

Ilyés Zalán-György

Küzdelem a „fiatalok nyelvéért”

Walter Benjamin ifjúkori nyelv- és közösségfilozófiájáról¹

Absztrakt: Jelen tanulmány Walter Benjamin ifjúkori műveit vizsgálja, és arra keresi a választ, hogy a fiatal Benjamin miként viszonyult az első világháború kitöréséhez és legfontosabb ifjúkori barátja, Christoph Friedrich Heinle halálához. Fontos azonban, hogy ezt semmiképpen nem az első világháború történelmi dimenziójának számbavétele nélkül teszi. Többek között éppen azt próbálja bizonyítani, hogy Heinle halálára nem tekinthetünk Benjamin személyes traumájaként: az ifúság eszméjének megtestesítője, Heinle halála eme eszme megrendülésével, továbbá Benjamin korai idealizmusának radikális kétségbevonásával azonos. A halál folyamányai, a gyász, a panasz és a csend, mégsem a reményvesztettség vagy a beletörődés jelei: Benjamin korai nyelv- és közösségfilozófiájának konstitutív kategóriáiként éppen a remény megmentésének eszközeként szolgálnak.

Kulcsszavak: Walter Benjamin, ifúság, nyelvfilozófia, közösségfilozófia, remény

¹ A tanulmány megírása során a szerző a Pécsi Tudományegyetem László János Doktorandusz Kutatói Ösztöndíjában részesült.

Emellett köszönettel tartozik Daradics Boglárkának értékes megjegyzéseiért és türelméért, Weiss Jánosnak szakmai tanácsaiért és a német szöveghelyek fordításában nyújtott segítségéért, valamint Johannes Steizingernek és Zsellér Annának kulcsfontosságú szakirodalmi tételek elérésében nyújtott segítségükért.

Az idegen nyelvű szakirodalom idézett részeit a szerző saját fordításában közli, ezeket nem jelzi egyesével a szövegben.

„Aber auch Sie werden fühlen, daß alles darauf ankommt, uns nichts von unsrer Wärme zu Menschen nehmen zu lassen. Mag es auch sein, daß wir sie für eine Zeit ausdrucksloser und abstrakter bewahren müssen; sie wird bleiben und doch Gestalt finden.”²

1.

Tapasztalat és szegénység című szövegében, melyet tizenöt évvel az első világháború vége után írt, Walter Benjamin éppen a világháborúhoz, „a világtörténelem egyik legrettenetesebb tapasztalatá[hoz]” köti a tapasztalat „árfolyamesését”. A háború *tapasztalatának* következtében az emberek „megnémultan tértek vissza [...] a harctérről”, „közölhető tapasztalatuk nem több, hanem kevesebb lett” (Benjamin 2024b: 169). A szövegből azt is megtudjuk, hogy a háború által előidézett „újszerű szegénység [...] a technika szörnyűséges kibontakozásával” függ össze, s ekképp nem pusztán egyéni tapasztalatainkat érinti; az emberiség tapasztalatai éppen úgy (vagy talán még jobban) ki vannak téve hatásának, mint a halálos ágynál fiait hitegető (pontosabban hitegetni próbáló) öreg, akinek a „szőlősdombja kincset rejt” (Benjamin 2024b: 169–170). Azt mondhatjuk tehát, hogy az első világháború új kort avatott: a tapasztalatvesztés, tapasztalatszegénység korát. De mi a tapasztalat? – tehetnénk fel a jogos kérdést. Jogos, hisz a válasz „tudvalevő volt”, azaz tapasztalunk kéne, hogy a tapasztalat „az, amit mindig az idősebbek adtak át a fiatalabbaknak” (Benjamin 2024: 169). Most egy pillanatra tekintsünk el attól, hogy mivel jár elfogadni ezt a választ/tapasztalatot, és tegyünk úgy, mintha a tapasztalat lényegét jelentő átadás nem sérült volna meg (véglegesen?, „összefércelhetetlenül”?) száztiz évvel ezelőtt: ha a Benjamin által diagnosztizált válság a tapasztalat átadásának és átadhatóságának válsága, Somlyó Bálint nem túloz, amikor azt állítja, „a háború során kiderült, hogy minden múltbeli tudás tökéletesen hasztalan, a tradíció maga érvényét veszttette” (Somlyó, idézi Kőszeghy 2024). A technika „szörnyűséges kibontakozásának” következtében a tradíció³ ellehetetlenül, az „életkor tekintélye” súlytalanná válik.⁴ Az utóbbi felismerés e korszakos (és egyszerre korszaktalan!) válságra adott válaszának irányát is megszabja: elszegényedésünk nem az új tapasztalatok iránti sóvárgáshoz, hanem a tapasztalatoktól való megszabadulás vágyához vezet. Nem szabad elfelednünk, hogy a tapasztalatszegénység korának beállta egy „újfajta barbárság” eljövételét vonja maga után, ami pedig az újrakezdés vagy előlről kezdés lehetőségével kecsegtet: a válasz tehát a barbárság „új, pozitív” fogalmának bevezetése, mely irányt adhat az embereknek ama „környezet” felfedezésében, „ahol szegénységüket [...] olyan tisztán és egyértelműen érvényesíthetik, hogy abból valami tisztességes dolog kerekedjen ki” (Benjamin 2024b: 175).

„*Tapasztalat*” című szövegében, melyet öt évvel az első világháború kitörése és húsz évvel a *Tapasztalat és szegénység* megírása előtt, huszonegy éves korában közölt a *Der Anfang* (A kezdet) nevezetű folyóiratban, Benjamin megjegyzi, hogy az ifúság „egy maszkkal” vívja harcát a felelősséért. Már a szöveg elején kiderül, hogy a szóban forgó „maszkos” a felnőtt, az általa hordott maszk pedig a tapasztalat maszkja. A tapasztalat

2 Benjamin 1913. július 8-án kelt levele Carla Seligsonnak. Lásd Benjamin (1995: 140).

3 Mely a latin *traditio*-ból képzett főnévként egészen egyszerűen ’átadás’-t jelent.

4 „...a modern társadalmakban nincs, nem lehet szerepe az időseknek [...], mert a világ maga nem olyan, mint amit az idősek megtapasztalhattak, és amiről tudásuk van. »Amit ők láttak, az már nincs«” (Kőszeghy 2024).

„kifejezéstelen, áthatolhatatlan, mindig ugyanolyan” maszkjával felvértezett felnőtt azt állítja, hogy minden, amit élete során tapasztalt, illúzió volt. Ezt azonban kétféleképpen állíthatja. Jobb esetben nem felejt el, hogy egykor ő is volt fiatal: „fölényes mosolyával”, mely azt sugallja: „Így lesz ez veletek is”, „előre leértékeli az éveket, melyeket élünk”, hisz azok úgysem többek „a komoly élet hosszú józanságát megelőző gyermeki márnál” (Benjamin 1977c: 54). Rosszabb esetben (és ez a megkeseredett pedagógusoké) a fiatalok ezektől a rövid évektől is elbúcsúzhatnak: bizonyos felnőttek „komoly és kegyetlen” akaratára szerint, amilyen korán csak lehet, „az élet robotjába [*die Fron des Lebens*]” kell állniuk (Benjamin 1977c: 54). Ennek fényében talán nem meglepő, hogy az ifjú Benjamin szerint a felnőttek tapasztalata tulajdonképpen „az élet értelmetlenségének” tapasztalata, és fordítva: a felnőttek (vagy nyárspolgárok)⁵ élete éppen azért értelmetlen, mert a tapasztalaton kívül nem ismernek semmi mást. Minden, ami „nagyszerű, új, eljövendő”, jelentés- és jelentőségteljes, *megtapasztalhatatlan*: az Igazhoz, a Jóhoz és a Széphez nem juthatunk el tapasztalati úton, vagyis a tapasztalat nem szolgálhat hivatkozási alapként a felnőtté kényszerítés folyamatában. A tapasztalat rosszul választott mérce: az ifjúság rövid éveit leértékelné a nevében annyit jelent, mint hűtlenné lenni a megtapasztalhatatlanhoz (Benjamin 1977c: 55). E hűtlenség tünete és folyamánya a tény, hogy a felnőtt, a nyárspolgár tapasztalata értelmetlen és üres; a tapasztalat tartalmának, azaz értelmének egyedül a szellem („a szellemünk”, azaz az ifjúság szelleme) lehet a forrása, de a maszkos számára még „a szellem tapasztalata [...] is szellemtelenné válik” – éppen ezért harcol a fiatalág ellen, mert az a „szellem hangjának” „örök emlékeztetője”. A szellem hangjáé, melyet maga is többször hallott már „ifjúkorának álmaiban” (Benjamin 1977c: 55–56).

Ha mármost a két szöveget összeolvassuk, egy hasonlóságot mindenképp felfedezhetünk: Benjaminsnak mind a tapasztalat szegényességére, mind a tapasztalat zsarnokságára van valamiféle válasza. Míg az előbbire a barbárság új fogalmának bevezetésével válaszol, az utóbbi esetén a szellemre és az ahhoz hű ifjúságra hivatkozik. Amennyiben viszont elfogadjuk Nicola Gess megállapítását, miszerint a benjamini művekben „utópisztikus alakként funkcionáló” gyermek utópisztikusságát „a gyermekekben megnyilvánuló »barbár« és »primitív« tendenciákra való tekintettel” kell értenünk (Gess 2010: 683), az imént adott összegzést kiegészíthetjük: „figurális megközelítéséhez” (vö. Salzani 2008: 9) hűen Benjamin válasza nem merülnek ki a fogalmakra vagy ideákra, esetleg magára a szellemre való hivatkozásban. Legalább annyira fontosak számára az ezeknek megfelelő alakok (az Ifjú és a Gyermekek), akik, azon túl, hogy Benjamin „képekben való gondolkodásáról” tanúskodnak (Weigel, idézi Salzani 2008: 14–15), „fogalmi szereplők[ként] fogalmi erőket szabadítanak fel” (Deleuze 2013: 57), ősjelenségekként pedig Ideákat ábrázolnak és testesítenek meg (vö. Salzani 2008: 35). De a hasonlóságok ezen a ponton véget is érnek: annak ellenére, hogy az ifjúság és a gyermekkor egymást követő életkorszakok, benjamini elgondolásaik oly szinten különböznek egymástól, hogy akár szembe is állíthatnánk őket: míg az ifjúság „a tiszta szellem absztraktsága iránti állandóan vibráló érzés” (Benjamin 1978: 93), a gyermekkor a rombolás és amorális közeg, a gyermekjáték (mely sokszor „a betörés, lopás, gyújtogatás, robbantásos támadás és gyilkosság” utánzása) pedig a felnőttek világát meghatározó morális eszmék törékenységének egyik legfőbb leleplezője (Gess 2010: 683). Egy biztos: a gyermeki rombolás éppen a romantika

5 Benjamin szövegében ugyanis nincs különbség felnőtt és nyárspolgár között.

gyermekkor-víziójának ellenképeként foglalkoztatta Benjamins. Míg az ifjak élete a szellemhez és az Igazsághoz való hűség jegyében telik, a gyermek „figyelmének” és „gyakorlatának” „legpompásabb tárgyai” az építkezéskor, esetleg kerti munka közben felgyűlő hulladékanyagok. A gyermekek ezekben a kacatokban, anyagfoszlányokban, törmelékekben „ismerik fel a dologi világot feléjük, csakis feléjük fordított arcát” (Benjamin 2005: 20).

2.

A két alak szembenállásának megfelelően nem feledkezhetünk meg arról, hogy a „*Tapasztalat*” 1913-ban, „a tapasztalat árfolyamesése” előtt íródott. Ekkor még volt értelme és tépje a tapasztalat zsarnoksága elleni harcnak, az idealizmus pedig megfelelő fegyvernek bizonyult a küzdelemben. A *Berlini krónikában* (mely szinte egy időben íródott a *Tapasztalat és szegénységgel*) már egészen más a helyzet: visszatekintve a '13 körüli időszakra, Benjamin menthetetlen kudarcként könyveli el az ifjúság „végső, heroikus” kísérletét arra, hogy az emberek hozzáállásán viszonyaik „megtámadása” nélkül változtasson (Benjamin 2020: 156). Első látásra nem tűnik különösebben fontosnak vagy talányosnak, de érdemes pár szót szólni arról, hogy mi teszi végsővé ezt a kísérletet. A válasz persze egyszerű: az első világháború. Arra viszont maga Benjamin emlékeztet,⁶ hogy a háború rettenetes tapasztalata egyszerre érinti az egyént és az emberiséget, ezért aztán mégsem szerencsés, ha rövidre zárjuk a kérdést. Vizsgáljuk meg kicsit jobban a *Berlini krónika* imént említett részét: „Egy végső, heroikus kísérlet volt ez arra, hogy úgy változtassunk az emberek hozzáállásán, minek során nem indítunk támadást viszonyaik ellen” (Benjamin 2020: 156). Kiket vagy mit takar a többes szám? Az ifjúságot mint általános entitást, melyet a szellem iránti hűség tart össze? A Freideutsche Jugendbewegung (Szabad Német Ifjúsági Mozgalom) tagjait? Esetleg a tagság azon részét, mely a „Berlini

⁶ Lásd Benjamin (2024b: 171).

⁷ Benjamin 1912 áprilisában, a freiburgi Albert Ludwig Egyetemen kezdte egyetemi tanulmányait. Annak ellenére, hogy az egyik legrégebben alapított és legkiválóbb német egyetemről beszélünk, ahol Benjamin diákévei alatt olyan professzorok oktattak, mint a neokantiánus filozófus, Heinrich Rickert (akinek 1912-ben tartott szemináriumát Benjamin együtt hallgatta az ifjú Martin Heideggerrel) vagy a híres történész, Friedrich Meinecke, elég kevés a valószínűsége annak, hogy az ifjú Benjamins ezek a nevek csábították volna Freiburgba. Sokkal vonzóbb lehetett számára, hogy az Albert Ludwig Egyetem volt az első a német egyetemek közül, mely nem zárkózott el attól, hogy a hallgatók „iskolareformért felelős szakosztályt [*Abteilung für Schulreform*]” hozzanak létre az egyetemen szervezett Szabad Diákszövetség [*Freie Studentenschaft*] keretein belül. Ezek a diákszövetségek voltak a Szabad Német Ifjúsági Mozgalom „elsőleges egyetemi ágai” (Eiland és Jennings 2016: 32–33, 35–36).

A freiburgi szakosztály 1911-ben, Christian Pappmeyer kezdeményezésére alakult és Gustav Wyneken eszméit „propagálta” (Steizinger 2016: 160–161), ami már csak azért sem meglepő, mert a szakosztályok létrehozása az ő „kulcsfontosságú stratégiai javaslata” volt (Eiland és Jennings 2016: 35). Pappmeyer az 1912/1913-as téli félévben távozott a szakosztály éléről (Benjamin szavaival élve „siralmas állapotokat” hagyva maga után), így Wyneken hű és lelkes tanítványát, Benjamins kérte fel arra, hogy '13 nyarán átvegye a szakosztály vezetését (vagy, az újdonsült vezető tanúsága szerint, „újraalapítsa” azt) (Benjamin, idézi Steizinger 2016: 161). Fontos azonban, hogy ez a felkérés a Berlinbe való visszatérése után érkezett, ahol Benjamin már bizonyított: részt vett a berlini szakosztály megszervezésében, ráadásul a Szabad Diákszövetségek „elnökségébe vagy irányító bizottságába” is beválasztották. Freiburgba való visszatérése nem volt valami hosszú: szeptember elején, pár hónappal a „Berlini Tanulók Fogadószobájának” létrejötte után, újra visszatért Berlinbe, hogy a téli félév során nagy erővel dolgozhasson „eme új kulturális fórum” megszervezésén (Eiland és Jennings 2016: 51, 61). Munkálkodásainak eredményességéről tanúskodik a tény, hogy februárban megválasztják a Friedrich Wilhelm Egyetem diákszövetségének elnökévé.

Gustav Wyneken alakjának, eszméinek és Benjamin, illetve Heinle ifjúkori alakulásában betöltött szerepének ismertetéséhez lásd Kupffer (1970); Steizinger (2013: 87–93); McCole (1993: 40–62).

Tanulók Fogadószozáját”, a *Sprechsaalt* látogatta? Minden jel arra utal, hogy a válasz ennél „személyesebb”:

Máig sem tudom, miben juthatna igazabb kifejeződésre tehetetlenségünk, mint abban a harcban, amely akkoriban legfőbb erősségünknek és elszakodottságnak tűnt, még ha ritkán volt is annál kézzelfoghatóbb, mint azon az estén, amikor az összegyűlték értetlensége ránk vetette a hanyatlás árnyékát. Heinlére és saját magamra gondolok, amikor „szót kaptunk” az Aktion egy estjén (Benjamin 2020: 156).

E sorokat olvasva világossá válik, hogy a *Berlini krónika* szóban forgó oldalai Benjamin ifjúkorának legfontosabb viszonyát, a Christoph Friedrich Heinléhez fűződő barátságát örökítik meg. Mielőtt pár szót szólnánk arról, hogy ki is volt Heinle, vizsgáljuk meg, miként tűnik fel alakja Benjamin ifjúkorának krónikájában. A berlini Tiergarten negyed⁸ és az ún. „Otthon”⁹ említése után jutunk el a barát alakjáiig, melyet Benjamin kettős felidézés tárgyaként tár először az olvasók elé: a *Berlini krónikát* írva felidézi, hogy több mint tíz évvel a mostani, „második nekifutása” előtt miként próbálta felidézni Heinle alakját, „mely köré az Otthonban történt valamennyi esemény rendeződött” (Benjamin 2020: 156). Ha az emlékezés éppen Heinle alakjának bevezetése előtt pár sorral adott meghatározására gondolunk, talán nem meglepő, hogy az egyenesen két falat állít a barátok közé, hisz a történetekben való végtelen interpolálás képességeként akár végtelen sokat is állíthatna: „Aki valaha is elkezdte széttárni az emlékezés legyezőjét, az mindig talál új tagokat, új merevítőpálcákat, egyik képpel sem éri be, hiszen felismerte, mindet ki lehetne bontani, s a tulajdonképpeni majd a hajtásokban búvik meg” (Benjamin 2020: 146). Heinle alakjának ily módon való bevezetését azonban nem magyarázhatjuk pusztán az emlékezet működésével, hisz az önmagában nem magyaráz semmit. Az igazi kérdés az, hogy miként használja Benjamin ezt a legyezőt.

A ma *Berlini krónika*ként ismert szöveget szerzője előszónak szánta egy „laza, szubjektív formában” írt glosszasorozat elé, melynek célja a *Die Literarische Welt* olvasói elé tárni Berlin érdekes, mindennapi történéseit. A glosszairás azonban Benjamin énjének „színpadra csábítását” feltételezné, amivel ez az „én” ellenszegül, hisz Benjamin írói máximájának köszönhetően („az »én« szócska minden esetben kerülendő, kivéve a leveleket” [Benjamin 2020: 153]) megszokta, hogy a háttérben a helye. Színpadra csábításának elkerülése végett cselhez folyamodik: az emlékezet legyezőjének hajtásai közé menekül, hogy ott a krónikással bújócskázhasson, közben pedig csak gyűlnek és gyűlnek a sorok. A bújócskát persze az én nyeri, az önálló szöveggé duzzadt krónika ezen a ponton már messze terjedelmesebb egy glosszák elé illő előszónál. Az emlékezet ily módon való használata, tehát „a szubjektum óvintézkedése is, mely »én«-je által képviselve bátorodik követelni, hogy őt bizony ne árusítsák ki” (Benjamin 2020: 154). De talán nem csak a kiárusítás eleni óvintézkedés...

