

Axel Honneth

Walter Benjamin mint vallási decizionista¹

Margarete Kohlenbach (2002): *Walter Benjamin – Self-Reference and Religiosity*. New York: Palgrave Macmillan, 241 o.

Absztrakt: Axel Honneth kritikája Margarete Kohlenbach *Walter Benjamin – Self-Reference and Religiosity* című könyvéről egy önálló tanulmány igényével lép fel. A jelentőségét az adja, hogy egy figyelemre méltó könyv kapcsán elgondolkodik a Benjamin-kutatás nehézségeiről és általános lehetőségeiről. A benjamin-i életmű nagyon sokszínű, korszakokra felbontható ugyan, de nagyon nehéz egységes intenciót találni benne. Ugyanakkor egy ilyen út keresése nagyon vonzó a kutatók számára. Kohlenbach a korai vallásfilozófiai motívumokat próbálja végigvezetni az életmű egészén. Honneth nagyon árnyalt elemzésekkel bizonyítja e vállalkozás sikertelenségét. De egyben azt is sugallja, hogy másfajta téma sem tudná betölteni a fundamentális motiváció szerepét, így a romantika vagy a marxizmus iránti érdeklődés sem. Nem marad más hátra, mint elfogadni a benjamin-i életmű „eredendő heterogenitását”.

Kulcsszavak: Benjamin-kutatás, marxizmus, Kohlenbach, vallásfilozófia

¹ A szöveg eredetileg a *WestEnd* 2006/1. számában jelent meg (121–130).

Minden olyan kísérlet, amely kulcsot próbált találni Walter Benjamin életművének megközelítéséhez, eddig kudarcott vallott. Bármilyen kiindulópontot is választottak, azok túl szűknek bizonyultak az alkotás összes periódusának és aspektusának megragadására. Amilyen hamar kiderült, hogy a nagy szerző írásainak csak egy kis részében követ marxista intenciókat, ugyanilyen gyorsan az is világos lett, hogy a teológiai értelmzési keret is túl szűkös. És hasonlóan jártak Benjamin egységes intencióinak felderítésében néhány évvel ezelőtt a dekonstruktivista kísérletek is: az életmű egyes részei makacsul tiltakoztak az ellen, hogy csak a nyelv végtelen önreferencialitásának bizonyítékai legyenek. Időközben úgy néz ki, hogy megbékültünk azzal a szemléletmóddal, hogy Benjamin intellektuális fejlődésének folyamatában túlzottan sokféle irányba haladt, túlzottan sok hatásnak volt kitéve ahhoz, hogy egy konzisztens életmű szerzőjévé válhasson. Az intellektuális nyilvánosságban ezért a Benjaminról kialakított kép majdnem annyi elemre esett szét, ahány befolyásos pozíció a humántudományokban forgalomban volt. Ezzel a fragmentáltsággal szembeszállni, Benjamin elméleti szándékainak egységéhez ragaszkodni – ez Margerete Kohlenbach könyvének célja. A könyv a maga nagyon aprólékos, már-már analitikusnak mondható interpretációjával azt akarta bizonyítani, hogy továbbra is érdemes kiindulni a nagy szerző folyamatosan jelen lévő alapkoncepciójából.

A benjamin életmű sokrétegeisége természetesen magával hozza, hogy egy ilyen alapvető és átfogó szándék csak írásainak legmélyebb rétegeiben fedezhető fel. Mindenesetre a filozófus a maga életében nemcsak különböző témákkal foglalkozott – egyszer a romantikus művészetkritikát próbálta aktualizálni, máskor a 19. századi Párizs fiziognómiáját próbálta felvázolni –, hanem újra és újra váratlan módszereket is bevetett. És csak ha ezeket a módszertani megközelítésmódokat messzire mutató alternatívákként összhangba lehet hozni, lép előtérbe Benjamin életművének egész szétszabdaltsága. Az a megközelítés, amelyet Kohlenbach választ, hogy a külső rétegeken keresztül eljusson a legbelső mozgatórugókhoz, Walter Benjamin ifjúságának szellemtörténeti körülményeihez kötődik. Mindenesetre nem prezentálja mindjárt könyvének elején azt az intellektuális motívumot, amely a filozófus műveinek kezdetétől a végéig állítólag fix pontja volt, sokkal inkább a biográfiai kulcstézise elé egy olyan fejezetet illeszt, amelyben előrenyúlva a nyelv mediális karakterére vonatkozó megfontolásokra, azt próbálja bemutatni, hogy egyáltalán miről is volt szó Benjamin elméleti munkásságában. Ennyiben a könyv felépítése bizonyos értelemben megfordítja az elmélet és a biográfiai motiválás viszonyát: először egy tematikus példán keresztül explikálja az elmélet centrális tartalmát, és aztán a második fejezet elején bevezeti a motiváló alapot.

