus, az adott történelmi helyzet vagy adott allegorikus összetevő. Hogy szemléltessük, mennyire billeg itt is a szöveg, ahhoz ismételjük meg, ezúttal az egyértelműség kedvéért eredeti megfogalmazásában az iménti idézet két, egymást követő mondatát:

Denn nicht an sich selbst, sondern einzig und allein in einer Zuordnung *dinglicher Elemente im Begriff* stellen die Ideen sich dar. Und zwar tun sie es als deren Konfiguration.

Der *Stab von Begriffen*, welcher dem Darstellen einer Idee dient, vergegenwärtigt sie als Konfiguration von jenen (Benjamin 1974: 214).

Sem az idea nem válik el határozottan önnön ábrázolásától (emlékezzünk csak, az ideák körtancában megjelenő igazság is *önábrázolásként* létezik), sem az elemek és a fogalmak nem különülnek el egészen egymástól. Egyvalami azonban bizonyosnak tűnik: az így kialakuló fogalomkonstelláció, talán magával az ideával együtt, valamiképp alkotott karakterű. A filozófia démiurgosza hozza létre, tekintetét talán vetve közben valamire, csak nem tudni, pontosan mire. Az ideákra már csak azért sem, mert ahogy azt egy korábbi jegyzetben idéztük, Benjamin kifejezetten ellenséges az intellektuális szemlélettel, valamint azzal a látással, „melyet a neoplatonikus pogányság valamennyi tanítása filozófiai magatartásként ír elő adeptusainak”. Annak a filozófiának tehát, amelyik nem pogány és nem szemlélődik, valami mást kell tennie. Például *olvasnia!* Ha valahol, hát itt lelhetünk rá Benjamin ideafogalmának titkára, és e titok maga is sajátos rövidülésben tárja elénk szerzője eddigi életművének gondolati pályáját. Az *Előszó* a következőképp fogalmaz:

Az igazság ideákból alkotott, szándék nélküli lét. A hozzáálló magatartás eszerint nem a megismerés határai között mozgó vélekedés, hanem behatolás és megszűnés benne.³³ Az igazság az intenció halála. [...] Ha ideaszerűnek fogjuk fel, az igazság léte különbözik a jelenségek létmódjától. Az igazság struktúrája tehát olyan léte kíván, mely szándéktalanság tekintetében a dolgok egyszerű létezéséhez hasonlít, állandóság tekintetében viszont felette áll ennek. Az igazság nem úgy létezik, mint valami vélekedés, melyet az empiria határoz meg, hanem mint olyan erő, mely előzőleg megformálja ennek az empiriának lényegét. A minden fenomenalitástól elszakadt lét, amelyhez egyedül illik ez az erő, a név. A név határozza meg az ideák adottságát. Ám ezek nem valamely ösnyelvben vannak meg, hanem inkább egy ősi megértésben, melyben a szavak csorbíthatatlanul birtokolják a megnevezésből fakadó nemességüket a megismerő jelentéssel való kapcsolódásukban. „Bizonyos értelemben kételkedhetünk abban, hogy lehetséges lett volna-e Platón tanítása az »ideák«-ról, ha a szó értelme nem ajánlotta volna a csupán anyanyelvét ismerő filozófusnak a szó fogalmának istenítését, a szavak istenítését; Platón »ideái« – ha már egyszer meg szabad ítélnünk őket erről az egyszóval álláspontról – alapjában véve nem egyebek, mint istenített szavak és szófogalmak.” Az idea nyelvi dolog, és pedig a szó lényegében mindenkor az a mozzanat, melyben szimbólumként van jelen (Benjamin 1980b: 206–207).³⁴

Név és szó viszonya, megannyi változatban, végigkíséri Benjamin szinte egész pályáját, 1916-os, életében kiadatlan tanulmányától – amely a nyelvről beszél általában, és konkrétan

33 Csak apró kitérőként: az itt lassan körvonalazódó magatartás eminensen a művészet, nem pedig a tudomány vagy akár a hagyományosan felfogott filozófia tapasztalata. Ráadásul a művészet tapasztalatán belül is elsősorban nem a nyugati (a megismeréssel bizonyos analógiákat mutató esztétikai tapasztalat), sokkal inkább annak keleti, illetve gyermeki formája, a beleveszés vagy belerendeződés, nem pedig a távolságtartás. A *Berlini gyermekkor* későbbi szerzője majd így fogalmaz a *Muhme Rehlen* című írásban, a keleti festőanekdoták, a festegető gyermek és a kínai porcelán kapcsán: „Így simultam bele én is a képembe minden festékes tálacskámmal és ecsetemmel együtt. Hasonultam a porcelánhoz, amelybe színelhő közepette bevonultam” (Benjamin 2005: +130).

34 A fordítást egy igen lényeges ponton módosítottam: az eredetiben álló „Urnehmen”-t a szöveg ősi megegyezésnek fordítja, holott az sokkal inkább megértést jelent (főként hogy nem világos, ki vagy mi egyezik meg kivel vagy mivel), ráadásul maga a fordító is megértésnek fordítja ugyanezt egy fél oldallal később, ahol a szerző ehhez az ősi megértéshez visszatérő emlékezésről beszél.