8 „...amellyel ez a szubjektum [azaz Benjamin »én«-je] mélyebb összeköttetésben áll, mint a város bármely más, tudatosan megélt környékével” (Benjamin 2020: 156).

9 *Heim*, hivatalos nevén *Sozialamt der freien Studentenschaft* (Szabad Egyetemisták Szociális Hivatala). A Szabad Egyetemisták találkozóhelyeként funkcionáló, Dorotheen utcai „kicsi lakás”, melyet Benjamin közösen bérelt ki egyetemista társával és ellenfelével, Ernst Joëllel (vö. Benjamin 2020: 156; Zsellér 2020: 235). Talán nem mellékes ebben az összefüggésben megemlíteni, hogy „Benjamin gyermekkorában a Tiergartent övező városrészekben lakott családjával” (Zsellér 2020: 233). Úgy gondolom, nem is kérdés, hogy otthonai közül melyikre tekintett valódiként.

Előbb a Tiergarten, majd az Otthon, végül pedig Heinle. A Tiergartenről és az Otthonról itt alig esik szó: annak ellenére, hogy a bújócskázó én „mélyebb összeköttetésben áll [a Tiergartennel], mint a város bármely más [...] környékével”, Benjamin már megidézésének pillanatában az Otthon felé siet. Mintha a Tiergarten nem lenne több „a városi vasút felüljárójának közvetlen közelé[nél]”, az Otthon helyénél – vagy magánál az Otthonnál. De az Otthonról sem tudunk meg sokkal többet és fontosabbat annál, hogy egy „kicsi lakás”. A magyarázat: „az Otthonban történt valamennyi esemény [Heinle alakja köré] rendeződött, [...] akivel együtt ezek el is tűnnek” (Benjamin 2020: 154). Úgy tűnik, Benjamin számára az Otthont Heinle, a Tiergartent pedig az Otthon jelenti – az emlékezet redőinek az élet terei által alkotott labirintus kacskaringós folyósói felelnek meg. Ráadásul itt a térnek és az időnek mélysége van: rétegeik matrjoskaszerűen ágyazódnak egymásba. A matrjoskasor legkisebb tagja, az ifjúkor labirintusának Ariadnéja pedig nem más, mint Fritz Heinle.¹⁰

Heinléről (és a Benjaminhoz fűződő viszonyáról) sok mindent elmondhatunk. 1894 március 1-én született Mayenben, Friedrich és Margarethe Heinle fiaként. Apjával való viszonyát korának „tipikus generációs konfliktusa” határozta meg: egy Gustav Wynekenhez írt levéltervezetből kiderül, hogy apja szigorúan nevelte („mindennapos dorgálásokkal”, a játékidő megvonásával), így nem meglepő, hogy már egész fiatalon a *Wandervogel* (Vándormadarak) nevezetű ifjúsági mozgalom¹¹ helyi csoportjához csatlakozik, és fivérének is azt tanácsolja, hogy „vegyen részt ebben az önálló ifjúsági élet megteremtésére irányuló kísérletben” (Steizinger 2016: 149–150). Benjaminnal Freiburgban ismerkednek meg, feltehetően a híres neokantiánus filozófus, Heinrich Rickert logika-előadásainak egyikén, de barátságukat nem ezeknek az előadásoknak köszönhetik. Benjamin 1913 nyarán tér vissza Freiburgba Gustav Wyneken kérésére, aki az egyetemen működő Szabad Diákszövetség iskolareformért felelős szakosztályának „újraalapításával”

10 A hasonlat egyébként pontosabb lehet annál, mint ahogy elsőre tűnhet. Barátja halála után (melynek jelentőségére még visszatérünk) – a vele való „elvont szellemi közösülés [*rarified spiritual communion*]” vágyától hajtva – Benjamin hetvenhárom (!) szonettet ír Heinléhez (Skoggard 2014: 5). Bár Heinle több szonettben is úgy jelenik meg, mintha nem Benjamin hús-vér társa és barátja lett volna (hanem mondjuk Krisztus, a megváltó), bizonyos passzusok azt a benyomást keltik az olvasóban, hogy a költő szexuális vonzalmat érzett iránta. Annak ellenére, hogy úgy tudjuk, Heinle és Benjamin viszonyában nem volt helye a fizikai intimitásnak, bizonyos szonettekben olyan képeket találunk, amelyek Carl Skoggard (a szonettek angol fordítója) szerint éppen a közvetlen testi érintkezés ábrázolásával próbálják érzékeltetni a „közösülés intenzitását [*intensity of communion*] [...]”, amely Benjamin és barátja között lehetővé vált, most, hogy a halál elválasztja őket” (Skoggard 2014: 26). Semmiképpen sem feledkezhetünk meg tehát Benjamin szavairól, miszerint Heinle volt „mind közül az egyetlen [költő], akivel nem »az életben«, hanem költészetében” találkozott (Benjamin 2020: 154–155), és arról sem, hogy a barátjával való „közösülésre” elsősorban szellemi és morális értelemben tekintett, de talán érdemes megfogadni Skoggard tanácsát, miszerint annak ellenére, hogy „nehéz eldönteni, mennyit kell kihozni ezekből a pillanatokból [...], amikor Benjamin (a 12. szonettben) »a legszebb ember«-re utal, jobb, ha az erkölcsi mellett az ideális szépség fizikai összetevőjéről sem feledkezünk meg” (Skoggard 2014: 27).

11 A mozgalomról lásd McCole (1993: 36–38).

és vezetésével bízta meg őt (Steizinger 2016: 161). Leveleiből kiderül, hogy a feladatot nehéznek találta, hisz csak „egyetlen hűséges és rátermett segítője” akadt, egy „fiatalember”, akit „a félév első furcsa heteiben” ismert meg (Benjamin 1995: 107–108). Természetesen Heinleről van szó, aki „egyik napról a másikra” barátjává vált (Benjamin 1995: 159). Ezt követően a két barát sülve-főve együtt volt: a „közös erdei sétákon, hegyi vándorlásokon, végtelen megbeszéléseken, magánolvasásokon és bizalmas beszélgetéseken” túl (Steizinger 2016: 162) nemegyszer fordult elő, hogy éjjeleiket is együtt töltötték (vö. Benjamin 1995: 159). Éppen ezért meglepőek a *Berlini krónika* azon sorai, amelyek szerint Fritz Heinle volt „mind közül az egyetlen [költő], akivel [Benjamin] nem »az életben«, hanem költészetében” találkozott (Benjamin 2020: 154–155).

Kijelentésének indoklása: „Mivel tizenkilenc évesen elhunyt, nem lehetett vele máshol találkozni” (Benjamin 2020: 155). Tény, hogy legfeljebb egy bő évig lehettek barátok (de mindent összevetve, talán pontosabb, ha egy szűk évre gondolunk). Nincs értelme vitatni, hogy ennyi idő mire és mihez elég. Egy biztos: az együtt töltött idő ellenére Benjamin alig érinti Heinle alakját visszaemlékezései során, melyek tér- és időbeliségéről korábban már esett szó, de formájáról még nem. Ami az első kísérletet illeti, a *Berlini krónikából* kiderül, hogy Benjamin egy, a költészet lényegére irányuló vizsgálódás formájában próbálta felidézni barátja alakját (vö. Benjamin 2020: 154). Attól függetlenül, hogy Shoshana Felmannak igaza van-e abban, hogy e vizsgálódás tulajdonképpen a *Friedrich Hölderlin két költeményéhez* írt esztétikai kommentárral azonos (vö. Felman 1999: 218–219), vagy sem,¹² egy dolog egészen biztos: a felidézés formája és a találkozás közege maradéktalanul megfelelnek egymásnak. A második kísérlet ebben a tekintetben ugyan különbözik az elsőttől („[b]ár nagyon el is halványult azóta az emlék, és bár kevéssé tudnék ma az Otthon tereiről világosan számot adni, mégis jogosultabbnak tűnik a kísérlet, hogy utólagosan megrajzoljam a halott életének külső tereit [...], mint hogy szellemi terét próbáljam átfogni, amelyben költött” [Benjamin 2020: 155]), de közvetettségét tekintve talán még túl is tesz rajta. Benjamin éppen olyan éles kanyarral tér vissza az Otthonhoz, mint amilyen-nel pár sorral korábban eltért tőle: az Otthont – mint láttuk – már megjelenésekor Heinle alakjára redukálja, hogy aztán e redukció lehetetlenségébe ütközzön. Képtelen elidőzni a labirintus közepén, mely minden kísérlete végén Ariadné holttestével szembesíti őt. Ez a képtelenség nem a holttesttel való szembesülés kibírhatatlanságában, hanem a felidézés lehetetlenségében gyökerezik (bár a felidézés az alakra irányul, csak a holttestnél köthet ki). Nem arról van szó, hogy Benjamin nem talál kiutat ifjúkorának labirintusából, vagy hogy e labirintus még Heinle öngyilkosságával sem esik szét vagy alakul át,¹³ hisz

12 Míg Zsellér Anna jegyzetei szerint „az 1922 decemberében Marianne Weber házában tartott előadás szövege nem maradt fenn” (Zsellér 2020: 235), Carl Skoggard egy közvetlenül a Heinle költészetéről szóló előadásról ír (vö. Skoggard 2015: 189).

13 „Később [...], miután Heinle és barátja meghalt, a környék egy darabig még a túlélők találkozóinak központja maradt” (Benjamin 2020: 155).

el sem akarja hagyni azt:¹⁴ vérbeli „bolyongóként” semmi sem érdekli jobban a labirintusok tekervényeinél, folyósóinál vagy akár zsákutcáinál. A *Berlini krónika* elején éppen arról számol be, hogy Párizs úgy teljesítette be „az álmot, amelynek legkorábbi nyomai a labirintusok voltak az iskolai irkám itatóspapírján”, hogy megtanította őt a „bolyongás művészetére” (Benjamin 2020: 148). A probléma egészen más: az élet labirintusában nem találkozhat azzal, akivel nem „az életben” találkozott. Maga írja, hogy talán csak azért fordul „a halott életének külső terei” felé, „mert életének ebben az utolsó, legfontosabb évében azt a teret járta be, amelyben én születtem” (Benjamin 2020: 155). Ne feledjük, hogy Benjamin éppen ebben az évben válik Heinle barátjává: ha Heinlével nem „az életben” találkoztak, akkor az ifjú költő utolsó éve már a halál jegyében telt. Életének „külső terei” persze megrajzolhatók – még akkor is, ha ez az élet egy halotté –, de a munka nem könnyű: látszólag az Otthon feltérképezéséről van szó, viszont elég hamar világossá válik, hogy az Otthon küszöbei tulajdonképpen mind azzal a transzcendentális küszöbvel azonosak, mely az életet és a halált elválasztja egymástól.¹⁵ Benjamin a halál útjain követi élőhalott barátját, és ifjúkorának egyetlen túlélőjeként kénytelen belátni, hogy számára a halál útjai a születés útjait jelentik. Bár a *Tapasztalat és szegénységben* épp az újjászületés programját hirdeti meg, e programot nem olvashatjuk *A történelem fogalmáról* VI. tézise nélkül: „még a halottak sem lesznek biztonságban, ha győz az ellenség” (Benjamin 1980e: 964).

14 Mi sem tanúsítja ezt jobban, mint a tény, hogy Benjamin sosem mondott le Heinle verseinek publikálására irányuló szándékáról, ami Felman szerint nem volt más, mint kísérlet Heinle alakjának a feledéstől, valamint öngyilkosságának az értelmetlenségtől való megmentésére (vö. Felman 1999: 215). Ha a Heinle-versek sorsát tekintjük mércének, azt mondhatjuk, Benjamin kísérlete nem volt hiábavaló: bár publikálási szándéka élete végéig sikertelen maradt, Heinle versei, prózái, levelei és levéltörredékei nem váltak teljesen a feledés martalékává, s így végső soron szándéka is megmenekült. Megmentői közül most két személyt emelnék ki: Johannes Steizingert, aki a fennmaradt írásokat összegyűjtötte és a berlini Kadmos kiadónak köszönhetően 2016-ban közzétette, valamint Giorgio Agambent, aki a versek egy részét Benjamin ifjúkori barátjának, Herbert Blumenthalnak a hagyatékában megtalálta és 1982-ben az *aut aut* című olasz folyóiratban publikálta.

Agamben meglepő lábjegyzettel zárja a Steizinger-kötethez írt előszavát: „Mindabban, ami Heinlét érinti, van egy tudattalan hajlam a veszteségre” (Agamben 2016: 19). Kijelentését rövid történettel szemlélteti: amikor 1979-ben, egy konferencián a Blumenthal-hagyatékban lapuló versek felbukkanásáról értesítette Gershom Scholemet, aki a Benjammal való barátságát dokumentáló könyvben (*Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft* [Walter Benjamin – egy barátság története]) Heinle verseinek eltűnéséről ír, a híres hebraista azt válaszolta neki, hogy mindvégig tudott a szóban forgó versekről. Történetéhez hozzáteszi, hogy amikor Blumenthal özvegye meg akart szabadulni halott férjének leveleitől, és áthívta, hogy a Benjammintól kapott leveleket elvigye, hiába kereste „a kék fedelű kis füzetet”, melybe Carla Seligson (Heinle barátnőjének, Friederike Seligsonnak a húga) Heinle verseit másolta, és amelyet az akkor még élő Blumenthal 1977-es találkozásukkor Agamben rendelkezésére bocsátott, hogy másolatot készíthessen a benne levő versekről: a kék fedelű füzetecske azóta sem került meg. Persze nem zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy Scholem szándékosan hallgatott a versek hollétéről, de egy biztos: amikor Benjamin szándékáról és az általa implikált problémáról, azaz felejtés és megmentés viszonyáról beszélünk, nem feledkezhetünk meg arról a „felejtés felé ható, sötét erőről”, melynek a Heinle alakját körülvevő művek és személyek (így Benjamin visszaemlékezései, szonettjei vagy akár esztétikai kommentárjai, sőt: Benjamin maga) minden pillanatban ki vannak téve (vö. Agamben 2016: 19). Heinle alakjának Benjamin műveiben élt „kísérteties utóéletéről” lásd Steizinger (2013: 213–242), műveinek nem kevésbé kísérteties utóéletéről pedig Steizinger (2016: 194–199).

15 Míután leírja, hogy milyen pontosan osztották fel az Otthon helyiségeit az általuk vezetett két csoport között ellenfelével, Ernst Joëllel, Benjamin azon töpreng, „nem túl korai-e negyvenéves korban felidézni az ember életének legfontosabb emlékeit”. Éppen Ernst Joël éme ad választ kérdésre, „mert ez a kép bizony már egy halotté, és ki tudja, ő hogyan könnyíthette volna meg számomra az átlépést eme küszöbön” (Benjamin 2020: 154). Ha ezeket a sorokat a valamivel később írtak fényében olvassuk, világossá válik, hogy az Otthon felosztásának meglehetősen gyakorlati problémája egy jóval bonyolultabb topográfiai problémát rejt magában: Benjamin feladata a *Berlini krónikában* nem kevesebb, mint feltérképezni élet és halál megkülönböztethetlenségét zónáját.

3.

Ezekben az utolsó időkben [Heinle] az Otthon közvetlen közelében lakott [...]. Egyszer meglátogattam ott. Ez azután történt, hogy egy súlyos nézeteltérés miatt sokáig nem találkoztunk. De még ma is emlékszem a mosolyra, amely kiegyenlítette ezeknek a heteknek a külön töltött borzalmát, és amellyel egy bizonyára teljesen érdektelen szófurdulatot varázs-gigévé változtatott, kigyógyítva bajából a sérült lelket (Benjamin 2020: 155).

Az ímént leírtak fényében talán nem meglepő, hogy a *Berlini krónikában* mindössze két olyan emléket találunk, mely Benjaminék barátságának konkrét, „az életben” megesett epizódjait tárja elénk. Az viszont sokkal érdekesebb, hogy mindkét ilyen emlék egy „nézeteltérésre” vagy „harcra” irányul és a barátok kibékülését is magába foglalja (vagy legalább utal rá). A jelen fejezet bevezetéseként idézett sorok mellett Benjamin egy olyan esetről számol be, mely az *Aktion* című expresszionista folyóirat körének egyik estjén történt. Bár mindketten „szót kaptak”, abban egyeztek meg, hogy egyedül Benjamin mond beszédet, amit el is küldött „a legszűkebb kör” tagjainak. Nem világos, hogy pontosan milyen okból, de Heinle kifogásolta a szöveget, aminek heves veszekedés lett a vége, „és ahogyan ilyen esetekben mindig, a veszekedők teljes egzisztenciája volt a tét”. Mivel egyikük sem akart visszalépni, a szóban forgó estén mindketten beszédet mondtak, „ugyanazzal a címmel és majdnem szó szerint egyező tartalommal”. Visszagondolva az esetre, Benjamin a két szöveget „az argonauták mondájának két összecsapódó szigetéhez” hasonlítja, „amelyek közt egy hajó sem haladhat át épségben”, majd hozzáteszi: „akkoriban [...] a szeretet és a gyűlölet tengere vetette a hullámokat” (Benjamin 2020: 156).

Steizinger meggyőzően magyarázza Benjamin választását: az argonauták összecsapódó szigeteinek, a Szimplegádoknak a képe tökéletesen kifejezi „vonzás és taszítás dinamikáját”, mely a fiatal Benjamin szerint nem kevesebb, mint a barátság lényege (Steizinger 2016: 169). Talán a sors iróniája, de a két azonos című (*Die Jugend, Az ifjúság*) szöveg közül, mely az ominózus estén elhangzott, nem a Benjaminé maradt fent (vö. Zsellér 2020: 236). Astrid Deuber-Mankowsky értelmezése szerint (vö. Deuber-Mankowsky 2000: 193–194) azonban van egy mondat, mely eredetileg Benjamin előadásának a részét képezte, ráadásul azon kevés mondatok egyike (és nem kis valószínűséggel legjelentősebbike) lehet, mely miatt a két beszéd tartalma mégsem mondható teljesen egyezőnek:¹⁶ „nem fivérek és társak barátsága, hanem idegen barátok barátsága» (Benjamin 1995: 182). Az első látásra feltehető furcsa gondolatot Benjamin egy Carla Seligsonnak írt levélben idézi, melynél talán nincs részletesebb és lényegesebb dokumentuma ama „leírhatatlan” viszony¹⁷ természetének, mely Benjaminszt Heinléhez fűzte. Az 1913. november 17-én írt levél tulajdonképpen Heinle békülési kísérletéről számol be az előző bekezdésben rekonstruált konfliktus után (vö. Steizinger 2016: 168). Miután átbeszélték a történeteket, és lehetséges magyarázatokat kerestek azok elviselhetővé tételére, elég hamar ráeszmélnek a probléma tulajdonképpeni forrására: „mindkettőknek nagyon nehéz volt elválni [a másiktól] [...]. Eljött egy pillanat, amikor mindketten bevallottuk, hogy beleütköztünk a sorsba; azt mondtuk egymásnak:

16 „...két beszéd hangzott el, ugyanazzal a címmel és majdnem szó szerint egyező tartalommal” (Benjamin 2020: 156).