A korai tanulmányok, amelyeket Benjamin a nyelv fenomenjének szentelt, már eleve különös kihívást jelentenek a kutatás számára. Azon kevés kísérlet közül, amelyeknek sikerült a nagyon homályos és nehéz szövegek érthető feltárása, kiemelkedik Winfried Menninghaus monográfiája (Menninghaus 1980). Az ő interpretációjának köszönhetően elfogadottá vált: a nyelv kifejezés-karakterére vonatkozó megfontolásokat a nyelvvarázsa profán megmenekítésének kell tekinteni. Azt, hogy az emberi nyelv, messze túl a pusztán instrumentális funkción, egy „kifejezési értékkel” is rendelkezik, állítólag az a tényállás bizonyítja, hogy a nyelvi kijelentéseinkben állítólag még mindig ott van a tapasztalat érzékiesítő artikulációjának mágikus maradványa, amiben számunkra közvetlenül adott a világ „szellemi lényege”. Természetesen a „szellemi lényeg” fogalmával Benjamin itt nem

pusztán – mint ahogy azt Habermas is sejti (Habermas 1981: 360) – az értelemben elszellemiesített természetre gondol, melynek értelmében a természeti fenomének számunkra szükségletkielégítő kvalitásokkal rendelkeznek. A korai művek kontextusában ezen a helyen egy végső soron csak teológiaiag értelmezhető tézis áll: a mindennapi beszéd expresszív tartalmában minden valóságos szellemi intenciója nyilatkozik meg. Ebből a nagyon merész feltételezésből kiindulva Margarete Kohlenbach egy olyan interpretációt javasol, amely teljesen más irányba mutat, mint Menninghausé. Az uralkodó szemléletmóddal ellentétben ő abból indul ki, hogy Benjamin a nyelv mediális karakterére vonatkozó spekulációival messze többre gondolt, mint a mágikus tapasztalatok profán megörzésének szándékára. Mert ha a nyelvet egy önreferenciális médiumként interpretáljuk, amelyben a valóság „szellemi lényege” kifejezésre jut, akkor azt egyáltalán nem tehetjük meg teológiai premisszák nélkül; úgyhogy igazából egy „profanizálásról” sem beszélhetünk. Benjamin az egyik oldalon – ezt állítja Kohlenbach – az emberi nyelvet vallási példák alapján egy olyan kifejezési mintaként értelmezi, amelyben az isteni szándékok nyelvi megfogalmazása véges körülmények között megtörténik. Csak ezért juthat el Benjamin ahhoz a tézishez, hogy a nyelv önreferenciálisan önmagára utal, amennyiben a „világ szellemi lényegét” artikulálja. A másik oldalon azonban – és ezt Kohlenbachnak is el kell ismernie – a fiatal Benjaminból hiányzik az a vallási hit, amely az Isten eredeti szavára vonatkozó előfeltevésnek evidens igazságot tulajdonítana. Vagyis Benjamin a maga korai nyelvelméletében egy olyan teológiai konstrukcióval operál, amelyet ő maga sem tudott szubjektív evidenciának tekinteni. Benjamin spekulációi arra irányulnak, hogy megmutassa: az emberi nyelv Isten önkinyilatkoztatásának egy bizonyítéka, miközben a maga hiányzó hitének bázisán ő maga is csak profán fenoméneket képes észlelni. Ez a „vallási decizionista” sajátos beállítottsága, amelyet Kohlenbach Benjamin összes művének konstrukciós princípiumává tesz. Ennek a beállítottságnak a biográfiai gyökereit pedig, amelyben az elméleti meggyőződések egy pusztá akarattól származnak, a filozófus intellektuális fiatalkoráig vezeti vissza.