az ember nyelvéről – híres *Fordítás-tanulmány*án keresztül az önnön titkos nevével játszott, rejtetten anagrammatikus játékokig (*Agesilaus Santander / Der Angelus Satanas*). Éppúgy ott kísért benne a romantika hamanni nyelvmszttikája, mint a Scholemtől szenvedélyesen elsajátított kabbalái nyelvelmélet vagy annak forgácsai. Az idea szóként és névként való megragadása lehet a magyarázat arra a meghökkent csodálkozásra, amellyel Scholem a *Szomorújáték-könyv* neki dedikált példányát fogadta. Benjamin ugyanis annak kíséretében nyújtotta át neki, hogy sorolja be könyvtárának a kabbalával foglalkozó kötetei közé. Az 1916-os írás a teremtéstörténet kettős elbeszélésének (a közvetlenül szóval és a sárból teremtett Ádám-alak eltérő szerepe a dolgok végső megnevezésében, utóbbi esetben ugyanis Isten átengedi neki a névadást, ezzel megosztva vele a teremtés művét) elemzésével még direkt bibliai exegézist gyakorol, a *Fordítás-tanulmány* már ennél szimbolikusabban jár el. Itt a tiszta nyelv fogalmával ugyan kimondatlanul ősnylvet feltételez, de bizonytalannal ugyanazt a paradicsomi nyelvet, amely az előző írásban mint isten szájában maradéktalanul teremtő, az ember (Ádám) szájában pedig mint maradéktalanul megismerő tételeztetik. Ez a kizárólag nevekből álló, a dolgok mibenlétét a monadikus elmélet „teljes fogalmával” azonosan minden aspektusában tartalmazó nyelv azonban már csak eszményként, legfeljebb a költészet szimbolikus működésében érhető el. Benjamin értelmezésében Bábel tornya építésének (amivel az emberek „nevet” akartak szerezni maguknak) kudarca nem egyszerűen a nyelvek megsokasodását és az ebből fakadó zűrzavart eredményezte, hanem a szubsztantív, a dolgokról való ismeretet eredendően tartalmazó egyetlen nyelv elvesztését, aminek eredményeképpen a keletkezett nyelvek mindegyike már csak megegyezéses alapon társított jelentést a szóhoz. Vagy ha ezt a Benjamin által elutasítón „polgárinak” minősített nyelvelméletet elvetjük is, az egyes nyelvek szavai immár az eredeti, a névhez társuló teljes tudásnak csak egy-egy aspektusával bírtak a továbbiakban. Benjamin mindezt kiterjesztette az egyes eredeti művek és fordításai viszonyára is. Ezekben az esetekben természetesen az eredeti is csak a fordítások egyike, s a fordítások összessége mutat a tiszta nyelvnek megfelelő jelentéstartalom irányába. Az eredetinek a fordításban megvalósuló továbbélése meghökkentően emlékeztet a névben megragadható idea fentebb idézett jellegzetességeire:

A fordításban az eredeti a nyelv mintegy magaslatibb, tisztább légkörébe emelkedik, ahol természetesen nem élhet tartósan, sőt, nem is ér föl odáig alakja minden elemével, ám legalább utal erre a szintre, csodásan nyomatékos módon jelzi így a nyelvek előre meghatározott, egyelőre mégis megtagadtatott kibékülésének és beteljesülésének birodalmát (Benjamin 1980e: 78).

Összegezve az eddigieket, úgy fogalmazhatnánk, hogy Benjamin ideái nem önálló ontológiai státusszal bíró platóni létezők. Inkább a hagyományból merített szavak, amelyeknek ideaként való felfogása abban különbözne a filozófia hagyományos eljárásától – amely az ilyen szavakat fogalmakként kezeli –, hogy szemben a fogalomhasználat purista gyakorlatával, amely a lehető legtranszparensabb és legegységesebb jelentést igyekszik terminusainak adni, az ideaként való felfogás mintegy feltérképezi a szó szimbolikus jelentéstartományát. Legközelebbi kapcsolatban a név szimbolikus felfogásával áll, ahogyan azt Benjamin akár biblikus módon, akár a monászokról szóló leibnizi tanítás teljes fogalmának értelmében elgondolja.

Az idea nyelvi dolog, éspedig a szó lényegében mindenkor az a mozzanat, melyben szimbólumként van jelen. Mármost az empirikus megértésben, melyben a szavak felbomlottak, többé vagy kevésbé rejtett szimbolikus értelmükön kívül nyilvánvalóan egyfajta profán jelentés is tartozik hozzájuk. A filozófusnak az a dolga, hogy a szó szimbolikus jellegét, melyben a szó szert tesz a minden kifelé irányuló közléssel ellentétes önmegértésre, az ábrázolás segítségével beiktassa primátusába. Ez – mivel a filozófiának nem szabad arra vetemednie, hogy a kinyilatkoztatások nyelvén szóljon – kizárólag egy ősi megértéshez visszatérő emlékezés révén lehetséges. A platóni anamnészis nincs talán messze ettől az emlékezéstől. Csakhogy nem képek szemléletes megjelenítéséről van szó; inkább arról, hogy a filozófiai kontempláció közben a valóság legmélyéből kioldódik az idea, mint olyan szó, mely újból igényt tart névadó jogaira. Az effajta magatartásban viszont végül nem Platon, hanem Ádám, az emberek atyja jelenik meg a filozófia atyjaként. Az ádami névadás annyira nem játék és önkényeskedés, hogy sokkal inkább éppen általa igazolódik az a paradicsomi állapot, melynek még nem kellett megbirkóznia a szavak jelentésének közlésével. Ahogy az ideák szándéktalanul adják magukat a megnevezésben, a filozófiai kontemplációban meg kell újulniuk. E megújulás során ismét lehetőség nyílik a szavak eredeti megértésére. S ezért a filozófia, története folyamán – s ez oly gyakran volt gúny tárgy – joggal nevezhető néhány kevés, mindig ugyanannak a szónak – ideának – ábrázolásáért folytatott harcnak. Ezért kényes a filozófia területén új terminológiák bevezetése, amennyiben nem tartják magukat szigorúan a fogalmi szférákhoz, hanem az elmélkedés végső tárgyaira irányulnak. Ilyen terminológiák – nem szerencsés az elnevezés, mert több része van benne a vélekedésnek, mint a nyelvnek – nélkülözik azt az objektivitást, melyet a történelem kölcsönzött a filozófiai elmélkedések legfőbb jellegzetességeinek (Benjamin 1980b: 207–208).