17 „Még mindig nem ismerek olyan szót, mely leírná Heinlével való kapcsolatomat” (Benjamin 1995: 182).

mindketten a másik helyében állhatnánk” (Benjamin 1995: 181). A helyzetre adott válaszaik viszont nagyon különbözőek:

Ő a szeretet nevében állt velem szemben, én pedig a szimbólummal állítottam szembe őt [...]. Ő felülkerekedett az ellenségeskedés kísértésén és újból barátságot vagy legalább testvériséget ajánlott nekem. Én úgy kerekedtem felül, hogy visszautasítottam azt, amit [...] nem volt szabad elfogadnom. Olykor azt hittem, mindazok közül, akiket ismertünk, mi, Heinle és én értettük meg egymást a legjobban. Ez nem teljesen igaz. De így áll a helyzet: bár ki-ki a másik, szükségszerűen meg kell maradnia a saját szelleménél. Ismét felismertem az *Idea szükségszerűségét*, mely Heinlével szembeállít engem. Én a beteljesülést akarom, amit csak várni lehet, és ő teljesíti azt. De a beteljesülés olyasvalami, ami túlságosan nyugodt és isteni ahhoz, hogy azt más hozza el, mint egy égető szél. Tegnap azt mondtam Heinlének: mindkettőnk hívó, de az számít, hogyan hiszünk a hitünkben. Én (nem szocialista, hanem valami más értelemben) a kirekesztettek sokaságára gondolok, és arra a *szellemre*, amely az alvók szövetségese, nem a testvéreké (Benjamin 1995: 181–182).

Annak ellenére, hogy a két barát képtelen elválni egymástól, sőt már-már azonosak egymással („mindketten a másik helyében állhatnánk”, „ki-ki a másik”), egyikük a különbségek jelentőségét hangsúlyozza: a szeretettel a szimbólumot, a békével a harcot, a közvetlen beteljesüléssel az eljövendő beteljesülést, a testvériséggel „az alvók szövetségét” állítja szembe, levele végén pedig megjegyzi, hogy számára e viszony „a tiszta küzdelem tiszta öröme” (Benjamin 1995: 182). Az idézett részlet utolsó sorát elemezve és a benjamin gondolat („»idegen barátok barátsága«”) lehetséges forrásai után kutatva Deuber-Mankowsky Nietzsche *Zarathustrája* felé fordul:

Aki barátot akar, legyen kész háborút viselni érte: aki pedig háborút visel, annak *tudnia* kell ellenségnek lenni. Barátodban tisztelj ellenséget is. Tudsz-e vajon pártjára állani úgy, hogy át ne pártolnál hozzá egyben? Barátod legyen legjobb ellenséged. Akkor legyél legközelebb hozzá szívedben, mikor ellenállsz neki (Nietzsche 2004: 71).

A fent idézett levélrészlet fényében nem nehéz elképzelni, hogy Benjamin miként olvashatta ezeket a sorokat. Ami viszont Deuber-Mankowsky értelmezését igazán alátámasztja (az alvó barát alakjának megjelenése Nietzsche monumentális művében) még ezeknél is fontosabb: „Láttad-e már alvás közben barátodat – hogy megtudd, milyen is akkor? Mert mi más is volna barátod arca? Saját arcod csupán, durva és tökéletlen tükörben” (Nietzsche 2004: 72). Annak ellenére, hogy a Carla Seligsonnak írt levelében arról a szellemről ír, mely „az alvók szövetségese”, egy másik levelében, melyet egy évvel korábban írt barátjának, Ludwig Straußnak, azt állítja, hogy a *Zarathustra* szóban forgó fejezetében („különösen az alvó barátról szóló részre gondolok”) Nietzsche „a lehető legalaposabban és legveszélyesebben félreértette a barátságot (valami nagyon személyessé változtatva azt)”, hisz az nem egy személyes viszony, hanem – ifjúkori mestere, Gustav Wyneken szavait idézve – „etikai elvtársaság” (Benjamin 1995: 78). Meglepőnek tűnhet, hogy Benjamin éppen ennek a meghatározásnak a nevében kritizálja Nietzschét, mikor a Seligsonnak írt levelében az alvás motívuma is megjelenik, ráadásul a barátságról is kiderül, hogy az nem „fivérek vagy társak”, hanem „idegenek” barátsága. Ahhoz azonban, hogy megértsük, a két gondolat miként egyeztethető össze egymással, egy harmadik levélhez kell fordulnunk, melynek úgyszintén Carla Seligson a címzettje:

Csak egy eszme és az eszmében való közösség vezethet [...] a magányba. Azt hiszem, igaz, hogy csak az lehet magányos, aki befogadta az eszmét (mindegy, hogy „melyiket”) [...]. Hiszem, hogy csak a közösségben, csak a hívók legbensőségesebb közösségében lehet igazán magányos az ember: egy olyan magányban, amelyben énje az eszme ellen lázad, hogy magához térjen [...]. Nem szeretném magáynak nevezni az ideális emberek embertársaikhoz való viszonyát [...]. [A magány] sokkal inkább az ideális ember magánya az eszméhez való viszonyában, mely elpusztítja emberségét. És ezt a mélyebb magányt csak egy beteljesült közösségtől várhatjuk (Benjamin 1995: 161).

Láthatjuk tehát, hogy Benjamin miként számolja fel magány és közösség, idegenség és barátság hagyományos szembeállítását: a tökéletes vagy beteljesült közösség az eszme közössége, de az eszme csak akkor válhat közösségképző princípiummá, ha az eljövendő közösség tagjai befogadták azt. Ez a befogadás a tagok emberségének elpusztításával azonos: az én persze harcol, megpróbál „magához térni”, de a beteljesülés pillanatában az eszme kerekedik felül. A magány, azaz az eszmével való viszony a közege ennek a harcnak. A beteljesült közösség nem emberi viszonyokon alapszik: az elvtársaság etikai voltának mértéke nem az emberekhez való viszonyulás természetén mérendő. De ugyanilyen fontos az is, hogy az igazi magányt (mely „az ideális ember magánya az eszméhez való viszonyában”) „csak egy beteljesült közösségtől várhatjuk”. Nem mondhatjuk tehát azt, hogy a tökéletes közösség az eszme befogadásával lenne azonos, hisz ez a befogadás csak a beteljesült közösségben valósulhat meg. A közösség és a magány paradox módon egymást feltételezik: közösség nélkül nem mélyíthetjük el magányunkat, hogy aztán „legmagányosabb magányosságunkban” befogadhassuk az eszmét, és ezáltal megszűnjünk embernek lenni, ugyanakkor ha nem fordulunk az eszmék felé és nem lázadunk ellenük, ha tartunk a távolságtól, idegenségtől és magánytól, sosem lelhettünk valódi közösségre. Az ellenség és az „idegenbeli messziség” (Nietzsche 2004: 77) szeretete a magány szeretete, a magány szeretete az eszme szeretete, az eszme szeretete pedig a barát szeretete: „a tiszta küzdelem tiszta öröme”.

Amikor Benjamin a szimbólumra és az eszme szükségszerűségére hivatkozva utasítja vissza Heinle békülési szándékát, szeretetéről és barátságáról tesz tanúságot. De Heinle szeretetével szemben, mely közvetlen és kicsit sem dialektikus, ez a szeretet az eszmére irányul és így szükségszerűen az „idegenbeli messziség” szeretetété válik. Ha – mint azt Benjamin *A nyelvről általában és az ember nyelvéről* című, 1916-ban írt meghatározó nyelvfilozófiai írásában állítja – „a nyelv [...] nem pusztán a közölhető közlése, hanem a nem-közölhető szimbóluma is egyben” (Benjamin 2001b: 22), a szimbólum nevében eljárni nem több, mint hű lenni „a nem-közölhetőhöz” vagy „az eszme szükségszerűségéhez”. Ez a hűség pedig a várakozással azonos: a szimbólum annak az „égető szélnek” a szimbóluma, mely egyedülként hozhatja el a beteljesülést. Éppen ez támasztja alá Irving Wohlfarth megjegyzését, miszerint Benjamin messianizmusának „temporális dualitása” („A Messiás még nem jött el, de minden pillanatban előképezi magát”) egyben nyelvi dualitás (Wohlfarth 1992: 164):

Minden nyelvben és alakzataiban ott marad a közölhetőn kívül valami közölhetetlen, valami [...] szimbolizáló vagy szimbolizált. Szimbolizáló csak a nyelvek véges alakzataiban; szimbolizált a nyelvek alakulásában önmagában. És ami a nyelvek alakulásában megmutakozni, sőt, megteremtődni próbál, az a tiszta nyelv magva éppen. Míg azonban

ez a mag, ha az életben rejtve és töredékesen is, de mégis jelenvalóan maga a szimbolizált dolog, az alakzatokban csak szimbolizálóként lakik. Ama végső lényegiség, amely maga a tiszta nyelv, a nyelvekben csak a nyelvihez s változásaihoz kötődik, az alakzatokban a súlyos és idegen értelem terhét hordozza. Hogy ettől eloldozza, hogy a szimbolizálóból szimbolizáltat alakítson, hogy a tiszta nyelvet, megformázva, a nyelvnek mint mozgásnak visszanyerje: ez a fordítás hatalmas – és egyetlen – képessége (Benjamin 1980c: 83).

Anélkül, hogy különösebben belemerülnénk a fordítás problémakörébe, láthatjuk, hogy a nyelvek nem „véges alakzataikban”, hanem alakulásukban, mozgásukban szimbolizálják a közölhetetlent. Ugyanakkor a tiszta nyelv magja felé tendálnak, és fordítva: alakulásuk nem több e mag megteremtődésre való törekvésénél. „A »Brot« és a »pain« szóban ugyanazt gondoljuk, ám az elgondolás módja máris különbözik.” Az elgondolt dolog egysége garantálja e szavak jelentésének azonosságát, elgondolásának módjai pedig különböznek ugyan, de ezek a különbségek „az elgondolt dologgá” egészítik ki egymást. Amikor ez a kiegészítés megtörténik, a dolog „az elgondolás valamennyi módjából kiléphet majd, tiszta nyelvként”. Ez az oka annak, hogy az egyes nyelvek „történetük messiási vége felé”, azaz a tiszta nyelv magja felé „növekszenek”, a fordítás pedig ennek „a szent sarjadásnak” a próbája: feladata meghatározni, hogy „mennyre jár közel rejtett tartalmuk a kinyilatkoztatáshoz, s mennyre lehet jelenvaló e távolság tudatában” (Benjamin 1980c: 77). Minket azonban most nem is a fordítás feladata vagy „hatalmas képessége”, hanem éppen ez a távolság érdekel. A tiszta nyelv tulajdonképpen a nyelvek történetének „messiási vége”, a nyelvek pedig éppen „szent sarjadásukban” tekinthetőek a kimondhatatlan szimbólumának. Ez a szent sarjadás, mely a nyelvek magányában történik, annak a harcnak felel meg, melyet a magányos ifjú az eszme ellen folytat, s amely végső soron az ellenség- és távolságszeretet maximájának etikai szükségszerűséget kölcsönöz: „Az elgondolás módja teszi ugyanis, hogy [...] [a nyelvek] végső soron egymás kizárására törekszenek. [...] Az elgondolás módja tehát e két szóban egymás ellen fordul, a kettő kiegészíti egymást abban a két nyelvben, amelyből a szavak származnak” (Benjamin 1980c: 77). A nyelvek viszonya a Seligson-levélben felvázolt közösség-eszményt tükrözi: annak ellenére, hogy egymás kizárására törekszenek vagy egymás ellen fordulnak, kiegészítik egymást, sőt éppen a köztük húzóó feszültség vagy különbség teszi lehetővé azt, hogy egymást kiegészítsék. Ezt szemlélteti Benjamin híres képe:

Ahogy tudniillik egy edény cserepeinek ahhoz, hogy összeilleszthetőek legyenek, a legnagyobb peremvonal-részletükkel is illeszkedniük kell egymás vonalához, ám azonosnak lenniük korántsem szükséges, így kell a fordításnak [...] olyképp alakulnia, hogy a kettő együtt [azaz az eredeti és a fordítás], mint egyetlen edény töredéke, töredéke egyetlen nagyobb nyelvnek, jelenjék meg (Benjamin 1980c: 82).

A *műfordító feladatáról* szóló szöveg tartalmaz azonban egy fontos gondolatot, mely megvilágító lehet a Seligson-levélben foglaltak szempontjából: „a nyelvek nem idegenek egymástól, hanem a priori és minden történeti vonatkozástól eltekintve rokonok egymással abban, amit mondani akarnak” (Benjamin 1980c: 75). Meg kell tehát különböztetnünk a történelmi idegenséget a történelmen túli, *a priori* rokonságtól, és e megkülönböztetést az „idegenek barátságának” gondolatára kell alkalmaznunk, hogy azt mondhassuk:

az eszmével való harc, a magány, „a szent sarjadás” és várakozás folyamatában valóban idegenek a barátok, de minden pillanatban összeköti őket az eszmében való rokonság, a beteljesülés előképe, a közölhetetlen szimbóluma,¹⁸ azaz *a nyelv*: „És ma éppen olyan jól értem, mint akkor, még ha teljesen más megfontolásokból is, hogy a »fiatalok nyelvének« kellett szövetségünk középpontjában állnia” (Benjamin 2020: 156).

Mielőtt azonban rátérnénk a „fiatalok nyelvének” problémájára, a benjamin barátságkonceptió etikai-politikai következményeiről kell szólnunk. Deuber-Mankowsky értelmezése szerint Benjamin pozíciójának három alapvető következményét különböztethetjük meg: 1) a barátoknak idegenként kell szeretniük egymást, még akkor is, ha sem magukra, sem a másokra nem tekintenek idegenként; 2) a baráti közösség nem az „idegenség levedlésének” közege; célja „az idegenség tapasztalatának emlékét életben tartani”; 3) az idegeneknek „érezniük és tudniuk kell helyzetük morális felsőbbrendűségét és erősségét”, és ennek „nem a barátok ellen, hanem a barátokért folyó küzdelemben” kell megnyilvánulnia, melynek nem az azonosság létrehozásáért, hanem a különbség „lehetővé tételéért” kell folynia (Deuber-Mankowsky 2000: 196–197). Ha a benjamin gondolatot a *Zarathustrában* elhangzottaknak megfelelően olvassuk, azt mondhatjuk, hogy a barátot még álmában is szeretnünk kell, amikor nemcsak számunkra, hanem önmaga számára is idegen, azaz amikor „nincs önkontrollja, és gyenge” (Deuber-Mankowsky 2000: 197).

Értelmezésének alátámasztásához Deuber-Mankowsky egy olyan konfliktusra hivatkozik, mely 1914 tavaszán helyrehozhatatlan szakadással fenyegette a berlini ifjúsági mozgalmat, s melynek kirobantásában Heinle jelentős részt vállalt. A konfliktus okait illetően annyit érdemes elmondanunk, hogy ekkortájt a mozgalmat két, egymásnak ellentmondó nézet uralta, melyek az „ifjúság autonómiája felé vezető út” természetét illetően akartak iránymutatást nyújtani a mozgalom számára. Míg Siegfried Bernfeld, Franz Sachs és a konfliktus egyik főszereplője, George Barbizon úgy gondolták, hogy a mozgalom csak akkor lehet sikeres, ha vállaltan politikaiává válik („szocialista orientációval”), addig Benjamin, Simon Guttmann és Heinle, a másik főszereplő, a szellem beteljesülésének közegeként tekintett a mozgalomra, ennek megfelelően pedig „szellemi-irodalmi orientációjú csoportként” látta a jövőjét (vö. Steizinger 2016: 172–173). Ami pedig a konfliktus tárgyát illeti, nem absztrakt, elméleti kérdésekről folyt a vita, hanem a mozgalom orgánumát, a már említett *Der Anfang* című lapot érintette. A lapot Franz Pfemfert kiadója terjesztette, szerkesztői pedig Bernfeld és Barbizon voltak, így nem meglepő, hogy Heinléék csoportjában felütötte a fejét a gondolat, miszerint a szerkesztőséget le kellene cserélni, és új kiadót kéne találni a lapnak. Heinle – Guttmann támogatásával („és talán vezetésével”) – el is kezdett új kiadót keresni annak reményében, hogy majd társaival (többek között Benjaminsal, aki semmit nem tudott Heinle és Guttmann partizánakciójáról) átveheti a folyóirat szerkesztését és irányítását (vö. Steizinger 2016: 173). Terve valószínűleg az lehetett, hogy valamiféleképpen összeugrassa Pfemfertet Barbizonékkal – legalábbis erre enged következtetni a tény, hogy expresszlevelet küldött Barbizonnak a hírrel, miszerint Pfemfert meg akarja kaparintani az *Anfang*ot. A levélben tulajdonképpent Pfemfertet rágalmazta, azt gondolván, hogy így megnyerheti Barbizont a kiadóváltás ügyének. Azzal

18 „A szimbólum még nem a szimbolizált, de már részesül benne” (Wohlfarth 1992: 164).

persze nem számolt, hogy Barbizon szinte rögtön egyeztetni fog Pfemferttel, aki a rágal-mazás hallatán azt fontolgatta, hogy perbe fogja Heinlét. Barbizon (!) beszélte le erről, mondván, hogy az ügy egy nyilvános vita keretei között is megoldható. Pfemfert végül nem perelte be Heinlét (de ahogy azt hamarosan látni fogjuk, nem is hagyta annyiban az egészet), Barbizonék viszont valóban összehívtak egy vitát, melynek formája azért nem különbözött lényegesen a bírósági tárgyalásokétól (vö. Deuber-Mankowsky 2000: 198–199). Bár a vita körülményei kevésbé ismertek,¹⁹ talán nem is ezek a legérdekesebbek: február 19-én, néhány nappal a vita előtt ugyanis megválasztották Benjaminget a Szabad Diák-szövetség elnökévé, így rá hárult a feladat, hogy barátja ügye fölött bíraskodjon. Azt, hogy mennyire volt pártatlan bírő, egyszerre nagyon könnyű és nagyon nehéz megállapítani. Ha a pártatlanság jogi értelmét vesszük alapul, semmiképpen sem állítható róla, hogy pártatlan volt: azon túl, hogy megpróbálta megakadályozni azt, hogy az összehívott vita formai értelemben véve perré váljon, arra a feltételezésre alapozta az ügghöz való viszonyát, hogy a vádlottak (azaz Heinle és Guttmann) ártatlanok, sőt tulajdonképpen nincsenek is vádlók és vádlottak (vö. Deuber-Mankowsky 2000: 199–200). Wynekennek írt leveleiből még az is kiderül, hogy kifejezetten neheztelt Barbizonra: „azzal vádolta, hogy nyilvános vádaskodásával gyanakvást keltett a közösségben és a gyanakvás eme szemléle-tével megölte »a két embert a közösségünkért«” (Deuber-Mankowsky 2000: 200), így az-tán első látásra elég nehezen érthető a tény, hogy Barbizon – bár a „jogi nézőpontot” képviselte – meg volt győződve Benjamin jóhiszeműségéről (vö. Deuber-Mankowsky: 199, Benjamin 1989: 557). Meggyőződésének magyarázatát bizalmának kifejezése után köz-li: „Most tudatosult bennem, hogy Benjamin mennyire csak egyetlen dimenzióra van beállítva, éspedig a negyedik dimenzióra”, leveléből pedig az is kiderül, hogy e ráismerés elegendő volt ahhoz, hogy kész legyen vele újra együtt dolgozni (persze nem minden feltétel nélkül: „Amíg elzárkózik előlem, lehet saját fogadószobája [*Sprechsaal*]”) (Benjamin 1989: 557). Arra viszont nem tér ki, hogy mit ért „negyedik dimenzió” alatt.