Összesen alig több mint tíz oldal az, amelyben Kohlenbach könyve a második fejezet elején azt eseteli, hogy Benjamin a maga formálódásának éveiben hogyan vált vallási decizionistává. Itt egy még messze feltáratlan terepre lép, mert a filozófus eddig megjelent biográfiai inkább arra hajlanak, hogy az iskolai és az egyetemi éveit mint gyorsan legyőzött művelődési epizódokat letudják. Vagy legalábbis ebben a fiatalság spekulációs fázisát lássák, amely már csak azért sem rendelkezik maradandó értékkel a későbbi életmű számára, mert még teljesen foglya a zsidó messianizmus metafizikai feltételeinek. Margarete Kohlenbach ezt egészen másképp gondolja: ő a fiatalember művelődési élményeiben látja a biográfiai kulcsot az életmű egészéhez. Kitüntetett jelentőséget tulajdonít a kulturális szocializációnak, amelyben Benjaminnak a karizmatikus tanárán, Gustav Wynekenen keresztül volt része az ifjúsági kultúramozgalmon belül. Így formálódott Kohlenbach meggyőződése szerint az a beállítottság, amely a filozófus elméletalkotását egészen a korai haláláig meghatározta.²

2 Egy hasonló kísérletre vállalkozott nemrég (a benjamin életmű létrejöttét a Gustav Wynekennel folytatott vitákból kiindulva rekonstruálni) Astrid Deuber-Mankowsky is. De ő egészen más eredményekre jut, mint Kohlenbach, mert ő Benjaminnak a Wynekennel szembeni ellenvetéseiben mindenekelőtt a neokantianizmushoz, és a Hermann Cohenhez való odafordulásának a kiindulópontját látja (Deuber-Mankowsky 2000, 3. fejezet). Benjamin gondolkodásáról kitűnő áttekintést nyújt Uwe Steiner is, a közelmúltban megjelent könyvében (Steiner 2004).

Kohlenbachot nem annyira Benjamin biográfiájának ifjúkori részletei érdeklik, hanem inkább ezek intellektuális lenyomata. A korai életfázisról magáról, az első publikációkról, a fiatalkori barátságokról és a politikai aktivitásokról már Bernd Witte könyvében is sok értékeset olvashattunk (Witte 1985: 18–29), de Kohlenbach csak a Gustav Wynekennel folytatott szellemi vitákat tartja szem előtt. Benjamin Wyneket a Haubina nevű országnevelő otthonban ismerte meg, amelyben a berlini gimnáziumi évei alatt két nagy hatású évet töltött. Megismerkedett a nála tizenhét évvel idősebb pedagógussal, aki a német Ifjúsági mozgalom radikális szárnyának szóvivője is volt; mint intellektuális vezető megtanulta becsülni és elfogadni. Wyneken a művelődésnek egy szellemi-arisztokrata koncepcióját képviselte, amely abban látta a „tisztá szellem szolgálatának” feladatát, hogy a polgári filiszterségnek ellenállva az emberi közösséget megváltsa egy pusztán cél–eszköz–gondolkodástól. És egy ilyen cél nélküli művelődés médiuma volt számára a művészet, amelyet ő természetesen egy pusztá gyakorlati terepként képzelt el, amelyen egy szekularizált társadalomban a kvázi-vallási beállítottságokat be kell gyakorolni. Ennyiben Wyneken számára a művészethez való odafordulás arra a szinte heroikusan értelmezett döntésre épült, hogy az életet arra a fiktív premisszára támaszkodva éljük, hogy a vallás a maga egészében még kétes érvényességű. Az emberiség megváltását pedig csak akkor lehetne elérni, ha az elszánt követők egy kielégítően széles köre késznek érezni magát arra, hogy a művészet élménye egy szakrális aurát teremtsen számára, amely a vallási érzületnek minden szekularizáció ellenében is társadalmi érvényességet tud kölcsönözni. A művészetvallásnak ezen az eszméjén Benjamin (Kohlenbach szerint) hamarosan elkezdett töprengeni, és nem azért, mert ebben túl sok, hanem azért, mert túl kevés vallási komolyságot látott. A fenntartása ahhoz a meggyőződéshez kötődik, hogy Wyneken cél nélküli művelődés-eszméjéből hiányzik a hiteles vonatkozás valamilyen „külsőre”, amely a megváltás követelésének is legitimitást tudna adni (Kohlenbach 2002: 64). Eközben Kohlenbach csak egészen periférikusan érinti azt a kérdést, hogy Benjamin eme radikalizálásában milyen szerepet játszottak a Kierkegaard-olvasmányok. Az mindenesetre biztosnak tűnik, hogy Wyneken tanítványa nagy lelkesedéssel fogadta be a dán filozófusnak azt az írását, amely a *Vagy-vagy* cím alatt a vallási stádiumba való átmenet egzisztenciális szükségességéről ír. De függetlenül az ilyen hatástörténeti összefüggésektől, a szerző egy pillanatig sem kételkedik abban, hogy Benjamin döntő ellenvetése Wynekennel szemben – még a hivatalos szakítás előtt – a hitelesség hiánya volt, amelyet számára az új vallásosság megvalósítására irányuló komoly fáradozás feladása képviseli. Ahelyett, hogy az elméleti és a pedagógiai erőfeszítéseit egy eljövendő Isten jeleinek megfejtésére irányítaná – talán így lehet ezt az ellenvetést a legjobban megragadni –, Wyneken beéri a művészetvallás sápadt programjával, amely a vallási beállítottságot csak pótlékszerűen támogatja.