Előbbi megkülönböztetésünket a fentiek fényében finomítva talán azt mondhatnánk, hogy amikor fogalomként tekintünk a szóra, profán jelentését igyekszünk a lehető legpontosabban meghatározni, amikor viszont ideaként, akkor szimbolikus értelmére összpontosítunk. Magát a gondolatmenetet profanizálva³⁵ pedig arra kell gondolnunk, hogy a fogalmi meghatározás annyiban időbeli, amennyiben a profán jelentés alá van rendelve az időnek. Filozófia- vagy éppen irodalomtörténészek joggal elemzik, hogy miféle jelentés tapad az idea fogalmához platonikus, neoplatonikus vagy újplatonikus értelemben Locke-nál, Leibniznél vagy épp Benjaminsnál.³⁶ A Benjamin által megcélzott szimbolikus használat viszont annyiban időn vagy történelmen kívüli, hogy felöleli az időt, magába vonja a történelmet. Ravasz csellel úgy kerül – ideához illően – az időn kívülre, hogy

35 Susan Buck-Morss fontos korai könyvében a következőképp fogalmaz: „Scholemtól (vagy Rosenzweig-től és Blochtól, akivel 1918-ban barátkozott össze) eltérően Benjamin a misztikus fogalmak eredetét inkább esztétikai, nem teológiai szövegekben kutatta és lelte fel, Novalis, Schlegel elméleteiben, Goethében és a német barokk szomorújátékokban. Benjamin vallásossága szekuláris és evilági volt, miközben a profán dolgokat vallásos tisztelettel közelítette meg. »Fordított« vagy »negatív« teológia volt hát az övé, amelyben miszticizmus és materializmus konvergáltak, és a filozófiai gondolkodás modelljeként mindez nem kis hatást gyakorolt Adornóra” (Buck-Morss 1977: 6). Ha ezt a nagyon fontos megállapítást kiegészítjük a profán megvilágosodás (illumináció) Benjaminsnál oly kedves fogalmával, talán legitimálhatjuk abbéli törekvésünket, hogy Benjamin teológiai megfogalmazásait időről időre megkíséreljük szekularizálni.

36 Ezek a fordításanalógia logikája szerint az egyes szavak nyelveken belüli megtestesülései lennének, a jelentésmód, az *Art des Meinen* variációi.

bekebelezi azt. Az ideaként tekintett szomorújáték azt a teljes szimbolikus mezőt felöleli, amely használatával történetének teljes kiterjedésében összefüggésbe hozható. Benjamin azért óv a filozófián belüli új terminológia bevezetésétől, amennyiben nem fogalmakról van szó, mert azok mögül hiányozna ez a történeti mező.³⁷

Benjamin eljárása kétségkívül mutat némi hasonlóságot a metafizikai fogalmak destrukciójának heideggeri programjával –, már ami az ősi megértés rekonstrukcióját illeti. A kettejük közötti különbségek azonban nagyon is tanulságosak. Eltekintve attól, hogy Heidegger természetesen fogalmakról beszél – nem pedig ideákról –, az ő vállalkozása világosan egy reális történelmi pontra vonatkozik: azt a pillanatot kívánja megragadni, amelyben a filozófia (görög) kialakulásakor a nyelv szavai filozófiai fogalmakká váltak. Egy eleven nyelvi tapasztalatot igyekszik rekonstruálni, amely meghatározott szavakat alkalmassá tett arra, hogy a kialakuló filozófia fogalmaivá lehessenek, és ezt a tapasztalatot kívánja mozgósítani annak megértéséhez, ami e szavak fogalommá merevedése, rosszabb esetben latinná átfordulása során feledésbe ment. Eljárása látszólag metafizikailag terhelt, hiszen egy elviekben esetleges történeti nyelvet és nyelvállapotot ruház fel önmagában véve indokolhatatlan, kitüntetett jelentőséggel. Ha azonban a fellelt jelentésben nem örök érvényű igazságot, hanem a filozófia szempontjából jogosan kitüntetett fordulópontot látunk, az eljárás igazolható. Benjamin elképzelése ehhez képest menthetetlenül mitologikusnak tűnik, hiszen az ősi megértés feltételezett pillanata nem csupán történetileg behatárolhatatlan, hanem a filozófiatörténeti fordulat feltételezése nélkül megléte is csak teológiailag megalapozható, a teremtéstörténet felől. Ezen közvetlenül az sem segít, hogy Benjamin kissé finomítja a maga hipotézisét, amikor nem valamely ősnyelvben keresi az ideákat, hanem egy ősi megértésben. Közvetve azonban igen: az erre a megértésre való visszaemlékezés nem egy archetipikus jelentéstartalom rekonstrukcióját célozza, hanem egy dinamikáét, azt ugyanis, amelyben megnevezés és megismerés egyek. Benjamin szerint a filozófiának erre az aktusra kell törekednie, nem magának az egykori ismerettartalomnak a megidézésére. És mélységesen árulkodó, hogy miként fogalmazza meg magát a folyamatot: „a filozófiai kontempláció közben a valóság legmélyéből kioldódik az idea, mint olyan szó, mely újból igényt tart névadó jogaira” (Benjamin 1980b: 207). Benjamin már a német romantika kritikafogalmáról írott doktori disszertációjában rámutatott, hogy az ábrázolás e kritikai gyakorlatból merített és általa is használt fogalmát miként kell értelmezni:

A kritika a minden műben benne rejlő prózai mag ábrázolása. Az „ábrázolás” fogalmát itt kémiai értelemben értjük, azaz „szintézisként”, vagyis valamilyen anyagnak egy meghatározott, a többi folyamatot maga alá rendelő eljárás segítségével történő előállításaként. Erre gondol Schlegel úgy fogalmazván a *Wilhelm Meisterről*, hogy a mű nemcsak önnön megítélését adja, fel is tárja magát [*stellt sich dar*] (Benjamin 2004: 148–149).