Az imént felvázoltakból már nagyjából kirajzolódik Benjamin viszonyulásának alapvető irányultsága: Barbizonnal ellentétben, aki ragaszkodott ahhoz, hogy az ügyből *ügy* legyen, minden erejével azon dolgozott, hogy az ügy ügy-voltát valamiféleképpen megszüntesse. A *Zarathustrában* írtakkal való párhuzamot felidézve: erkölcsi maximája arra sarkallta, hogy még akkor is barátként viszonyuljon Heinléhez, amikor egyébként a baráti viszony tarthatatlan lenne –, amikor „a barát idegenül viselkedik, a barátság megszakadással fenyeget, amikor [a barát] gyenge”: „Különösen kibékíthetetlen ellentétben állt a jogi úttal, amely során a barát óhatatlanul »esetté« válik, és így megfosztják attól az integritástól, amely a barátságot mindenekelőtt etikai elvtársasággá teszi” (Deubner-Mankowsky 2000: 199). Benjamin tehát nem élt vissza elnöki hatalmával, sőt „a jogi állás-pont” hatástalanítására használta azt, hiszen számára a probléma nem Heinle és Barbizon konfliktusaként, esetleg Heinle és Guttmann bűneként, hanem „a jogi eljárások erőszakosságának” (röviden: az erőszak) problémájaként jelent meg (Deubner-Mankowsky 2000: 199). Mintha már ekkor ama tétel jegyében viszonyult volna a történetekhez, mely szerint „a konfliktusok teljesen erőszakmentes rendezése sohasem torkollhat jogi szer-ződésbe” (Benjamin 1980b: 41). He elfogadjuk Deuber-Mankowsky értelmezését, és a

19 A körülményeket illetően lásd Steizinger (2016: 174); Deuber-Mankowsky (2000: 198).

történeteket a hét évvel később írt meghatározó mű, *Az erőszak kritikájáról* fényében olvasuk, arra következtethetünk, hogy Benjamin már ekkor feltette a kérdést: „Lehetséges-e egyáltalán a konfliktusok erőszakmentes rendezése?” Törekvései alapján pedig úgy ítéltünk, hogy a válasza is hasonló volt:

Kétségtelenül. [...] Mindenütt erőszakmentes egyezés jön létre, ahol a szív kultúrája a megállapodás tiszta eszközeit adja az emberek kezébe. A jogszerű és jogellenes eszközök különböző fajtáival szemben, amelyek egytől egyig erőszakosak, ott vannak ugyanis az erőszakmentes, a tiszta eszközök. A szívélyesség, a gyengédség, a békeszeretet, a bizalom és a többi, amit még föl lehetne sorolni, mind az ilyen eszközök szubjektív feltételei (Benjamin 1980b: 42).

Amennyiben Benjamin magával a joggal állt szemben, és nem esett áldozatául a jogszerű és jogellenes eszközök hamis dichotómiájának, valóban arra következtethetünk, hogy tiszta eszközökkel próbálta megoldani a problémát. De ha a tiszta eszközök nem jogszerűek, ráadásul *szubjektív* feltételeik vannak, megoldásával egyben önnön bírói helyzetét is megszüntette: ha „jogot teremteni annyi, mint hatalmat teremteni, s ez az aktus ilyenképpen az erőszak közvetlen megnyilvánulása”, a Szabad Diákszövetség elnöke éppen a hatalomteremtésről, a hatalomról mondott le a barátság és a közösség eszméinek javára (Benjamin 1980b: 50). Objektivitását és pártatlanságát (és mindezekkel együtt Barbizon reakcióját) tehát nem a jog, hanem az erőszakmentesség perspektívájából érthetjük meg: „próbáltam a magam lényével megbénítani az emberi kapcsolatokba bekúszó katasztrófát. Ez volt az én »objektivitásom«” (Benjamin 1995: 202).

Az igazságszolgáltatás eszköze tehát nem a jog és az erőszak, hanem az élet: „...eddig én voltam az, aki a legelevenebb módon próbáltam kapcsolatot teremteni mindazokkal, akiket az események érintettek” (Benjamin 1995: 202). E kapcsolat elevenségét többek között az adja, hogy az érintettekhez való viszonyulásának mértékéül az emberismeretet választotta: ismerte Heinlét és Guttmannt – „a velük mint emberekkel való viszonyom és a velük folytatott beszélgetéseim alapján tárgyilagosan tudtam, hogy Barbizon gyanúja téves”. Ennek megfelelően egyetlen célja volt azon a „szégyenteljes” délutánon, amikor a történeteket megvitaták: „nemes emberi színvonalat” adni a vitának. „Szinte könyörögve – és amikor nem ment másként, végső eszközökkel, mint a rendreutasítás – tartottam fenn az emberi tisztességet, amennyire csak lehetett” (Benjamin 1995: 203–204). Fontos, hogy az emberismeret itt nem redukálható a személyes benyomásokra vagy az együtt töltött időre, nem az ismerősökről vagy barátokról szerzett ismeretek vagy tapasztalatok képezik az anyagát: „Amikor Guttmann és Heinle nyilatkozata amlítést tett rólam Heinlével kapcsolatban, Herbert Blumenthal fellebbezésére lemondtam a vezetésről. [...] Nem választottam Guttmann állítására a Heinlével való kapcsolatomról, mivel ez a kapcsolat számomra nem tűnik egyszerűnek, pláne nem vitatémának” (Benjamin 1995: 204). Sokkal inkább van szó arról, amit Benjamin a már említett, Wynekennek címzett levél elején ír: nem akarja megvédeni az igazát Barbizon állításaival szemben, hisz nincs több átbeszélni való vagy megtárgyalandó probléma köztük; „nem bizonyítékokról vagy helyreállításokról van szó, hanem a lényegről” – írja Benjamin, és hozzátehetné, hogy ez soha nem is volt másként. Bár nem tisztázza, hogy pontosan milyen lényegről ír, árulkodó lehet, hogy a „Wesen” pár sorral korábban, egy már idézett, kulcsfontosságú mondatban is feltűnik:

„próbáltam a magam lényével [*mit meinem eigenen Wesen*] megbénítani az emberi kapcsolatokba bekúszó katasztrófát” (Benjamin 1995: 202). A szóban forgó lényeg tehát a saját lényeg(e) – nem egyedül Benjaminé, hanem az érintetteké. Az emberismeretnek pedig erre a szinguláris lényegre kell irányulnia. Gilles Deleuze distinkciójával élve: nem az életre, hanem egy életre.²⁰ A Benjamin által említett „emberi színvonal” vagy „emberi tisztesség” sem valamiféle általános mérce; éppen ellenkezőleg: Benjamin könyörgése, majd dühe a szinguláris mérték követelésének a kifejeződése. A jog álláspontjával szemben, mely az „objektivitás” címszava alatt mindent egyazon mércével mér, Benjamin egy magasabb értelemben vett tárgyilagosságra hivatkozik, de valódi tárgyilagosságot, azaz igazságosságot csak a szingularitás, a mértékek szingularitása garantálhat. Werner Hamacher így fogalmaz *Az erőszak kritikájáról* írt *Afformatív, sztrájk* című szövegében:

A szingularitás Benjamin számára az egyik, mégpedig az egyik kitüntetett meghatározása az igazságosságnak és így a tiszta közvettségnek. A törvények általánosságát követelnek meg, de általános érvényűségük igénye a szubszumpció logikáján alapul, amely minden egyes helyzetet csak a törvényalkalmazás eseteként vesz tekintetbe, a helyzet szingularitását pedig semmibe veszi. Ahogy a törvények logikája, úgy a performatívumoké is a szubszumpció elvét követi, ami a mindenkori szituációt feláldozza a fennálló tételezett jognak, a konvenciónak, a kódnak, és éppen ezért nem lehet igazságos a szituációval szemben. Az igazságosság ellenben lényegileg a szituációval szembeni igazságosság (Hamacher 2019: 95).

Amikor Benjamin arról ír Wynekennek, hogy Barbizon – hangoztatott objektivitása ellenére – úgy gyanúsította meg Heint és Guttmant, hogy a vádak, melyekre gyanúját alapozta, nem voltak bizonyítottak (ennyiben pedig tárgyilagossága „már a tárgy előtt ott volt” [Benjamin 1995: 207]), az derül ki, hogy a „szituációhoz” való viszonyulása teljesen megfelel jogi álláspontjának: nem (lehet) igazságos, hiszen az általa képviselt objektivitás nem a szituációval szemben s így annak szingularitásában gyökerezően, hanem „már a tárgy előtt”, azaz attól (és annak szingularitásától) teljesen függetlenül nyilvánul meg. „Barbizonnak a személyével kellett volna szembesítenie az embereket; tisztaságot kellett volna teremtenie kérdéseinek tisztaságával” (Benjamin 1995: 207). Bár Benjamin itt már személyről (*Person*) és nem lényegről (*Wesen*) ír, tulajdonképpen az általa (is) képviselt viszonyulásmódot kéri számon Barbizonon: ahogy ő a saját lényével próbálta „megbénítani az emberi kapcsolatokba bekúszó katasztrófát”, úgy kellett volna Barbizonnak is eljárnia; a szembesítés eszközeül pedig nem a jogot, a gyanút, a nyomozást és megfigyelést kellett volna választania, hanem saját személyét, szinguláris lényegét, azaz az életét. Valamint a tiszta kérdéseket, a tiszta kérdezést, mely maga is tisztít: a nyomozás és megfigyelés elhomályosító közvetettsége helyett (mely legfeljebb gyanúhoz, majd pedig vádemeléshez vezethet) a szituáció és a személy szingularitására nyíló, azt „tiszta komolysággal” és közvetlenséggel, „szinte mosolyogva” célzó kérdezést (Benjamin 1995: 207).²¹ Nem véletlen, hogy Benjamin ennyire hatékony eszközként tekint a kérdezésre:

20 „Essence singulière, une vie...” (Vö. Deleuze 1995: 2–3.)

21 „...a mozgalomban nincs helye a gyanakvásnak [...], csak a bizonyított tettet ismeri, és amíg a tények nem kényszerítenek a bűnöző felismerésére, addig a maradéktalan nyitottság, a teljes szembenézés az az emberi funkció, amely alól senki nem vonhatja ki magát” (Benjamin 1995: 208).

[A tiszta eszközök] legmélyebben gyökerező példája pedig talán éppen a megbeszélés mint a polgári megállapodás technikája. Ugyanis nemcsak módot ad az egyezsége, hanem egy igen fontos vonatkozásával – avval, hogy büntetlen benne a hazugság – kifejezetten igazolni lehet, hogy ki van iktatva belőle az erőszak. Talán egyetlen olyan törvényhozás sincs a világon, mely eredendően büntetné a hazugságot. Amiben az jut kifejezésre, hogy van egy olyan szférája az emberek közti megegyezésnek, amely annyira erőszakmentes, hogy teljesen hozzáférhetetlen az erőszak számára: a „kölcsonös megértés” voltaképpen szférája, a nyelv (Benjamin 1980b: 42–43).

Az már más kérdés – teszi hozzá Benjamin –, hogy „későn és egy sajátos hanyatlási folyamat eredményeként [...] mégis behatolt ide a jogi erőhatalom” (Benjamin 1980: 43). Arról, hogy e tény súlyát ekkor már realizálta-e, most nem beszélnek (bár kétségtelenül árulkodik a *Berlini krónika* már idézett mondata: „És ma éppen olyan jól értem, mint akkor, még ha teljesen más megfontolásokból is, hogy a »fiatalok nyelvének« kellett szövetségseink középpontjában állnia”). A lényeg, hogy a kérdésre tulajdonképpen már ekkor tiszta eszközként tekintett:

Mit ér az az „ügy”, mely nem kötelez minket állandóan a legemberibb cselekvésre, amely maga határozza meg erkölcsi és emberi méltóságunkat, ahelyett, hogy e méltóság állandó kinyilatkoztatása lenne? [...] Barbizon nem volt zavart, amikor az ügy arra kényszerítette, hogy ellenem írjon. [...] önnön tárgyilagosságától hipnotizáltan, valamilyen anyagi veszélytől tartva, amelyet a közösségre, a szervezetre nézve fenyegetőnek látott, figyelmen kívül hagyta az akaratot, az ifjúsági viszonyt, mely az igazságosságot egyedülként garantálja” (Benjamin 1995: 208–209).

Barbizon egyik legnagyobb hibája az volt, hogy célokban és nem eszközökben gondolkodott: hagyta, hogy az ügy határozza meg erkölcsi és emberi méltóságát, s így az sem zavarta, amikor az ügy nevében Benjamin ellen írt, ahelyett, hogy az akaratot, azaz a viszonyt vette volna alapul.

Intenzív nyelvek [Intensive Sprachen] című tanulmánya elején Werner Hamacher meggyőzően érvel amellett, hogy Benjamin szerint²² a viszony megelőzi saját tagjait, sőt maga felel azok konstitúciójáért:

...a megismerhetőség nem egy tárgy, hanem a közeg, melyben a megismerés a megismerthez viszonyul és amelyben ezek konstituálódnak – az egyik mint megismerés, a másik mint megismert. A megismerhetőség nem egy szubjektum megismerőképesége, mely transzcendentális struktúráként a megismert tárgyaktól függetlenül adott, de nem is a tárgyak tulajdonsága, képesége, hogy a megismerés számára felfedjék magukat, ha eljön a megismerés megvalósulásának pillanata [...]. [A megismerhetőség] [...] nem egy már konstituált

22 Jogosan merül fel a kérdés, hogy állítását mely szövegekre alapozza. Bár a szóban forgó tanulmányt alapvetően a *Műfordító feladatáról* (1921), az általam idézett szövegrészt pedig egy *Ismertetelmélet* című, keletkezését tekintve úgyszintén 1920–21-re datálható jegyzet alapján írta (vö. Benjamin 1985: 45–46, 661), mindezeket a szövegeket a már említett korai nyelvfilozófiai írás, *A nyelvről általában és az ember nyelvéről* folytatásaként értelmezi és olvassa. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a tény, hogy írásának kulcsmotívumát (és a mögötte meghúzódó problémát!), a közvettség közvetlenségének gondolatát éppen ez a szöveg adja: „A mediális – azaz minden szellemi közlésnek a közvetlensége – a nyelvelmélet alapp problémája; s ha ezt a közvetlenséget mágikusnak kívánjuk nevezni, úgy a nyelv legerendőbb problémája a nyelv mágija” (Benjamin 2001b: 9).

szubjektum és egy eleve adott objektum köteléke. Sokkal inkább az, amiben a megismerés megragadja a tárgyát és ennek megfelelően megismeréssé válik, illetve amiben a tárgy közli magát a megismeréssel és így módon megismert lesz. [...] a szubjektum-objektum viszony másodlagos a megismerés számára, mint annak a viszonynak a torzult származéka, mely a dolgok propozicionális megismerésének minden aktusát [...], a közvetettség közvetlenségként megelőzi (Hamacher 2012: 485–486).

Bár az idézett szövegrészben a megismerés viszonyáról vagy közegéről, a megismerhetőségről esik szó, már az első bekezdésben kiderül, hogy a megismerhetőség „nyelvileg konstituált”: ha „a megismerés nyelvi lényegének” (Benjamin 1980a: 19) expozíciójára törekszünk, be kell látnunk, hogy a megismerés és a megismerhetőség lehetősége a nyelvben mint a közlés közegében gyökerezik. „Ahogy a megismerésnek a nyelv, úgy a nyelvnek a közölhetőség a lényege” (Hamacher 2012: 487). Ezt a gondolatot ismétli meg Hamacher az *Afformatív, sztrájk*ban is, amikor azt írja, hogy

az igazságosság eszköze az erőszak csak úgy lehet, ha tiszta eszköz: vagyis olyan eszköz, közvetítés, átmenet és átvitel, amely a két szélső pontot, amiket összeköt egymással, bizonyos értelemben megelőzi, tehát az interperszonalitás olyan formája, amelynek kiindulópontja és címzettje nem már konstituált szubjektumokban van, hanem amely mindenekelőtt konstituálja azokat, akik közt közvetít. Az ilyen eszközök tehát lényegileg nyelvi szerkezetűek, és Benjamin csakugyan a nyelvi közlés technikájaként definiálja őket. Ezen eszközök tisztasága abban áll, hogy célokból nem vezethetők le, és nem redukálhatók olyan impulzusokra, amelyek közvetettségük szféráján túl vannak: mindaddig tiszták az eszközök, amíg bennük csak ők maguk közlődnek, azaz saját közvetettségük (Hamacher 2019: 91–92).

Amikor a Wynekennek írt levélben Benjamin a viszony jelentőségét hangsúlyozza az ügy hatalmával szemben, a közölhetőség vagy medialitás tiszta szférájára kell gondolnunk, melynek falai áthatolhatatlan akadályt képeznek a különféle célok megnyilvánulásai számára. Továbbá nem szabad elfelejtenünk, hogy a viszony konstituálja „azokat [a szubjektumokat], akik közt közvetít”: Hamacher korábbi állításához hasonlóan, mely szerint az igazságosság egyedül a különféle szituációkkal és azok szingularitásával szemben nyilvánulhat meg, ezen a ponton is meg kell jegyeznünk, hogy az igazságosság csak akkor határozhatja meg a szubjektumok egymáshoz való viszonyát, ha ezek a szubjektumok nem lépnek ki a viszonyból valamiféle külső cél felé – ha hűek maradnak ahhoz a konstitutív közléshez, mely szinguláris lényegüket a másik felé közli.

Terjedelmi okokból ugyan nincs lehetőségünk arra, hogy kimerítően tárgyaljuk, pár szót azért mégis kell szólnunk arról, hogy miért azonosítja Benjamin „az ifjúsági viszonyt” az akarattal. Ahhoz, hogy e kérdésre választ találjunk, korai szövegéhez, *Az erkölcsoktatáshoz* kell fordulnunk, mely a konfliktust megelőző évben, 1913-ban jelent meg.²³ A szóban forgó szövegben Benjamin arra tesz kísérletet, hogy „az erkölcs oktatását tisztán önmagában” vizsgálja, fényt derítve a kérdésre, hogy „az erkölcs oktatása miként viszonyul az abszolút pedagógiai követelményekhez”. Mivel azonban „ezt a kérdést okvetlenül a filozófiában kell lehorgonyoznunk”, kiindulópontjául a kanti etikát (pontosabban

23 „A tiszta eszközök politikájának gyökereit Benjamin 1910-es évekbeli, Kant munkásságával való intenzív foglalatalkodásában kell keresni, melyről töredékek sora tanúskodik. [E foglalatalkodás] legteljesebb dokumentum[aj] az 1913 júliusában közölt *Az erkölcsoktatás*” (Salzani 2010: 441).

annak alapjait) választja, mely szerint „az erkölcsi akarat [...] »érdektelen«, és kizárólag az erkölcsi törvény határozza meg, az a norma, hogy tedd azt, ami jó” (Benjamin 2024a: 8). Mivel az „erkölcsoktatás célja az erkölcsi akarat kialakítása”, az erkölcsi akarat imént idézett meghatározása „az erkölcsoktatás antinómiájára” irányítja figyelmünket: bár az erkölcsoktatásnak az erkölcsi akaratot kellene kialakítania,

az erkölcsi akarat minden másnál hozzáférhetlenebb, mivel önmagában véve nem egyfajta pszichológiai nagyság, amely bizonyos eszközökkel kezelhető. Az empirikus befolyásolás egyik válfaja sem jelent biztosítékot arra, hogy valóban magát az erkölcsi akaratot találjuk el. Az erkölcsoktatás kezeléséhez nem áll rendelkezésre a megfelelő irányítóeszköz. Amennyire hozzáférhetetlen a tiszta és egyedül érvényes erkölcsi törvény, olyan megközelíthetetlen a nevelő számára a tiszta akarat (Benjamin 2024a: 10).