Természetesen ennek az új valláshoz való ragaszkodásnak Benjammínál erősebbnek kell lennie a pusztá decizionizmusnál, amely már Wyneken ama felszólításában is benne rejtett, hogy a művészetet szakralizálni kell. Tanárával ellentétben ő nem részesült vallási nevelésben, és ezért teljesen tapasztalatlan volt a vallási kérdésekben, és egy vallási hitnek még a felismerhető maradványaival sem rendelkezett. Ami Wynekennél még egy élettörténetileg legyökerezett vallási beállítottság maradványa volt, Benjammínál az akarás tiszta kifejezése lett. És mivel az ő jelenlétében nem lehetett érezni a vallási

beállítottság eredeti újjászületésének indikátorait, ezért az elszánt keresésnek olyan szellemi jelenségekre kellett irányulnia, amelyek ugyan nem az igazi vallásosság bizonyítékai, de legalábbis valami formai hasonlóságot mutatnak velük. Ez Margarete Kohlenbach könyvének alapvető tézise: ahogy azt a nyelv önreferencialitásáról szóló korai vizsgálódások már beharangozzák, Benjamin egy élethosszig tartó úton olyan kulturális képzeteket próbál feltárni, amelyek (formális struktúráikat tekintve) jelenkorunkban Isten önkinyalatkoztatásainak dokumentumai lehetnek. A szentség absztrakt indikátorainak felkeresésére vonatkozó impulzus hajtja Benjaminget a spekulatív nyelvstudiumtól a romantikus műkritika feldolgozásán át a kései korszakbeli materialista munkáig, amelyek a „technikával” vagy a „filmmel” foglalkoznak. Kohlenbach szerint eközben mindig arról a kísérletről van szó, hogy ezekben a nagyon különböző jelenségekben egy olyan közvetlen ön-vonatkozás struktúráit tárjuk fel, amelyek annyiban értelmezhetők a vallási jelenvalóság jeleiként, hogy Isten feltevése nélkül konzisztens módon nem lehet megérteni őket.