A „Darstellung” szó kémiai jelentése, amelyet magyarul „feltárás”-nak neveznek, vagyis valamely vízben oldhatatlan anyagnak kémiai eljárás segítségével történő oldhatóvá

³⁷ Nagyon hasonlóan ahhoz, ahogy az *Előszó* kezdetén szembefordult a tan, a gondolkodás befejezett formájának *more geometrico* megidézésével, éppen mert ez történelmi kodifikáció híján nem képes azt elvégezni.

tétele, kioldása, kísértetiesen illik a *valóságból kioldódó* ideák ábrázolásának programjába. Ráadásul a beszűrt Schlegel-idézet fordítása is épp ezt a szót, a feltárást használja – persze elsődlegesen nem kémiai, hanem hétköznapi értelemben.³⁸ A valóságból (a jelenségek világából) a kontempláció során tehát mintegy az ábrázolás (mint feltárás) révén oldódik ki az idea.

A kontempláció sajátos dinamikája az *Előszó* kezdetétől fogva (önreferenciálisan is) meghatározza a filozófiai írásmód lélegzetvételszerű, megakadásokból és újraindulásokból felépülő gyakorlatát:

Állhatatosan kezdődik mindig előlről a gondolkozás, körülményesen tér vissza magára a dologra. Ez a szakadatlan lélegzetvétel a kontempláció legsajátabb létezési formája. Mert mialatt egy és ugyanannak a tárgynak szemlélése közben követi a különböző gondolati fokozatokat, egyaránt magáévá teszi a szüntelenül megújuló, kezdő lépéseiből eredő ösztönzést és meg-megszakadó ritmikájának igazolását. [...] A beszélő ember hanggal és arcjátékkal támasztja alá az egyes mondatokat, akkor is, mikor azok nem állhatnának helyt magukért, s nemritkán bizonytalan és kósza gondolatmeneté fűzi össze őket, mintha egyetlen vonással vázolna fel egy nagyjából felismerhető ábrát – az írásra viszont az a jellemző, hogy minden mondat után szünetet tart. A kontemplatív ábrázolásnak minden más fajtánál jobban kell ehhez idomulnia. Egyáltalán nem az a célja, hogy magával ragadjon és lelkesítsen. Csak akkor biztos a dolgában, ha megállásra kényszeríti az olvasót az elmélkedés állomáshelyein. Annál szakadozottabb a szemlélődés, minél nagyobb arányú a traktátus tárgya. Prózaí jőzansága marad, a parancsoló modorú, oktató szó határain belül, a filozófiai kutatáshoz egyedül illő írásmód (Benjamin 1980b: 197–198).

Az a dinamika, amely egyszerre tartja működésben megnevezés és megismerés egységét, kontempláció és írás egymást feltételező gyakorlatát, idea és ábrázolás kölcsönviszonyát, maga is hasonló természetű, örvénylő erőközpontot feltételez.

Az eredet

Az eredetnek, bár teljességgel történeti kategória, még sincs semmi közös vonása a keletkezéssel. Az eredettel kapcsolatban szó sincs a származott dolog létrejövéséről, inkább a létrejövésből és elmúlásból származóról. Az eredet a létrejövés folyamatában helyezkedik el örvény gyanánt, és ritmikájába rántja be a keletkezés anyagát (Benjamin 1980b: 218).

Benjamin eredetfogalma olyan, mintha az időbe vetítené ki az idea- és ábrázolatképződés térbeli folyamatát. Vagy inkább: az eredet a történelmi megfelelője (eredete?) annak a térbeli alakzatot eredményező eredendő aktivitásnak, a kontempláció vagy az írás (egymást

38 Szintézisről nincs szó, az a magyar fordításban amúgy is tökéletesen indokolatlan, önkényes betoldás az eredetibe! Vö. Benjamin (1974: 109): „Dabei ist der Begriff »Darstellung« im Sinne der Chemie verstanden, als die Erzeugung eines Stoffes durch einen bestimmten Prozess, welchem andere unterworfen werden.”

folyamatosan átható) időbeli, de szükségképp rövidülésben adott gyakorlatának, mely a lélegzetvétel pulzáló mozgásában, szabadon részletekbe merülve és más részletek felett nagyvonalúan átcsapva végül körberajzolja az ábrázolandó ideát. Az eredet *kategóriája* (Benjamin konzekvensen így nevezi, részben talán azért, hogy ezáltal kivonja a fogalom-idea ellentétpár kontroverziális teréből, inkább azonban, mert ezzel közvetlenül integrálhatónak véli a kanti rendszerbe) titokzatos erőközpontként, első mozgatóként működik az *Ismeretkritikai előszó* szövegében. Felvezetését tekintve a szomorújáték ideájának műfajelméleti meghatározása során bukkan fel. Benjamin élesen szembeállítja a maga művészetfilozófiai tárgyalásmódját az irodalomtörténetivel, amennyiben ez

egységet tesz fel ott, ahol ez utóbbinak a sokféleség kimutatása a kötelessége. Azok az eltérések és szélső értékek, melyeket az irodalomtörténeti elemzés egymásba vezet át, és mint fejlődésben lévő [*werdendes*] jelenségeket viszonyít [*relativiert*] egymáshoz, a fogalmi kifejtésben [*Entwicklung*] a kiegészítő energiák rangjára emelkednek, s a törtelem csak olyképpen tűnik fel, mint egy kristályos szerkezetű szimultaneitás színes seregélye (Benjamin 1980b: 209; a fordítást módosítottam).