Az erkölcsi akarat tehát hozzáférhetetlen és kezelhetetlen: azon túl, hogy „az empirikus befolyásolás egyik válfaja” sem bizonyul a kezelésére irányuló törekvések hatékony eszközének, maga sem használható eszközként, melyet az oktató kedvére irányíthat különféle (morális vagy annak vélt) célokra: „Tisztán dogmatikusan szemlélve az erkölcsoktatás legmélyebb veszélye abban rejlik, hogy motiválja és legalizálja a tiszta akaratot, azaz elnyomja a szabadságot” (Benjamin 2024: 12). Röviden: a tiszta akarat „hozzáférhetetlen a cél-eszköz logika és a szubjektivitás számára” (Salzani 2010: 441). Ahogy arra Günter Figal Benjamin-értelmezése alapján Carlo Salzani rámutat, a tiszta akarat hozzáférhetlensége eme akarat közölhetetlenségét vonja maga után (vö. Salzani 2010: 441).²⁴ Ez persze nem meglepő a korábban állítottak fényében: ha a tiszta akarat tulajdonképpen egy viszony (ráadásul a *par excellence* ifjúsági viszony), egyszerre kell hozzáférhetetlennek lennie az eszköz–cél logika és a szubjektivitás számára, hisz ezeket – mint láttuk – maga hozza létre, és közölhetetlennek lennie, hisz ha közölhető lenne, önmagát mint (önmaga számára is) konstitutív közölhetőséget feltételezné. *A nyelvről általában és az ember nyelvéről* kulcs gondolatának hamacheri átfogalmazásával élve: a tiszta eszközök politikájában csak egyvalami közvetlen, ez a valami pedig nem más, mint a közvetettség maga. Ami pedig az akarat tisztaságát illeti, nem fogalmazhatunk világosabban Kantnál, aki *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* azt írja, hogy

a jó akarat nem attól jó, amit elér vagy véghezvisz, nem attól, hogy alkalmas valamely előre megszabott cél elérésére, hanem egyedül az akarás által, vagyis önmagában jó, s önmagában, semmivel sem összehasonlítva értékelendő többre, mint minden, ami általa bármilyen hajlam, vagy, ha tetszik, az összes hajlam javára valaha is létrehozható lenne [...]. [Az akarat] igazi rendeltetésének azt kell tartanunk, hogy az *önmagában jó*, nem pedig, hogy a valamely más célhoz *eszközül* szolgáló *akaratot* hozza létre (Kant 1991: 21–23).

Az akaratnak tehát nincs más alapja, mint önmaga: önmaga által és önmagában jó, nem pedig attól „amit elér vagy véghezvisz”. És bár kétségtelen, hogy a „tökéletesen jó akarat [...] objektív törvények [...] alá rendeltetik”, nem felejtethetjük el, hogy egy cselekedet

24 Figal elemzéséből kiderül, hogy „a tiszta eszközök politikájának fogalomkészlete már a korai műben megjelenik a *Mittel* (eszközök; szó szerint: ami két szélsőség középpontjaként középen áll) és a *Vermittlung* (közvetítés és ugyanakkor instrumentalitás) játékában, melyet a nyelvfilozófiai esszéik *Mitteilbarkeit*ről (közölhetőség) szóló részeit visszhangoznak” (Salzani 2010: 441). Figal elemzését lásd: Figal (1979).

nemcsak *másvalami miatt* (azaz „mint eszköz”), hanem *magánvalóban* is lehet jó: míg az előbbi esetben a hipotetikus, addig az utóbbiban a kategorikus imperatívusz parancsát követi, mely a „cselekedetet önmagáért valóan, s nem egy másik célra vonatkoztatva állít[ja] objektíven szükségszerűnek” (Kant 1991: 44). A tiszta akarat meghatározottságai tehát egyértelműen megjelennek a tiszta eszközök benjaminii leírásában, ráadásul nyelvfilozófiai és művészetkritikai elgondolásait is meghatározzák (vö. Salzani 2010: 441). Ez persze nem jelenti azt, hogy Benjamin ne lett volna kritikus Kant számos elgondolásával szemben. Ezekre a kritikákra most nem térnék ki részletesebben, de álljon itt Salzani összefoglalása: „bár formális értelemben átveszi Kant transzcendentális módszerét és morálfilozófiájának tulajdonképpeni karakterét, Benjamin aláássa az autonóm ész eszméjét, és intenzív messianizmusával helyettesíti azt”, illetve megjegyzése, miszerint a kanti erkölcsfilozófiára irányuló benjaminii kritika tulajdonképpen azt a „kognitív modellt” célozza, melyen ez az erkölcsfilozófia alapul, s amely „szükségszerűen aláássa a cselekvés tisztaságát, és visszahelyezi azt az eszközök és célok körforgásába” (Salzani 2010: 442).

Az eljövendő ismeretelméletnek az a feladata, hogy megtalálja azt a szféráját a megismerésnek, mely teljesen semleges a szubjektum és objektum fogalmával szemben; más szóval ki kell puhatólnia, hol van a megismerésnek az az autonóm őseredeti szférája, ahol e fogalom már nem két metafizikai entitás viszonyát jelöli (Benjamin 1980a: 14).

Mivel Kant ismeretfogalmát – „ha mégoly szublimált alakban is”, de – meghatározza az a „mitológiai” elképzelés, miszerint „a testestől-lelkestől létező individuális én érzékei révén benyomásokat kap, s azok alapján képzeteket alakít ki” (Benjamin 1980a: 12), morálfilozófiai törekvése, mely a cselekvés fogalmát a szubjektum tiszta, önmagát megalapozó akarata alapján próbálja megalkotni, szükségszerűen ki van téve eme szakadék hatásainak, s így nem valósulhat meg. A megoldás talán már nem is annyira meglepő: „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). A Wynekennel írt levél utolsó sora tökéletes abbreviatúrája a levélnek és mindannak, amit a levél kapcsán mondtunk: „Nekem és barátainknak sem közvetlen, sem közvetett kapcsolatunk nem lesz Barbizonnal, nem fognak együttműködni az *Anfangban*. Nem lesznek más eszközök által láthatóak, mint az akaratuk és a közvetlenségre törekvő szellemük által” (Benjamin 1995: 210).

Barbizon veszélyforrásként tekintett Heinlére és Guttmanra, amire Benjamin „az idegen barátok barátságának” gondolatával felelt: a mozgalom lényege abban áll, hogy a különféle veszélyekkel együtt, „a legbátrabb barátságban” nézzünk szembe – állította. Mivel azonban nem sikerült „szeretni mindazokat, akiktől a valós veszélyek származnak”, a gyanú „két embert teljesen megölt közösségünk számára” (Benjamin 1995: 207, 209–210). S ha elfogadjuk Erdmut Wizisla megjegyzését, mely szerint a szóban forgó úgy sajátos fénybe helyezi Heinle pár hónappal később elkövetett öngyilkosságát, több-kevesebb fenntartással hozzátehetjük, hogy egyiküket nem csak a közösség számára ölte meg: „A nagy várakozásokkal Berlinbe érkező Heinle teljesen elbukott új környezetében, melyet Benjamin *közvetített* [számára]” (Steizinger 2016: 175; Kiemelés tőlem.).

4.

A történetek után pár hónappal, augusztus elsején kitört az első világháború. Egy héttel később, augusztus 8-án Heinle és akkori barátnője, Friederike „Rika” Seligson öngyilkosságot követtek el az Otthonban. Az öngyilkosságnak nem a szerelmi bánat [*Liebesgram*]²⁵ vagy a tavaszi „ügy” volt az (elsőszámú) oka, hanem a háború. „Meghalt a barátom. Nem az ütközetben. A becsület mezején virágozott ki, ahol nem esik el az ember” – így ír Benjamin az eseményről évekkel később, 1928-ban (Benjamin 1977e: 623). A mozgalom egy másik tagja, Martin Gumpert „önéletrajzában szintén egyetlen hatáseggyüttesbe sűrítette a háború kitörését és a kettős öngyilkosságot” (Steizinger 2016: 177). A *Berlini krónika* sem bőbeszédű az eseményeket illetően, sőt talán az 1928-as jegyzetnél is kevesebbet mond: „Később – miután elérkezett az a reggel, amikor sürgöny ébresztett e szavakkal: »Az Otthonban talál majd minket« –, miután Heinle és barátnője meghalt, a környék egy darabig még a túlélők találkozóinak központja maradt” (Benjamin 2020: 155). Benjamin tulajdonképpen csak egy pillanatra, egy fél mondat erejéig tér el eredeti szándékától (megrajzolni „a halott életének külső tereit”), ha egyáltalán eltér, majd folytatja azt, amire képes.

Van azonban két tanúvallomás, mely elengedhetetlen fontosságú a szóban forgó esemény értelmezésének szempontjából. Az egyiket a már említett Carla Seligson, Rika húga írta: 1914 augusztus 23-án levelet küldött Benjaminnak, melyhez „rövid prózarészletet” csatolt. Az *öngyilkosság* [*Der Selbstmord*] című rövid és szinte megfejthetetlenül tömör írás szerint „csak két kor van: az ifjúság és a halál”, melyek „egymást határolják”; a halál tehát „formát ölt és formája van”, a haldoklás pedig „csak az élet, a fennmaradás, a pusztulás vége”. Seligson írásában nincs helye az életnek, mely tulajdonképpen nem több önön pusztta fennmaradásánál, sőt pusztulásnál, de annál nagyobb jelentősége van a halálnak, mely véget vet az életnek mint pusztta fennmaradásnak és pusztulásnak. Ha a halál *kor*, azaz határt szab a másik kornak, az ifjúságnak, szükségképpen alakja vagy formája [*Gestalt*] van: nem azonos azzal a formátlan vagy alakatlan semmivel, aminek a halált általában elképzeljük. Sőt: „a testvér halála egy ifjút teremt a birodalommal, amelyhez a halhatatlan tartozik. Így a bátyja halhatatlan” (Seligson 2013: 251). Bár nem teljesen világos, hogy e sorokat miként kell értenünk (nem derül ki egyértelműen, hogy a szóban forgó teremtés milyen viszonyban áll a halhatatlanok birodalmával: érthetjük a teremtés tárgyaként vagy eszközeként, de ha Giorgio Agamben „szó szerinti” fordítását vesszük alapul, érthetjük adományként, melyet a testvér halála ad ifjú öccsének²⁶), egy biztos: az ifjú testvére vagy bátyja halála teremti, s ez a teremtés valamiféleképpen a halhatatlanság birodalmát feltételezi, melynek a halott testvér is részét képezi.

Paradox módon tehát éppen a halál vet véget a pusztulásnak és vezet a halhatatlanság birodalmába, ráadásul teremtő erővel bír: az ifjú neki köszönheti az ifjúságát, de ha elfogadjuk Agamben fordítását, a halhatatlanság „gazdagságát” [*ricchezza*], a halhatatlanok birodalmába való betekintést, a halhatatlansággal mint az ifjúság határával vagy

25 A *Vossische Zeitung* augusztus 10-én, esti kiadásában számolt be az esetről: „»Egy diákbáratnak hagyott levél szerint szerelmi bánat kergette mindkettőjüket a halálba«” (Steizinger 2016: 176).

26 Lásd Agamben (2022).

végével való szembesülést is (Agamben 2022). Hogy ez a birodalom vagy gazdagság valamiféleképpen a teremtés tárgya, s így maga is a halálnak köszönheti a létét, a szöveg egy másik gondolatát olvasva válik világossá: „...a halál tágterűen [*raumvoll*] formált, [és] örökkévalóságot szül a megélt mindenütt jelenvalóságában.” A halál térrel telített, tág: az örökkévalóság végtelenül tág tereként pedig helyet nyújt az életnek, mely megélt voltában *kiterül* – elveszti időbeliségét, mindenütt (és mindenkor) jelenvalóvá válik. „Az ifjúkori halál akkor tiszta, amikor a világ halálos ágyává válik, és a test teljesen magáévá tette a dolgokat. Az ilyen halállal születik meg az új világ, amelyben csak az anyag hal meg” (Seligson 2013: 251). A halál térbeliségén túl (melyet a halálnak mint a világ halálos ágyának gondolata csak megerősít), a korábbi kijelentésnek megfelelően (misperint csak két kor van: az ifjúság és a halál), az imént idézett szövegrészből kiderül, hogy Seligson végig az ifjúkori halálról ír, melynek tisztaságát éppen az adja, hogy a világ halálos ágyaként szolgál: a test, mely teljesen magáévá tette a dolgokat, a halál martalékvá válik, az anyag pusztulásával párhuzamosan pedig új világ születik – az örökkévalóság vagy halhatatlanság birodalma, „amelyben csak az anyag hal meg”.

Nem véletlen, hogy ezen a ponton Seligson a világ haláláról ír, hiszen rövid szövegének az elején éppen úgy határozza meg a halált, mint „a haldoklónak a világhoz való viszony[át], amelyből egyikük sem menekül”; a halál során „az elpusztuló világállapottal találkozunk” – az ifjú halálával együtt a világ is elpusztul, azaz a halál egyszerre emberi és világállapot. Az viszont sokkal érdekesebb, hogy ez a viszony mégsem szimmetrikus, hisz a pusztuló világállapottal való találkozás „a világ feletti nagy hatalomban történik, mely egy önátadás annak, aki őt szereti” (Seligson 2013: 251). Kétségtelenül fontos, hogy a haldokló „nagy hatalmat” gyakorol a világ fölött, és ekkor szembesül pusztuló állapotával, de az még fontosabb, hogy ennek a hatalomnak az önátadás a formája: önátadás annak, aki a haldoklót szereti. Mivel Carla Seligson szövegében nem derül fény e szerető kilétére, jobb, ha belepillantunk Benjaminsnak küldött levelébe, melyhez tömör és kriptikus értekezését csatolta: „Tudom, hogy Ön a ritkát és nagyszerűt követeli meg barátaitól, és csakis ezt: [hogy] szeressék a munkáját [*Arbeit*]. Ezen túl nincs semmi. – Hát nem érti, mit jelent itt az a szó, hogy szeretet, hogy az önnön jelentésének kezdeténél áll, mielőtt ezernyi utat bejárt volna minden szájon keresztül, hogy ezzel a szóval együtt minden ki van mondva, és hogy nincs magasabb rendű dolog, mint hogy ezt követelhetjük” (Seligson 2013: 250).

Úgy tűnik tehát, hogy a szeretet a barátok szeretetét jelenti, mely nem is a haldoklóra, hanem elsősorban annak munkájára irányul: bár nem világos, hogy milyen munkáról van szó, elég valószínű, hogy Benjamin a mozgalomért, a szövetségért, a baráti közösségért (és természetesen a baráti közösségben) végzett munka szeretetét követelte meg a barátaitól: s ha nincs „magasabb rendű dolog”, mint e munka szeretetét követelni, az a munkáról magáról is sokat elárul, mely végső soron az ifjúságért, az ifjúság megteremtéséért folyt. Ha pedig a Seligson által emlegetett szeretet önátadásként nyilvánul meg, mely a barátok felé irányul, akkor ez a szeretet nem kevesebb, mint áldozat az ifjúság oltárán; önátadás, azaz olyan áldozat, melyet az áldozat mutat be önmagán. Ezen a ponton válik érthetővé Seligson címválasztása: bár a töredékben végig a halálról ír, tulajdonképpen minden gondolata az ifjúkori öngyilkosságot érinti, s azt az önfeláldozás gesztusaként, az ifjúság ügyéért való végső tettként, röviden: a szeretet legmagasabb rendű megnyilvánulásként

mutatja fel. A haldokló – az ifjúság eszméjéhez fűződő múlhatatlan hűségének jegyében – életét adja barátaiért, halálával megalkotja az új világot, a halhatatlanság birodalmát, melynek az eljövendő generáció tagjai, a leendő ifjak, öcsök és húgok a várományosai.

Ez a gesztus vagy tett, „a halálba való átmenet a teremtéstől vagy a művektől [*Werken*] való elfordulás”: nem a munka [*Arbeit*], hanem a teremtés és alkotás végével azonos. Annak ellenére, hogy az ifjúkori halál új világot teremt, az önátadás, az átmenet gesztusa éppen a teremtéstől való elfordulásként értendő: ekkor a haldokló a dolgokat magáévá tevő testét és a világot a halál ágyára fekteti, ahol a pusztulás végre beteljesedhet, életét – pontosabban mindazt, ami a pusztulást túlélte, mindazt, ami életéből maradt – pedig kiteríti az örökkévalóság tágas terében, hogy jelenvalósága betölthesse azt. Seligson szövege tehát a teremtés és a halál, a tett és a tétlenség, a hatalom és az önátadás egybeeséseként exponálja az ifjúkori öngyilkosság lényegét. „A halál láncá mindenkit elér” – áll szövege végén –, így egyetlen kérdés marad: van-e helye a szabadságnak a halálban? A szöveg tulajdonképpen az ifjúkori halál lényegi szabadságáról tanúskodik: „csak az ifjúságban leng szabadon az átmenet”. De ha a haldokló abban az „évszakban” hal meg, mely az „óra”, a halál órája vagy a halál ideje felé vezet, „nincs életkora”: a halál órájának évszakában meghalni – ezt jelenti ifjúnak, kortalannak, azaz halhatatlannak lenni (Seligson 2013: 251).

A másik tanúvallomás egy másik testvértől, Wolf Heinlétől, Fritz öccsétől származik, ennek azonban picit bonyolultabb a története. A tanúvallomásról ugyanis Erwin Loewensonnak köszönhetően tudunk, akit Heinle az expresszionista „költőszövetség”, a *Der Neue Klub* tagjaként ismert meg (vö. Steizinger 2016: 168): a történetek után pár héttel Loewenson egy ismeretlen címzett figyelmét próbálta felhívni Wolf Heinle kétségbeejtő szándékára, mely bátyja utánzására, „krisztusi tettének” követésére irányult, így jegyzeteket készített Wolf szavairól, gondolatairól és érzéseiről annak reményében, hogy ekképpen megakadályozhatja a tragédia megismétlődését (Skoggard 2014: 30). Bár a levél sorsáról semmit nem tudunk, a tragédia nem ismétlődött meg; Wolf nem követte bátyját az örökkévalóság birodalmába. A *Loewenson-kézirat*ként ismert és hivatkozott jegyzet azonban több tekintetben is fontos dokumentum: azon túl, hogy hűen tükrözi Wolf vonatkozó gondolatait, Loewenson kétszer is említést tesz benne Benjaminról, éles kritikával illetve őt az ifjúságra tett hatása miatt.

A kézirat az eset tömör és tárgyilagos összegzésével kezdődik, melyből kiderül, hogy Wolf Heinle – Benjaminhoz és Gumperthez hasonlóan – a háborút tette felelőssé bátyja halála miatt. Osztozva bátyja elkeseredésében és előre látva „a szellemi általános bukását [*den allgemeinen Untergang des Geistigen*]”, maga is „úgy akar[t] meghalni, mint Krisztus; [hogy] mindig ott legyen egy emberi kör számára (amikor Krisztus megteremtette a világot, egy emberi kört is teremtett); csak a halála által tudott ott lenni számukra, mert már érezte, hogy egyre rosszabbul van. Az ember vagy fiatal, vagy halott” (Loewenson 2013: 252). Azon túl, hogy Wolf ily módon magyarázza szándékát, megdöbbenően hat gondolatainak a Seligsonéival való hasonlósága: amellet, hogy maga is határozottan vallja, csak fiatalság és halál van, a halálról azt állítja, hogy az emberek egy körének (és ezzel együtt: köréért) szól, a halott pedig a halála által lehet jelen e körben/lehet ott e körért. Egy fontos különbség azért mégis van: megjelenik Krisztus, azaz a Megváltó alakja, illetve az általa teremtett „kör”, mely vélhetően a tanítványok köre (tág értelemben pedig

mindazoké, akik őt mint a Megváltót követik), s ezzel Wolf az ifjúkori öngyilkosságot explicit messiási gesztussá avatja, az ifjak közösségére (mely szűk értelemben Heinle baráti körét, tág értelemben pedig az ifúságot magát jelenti) pedig messiási közösségként tekint.