A kulcsot, amelyet Kohlenbach ily módon a kezében lévőnek vél, a könyve fő részének második felében *A műkritika fogalma a német romantikában* című könyv elemzésére alkalmazza. Ha a nyelvfilozófiára vonatkozó korai spekulációk már régóta nagy fejtörést okoztak a kutatásnak, akkor ez még inkább elmondható a „műkritika” romantikus felfogásáról szóló írásról. Hogy Benjaminget ebben az ajtó felé hajtotta-e leginkább, hogy (kiindulva Schlegel ama ötletéből, hogy minden műalkotás tartalmaz egy önmagára vonatkozó én nélküli reflexiót) az irodalomnak egy kritikai fogalmát fejlessze ki, az mind a mai napig széleskörűen vitatott. Nem könnyű az embernek átverekednie magát a komplex érzélesen, amelyben Kohlenbach azt a széndékot rekonstruálja, amelyet Benjamin a disszertációjának megírásakor valószínűleg követett. Habár ez a fejezet alkotja az egész könyv szívéét, az eljárás módja a legnagyobb analitikus finomsággal került kidolgozásra, de az egyes részek csak nem akarnak olyan egységgé összezáródni, hogy láthatóvá váljanak egy konzisztens mű-intenció alapvonásai. A szerzőnek itt is mindenekelőtt az a fontos, hogy megmutassa, Benjamin a maga írásával hogyan próbálja a vallás jelenlétét a szemünk elé vetíteni. Először is úgy tűnik, hogy ehhez minden evidencia hiányzik: ugyanazon a módon, ahogy korábban a nyelvnek, most az irodalomnak kell betöltenie annak a médiumnak a szerepét, amelyben a maga önvonatkozása miatt megnyilvánul Isten szava. Ha ezt az intenciót egy olyan motívumként prezentálja, ami végső soron vezérli Benjamin tanulmányát, akkor nem okoz különösebb fáradságot, hogy racionálisan belássuk a schlegeli poézis-fogalomhoz való odafordulás indokoltságát. Mert aligha van még egy olyan esztétikai tervzet, amelyben a műalkotás olyan hangsúlyosan lenne felszerelve a reflexió erejével, mint a maga élete végén a katolicizmushoz konvertáló romantikus író és filozófus meghatározó írásaiban. Kohlenbach abban mindenestre komplikációt lát, hogy a benjamin szöveget olvasva nem lesz igazából világos, hogy Benjamin kész-e átvenni a Schlegel által neki odaajánlott gondolatot. Csodálatra méltó világossággal követi az egyes lépéseket, amelyeket Benjamin megtesz a műkritika romantikus eszméjének a lehető legpontosabb megragadása érdekében: először is Fichte posztkantiánus javaslatát ismerteti, mely szerint minden transzcendentális teljesítmény forrása az önmagát tételező én; aztán következik a kor-romantikus Fichte-kritika afirmatív ábrázolása, mely szerint a szóban forgó abszolút ént

magában a műalkotásban lehet felfedezni; és végül jön a saját tézis kifejtése, amely, úgy tűnik, a schlegeli tézis megismétlésében áll, vagyis: minden sikerült kritikának a műalkotás önmagára vonatkozó reflexiós folyamatát kell prezentálnia. Ha Benjamin érvelése ilyen egyenes vonalú lenne, akkor a végén ott állhatna minden magas szintű poézis misztikus ősalapja. És mivel minden irodalmi műalkotás (amely a maga médiumában önállóan önmagára reflektál) egy eljövendő Isten önkinyilatkoztatásának jelentékeny szikrája lehet, ezért ennek szemügyre vételezése minden igazi irodalomkritika feladata. De Benjamin nem jut el eddig a pontig – ahogy Kohlenbach józanul megállapítja –, mert néhány esetben megkérdőjelezi az én nélküli reflexió és a művészet romantikus azonosítását. Mert azt néha ő maga is beimeri – tovább erősítve a saját álláspontjának decizionisztikus irányultságát –, hogy az arra a kérdésre adott válasz, hogy mi az abszolút reflexió metafizikai forrása, néha egy pusztán döntésen múlik (Kohlenbach 2002: 112).

Nem könnyű megmondani, hogy hová is jutott Margarete Kohlenbach ezzel a röviden összefoglalt rekonstrukciós javaslattal. Az a korábban kifejtett tézis, amely szerint Benjamin – minden köznapi evidenciával szembeszegülve – Isten önkinyilatkoztatásainak valláson kívüli bizonyítékait próbálja feltárni, az ő interpretációjában csak nagyon indirekt megerősítést kap. Az ugyan érthető lesz, hogy a filozófia mindenekelőtt azért vette célba a romantikus műkritikát, hogy a nyelv mellett a közvetlen ön-vonatkozás számára egy másik terepet is feltárjon, de az érvelésének „paradox” menete kétségeket ébreszt azt illetően, hogy a tervét valóban sikeresen keresztül tudta-e vinni. Benjamin, úgy tűnik – fogadjuk el most Kohlenbach értelmezését –, a poézis schlegeli fogalmától több mindent várt, mint amit a lelkiismeres beállítottságával a végén igazolnia sikerült. A koraromantika eszméinek követésével akarta megmutatni, hogy minden irodalmi mű az isteni szellem ön-vonatkozásának folyamatát ábrázolja, de végül a saját filozófiai fenntartásai túl erősnek bizonyultak ahhoz, hogy a gondolatot annak minden részletében magáévé tudja tenni.