Az egység megteremtése (a vele összefüggésben álló teljességgel egyetemben) a választott Goethe-mottótól kezdve központi célja az *Előszó* programjának. A műfajelméleti gondolatmenetben pedig e tényező állja majd útját az olyan induktív módszernek, amely – mondjuk – a tragikus mozzanatok összegyűjtése révén határozná meg a tragédia fogalmának terjedelmét. Az indukció ugyanis sohasem képes az általa összegyűjtött elemek együttesét egyben egésszé is alakítani, ráadásul az alapját képező „laza beszéd” veszélyessé válhat, ha nem „az ideákra történő utalásként”, hanem „formális fogalmi alap gyanánt” tekintünk rá (Benjamin 1980b: 210). Jellemző módon az induktív módszer némiképp apologetikus kritikáját szolgáló Burdach-idézet is éppen az egész-volt hangsúlyozását hozza fel mintegy mentségül: „Azt ígértem, hogy úgy beszéllek a humanizmus eredetéről, mintha ez eleven lény volna, mely valahol és valamikor egészként jött a világra, és azután úgy nőtt tovább, mint valami egész” (Benjamin 1980b: 210). Utána persze maga fordul szembe a fogalmak megszemélyesítésével, s a messze vezető teológiai okokból mélységesen mitológiaellenes Benjaminsnak csak annál kedvesebb lehetett e kritika, mivel e megszemélyesítésben Burdach az őskori mitológia kísértő jelenlétét sejtette. A bizonyonnyal nem minden kétoldalú malícia nélkül „verzismusnak” titulált indukció ellentéte, a dedukció sem kecsegtet azonban sokkal több sikerrel:

Míg az indukció fogalmakká minősíti le az ideákat azáltal, hogy lemond tagolásukról és elrendeződésükről, ugyanezt teszi a dedukció azáltal, hogy egy pszeudo-logikus kontinuumba vetíti az ideákat. A filozófiai gondolatok birodalma nem fogalmi dedukciók szakadatlan vonalvezetése közben fejlődik ki, hanem az ideák világának leírása során. Megvalósításuk minden ideával előről kezdődik, mint őseredeti entitással. Az ideák ugyanis redukálhatatlan sokaságot alkotnak. Az ideák oly módon adóttak a szemlélődés számára, mint megszámlolt – de valójában megnevezett – sokaság (Benjamin 1980b: 215).

A pszeudologikus kontinuum természetesen pszeudokontinuum is egyben. Még az egyedi művek sem alkothatnak sértetlen kontinuumot; nincs két olyan, egymással mégoly közeli rokonságot fenntartó mű sem, amelyek közé – legalább elvileg – ne volna beilleszthető mindig egy hipotetikus köztes mű, amelynek jellegzetességei félúton állnak szomszédjaihoz képest. Benjamin lényegében egyetértőleg Croce-t idézi arra vonatkozóan, hogy

a művészetek felosztásának bármely, tetszés szerinti elmélete megalapozatlan. A műfaj vagy az osztály ebben az esetben egyetlen valami – maga a művészet vagy az intuíció; ugyanakkor az egyes műalkotások számtalanok: valamennyi eredeti, egyik sem fordítható le a másikra... Az egyetemes és a különös közé nem csúsztatható be semmiféle köztes elem, sem műfajok, sem nemek, sem a „generália” valamely sorozata (Benjamin 1980b: 216).

Megőrizni igyekszik viszont a tragédiának vagy a komédiának az ideáját, amelyeket a művészetfilozófia leggazdagabb ideái közé sorol, de e megőrzés lehetőségeként épp azt jelöli meg, hogy ezek az ideák nem szabályok foglalatái (az eredetiben *inbegriffe*, vagyis ebben is a fogalom terminusa kísért, amelynek meghatározásához épp az a terjedelmi keret kellene, amit a *crocei* felfogás kizár), hanem sűrítettség és realitás tekintetében a művekkel legalábbis egyenrangú képződmények: ebben az értelemben csak tovább gyarapítják a sokaságot, nem pedig tagolják.

Croce azonban nemcsak berekeszti a deduktív felosztást, de nagyon különös menekülőutat is kínál: „Ha tagadjuk az elvont osztályozás elméleti értékét, ez nem jelenti azt, hogy tagadjuk annak a genetikus és konkrét osztályozásnak az elméleti értékét, mely egyáltalán nem »osztályozás«, melynek inkább történelem a neve” (Benjamin 1980b: 218). Benjamin homályosnak ítéli ugyan e mondatot (amire – lássuk be – minden oka megvan, amennyiben ugyanis egyáltalán nem világos, hogyan konkretizálódik e konkrét osztályozás, miféle naiv történelemszemlélet képes a megtörténtek és a létrejötték végtelen halmozát előzetes, akárha intuitív strukturálás nélkül kézre adni), de mégis e mondatban találja meg azt a trambulint, amelyről végre pályára bocsájthatja saját módszerének mozgatórugóját, az eredetet.