E különbség azonban nem vet véget a hasonlóságok sorának: ahogy Carlánál, úgy Wolfnál is központi szerepe van a szeretetnek, hiszen a „szeretet minden, a szeretet forrását [pedig] testvére halála vette el tőle». Ezt visszhangozzák a kéziratnak azok a sorai is, melyek szerint „most minden csodálatos dolog elpusztul. [E pusztulás] után [pedig] egy ostoba nacionalizmus jön” (Loewenson 2013: 252). Első látásra úgy tűnhet, hogy Wolf (fiatalsága ellenére, hisz e kézirat létrejöttékor mindössze 15 éves [vö. Skoggard 2014: 31]) jóval pesszimistább a jövőt illetően, mint Carla; ha azonban az imént tárgyalt gondolatát vesszük alapul, miszerint a halott éppen a halála által lehet jelen az általa teremtett körben, s ahhoz hozzátesszük, hogy Wolf nem pusztulásként, hanem beteljesedésként tekintett a halálra, testvére túlvilági „életét” pedig „fényesnek” nevezi, be kell látnunk, hogy e tekintetben is hasonló a két vallomás. Carla sem tartotta többre a (régi) világot és az életet a pusztulásnál, és ő maga is úgy gondolta, hogy a halál új világot teremt, melyben csak a szellemnek (Wolf megfogalmazásával élve: a fénynek, a fényszerű életnek) van helye. A halál tehát Wolfnál sem valamiféle negatív valóság: bár kétségtelen, hogy „Krisztus” halálával együtt minden, ami csodálatos, elpusztul, ez mégsem jelenti azt, hogy a halál ne lehetne beteljesülés, vagy hogy a testvéreknek ne lenne alkalmuk a halál után „vizontlát- ni” egymást.

Bizonyos értelemben még a halál önfeláldozás-jellege is megjelenik Wolf szövegében: Loewenson kéziratából kiderül, hogy Wolf magát hibáztatta a háború kitörése miatt („Ha igaz gyermek lett volna, a háború nem történhetett volna meg...”), ráadásul úgy gondolta, ha elmulasztja megismételni bátyja tettét, nem a világnak, hanem a „mennyből jövő szellemnek árt”, melyet a „logikus megfontolás” nem, csak valamiféle érzés közelíthet meg (Loewenson 2013: 252). Ezt erősíti meg akkor, amikor megjegyzi, hogy bár tovább is élhetne, ilyen körülmények között élni „szégyenletes lenne”, ellenben a mostani hozzáállásával, mely „a leghősiesebb”. A kézirat közepén az is kiderül, hogy miként akar bátyja után szegődni: akárcsak Fritz, ő is egy „gondolathoz” akar eljutni, de míg a bátyja a gondolkodás útján jutott el hozzá, ő „más úton”, a vallás útján közelíti meg azt. Bár Wolf Heinle vallási nézeteiről nem sokat tudunk meg a kéziratból, annak második felében (amely már nem Wolf gondolatait, hanem megmentésének stratégiáját vázolja) kiderül, hogy Loewenson ama gondolatait tartotta a legveszélyesebbnek, melyek az ifjú Heinle kereszténységéből származtak (Loewenson 2013: 253). Úgy tűnik, Loewensonék számára éppen Wolf megközelítésének sajátossága, keresztény messianizmusa tűnt a legproblematisabbnak, melyre – mint láttuk – maga Wolf is valamiféle megkülönböztető vonásként tekintett; és ha most egy pillanatra visszagondolunk Benjamin levelére, melyben azokról a különbségekről ír, amelyek őt és legjobb barátját elválasztják egymástól, eszünkbe juthat, hogy már ott világossá válik Fritz érzéketlensége a messianizmus iránt. Amennyiben pedig elfogadjuk Wohlfarth értelmezését a szóban forgó levélről, mely szerint „a Benjamin és Fritz Heinle között húzódó végzetes különbség a keresztény és a zsidó hit szellemisége között rejlik” (Wohlfarth 1992: 163), az ifjabbik Heinlét valahol a két barát között, a ket-tejüket elválasztó határvonal környékén helyezhetjük el.

Már csak ezért sem meglepő a megértés, mellyel Benjamin viseltetett iránta, és az életkorához képest különösen erős hatás, melyet a közvetlen környezetére (Benjaminra, Suse Behrendtre, Willi Caróra és Traute [azaz Gertrud] Seligsonra, Rika és Carla húgára²⁷) gyakorolt (e „környezet [...] teljesen a hatása alatt állt”, „ugyanazokat a gesztusokat, ugyanazt a mosolyt [...] és ugyanazokat a mozdulatokat vették át, mint amiket ő maga [használt]”) (Loewenson 2013: 254). Egy biztos: Loewenson kifejezetten nyugtalanítónak, sőt károsnak tartotta e közegehez (különösen Benjaminhoz és Behrendthez) fűződő viszonyát, hisz azt látta, hogy ezek az emberek „közvetve támogatják őt”, mondván „»belátást nyertek«, helyeslik gesztusát és »nem vállalhatják a felelősséget« azért, hogy »újragondolják« azt”, mert ez egyet jelentene a beteljesedésre irányuló szándékának, tökéletesedésének megzavarásával (Loewenson 2013: 253). Eme sorok olvasása közben nem tekinthetünk el Loewenson szándékától, aggodalmától és dühétől, ugyanakkor már a konkrét gondolatok/szavak idézése miatt sem valószínű, hogy szándékában állt volna lényegesen megmásítani Wolf szavait, melyekből arra következtethetünk, hogy Benjamin értette a szándékot, helyeselte leendő gesztusát és nem gondolta, hogy joga lenne azt felülbírálni vagy újragondolni. Végző soron tehát elfogadta a Wolf és Carla által osztott premisszát, miszerint Fritz halálára valamiféle beteljesedésként vagy tökéletesedésként kell tekintenünk. Ha azonban közelebről akarjuk megismerni az öngyilkossághoz való viszonyát, vissza kell térnünk a szövegeihez, és meg kell találnunk bennük az esemény nyomait.

Benjamin esetében azonban még az eddigieknél is nehezebb a dolgunk: bár a Carla által írt szöveg szinte megfejtethetetlenül tömör, követhetetlenül intenzív és rendkívül töredékes, mégis létezik, olvasható, hallható és több-kevesebb sikerrel értelmezhető; Wolf szavairól pedig közvetetten, egy jegyzőkönyvből tudunk, melyet az aggódó és dühös Loewenson írt, de legalább tudunk róluk. Benjamin esetében más a helyzet, ő ugyanis hallgat: „Visszautasítva a nyelv elárulásában és a háború örületében való részvételt, elhagyja Németországot Svájcra, és hat évig tartó hallgatásba burkolózik, [ami] 1920-ig [tart]” (Felman 1999: 215). Ez persze nem jelenti azt, hogy ebben az időszakban nem írt semmit, de publikációs tevékenységét, melyet ifjúkorában meglehetősen rendszeresen űzött az *Anfang* hasábjain, teljesen felfüggeszti. Mielőtt megvizsgálánánk az ekkor született írások legjelentősebbikét, fontos lenne visszatérni a *Berlini krónikához*, melynek vonatkozó sorairól (vagy inkább szavairól) ugyan esett már pár szó jelen fejezet elején, de közel sem vizsgáltuk meg eléggé ahhoz, hogy az imént említett nyomok világosan körvonalazódjanak benne.

„Az Otthonban talál majd minket” (Benjamin 2020: 155). Felman jogosan jegyzi meg, hogy a levél (ha egyáltalán ezt a pár szót levélnek hívhatjuk) „nem beszél, nem mesél. Nem magyarázza az öngyilkosság indítékait vagy alapjait; nem *narrál* semmi mást, mint a test – mint a hulla teljes csendjét [...]. Heinléből csak szavak maradnak. A költészet szavai, melyeket Benjamin megőriz és publikálni remél. Egy érthetetlen levél szavai” (Felman 1999: 220). Mielőtt a költészet szavai felé fordulnánk, vizsgáljuk meg e rövidke levél érthetetlen szavait és azt, hogy milyen összefüggésben állhatnak a test, pontosabban a hulla teljes csendjével.

27 Suse Behrendt és Willi Caro kilétéhez lásd Loewenson (2016: 254).

„Ahogyan a jelentékeny álmok egy bizonyos fajtája szavak formájában túlnyúlik az ébredésen, amikor minden más álomtartalom már elillan, így maradtak meg egyes elszigetelt szavak katasztrófális találkozások jeleként” – írja Benjamin pár bejegyzéssel Heinle alakjának bevezetése előtt (Benjamin 2020: 152). A *német szomorújáték eredetéről* írt habilitációs írásának utolsó, „Allegória és szomorújáték” című részét pedig egy olyan alfejezettel zárja, mely a „holttest mint embléma” tárgyalásával kezdődik (Benjamin 1980d: 194). Miután Benjamin felteszi a kérdést: „hogyan állunk azokat a borzalmakat és mártíromságot ábrázoló jelenetekkel, melyekben a barokk drámák tobzódnak?”, egy névtelen szerző által írt recenzióban, mely 1683-ban jelent meg az *Acta eruditorum*-ban, „rejtélyes, de értékes felelet[et]” talál rá: „»Az emberi test a maga egészében nem válhat szimbolikus képpé, a test egy-egy része mindazáltal alkalmas erre«” (Benjamin 1980d: 427). A természet, a történelem és a nyelv mellett

az emberi test nem lehetett kivétel a szerves létező szétrombolását előíró parancs alól, hogy törmelékeiből olvasható legyen a valódi, a rögzített és írásos jelentés. Sőt, hol lehetett diadalmasabban bemutatni ezt a törvényt, mint az emberen, aki cserbenhagyja konvencionális, tudattal felruházott phüsziszét, hogy a jelentés sokféle régiója közt ossza szét (Benjamin 1980d: 427).

Ha az ember „tudattal felruházott phüszisz”, akkor a halál phüszisz és tudat, test és szellem szétválasztása és felszabadítása:

Ha azután a halálban szellemi módon felszabadul a szellem, a test is csak most érvényesíti jogait igazán. Mert magától értetődik: a phüszisz allegorizálása csak a holttesten vihető véghez energikusan. És a szomorújáték szereplői azért halnak meg, mert csupán így, holttestek gyanánt, vonulnak be az allegorikus hazába. Nem a halhatatlanságért pusztulnak el, hanem azért, hogy holttest legyen belőlük (Benjamin 1980d: 428).

A barokk szomorújátékban a test szétrombolva, törmelékeiben válik az allegória tárgyává, „a legfőbb emblematisz rekvizitumma”, törmelékeiből válik olvashatóvá „a valódi, a rögzített és írásos jelentés” (Benjamin 1980d: 427, 429). A közszemlére tett holttestnek nincs köze a „konvencionális phüsziszhez”. Lohenstein, a híres német szomorújáték-író „már az iskolában [...] ünnepelte »Krisztus szenvedését, párhuzamosan írott német és latin versekben, az emberi test részei szerint elrendezve«. Ugyanezt a típust mutatja az *Emlékezés és Hála oltára*, melyet holt anyjának szentelt. Kilenc kérlelhetetlen versszak írja le a holttest részeit a rothadás állapotában” (Benjamin 1980d: 429). És pályatársáról, Gryphiusról sem állíthatjuk, hogy „az effajta dolgok” ne lettek volna „napirenden” nála: „a természettudományiak mellett ez a különös, emblematisz érdeklődés is meghatározta anatómiai tanulmányait” (Benjamin 1980d: 429). A holttest felboncolása teszi lehetővé a phüszisz szétosztását „a jelentés sokféle régiója közt”. „A megölt testnek ez a közszemlére tétele helyel-közzel a szomorújáték elején is feltűnik” – írja Benjamin –, és hozzátehetné, hogy az ily módon kiállított holttest elsősorban a nézők (és természetesen a költő) allegorizáló tekintetének vagy intenciójának van kitéve (Benjamin 1980d: 430). Röviden: „a természet elemeit organikus összefüggéseikből kiszakítván, prométheuszi romokként láncolja az allegória hegyéhez a halál, hogy ott a jelentés keselyűje kedvére lakmározhasson szétporló májuktól” (Ilyés 2023: 131).

Visszatérve az általunk vizsgált esethez, láthatjuk, hogy a Heinléék által hátrahagyott levél „elszigetelt szavait” nem a „jelentés keselyűje” táplálja: Benjamin csendje arról tanúskodik, hogy Heinle holttestére nem tudott emblematikus rekvizitumként tekinteni; barátjára – mint hamarosan látni fogjuk – hősként tekintett, de a *Berlini krónikában* olvasható visszaemlékezéséből arra következtethetünk, hogy halálát mégsem tudta a barokk szomorújátékok szereplőinek halálához hasonlítani. A hulla csendje mellett csak elszigetelt szavak maradnak: *jelentékeny* álmokból visszamaradt szavak, jelek, melyek között már semmiféle összefüggés nem lehetséges – a katasztrófa jelei, melyek az értelmetlenséget magát, a jelentés lehetetlenségét jelzik. Ha már *A német szomorújáték eredetével* vontunk párhuzamot, két alfejezetet érdemes röviden megvizsgálnunk ezzel kapcsolatban: a „Nyelvelmélet a barokkban” és „A nyelv szétaprózása” címűt, melyekből kiderül, hogy a „barokk nyelvét mindig megrázták elemeinek lázadásai”: „Az anagrammákban, az onomatopoeitkai fordulatokban és számos másfajta bűvészmutatványban büszkén feszít a szó, a szótag és a hang, függetleníti magát minden hagyományos értelmi kapcsolódástól, mint olyasvalami, ami kiaknázható az allegória céljaira” (Benjamin 1980d: 415). Az elkülönült szavak azonban „még elszigeteltségükben is végzetesnek mutatkoznak”, mivel „ennyire elszigetelten [is] jelentenek még valamit”. Ennek ténye „fenyegető mozzanatot kölcsönöz annak a kevés jelentésnek, ami mindamellett megvan bennük” (Benjamin 1980d: 416). Úgy tűnik, mégsem állja meg a helyét imént tett állításunk, miszerint a hátrahagyott szavak a jelentés lehetetlenségét jelzik. Vagy mégis? Ahhoz, hogy ezt megállapíthassuk, kénytelenek leszünk e szavak másik csoportjához, Heinle „költészetének szavaihoz” fordulni.

Korábban már írtunk a két „majdnem szó szerint egyező” előadásról, és megjegyeztük, hogy a két szöveg közül érdekes módon Heinléé maradt fent. A szóban forgó szöveg egyik centrális kijelentése egyszerre szemlélteti a barátok gondolatainak közelségét és nyújt kiindulópontot Heinle költészetének megközelítéséhez: „Belefáradtunk annak hangsúlyozásába, hogy a pogányság nem, csak a tartam, a ritmus és a nyelv nyújthat nagykorúságot” (Heinle 2016: 101). Ez az oka annak – tehetnénk hozzá –, hogy Benjamin még a *Berlini krónika* írásának idején is úgy látta: „a »fiatalok nyelvének« kellett szövegeink középpontjában állnia” (Benjamin 2020: 156). A nagykorúság (és vigyázzunk: nem a felnőtté válás!) záloga tehát a nyelv: a „fiatalok nyelve” nélkül nem beszélhetünk a fiatalok autonómiájáról, sőt nem beszélhetünk semmiféle fiatalokról. „Heinle rövid prózai műve, a *Meine Klasse* (1913) abból a feltevésből indul ki, hogy [a fiataloknak] a tekintélyelvű oktatási rendszer általi elnyomás[a] a nyelv és a szellem megtagadásában áll” (Steizinger 2013: 170). Terjedelmi okokból most nem vállalkoznék a rövid prózai mű részletesebb elemzésére, mely „élénken ábrázolja, hogy a nyelv és a szellem deformálása miként rombolja le a gyermekkor”, de azt mindenképp fontosnak tartom kiemelni, hogy Benjamin úgy gondolta, „a fiatalok nyelvének a szótlanság [*Sprachlosigkeit*] és a gyermekkor elvesztése feletti gyászt kell kifejeznie” (Steizinger 2013: 171–172). Eme gondolatának ad hangot egyik legmeghatározóbb fiatalkori művében, *A diákok életében*, amikor azt írja: „...a teremtés egyedüli feltétele a szép gyermekkor és a méltó ifjúság iránti felvállalt vágyakozás. Az elmulasztott nagyság iránti panasz [*Klage*] nélkül nem lehetséges [a diákok] életének a megújulása” (Benjamin 1977a: 86). Megjegyzése már csak azért is meglepő, mert *A nyelvről általában és az ember nyelvéről* szerint „a panasz [...] a nyelv

legdifferenciálatlanabb, hatalom nélküli kifejezése, szinte csak az érzéki lehetetet tartalmazza”, a természet pedig éppen azért kezdene panaszkodni, „ha nyelvnek adományát kapná”, mert néma (és fordítva, hisz „még mélyebben vezet be a természet lényegébe e mondat megfordítása: önnön szomorúsága némítja el a természetet”). Röviden: „Minden szomorúságban, gyászban ott a legmélyebb hajlam a szótlanságra, nyelvnélküliségre” (Benjamin 2001b: 20–21). Az persze tény, hogy a szóban forgó szótlanság vagy nyelvnélküliség „végtelenül több, mint a közlésre való képtelenség vagy kedvetlenség”, ráadásul azt is tudjuk, hogy *A diákok élete* és *A nyelvről...* 1916-ban, a szótlanság és gyász időszakában íródtak; ezek mellett pedig attól sem tekinthetünk el, hogy az imént idézett szövegrészben Benjamin a természetről ír, de ha a diákélet megújulása a cél, számolnunk kell a két szöveg összeolvasása által támasztott nehézségekkel.

A nyelv jelentése a szomorújátékban és a tragédiában című, úgyszintén 1916-ban keletkezett írásában Benjamin a következőképpen teszi fel a szomorújáték két alapkérdését: „Hogyan képes telítődni [a nyelv] szomorúsággal, és hogyan lehet a szomorúság kifejezése?”, valamint „hogyan lép be a szomorúság mint érzés a művészet nyelvi rendjébe”? (Benjamin 2001a: 28). Hogy megválaszolja e kérdéseket, bevezeti az „átváltozásban levő szó” fogalmát, mely „a szomorújáték nyelvi princípiuma”, majd azt írja, hogy ez az átváltozás a szó „tisztá érzelmi életének” megnyilvánulása, mely során az „a természet hangjából (*Laut*) az érzés tisztá hangjává tisztul (*sich läutert*). E szó számára a nyelv csupán a keresztülhaladás egyik stádiuma átváltozásának ciklusában, és ebben a szóban beszél a szomorújáték. E szó a természeti hangtól a panaszon át a zenéig vezető utat írja le” (Benjamin 2001a: 28). Amikor tehát Benjamin *A nyelv...*-ben azt írja a panaszról, hogy az csak „az érzéki lehetetet tartalmazza”, nem szabad elfelejtenünk, hogy a panasz a nyelv „tisztá hangbeliségéhez”, „fonetikai feszültségéhez” (Benjamin 1980d: 418, 419) tartozik: „a nyelv fonetikus spektrumán” a természeti hang és a zene között helyezkedik el. Amennyiben ennek a fényében olvassuk újra *A nyelv...*-ben tett megjegyzéseket, miszerint a nyelv azért panaszkodik és gyászol, mert néma, a gyászban pedig „ott a legmélyebb hajlam a szótlanságra, nyelvnélküliségre”, be kell látnunk, hogy Giorgio Agamben vonatkozó sorai megszívlelendőek: „[az olvasó] félreérti azt a mélyebb szándékot, melyet Benjamin barátja verseiben felismert, ha elfelejtjük, hogy a panasz nem keresi a nyelvi kifejezést, hanem – a nyelvben – a nyelv innenjén vagy túlján marad” (Agamben 2016: 14).

Félrevezető lenne tehát azt gondolni, hogy a fiatalok nyelvének megteremtéséért küzdve, Heine azt a „költői feladatot”²⁸ tűzte ki maga elé, hogy nyelvi formát adjon a panasznak,

28 Friedrich Hölderlin két költeményéhez írt esztétikai kommentárjának elején Benjamin úgy határozza meg a költői feladatot, „mint a költemény értékelésének előfeltételét”. Fontos azonban, hogy az értékelésnek nem ahhoz kell igazodnia, hogy „hogyan oldotta meg a költő a feladatát, sokkal inkább magának a feladatnak a komolysága és nagysága határozza meg az értékelést. [...] Ezt a feladatot a költészet előfeltételeként is kell értenünk, annak a világnak a szellemi-szemléleti struktúrájaként, amelyről a költemény tanúskodik” (Benjamin 2001c: 33).

nyelvi kifejezéshez juttassa azt.²⁹ Ahogy arra Gianni Carchia meghatározó értelmezésében rámutat, Heinle lírájának „sarkalatos pontja a panasz és a tiszta hang kölcsönös átalakulása és egymásba hatolása”, „panasz és tiszta hang dialektikája” (Carchia 1982: 43), hisz – Erdmut Wizisla szavaival élve – a tiszta hang „teszi a panaszt közölhetővé és megőrzésre méltóvá [aufhebenswert]” (Wizisla 1992: 127). Heinle költészete „a tiszta hang terében konstituálódik” a nyelv szüntelen „mozgása”, oszcillációja által, melyet a némaság és a zene végletei (a nyelv „innenje” és „túlja”) fognak közre (Carchia 1982: 43). Carchia értelmezése éppen e kétirányú mozgás vizsgálatát tűzi ki célul. Míg a panasznak a tiszta hangban való „feloldódása”, a tiszta hang általi bekebelezése a nyelv „szimbolikus feszültségének”, a megnevezés és értelemadás intencióinak „maradékalan felemésztését” vonja maga után (Carchia 1982: 43), addig a hangtól a panasz felé vezető út – mint már láttuk – végső soron a természet felé vezet: „ahol csak növények zúgnak és susognak, ott mindig panasz is csendül” (Benjamin 2001b: 21).

Ami a két út viszonyát illeti, *A nyelv jelentése a szomorújátékban és a tragédiában* szerint a panasz a természet nyelv általi elárulásában gyökerezik: „...a szomorújáték – írja Benjamin – nem az érzés szférikus átmenete a szavak tiszta világán, zenébe torkollva, és így vissza a boldog érzés megszabadított szomorúságához”, hiszen eme „út közepette a természet a nyelvtől elárulva találja magát, és az érzésnek ez a szörnyű gátoltsága szomorúsággá lesz” (Benjamin 2001a: 28). Az „érezés szférikus átmenete”, „az érzés köre [...], amely a zenében zárul”, nem zavartalan: ahelyett, hogy „a szavak tiszta világán” áthaladva a zenébe torkollna, „a szó kettős értelmével, a *jelentésével*” megakasztja azt, gátat vet az érzés átmenetének, így az „feltorlódik” és szomorúsággá válik. Ekkor az érzés előtt „a szóban hirtelen egy új világ tárul fel, a jelentésnek, az érzés nélküli történelmi időnek a világa”; röviden: a történelem, mely „egyszerre keletkezik a jelentéssel az emberi nyelvben” (Benjamin 2001a: 28).

29 Ez persze *A nyelv...* fényében abszurd is lenne, hiszen ott Benjamin világosan kijelenti, hogy „a panasz [...] a nyelv legdifferenciálatlanabb, hatalom nélküli kifejezése”. Ha viszont Benjamin másik nagy barátjának, Gershom Scholemnek *A panaszról és panaszénekekről* [Über Klage und Klage lied] szóló írásából indulnánk ki (ahogy azt például – igaz, közvetetten és elsősorban nem Heinle, hanem Benjamin „Heinle-szonettjeinek” vonatkozásában – Caroline Sauter teszi *The Ghost of the Poet: Lament in Walter Benjamin's Early Poetry, Theory, and Translation* című kiváló tanulmányában [vö. Sauter 2018: 211–213]), annak az alapvető preszuppozícióinak a fényében kéne Heinle verseit olvasnunk, hogy a „panasz a nyelv egy »foka« vagy »állapota«,” mely a kinyilatkoztatással ellentétben semmit nem leplez le vagy közöl. „»A panasz állapotában a nyelv elpusztítja önmagát, így a panasz nyelve [...] a megsemmisítés nyelve«. [...] Ez a nyelv végtelen, de a megsemmisülés végtelenségével rendelkezik, mely úgyszólván a kioltódó végső ereje [*die letzte Potenz des Erlöschenen*], mely soha nem éri el a végezt” (Scholem, idézi Agamben 2016: 15). A panasz mint nyelvállapot tulajdonképpen a nyelv végtelen (ön)megsemmisítésével, (ön)pusztításával azonos. Mindezek fényében persze feltehetnénk a kérdést: milyen alapon állítjuk, hogy a benjamin *„panaszelmélet”* alkalmasabb Heinle költői feladatának megközelítésére? Úgy gondolom, erre a kérdésre csak akkor válaszolhatunk, ha észben tartjuk, hogy Heinle alapvető szándéka a fiatalok nyelvének megteremtésére irányult. Jelen lábjegyzetben természetesen nincs lehetőségünk a kérdés megválaszolására, de felesleges is lenne, hisz a fejezet hátralevő részét tulajdonképpen e probléma megoldásának szenteltem.

Természet és nyelv, hang és jel eme „egymásba ütközése”, „ellenkezése” következtében „szomorúság tölti el az érzéki világot”. A „nyelvtől megszállva” a természetet a „vég nélküli érzés zsákmánya lesz”, ebből a helyzetből pedig csak a megváltás vezethet ki, mely az érzés körének visszaállítását, az akadályok elgördítését jelentené. Nem véletlen, hogy Benjamin szerint „a megváltó misztérium a zene” (Benjamin 2001a: 29). Fontos azonban, hogy ez a megváltás nem jelent nyelvnélküliséget, nem azonos a nyelv megszüntetésével, visszautasításával vagy levetkőzésével, sőt: az érzés körének közege a nyelv egységének a kibontakozása, „ez az egység [pedig] a szóban bontakozik ki. A megzavarodott érzés e kibontakozás közepette emeli a szomorúság panaszát”, így a megváltás tulajdonképpen a nyelv egységéhez való visszatérést jelenti: a szomorúság panaszának „fel kell oldódnia”, azaz át kell mennie a „tisztá érzés nyelvébe, a zenébe”, de ez csak a nyelv „előfeltételezett egység[e] alapján” lehetséges (Benjamin 2001a: 29). Bár szinte semmit nem tudunk meg erről az egységről, egy dolog mégis kiderül róla: azon túl, hogy Benjamin szembeállítja az „aktuális nyelvvel”, a szövegből kiderül, hogy ennek az egységnek csak a tudatáról beszélhetünk, ráadásul ez a tudat „az érzés révén létezik” (Benjamin 2001a: 29). Ha a szembeállítást komolyan vesszük, arra következtethetünk, hogy ez az egység csak mint érzés révén tudott egység létezik. Ekkor azonban paradox kép tárul elénk: úgy tűnik, eme egység kibontakozása az érzés körét, azaz kibontakozását gátolja, és fordítva, az érzés zavaraltalan kibontakozása ezzel az egységgel azonos. Erre erősítene rá a szöveg végén szereplő distinkció, miszerint

az érzés feszülése és oldódása a maga területén: játék. A játékban a szomorúság csupán az egyik hang az érzések skáláján; így voltaképp nincs is tiszta szomorújáték, mivel a komikus, a félelmetes, a borzongató és sok más érzés körtáncot jár. A stílus, az érzések fölötti egység értelmében véve, a tragédia sajátos maradványa marad (Benjamin 2001a: 29).

A szóban forgó egység tehát ezzel a körtánccal azonos, melynek alapját a „megváltó misztérium”, a zene biztosítja. De miként megy végbe a megváltás gesztusa? Erről csupán annyit tudunk meg, hogy „végül mindent a panaszt halló fül dönt el, hiszen csak a legmélyebben érzékelt és hallott panasz válik zenévé” (Benjamin 2001a: 29).

Az ifjúság metafizikájának elején, melyet két-három évvel *A nyelv jelentése a szomorújátékban és a tragédiában* előtt, 1913 második felében írt, Benjamin szinte szóról szóra megismétli *A diákok életében* elhangzottakat: „A beszélgetés [*das Gespräch*] az elmulasztott nagyságot siratja [*klagt*].” Talán ez az oka annak, hogy – a panasz egy formájaként – „a csend felé tendál”. A csendet azonban a beszélgetés *hallgatója* képviseli, aki a kifejezés mindkét értelmében hallgat,³⁰ ekképpen pedig nemcsak a csendnek, hanem a jelentésnek is ő a forrása: „A beszélgetés tárolókként, korszókként emeli a szavakat hozzá” (Benjamin 1977d: 91). Ezek a szavak tehát üresek: a hallgató „nem a szavakat, hanem a jelen csendjét érti”, ebben a csendben pedig a beszélő szavairól a jelenlétére, a hallgató felé nyitott arcára, „ajkának erőfeszítéseire” kerül a hangsúly – „a beszélő [az üres szavakkal együtt] belép a hallgatóba”. Így születik a beszélgetésből csend, mely végső soron a beszélgetés „belső határa”. És nem csak a beszélgetés: „...a hallgató a nyelv határához vezette a beszélgetést és a beszélő egy új nyelv csendjét teremtette meg, ő az első hallgatója”

30 Ezen a ponton Somlyó Bálint szavait kell idéznem: „...magyarul itt most zavaróan nem tudunk különbséget tenni az eredeti »Hörende« és »Schweigende« között” (Somlyó 2016: 205).

(Benjamin 1977d: 92). Ha a beszélő a nyelv határába, a csendbe ütközne, kénytelen lenne elhallgatni. Ekkor a nagyságot, „a beszélgetés utáni örök csendet”, „saját szavai ritmusát” hallaná „az ürességben”. De mindez – egyelőre – csak feltételesen, legfeljebb múlt időben³¹ igaz: a beszélő „soha nem jut el a határig [...]”. Kilép a beszélgetésből a naplóba vagy a kávézóba. [...] Úgy lépked az örömlányok és a pincérek között, mint prédikátor a hívők között” (Benjamin 1977d: 92). Elfelejtette múltját, mely így elérhetetlenné vált számára – azt a múltat, amelyben a hallgató a nyelv határához vezetett; azt a múltat, melyben maga is hallgatóvá, saját szavai ritmusának hallgatójává vált: „teljesen elátkozta saját emlékezetét a formázásban [*Gestaltung*]” (Benjamin 1977d: 93). A felejtés átka szünni nem tudó beszédében gyökerezik: próbálja kimondani a múltat, próbálja megformálni azt, de minden egyes szóval távolabb kerül tőle, míg nem a jelen teljesen rabul ejti. Nem véletlen, hogy a napló mellett a kávézó felé fordul: az erotikába való menekésre a megváltás zálogaként tekint, hiszen „az örömlány hallgató”: „védi az értelmet a megértéstől, ellenáll a szavakkal való visszaélésnek, és nem engedi, hogy [a férfiak] visszaéljenek vele. A mindennapiság kincsét őrzi ő, de minden éjszakáét is, a legfőbb Jót [...]. Megmenti a beszélgetést a kicsinyességtől [...]. Már minden férfiaság elmúltott előtte, most a szóár múlik éjszakáiba” (Benjamin 1977d: 93). Azzal viszont nem számolt, hogy „senki nem figyel a panaszra, amikor a férfiak beszélnek” – a szavait, sőt a beszélőt magát is befogadják, panaszra fölött viszont senki nem őrökődik. Ki lesz hát, aki ezt a panaszt a lehető legmélyebben érzékeli és meghallja?

Az ifjúság metafizikáját olvasva könnyen támadhat olyan érzésünk, hogy a beszélő folyamatosan a megváltás lehetősége és lehetetlensége között ingadozik. Ez az ingadozás rendkívül pontosan tükrözi azokat a problémákat, melyekkel az ezt megelőző bekezdésekben foglalkoztam. Ahogy arra Giorgio Agamben rámutat, mind Heine költészetének poetológiai problémája, mind a fiatalok nyelvének „történeti-filozófiai” problémája a következő paradoxonként fogalmazható meg: „Elgondolható-e olyan költészet és olyan nyelv, amely számára nélkülözhetetlen a szótlanságra való hajlam, azaz amely csak annyiban felel meg rendeltetésének, amennyiben nem felel meg annak?” (Agamben 2016: 17) Ez az a paradoxon, amellyel a már sokat látott formula („panasz az elmulasztott nagyságot”) leírható. De bármennyire sokszor is szembesülünk azzal, hogy látszólag éppen a panasz szavatolja a megváltás lehetetlenségét, a panaszról – 1914 augusztusa után – nem lehet lemondani. Még akkor sem mondhatunk le róla, ha éppen miatta kell belátnunk, hogy „az ifjúság nyelve alapvetően csak a saját lehetetlenségét volt képes artikulálni” (Steizinger 2013: 175). Sőt, Agamben értelmezése szerint éppen a lehetetlenség artikulálására való képesség tette annyira fontossá Heine költészetét Benjamin számára. Heine tehát nem a panasznak, hanem a lehetetlenségnek, a hatalomnélküliségnek, a gyengeségnek próbált nyelvi formát adni – a lehetetlenséget próbálta megénekelni. Tette mindent úgy, hogy maga nem volt tehetetlen: az első világháborúval szembesülve, rendkívüli józansággal tudatosította, hogy az ifjúságnak egyetlen lehetősége maradt – a lehetetlenség és képtelenség, a hatalomnélküliség, a gyengeség artikulálása. Gesztusáról tanúskodik költészete és halála.

31 „A beszélő mindvégig a jelen megszállottja marad. Így el van átkozva: soha nem mondja ki a múltat, amelyet [kimondani] szándékozott” (Benjamin 1977d: 93).

„Kilép a beszélgetésből a naplóba vagy a kávézóba”, de a kávézóban senki nem hallgatja meg a panaszát. „A lelkek figyelmesen hallgatják fiatalságuk dallamát [...], [d]e minél inkább elmerülnek a bizonytalan évtizedekben és magukba foglalják ifjúságuk jövőjét, annál árvaabban lélegeznek az üres jelenben. Egy napon kétségbeesésre ébrednek: a napló keletkezésének napja” (Benjamin 1977d: 96). A beszélő akkor fordul a naplóhoz, amikor „tönkremegy a közeg, melyben ifjúsága tiszta dallamának kellett volna duzzadnia” (Benjamin 1977d: 97). Kétségbeesetten idézi fel gyermekkorát, „amikor volt még menekülés nélküli idő és halál nélküli »én«” (Benjamin, idézi Somlyó 2016: 205). Ez a felidézés azonban mégsem a beszélő tulajdonképpeni gyermekkorára irányul:

Újra és újra beletekint az áramlásba, amelyből kiemelkedett, és végül lassan és megváltásként elveszíti a megértést. E feledés közepette, amikor nem tudja már, mit is gondol, de gondolkodásában megváltva jön létre a napló. Egy soha meg nem élt élet kifürkészhetetlen könyve, olyan életé, amelynek idejében átalakul és kiteljesedik mindaz, amit tökéletlen módon éltünk meg (Benjamin, idézi Somlyó 2016: 205).

A napló tehát nem a beszélő (innentől kezdve: író) „zavaros bensőségességét” alkotja újra, hanem annak a másik énnak a „fényugarát”, mely tulajdonképpen magával az idővel azonos: „Remegve áll egy én, amelyet csak naplóinkból ismerünk, a halhatatlanság peremén, amelybe belezuhan [...]. Benne, az énben, akivel az események történnek, emberek, barátok, ellenségek és szerelmek találkoznak, benne telik a halhatatlan idő, saját nagyságának az ideje, saját kisugárzása ő és semmi más” (Benjamin 1977d: 98). Ennek az énnak tehát nem az időben zajlik az élete, hiszen ő maga az idő. Ezzel együtt pedig a napló sem „az élmények láncolatát” tartalmazza: „Az időről szóló könyv ez: nap-ló, napok könyve [*Tagebuch*]”. (Benjamin, idézi Somlyó 2016: 206). De akkor mit?

Van azonban helye az én feltámadásainak, amikor az idő egyre táguló hullámokban előhívja. A táj ez. Mindaz, ami történik, tájként vesz minket körül, mivel mi, a dolgok ideje, nem ismerünk időt. Csak a fák hajladozása, a horizont és a hegygerincek éle ébresztik fel hirtelen a vonatkozások teljességét azért, hogy a középpontjukba állítsanak minket. A táj önnön közepébe helyez bennünket, a fák reszkető csúcsa kérdéseket tesz fel, völgyekben úszó köd burkol magába, megfoghatatlan házak alakja szorongat. Mindezzel mi találjuk szembe magunkat, a középpontjuk (Benjamin, idézi Somlyó 2016: 206).

Az író a táj közepén találja magát. Annál a „keresztvezérségnél, ahol a természet és a történelem találkozik és vonásokat cserél egymással” (Carchia 1982: 46). Nincs lehetséges élete táját szemlélni, hisz maga alkotja a közepét. Egyvalamit tehet: elindul egy úton. Mozgásával határozza meg a tájat és az őt körülvevő dolgokat: „önkényességükben határozzuk meg a mezőket és a hegyeket: ezek a mi múltbéli létünk – így jövendőlte a gyermekkor. Mi vagyunk a jövőjük” (Benjamin 1977d: 99). A tájjal – saját létével, múltjával, jövőjével – összeolvadva, azt mozgásával (és nem szavaival, „válaszainkkal”) megalkotva gyűl vagy „ér” össze és érkezik magához. Így támad fel az én.

„Semmi mással nem találkozunk, mint a tájjal, és benne sem mással, mint a jövővel.” Az író séta közben, „egy nagyon világos ég alatt” találkozik a szeretőjével, akit a táj küld neki. Jövőjeként szeretője is a táj része, ugyanakkor a szerető is „a jövője történetével lép be a naplóba”, ami viszont csak egyet jelenthet: jövőjük – és így haláluk is – közös.

„Egyszer már meghaltunk együtt. Egyszer már teljesen olyanok voltunk, mint az [vagyis a közös jövő története]” (Benjamin 1977d: 100). De ha a szeretőt a táj küldte, ki küldte a tájat? Ki állította az író a közepébe? Ha az író alkotja a tájat, az író a táj, mely múltjával és jövőjével azonos, az író magát ki küldte? Tulajdonképpen: kitől/mitől és miként nyer megváltást?

„A napló a halálunk felől írja meg nagyságunk történetét” (Benjamin 1977d: 102). Mint az már korábban kiderült, a naplóbejegyzések közti megszakítások nem az élet láncszerű történéseit kötik össze, hisz ezek a történések – lévén maguk alkotják az időt – nem az időben zajlanak. Éppen ezért tapasztalja az író időtlen táj középpontjaként naplóbeli énjét. De ennek a tájnak az időtlenségét, a táj „összegyűlésének”, összeállásának közegét az én csak „a napló csendjében”, a megszakításokban tapasztalhatja. A naplót, a tájat, életünket, a dolgokat a megszakítások gyűjtik és állítják össze, és ők állítják az ént is a dolgok közepébe – a megszakítások, és mind fölött „a végső megszakítás”: a halál (Benjamin 1977d: 98).