[Croce] nem veszi észre, hogyan egyezik meg az általa „genetikus osztályozásnak” mondott szemlélet az eredet problémájában egy, a művészet fajtáit illető idea-tannal. Az eredetnek, bár teljességgel történelmi kategória, még sincs semmi közös vonása a keletkezéssel. Az eredettel kapcsolatban szó sincs a származott dolog létrejövéséről, inkább a létrejövésből és elmúlásból származóról. Az eredet a létrejövés folyamatában helyezkedik el örvény gyanánt, és ritmikájába rántja be a keletkezés anyagát. A tényszerűnek csupasz, nyilvánvaló állagában soha nem ismerhető fel az eredet vonása, s egyedül a kettős belátás számára nyilvánul meg ritmikája. Ez a ritmika egyrészt restauráció, helyreállítás, másrészt éppen ebben befejezetlenség, le nem zártság gyanánt kíván megjelenni. Az eredet minden jelenségében meghatározottságra tesz szert az alak, melynek köntöskében egy idea újra és újra egyezsége lép a történelmi világgal, mígnem befejezetten jelenik meg történetének totalitásában. Az eredet tehát nem emelkedik ki a tényállásból, hanem ennek elő- és utótörténetét illeti.

A filozófiai elmélkedés irányelveit a dialektika tartalmazza, mely az eredetnél van jelen. Ebből kiindulva bizonyul egymástól függőnek minden létezőben az egyszeri megnyilvánulás és az ismétlődés. Az eredet kategóriája tehát nem tisztán logikai, ahogyan Cohen gondolja, hanem történeti (Benjamin 1980b: 219).

Az eredet fogalma minden előzetes megalapozás nélkül, levezetetlenül szökken elébünk, nevébe (*Ursprung*) foglalt természetének megfelelően. Önnön eredetéről egyetlen név tanúskodik csak, Hermann Cohené. Benjamin egyetemi éveinek titkos távoli mestere (akinek műveivel bizonyos több időt töltött a két svájci egyetemista, Scholem és Benjamin, mint a hús-vér alakjában is színre lépett másik neokantianus, Rickert írásaival) külön fejezetet szán az eredet fogalmának ismeretelméleti fő művében, a *Logik des reinen Erkenntnis*ben. A Kantot számos tekintetben Leibniz felől olvasó Cohen kitüntetett jelentőséget tulajdonított a szintézis gondolkodási folyamatában ama meglátásnak, hogy a szintézis egységet teremt. Gondolatmenetünk keretei között nehezen részletezhető módon Cohen az egy, illetve az egység kettős görög felfogásából indul ki, amely elnevezésében is megkülönbözteti a számsor első tagját jelentő „hen”-t és az egységet jelentő „monasz”-t. Az első típusú egy tehát a sok kiindulópontjává válik, ugyanakkor viszont ennek a soknak és benne minden egyes individuumnak is egységnek kell lennie. Ezért itt színre kell lépnie a másik típusú egynek. Hogyan kell ezt a színrelépést értenünk? Ki kell terjesztenünk az egy fogalmát a sokra is? Vagy a sokat az egy előfeltételének kell tekintenünk? Ha ez a második eset áll fenn, akkor viszont egy nehéz gondolat merül fel a szintézis ellenében: a szintézis célja az egység, előfeltétele azonban a sok. Cohen lényegében a kanti *a priori* szintézisbe rejtett tiszta szemléletet mint adottságot bírálja: newtoniánus maradványnak tartja, odáig megy, hogy benne azon gyengeségek jelét lássa, amelyekkel Kant a maga angol századához kapcsolódik.³⁹ Cohen a matematikában a gondolkodás példaszzerű formáját látja, korának matematikájában pedig annak bizonyítékát, hogy a matematika és vele a gondolkodás a szemléletesség minden terét elhagyhatja. Az adottság, a *Gegebensein* kiváltására Cohen az *Erzeugung*, az előállítás, a létrehozás terminusát állítja. A létrehozás juttatja képszerű kifejezésre a gondolkodás teremtő szuverenitását. A képszerűt persze megint nem szemléletesként érti, hanem egységként. Ráadásul a gondolkodásban nem az így létrehozottra, az *Erzeugnis*re utal elsősorban, hanem a létrehozás tevékenységére. A létrehozott valójában maga a létrehozás. A gondolkodásban nem a gondolatról mint belőle készen előálló dologról van szó, hanem a gondolkodásról mint önnön tevékenysége tárgyáról és céljáról. E magát létrehozó gondolkodásnak azonban belső generáló középpontra van szüksége, ahonnan mintegy létrehozza önmagát. E középpont lesz az *Ursprung*, az eredet, amely Cohennél egyszerre kap matematikai és ontológiai megformálást. Matematikailag a leibnizi infinitezimális számítás görbéinek végtelenül kicsiny pontjaira hasonlít –, amelyek saját *conatus*uk révén generálják a görbe következő pontját –, ontológiailag pedig a démokritoszi atomelmélet láthatatlan atomjaira, illetve atom és űr, lét és üres hely, *den* és *méden* viszonyára emlékeztet. A kettőt a matematikai tételezés köti össze, a *Gegebenen* az a kritizált eleme, amelytől Cohen a gondolkodást igyekszik függetleníteni. Honnan

³⁹ Joggal feltételezhető, hogy Benjamin Kant tapasztalatfogalmáról, valamint annak a matematikai természet-tudománnyal összefüggő alacsonyrendűségről vallott kritikai nézeteinek gyökerei itt lehetnek „elrejtve”.

adódik a matematikai tételezésben az X? Egyelőre nagyon hevenyészett módon, de hosszabban idézném Cohent:

Kilátástalannak tűnik a valami eredetét feltárni: még pszichológiai értelemben is tanácstalanul kell hogy álljunk előtte. Az valójában nem pszichológiai kiút, ha úgy döntünk, hogy a kérdésformát követjük, mint az ítélet egy alakját. Mi az [ti eszti] kérdezte Szókratész, és ebben a kérdésben megalkotta a fogalmat. Mi volt a lét [mi a lét mivolta?, to ti én einai], kérdezte Arisztotelész, és ezt a kérdést tette meg metafizikai terminológiája legfontosabb kifejezésévé. Ezekben a kiemelkedő példákban tehát a kérdés logikai jelentősége úgy mutatkozik meg, mint az eredet emeltyűjéé [Hebel]. Mennél kevésbé ölti a kérdés a kijelentés alakját, annál fontosabb a jelentése mint egyfajta ítéleté [Urtheil]. A kérdés az ismeret kezdete. A működésének megfelelő érzelem a csodálkozás. És Platónnál is a csodálkozással kezdődik a filozófia. Az ítélet alapja tehát a kérdés, azt is mondhatnánk, hogy az alap alapköve.

Közben azonban a kérdésnek csak annyiban van ilyen alapvető (vagy megalapozó) értéke, amennyiben válaszhoz vezet. Olyan válaszhoz, amely a valami felállításához vezet. Az odavezető út azonban nem lehet egyenes: a valamiben magában ugyanis nem kereshetjük a valami eredetét. Az ítélet nem riadhat vissza egy kalandos kerülőúttól, ha a valamit annak eredetében akarja felkutatni. A gondolkodás eme kalandja a semmit ábrázolja. A semmi kerülőútján ábrázolja az ítélet a valami eredetét (Cohen 1902: 97).

Messzebbre jutottunk, mint hittük. Ahol az eredet eredetét kerestük, másra is rábukantunk. De haladjunk sorjában. Howard Caygill – egyébként kivételesen eredeti – Benjamin-könyvében úgy értelmezi, hogy az eredet fogalma Cohennél szemlélet és értelem (*intuition and understanding*) egyesítését szolgálja (Caygill 1998: 56). Véleményem szerint azonban inkább az értelem spontaneitása felé tolja el a Kantnál valóban fennálló egyensúlyt: ha nem volna szentségtörés illet állítani a neokantianizmus bizonyonnyal legnagyobb alakjáról, akkor azt is megkockáztatnám, hogy némileg hegelianizálja a kanti sémát. Benjaminsnál pedig végképp ebbe az irányba fordul a gondolatmenet. Talán árulkodó jelnek is tekinthető, hogy a Hegelre többnyire meg nem nevezett ellenlábasként tekintő Benjamin – gondoljunk csak általában vett rendszerellenességére, amelynek ki nem mondott céltáblája nyilvánvalóan Hegel – ezen az egy helyen éppen Hegelt idézi (Benjamin 1980b: 219), az „annál rosszabb a tényekre nézve” szállóigéjét, bár nem kevés kritikával, közvetlenül azután, hogy rögzítette: Cohennel ellentétben nem tisztán logikai, hanem történeti kategóriaként tekint az eredetre. Az eredet a gondolkodás spontán önmozgása, amely egy időbeli mintázat lefutását generálva vonja be e mintázatba önmön történeti helyzetének matériáját, egyúttal jelenségeinek elemeit megmentve az ábrázolt ideában, egy négydimenziós, tér-időbeli alakzatot létrehozva. Egyelőre képtelen vagyok eldönteni, tisztán retrospektív mentális folyamatról van-e szó, amennyiben a filozófus elméjében zajlik mindez, vagy ugyanez a dinamika kiterjesztendő a történeti folyamatra is, amelyben az utólag vizsgált jelenségek létrejöttek. A kategória módszertani következményei szerteágazóak, itt nincs idő és tér részleteikbe belemenni, de világosan látható, hogy ezek a következmények egyenesen vezetnek az egyes művészetfilozófiai ideák monadikus felfogásához.

A lelegején felvetett kérdésünk azonban még válaszra vár: hogyan feleltethető meg az ősjelenség pogány természet-összefüggése az eredet történeti összefüggésének? Az

ősjelenség nem más, mint valamely természeti jelenségcsoport törvényének közvetlen, érzéki alakban való megjelenése, az önmaga (vagy a természet) által kikevert, minden ízében lényegszerű látszat. Háromdimenziós képződmény, idődimenzió nélkül, amely az őt létrehozó természettörvény nyilvánvalóan időben kibontakozó működésének nem időbeli eredője. Eredője, de akár eredete is, de csak ebben a benjamin értelemben, viszont éppúgy nem generikusan, ahogyan az eredet sem generikus kategória. Ironikusan szólva: az ősnövénytől legfeljebb egy másik ősnövény származik, a többi növény biztosan nem. Kibomlás, virágzás, hervadás, keletkezés és mulandóság benne kell találtassék, amennyiben ezek részei a növény mivoltnak, a növény törvényének, de benne nem teljesül be és nem is teljeseedik ki. Az eredetre tulajdonképp mindez igaz, csak éppen dinamizálva. Állókép helyett mozgókép. A szomorújáték történeti képződmény, szemben a természet statikájával vagy inkább végtelen, reverzibilis egyensúlyával. Restauratív és múlandó tendenciái sosem a maguk teljességében váltják egymást, hanem aktualizáció és felejtés sokkalta bonyolultabb dinamikájával. Megjelenhet persze befejeztként történetének totalitásában, ehhez viszont valószínűleg előbb magának a történelemnek is befejezetté kell válnia.

Ha hinnék az egyenes vagy – Goethe intelmét megszívulva – az elejéhez visszataláló gondolatmenetekben, itt kellene befejeznem. De maradt még egy kis kitérő, amely újabb gondolatmenetet eredményezhetne, amelyet azonban csak jelezni szeretnék: azt mondtam az imént, messzebbre jutottunk, mint hittük. Kitérőt tettünk Benjaminsal Cohen felé, hogy ráleljünk az eredet eredetére, de közben valami másra is ráleltünk: Cohen a gondolkodás kalandját úgy jellemezte, hogy benne az ítélet a semmi kerülőútján ábrázolja a valami eredetét. A *Szomorújáték-könyv Ismeretkritikai előszavának* legfontosabb módszertani megfontolása pedig ekként hangzik: „A módszer kerülőút” (Benjamin 1980b: 196). Lehetséges, hogy Benjamin e legfontosabb módszertani és kompozíciós elve, életművének titkos mesterszava, amely egyszerre rajzolja ki a traktátus csak belülről kitaruló stilisztikai szerkezetét és a *flâneur* lépteit egyirányú utcákon, coheni eredetű?

Hivatkozott irodalom

- Benjamin, Walter (1974): *Gesammelte Schriften I.* Hermann Schweppenhäuser és Rolf Tiedemann (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1980a): Az eljövendő filozófia programjáról. In *Angelus Novus*. Radnóti Sándor (szerk.). Budapest: Magyar Helikon. 7–23.
- Benjamin, Walter (1980b): A német szomorújáték eredete. In *Angelus Novus*. Radnóti Sándor (szerk.). Budapest: Magyar Helikon. 193–482.
- Benjamin, Walter (1980c): Goethe: „Vonzások és választások”. In *Angelus Novus*. Radnóti Sándor (szerk.). Budapest: Magyar Helikon. 99–190.
- Benjamin, Walter (1980d): A történelem fogalmáról. In *Angelus Novus*. Radnóti Sándor (szerk.). Budapest: Magyar Helikon. 961–974.
- Benjamin, Walter (1980e): A műfordító feladata. In *Angelus Novus*. Radnóti Sándor (szerk.). Budapest: Magyar Helikon. 71–86.
- Benjamin, Walter (1982): *Gesammelte Schriften V.* Hermann Schweppenhäuser és Rolf Tiedemann (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1988): *The Origin of German Tragic Drama*. London – New York: Verso.
- Benjamin, Walter (1996): *Gesammelte Briefe II. 1919–1924*. Christoph Gödde és Henri Lonitz (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1997): *Gesammelte Briefe III. 1925–1930*. Christoph Gödde és Henri Lonitz (szerk.). Frankfurt

- am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2001): Florens Christian Ranghoz – 1923. december 9. In „A szirének hallgatása”. Szabó Csaba (szerk.). Budapest: Osiris.
- Benjamin, Walter (2004): *A művészetkritika fogalma a német romantikában*. Budapest: Gond–Palatinus.
- Benjamin, Walter (2005): *Egyirányú utca. Berlini gyermekkor a századforduló táján*. Budapest: Atlantisz.
- Buck-Morss, Susan (1977): *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*. New York: The Free Press.
- Cacciari, Massimo (1975): Di alcuni motivi in Walter Benjamin. *Nuova Corrente* (57): 209–243.
- Caygill, Howard (1998): *The Colour of Experience*. London – New York: Routledge.
- Cohen, Hermann (1902): *System der Philosophie, Erster Theil, Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer.
- Deleuze, Gilles (1988): *Le pli. Leibniz et le Baroque*. Paris: Les Editions de Minuit.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1961): *A szellem fenomenológiája*. Budapest: Akadémiai.
- Heidegger, Martin (2006): A műalkotás eredete. In *Rejtektutak*. Pongrácz Tibor (szerk.). Budapest: Osiris.
- Kant, Immanuel (1995): *A tiszta ész kritikája*. Szeged: Ictus.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2005): *A Leibniz–Clarke levelezés*. Budapest: L'Harmattan.
- Lepenes, Wolf (1976): *Das Ende der Naturgeschichte: Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts*. München: Carl Hanser Verlag.
- McCole, John (1993): *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Menninghaus, Winfried (1995): *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Platón (2017): *Parmenidész*. Budapest: Atlantisz.
- Riegl, Alois (1989): *Későrómai iparművészet*. Budapest: Corvina.
- Scholem, Gershom (1975): *Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scholem, Gershom (1995): Walter Benjamin. In *Benjamin et son ange*. Lidia Breda (szerk.). Paris: Rivage poche – Petite Bibliothèque.
- Tiedemann, Rolf (1965): *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Somlyó Bálint

az ELTE BTK Esztétika Tanszékének nyugalmazott docense.

KORALL

TÁRSADALOMTÖRTÉNETI FOLYÓIRAT

98.

24. évfolyam • 2024

Magyarország és a „harmadik világ”

Keller Márkus

Lakások Líbiának. Magyarország és az arab világ

Baráth Katalin

Májmoha és mikroprocesszor. Fejezetek a Kádár-korszak
kutatóinak karibi kalandjaiból

Prantner Zoltán – Abdallah Abdel-Ati Al-Naggar

A marxista Dél-Jemen egy szocialista ügynök leírása alapján

Tokai Attila

Algériai diákok magyar szakközépiskolákban

Pap Milán

Két világ között. Chilei menekültek befogadása a szocialista
Magyarországon 1973–1974

A **KORALL** szerkesztőségének elérhetőségei

www.korall.org

terjesztes@korall.org és korall@korall.org

1113 Budapest, Valkói u. 9.

Előfizetési szándékát kérjük, jelezze a szerkesztőségnél, és valamennyi idei szá-
munkat postázzuk Önnek. Az éves előfizetés ára 6500, egy szám ára 1750 Ft.

**Az elektronikus változat éves előfizetésének ára 3500, a támogatóié 6500
Ft.**