A halál eleinte az író ellenségeként, az olvasóként jelenik meg, de ez az olvasó „mi magunk vagyunk”: az a „kiűzött, megtisztított én, aki láthatatlanul időzik az idő megnevezhetetlen középpontjában”. Az olvasó „nem talált bebocsátást a körülöttünk virágzó Országba [...]. Nem adta meg magát a körülöttünk hömpölygő sorsfolyamnak” (Benjamin 1977d: 100). A tájjá merevedett sorson, az „Országon” kívül rekedve a „sorsfolyam közepén áll”, miközben a táj és a szerető az író felé repül: „...ő küld felénk tájat és szerelmeket és ő a fáradhatatlan gondolója a gondolatoknak, amelyek csak felénk érkeznek”. „...a napló megszakításainak csendes dallamában”, „fáradhatatlan, bátor lelkiismeretünként” dolgozik (Benjamin 1977d: 101), éppen ott, ahonnan az író „erőt merít ahhoz, hogy szembeszegüljön a dolgokkal, hogy szétszaggassa őket, hogy félreismerje a sorsát” (Benjamin 1977d: 98). De az olvasó – az író lelkiismerete – erősebb: „ahány lépést te[sz] a sors birodalmában [az író], annyiszor fordul hátra”, gyávaságának „végül elviselhetetlenné kell válnia”, s bár méltósága mögé bújik, „a bennünk levő, végtelenül sértett, koronázott fenség” elfárad, és eltelik „a neki adott én megvetésével” (Benjamin 1977d: 101). A szuverén akarat, mely az író-én lépteinek lendületét biztosítja, kialszik, sőt kiderül, hogy az író nem tud igazán szembenézni sorsával; bizalmatlan azt illetően, hogy a dolgok valóban rá vonatkoznak-e (kétségsbeesetten kérdezi a dolgokat, illetve szerelmét: „Rám gondolsz? [Meinst du mich?]”). Lelkiismerete minden pillanatban kétkedésre, bizalmatlanságra készíti, egészen addig, míg lemond „trónjáról” és kilép a dolgok középpontjából.

Kilépése, lemondása természetesen nem marad következmények nélkül: a sors folyama (vagy ha pontosabbak akarunk lenni: örvénye) központ nélkül marad. „Az én egyre távolodó, önmagára már nem utaló láthatósága szövi a dolgok egyre csak közeledő mítoszát, amelyek feneketlen vonzódással, nyughatatlan kérdésként, meghatározásra szomjazva viharzanak az én felé” (Benjamin 1977d: 102). Az „én kisugárzása” az örvény pereme felé hat, centrifugális erőként ellenszegülve a dolgok centripetális viharzásának, mely az „idő formájában”, „az én idejeként” tart az örvény középpontja felé, és végső soron magával a sorssal azonos. Azt már tudjuk, hogy a dolgok a naplóban állnak össze sorssá és merevednek tájjá, a napló idejében pedig „minden jövő múlt”. Őstájjá merevedésük következtében tehát „a dolgok múltja az én-idő jövőj[évé]” válik, és fordítva, a dolgok jövője az én múltjává lesz: „a napló az eseményekkel írja meg jövőbeli létezésünk történetét. És így profétálja múltbeli sorsunkat” (Benjamin 1977d: 102). Múlt és jövő, környezet és én, természet

és történelem effajta összeállása, sőt egymásba hatolása, kiazmusa a napló, a konstitutív metszés- vagy középpont (mely, ne feledjük el, egyszerre középpont és perem!), a Carchia által említett „keresztút” pedig a halál: a halál az a közzéggé táguló középpont, melyben a sors és az én küzdelme egy pillanatra megnyugszik, hisz mind az én, mind a sors ereje eltörpül a halál Nagyságához képest. „Egyszer a megerősödött ellenség határtalan szeretetével áll velünk szemben, aki minden elvakult gyengességünket az erejébe gyűjti, minden meztelenségünket testetlenségébe ágyazza, minden hallgatásunkat elfojtja némaságával, minden dolgot hazához, és minden emberrel végez – a nagy megszakítás. A halál” (Benjamin 1977d: 102).

Az *ifjúság metafizikája* Heinle halála után íródott. Formáját tekintve (bizonyos fenntartásokkal) akár naplónak is nézhetnénk. Egy biztos: valamit tartalmaz a napló profetikus erejéből. Benjamin – Wolf Heinelét és Carla Seligsont, Fritz Heinelét és Rike Seligsont megelőzve – már ekkor világosan kijelenti, hogy egyetlen megváltás van, a halál, mely a maga során nem több „egy hívás[nál] az örökkévalóságra” (Benjamin 1977d: 103). De ha a halál a Nagyság, melyet az ifjúság elmulasztott, éppen Heinelére nem illik a sokat idézett formula. Ahogy arról *Az ifjúság metafizikájának* harmadik része, „A bál” is tanúskodik, a halál birodalmának tere táncter, „amely oly simán fekszik a táncosok között, mintha visszatükrözné a zenét”. Ez a táncter „ad teret az Elíziumnak, mely körtáncba zárja az emberek magányát” (Benjamin 1977d: 104). Feltűnő lehet, hogy a két évvel később írt szöveg, *A nyelv jelentése a szomorújátékban és a tragédiában* számos motívuma már *Az ifjúság metafizikájában* is megjelenik. Nem maradt tér a két szöveg részleges összeolvasására, ráadásul a halál, a zene és a csend viszonyát sincs lehetőségünk tisztázni. Egy kérdésre azonban még mindenképpen válaszolnunk kell: végül ki lesz az, aki zeneként hallgatja a panaszt? A szerető megjelenésekor már-már azt hittük, választ kaptunk a kérdésre. De Heinle és Rike együtt távoztak a mennyei bálba. Heinle panasza azonban megmarad, tovább zeng a halálával együtt pusztuló világban, az első világháború hullákkal, romokkal és némasággal teli harcmezőin.

Panaszát a túlélő – idegen barátja – hallgatja távolról. Az élet labirintusában bolyong céltalanul és némán, körülötte áthatolhatatlan, feneketlen némaság. A labirintus falain jelek, a katasztrófa jelei; a labirintus közepén pedig barátja felboncolt, közszemlére tett holtteste, melyet alig tudott eltemetni (vö. Benjamin 2020: 157). De a jelek kikerülhetetlenek: olvasójuk, a túlélő mintha rájuk meredne, és el akarna hátrálni tőlük. Szeme tágra nyílik, szája nyitva, hallása éles. Arcát a jelek felé fordítja. Időzne még, hogy megfejtse a jeleket és összeilleszse, ami széttörtött. De panasz kél a Paradicsom felől, megüti a fülét, előbb halkán, majd oly erővel, hogy többé nem tudja nem hallani azt. E panasz feltartóztathatatlanul úzi a vég felé, melytől sosem volt ereje menekülni, miközben táncparketté tágul körülötte a tér. Ezt a panaszt nevezzük az ifjúság nyelvének.

„Nem azt állapíthattuk meg akkoriban, hogy megnémultan tértek vissza az emberek a harcterről?” – teszi fel a kérdést Benjamin a *Tapasztalat és szegénységben* (Benjamin 2024b: 169). És nem csak a katonák, a háborút megúsó fiatalok is: „sérült gyermekkortól szenved ez az ifjúság” (Benjamin 1977b: 240). A háború nem csak a szülők, az elárvult fiatalok életét is tönkretette. Pusztító hatalma mindkét esetben a nyelvre irányul: „A hiányzó gyermeki nyelv miatt Dosztojevszkij szereplőinek beszéde mintegy felbomlik, és a gyermekkor utáni túlfűtött vágyakozás – mai szóhasználatl élve: hisztéria – felemészti e regények szereplőit” (Benjamin 1977b: 240). A gyermekkort egy „ropant kráter” választja el az ifjúságtól; a sérülés – úgy tűnik – visszafordíthatatlan: „Mivel a természet és a gyermekkor hiányzik, az emberiség csak egy katasztrofális önpusztítás által érhető el” (Benjamin 1977b: 240). A napló születése is ennek tudható be: a gyermekkorra való kétségbeesett visszaemlékezést az életégsz szétforgácsolódása váltja ki (Somlyó 2016: 205), de már ennek a visszaemlékezésnek is a felejtés a formája, pedig még csak 1913-ban járunk. Ha azonban a kráter befedhetetlen, a sérülés gyógyíthatatlan (és ne feledjük, 1926-ban, a *Moszkvai napló* írásának idején, Benjamin egy Scholemnek írt levélben már ósdiként írja le a naplóformát [vö. Benjamin 2020: 111]), és – nyelv és gyermekkor híján – csak önmagunkat elpusztítva válhatunk emberré, Benjaminsal együtt azt kell gondolnunk, hogy az egyetlen járható út az „újfajta barbárság” útja.

Mégis, kénytelenek vagyunk szembenézni Felman kérdésével: „Kinek adható át a hulla e forradalmi tanulsága?” (Felman 1999: 225) Sőt, ennél is fontosabb kérdés, hogy a *traditio* ellehetetlenülésének korában miként beszélhetünk annak átadásáról és átadhatóságáról. Egy biztos: Benjamin a *Berlini krónikát* fiának, Stefannak ajánlja (vö. Benjamin 2020: 144), így valamiféle erő mégis arra készítette, hogy – *mindenek ellenére* – írjon. Ez a paradox erő nyilvánul meg *A félkegyelmű*ről írt rövid kritikában is, sőt ez az a paradoxon, melyet korábban Heinle költészetének és az ifjúság nyelvének alapproblémájaként azonosítottunk, és amelynek a lényegét a megváltott és az elveszett egybeeséseként ragadhatnánk meg. A félkegyelmű „élete halhatatlan marad, de saját fényében elveszíti magát”, a halhatatlan élet pedig „még emlék és emlékezet, sőt talán még tanúságtétel nélkül is felejtethetlen maradna” (Benjamin 1977b: 239–240). Legyen bármennyire is roppant a felejtés és a pusztítás ereje, a felejtés képtelensége s ennek megnyilvánulása, „a halk és szüntelen panasz” elfelejthetetlen és elpusztíthatatlan. Ennek az elfelejthetlenségnek és elpusztíthatatlanságnak pedig a remény a záloga (vö. Agamben 2016: 18–19). A remény jegyében ajánlja Benjamin fiának a *Berlini krónikát*, és végső soron a remény miatt érthet egyet *A félkegyelmű* írójával abban, hogy „az ifjúság [...] egyedüli megmentője a gyermekkor” (Benjamin 1977b: 240).

Hivatkozott irodalom

- Agamben, Giorgio (2016): Geleitwort. In Christoph Friedrich Heinle *Lyrik und Prosa*. Johannes Steizinger (szerk.). Berlin: Kadmos. 9–19.
- Agamben, Giorgio (2022): Per i giovani. Interneten: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-per-i-giovani> (letöltve: 2024. november 11.)
- Benjamin, Walter (1977a): Das Leben der Studenten. In *Gesammelte Schriften II*. Hermann Schweppenhäuser és Rolf Tiedemann (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 75–88.
- Benjamin, Walter (1977b): »Der Idiot« von Dostojewskij. In *Gesammelte Schriften II*. Hermann Schweppenhäuser és Rolf Tiedemann (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 237–240.
- Benjamin, Walter (1977c): »Erfahrung«. In *Gesammelte Schriften II*. Hermann Schweppenhäuser és Rolf Tiedemann (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 54–56.
- Benjamin, Walter (1977d): Metaphysik der Jugend. In *Gesammelte Schriften II*. Hermann Schweppenhäuser és Rolf Tiedemann (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 91–104.
- Benjamin, Walter (1977e): Über Stefan George. In *Gesammelte Schriften II*. Hermann Schweppenhäuser és Rolf Tiedemann (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 622–624.
- Benjamin, Walter (1978): *Briefe I*. Gershom Scholem és Theodor W. Adorno (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1980a): Az eljövendő filozófia programjáról. In *Angelus Novus*. Radnóti Sándor (szerk.). Budapest: Magyar Helikon. 5–24.
- Benjamin, Walter (1980b): Az erőszak kritikájáról. In *Angelus Novus*. Radnóti Sándor (szerk.). Budapest: Magyar Helikon. 25–56.
- Benjamin, Walter (1980c): A műfordító feladata. In *Angelus Novus*. Radnóti Sándor (szerk.). Budapest: Magyar Helikon. 69–86.
- Benjamin, Walter (1980d): A német szomorújáték eredete. In *Angelus Novus*. Radnóti Sándor (szerk.). Budapest: Magyar Helikon. 191–482.
- Benjamin, Walter (1980e): A történelem fogalmáról. In *Angelus Novus*. Radnóti Sándor (szerk.). Budapest: Magyar Helikon. 961–974.
- Benjamin, Walter (1985): Erkenntnistheorie [fr 25]. In *Gesammelte Schriften VI*. Hermann Schweppenhäuser és Rolf Tiedemann (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. 45–46.
- Benjamin, Walter (1989): *Gesammelte Schriften VII*. Christoph Gödde, Henri Lonitz és Gary Smith (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (1995): *Gesammelte Briefe I*. Christoph Gödde és Henri Lonitz (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (2001a): A nyelv jelentése a szomorújátékban és a tragédiában. In „*A szirének hallgatása*”. Szabó Csaba (szerk.). Budapest: Osiris. 27–29.
- Benjamin, Walter (2001b): A nyelvről általában és az ember nyelvéről. In „*A szirének hallgatása*”. Szabó Csaba (szerk.). Budapest: Osiris. 7–22.
- Benjamin, Walter (2001c): Friedrich Hölderlin két költeménye. In „*A szirének hallgatása*”. Szabó Csaba (szerk.). Budapest: Osiris. 33–57.
- Benjamin, Walter (2005): *Egyirányú utca. Berlini gyermekkor a századforduló tájékán*. Budapest: Atlantisz.
- Benjamin, Walter (2020): Berlini krónika. In *A belső világ krónikája. Önéletrajzi írások*. Zsellér Anna (szerk.). Budapest: Kijárat. 144–190.
- Benjamin, Walter (2024a): Az erkölcsoktatás. In *A műalkotás a technikai reprodukció korában. Művészetelméleti és kultúrpolitikai írások*. Zsellér Anna (szerk.). Budapest: Open Books. 7–17.
- Benjamin, Walter (2024b): Tapasztalat és szegénység. In *A műalkotás a technikai reprodukció korában. Művészetelméleti és kultúrpolitikai írások*. Budapest: Open Books. 168–177.
- Carchia, Gianni (1982): Heinle e la „lingua della gioventù”. *aut aut* (189–190): 42–46.
- Deleuze, Gilles (1995): L'immanence: une vie... *Philosophie* (47): 4–7.
- Deleuze, Gilles (2013): *Mi a filozófia?* Budapest: Műcsarnok.
- Deuber-Mankowsky, Astrid (2000): *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen: jüdische Werte, kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*. Berlin: Vorwerk 8.
- Eiland, Howard és Michael W. Jennings (2016): *Walter Benjamin: A Critical Life*. Harvard: Belknap Press.
- Felman, Shoshana (1999): Benjamin's Silence. *Critical Inquiry* 25(2): 201–234
- Figal, Günter (1979): Die Ethik Walter Benjamins als Philosophie der reinen Mittel. In Günter Figal és Horst Folkers (szerk.): *Zur Theorie der Gewalt und Gewaltlosigkeit bei Walter Benjamin*. Heidelberg: FEST.

- Gess, Nicola (2010): Gaining Sovereignty. On the Figure of the Child in Walter Benjamin's Writing. *MLN* 125(3): 682–708.
- Hamacher, Werner (2012): Intensive Languages. *MLN* 127(3): 485–541.
- Hamacher, Werner (2019): Afformatív, sztrájk. In *Menedékhely. A kutatáshoz és oktatáshoz való jogról és más írások*. Szabó Csaba (szerk.). Budapest: Ráció. 82–121.
- Heinle, Friedrich Christoph (2016): *Lyrik und Prosa*. Johannes Steizinger (szerk.). Berlin: Kadmos.
- Ilyés Zalán-György (2023): Allegória és (ön)megváltás. Gondolatok az allegória kritikai jelentőségéről Walter Benjamin műveinek nyomán. *Replika* (130): 123–145. DOI: <https://doi.org/10.32564/130.9>
- Kant, Immanuel (1991): Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Láng Rózsa (szerk.). Budapest: Gondolat. 13–104.
- Köszeghy Ferenc (2024): A marxista, akihez vonzódunk, akitől rettegünk. Interneten: <https://merce.hu/2024/09/30/a-marxista-akihez-vonzodunk-akitol-rettegunk/> (letöltve: 2024. november 11.)
- Kuppfer, Heinrich (1970): *Gustav Wyneken 1875–1964*. Stuttgart: Ernst Klett.
- Loewenson, Erwin (2013): Protokoll aus dem Nachlass von Erwin Loewenson. *Revolte, Eros und Sprache. Walter Benjamins »Metaphysik der Jugend«*. Berlin: Kadmos. 252–254.
- McCole, John (1993): *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Nietzsche, Friedrich (2004): *Így szólott Zarathustra*. Budapest: Osiris.
- Salzani, Carlo (2008): *Constellations of Reading: Walter Benjamin in Figures of Actuality*. Lausanne: Peter Lang.
- Salzani, Carlo (2010): Purity (Benjamin with Kant). *History of European Ideas* 36(4): 438–447.
- Seligson, Carla (2013): Briefe von Carla Seligson an Walter Benjamin aus den Jahren 1913 und 1914. In *Revolte, Eros und Sprache. Walter Benjamins »Metaphysik der Jugend«*. Berlin: Kadmos. 243–251.
- Sauter, Caroline (2014): The Ghost of the Poet: Lament in Walter Benjamin's Early Poetry, Theory, and Translation. In *Lament in Jewish Thought. Philosophical, Theological, Literary Perspectives*. Ilit Ferber és Paula Schwebel (szerk.). Berlin: De Gruyter 205–220. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110339963.205>
- Skoggard, Carl (2014): Walter Benjamin and His Sonnets of Mourning. In *Walter Benjamin: Sonnets*. New York: Publication Studio. 1–84.
- Skoggard, Carl (2015): *The „Berlin Chronicle” Notices*. New York: Publication Studio.
- Somlyó Bálint (2016): Saját kézzel megírni! In *Filozófus a műteremben. Tanulmányok Radnóti Sándor 70. születésnapjára*. Somlyó Bálint és Teller Katalin (szerk.). Budapest: ELTE Eötvös. 203–208.
- Steizinger, Johannes (2013): *Revolte, Eros und Sprache. Walter Benjamins »Metaphysik der Jugend«*. Berlin: Kadmos.
- Steizinger, Johannes (2016): Zwischen Jugendbewegung und literarischer Avantgarde. Das Leben von Christoph Friedrich Heinle 1894–1914. In Christoph Friedrich Heinle: *Lyrik und Prosa*. Johannes Steizinger (szerk.). Berlin: Kadmos. 149–186.
- Wizisla, Erdmut (1992): »Fritz Heinle war Dichter.« Walter Benjamin und sein Jugendfreund. In *»Was nie geschrieben wurde, lesen.« Frankfurter Benjamin-Vorträge*. Lorenz Jäger és Thomas Regehly (szerk.). Bielefeld: Aisthesis. 115–131.
- Wohlfarth, Irving (1992): The Politics of Youth: Walter Benjamin's Reading of *The Idiot*. *Diacritics* 22(3/4): 160–172.
- Zsellér Anna (2020): Jegyzetek. In *Walter Benjamin: A belső világ krónikája. Önéletrajzi írások*. Zsellér Anna (szerk.). Budapest: Kijárat. 222–244.

Ilyés Zalán-György

a Pécsi Tudományegyetem Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Iskolájának doktorandusza.