De már ez az ininterpretáció is világosan kielezi azt a végkövetkeztetést, amelyet Kohlenbach a *Műkritika-tanulmányból* vont le. Nála azok az okok, amelyek Benjamins megakadályozták abban, hogy a romantikus műkritika projektjét produktívan magáévé tegye, sokkal inkább homályban maradnak, mint amennyire ezt itt jelezni tudtam. Egy ilyenfajta bizonytalansággal függ össze az is, hogy a harmadik fejezetre való átmenetben nemcsak a hang, hanem a könyv elméleti premisszája is megváltozik: ha eddig arról volt szó, hogy Benjamins az életművében döntően az az elhatározás vezette, hogy Isten önkinyilatkoztatásának valláson kívüli bizonyítékait keresse, akkor most ennek az elhatározásnak a keresztülvitelét inkább egy performatív aktusként prezentálja (Kohlenbach 2002: 138). Ezzel a könnyű átfogalmazással, amelynek már korábban is voltak előjelei, de még nem voltak bizonyítékai, most a retorikai stratégia lép előtérbe az elméleti tartalom kárára. Ez most úgy hangzik, mintha Benjamin csak azt a benyomást szerette volna kelteni, hogy a vallásnak még tulajdoníthatunk valamiféle aktualitást, de mivel erről maga sem volt igazán meggyőződve, a sejtésének igazából nem is szegődött a nyomába. Ez az értelmezés egy homályra épül, amely érinti Margarete Kohlenbach kulcstézisét magát is; mert kezdetől fogva nem volt egészen világos, hogy a „vallási decizionizmus” csak azt az elhatározást jelenti-e, hogy vallásosként tüntesse fel magát, vagy pedig a valláshoz való egzisztenciális áthatolásról van szó.

A feszültség, amit ezzel megneveztem, két messzeható alternatívára utal, és Kohlenberg könyve interpretációs lehetőségként mindkettőt tartalmazza, de végső soron minden azon múlik, hogy Kohlenberg milyen értelemben használja a „decizionizmust” mint értelmezési kulcsot. Az egyik esetben, amikor „performatív aktusokról” van szó, a vallásra való elhatározás nem mond többet, mint hogy olyan belső meggyőződés nélküli akaratlagos erőfeszítésekre kerül sor, amelyek úgy tesznek, mintha Isten létezéséből kellene kiindulnunk; az akarat kimerül abban, hogy kontrafaktikusan egy pusztá benyomást kelt, de nem rendelkezik azzal az erővel, hogy a meggyőződést ebbe az irányba megváltoztassa. A másik esetben (és itt is a „decizionizmus” címszavát alkalmazza) a valláshoz való elhatározáshoz egy olyan képességet köt, amely megváltoztatja a személy egész egzisztenciális beállítottságát. Ebben a meggyőződés-releváns értelemben beszélt Kierkegaard „választásról”, sőt „döntésről” (Kierkegaard 1951: 275). William James pedig ebben az értelemben használta a „will to believe” kifejezést (James 1947: 32–62). Margarete Kohlenbach tanulmányában a „vallási decizionizmus” teljesen kifejtetlenül marad, és a maga centrális helye ellenére mindig csak mellékesen kerül elő, és ott is megmagyarázatlan marad. Így nem tudjuk meg, hogy a két jelentés közül melyiket szeretné a benjamini művek interpretációjának alapjává tenni. Vagyis: Benjamin műveit a performatív rendezés mintjára kell-e értelmeznünk, amelynek az olvasóban Isten jelenvalóságának érzését kell felkeltenie, vagy pedig ezekben a művekben az abszolútum valláson kívüli bizonyítékait kell-e látnunk? Azt mindenesetre rögzítenünk kell, hogy a tanulmány előrehaladtával a hangsúly a másodikról egyre inkább az első értelmezési alternatívára tevődik át. A Wynekennel szembeni ellenvetés még a kierkegaard-i példaképre orientált vágyként kerül bemutatásra, mely szerint a pusztá elhatározáshoz még hozzá kell csatolni egy „külsőre” vonatkozó meggyőződést is, de alig száz oldallal később Benjamin korai írásairól már azt olvashatjuk, hogy ezek egy téma kvázi vallási színpadra állításai.

A benjamini munkákban lévő performatív karakter kiemelésének tendenciája Kohlenbach könyvében még tovább erősödik, amikor a harmadik fejezetben a kései materialista művek felé fordul. Itt harcba kell szállnia azzal az előítéllettel, hogy a filozófus a kései '20-as években Brecht és Asja Lācis befolyása alatt a marxizmus hívévé vált, amennyiben elszántan olyan új témák felé fordult, mint a történelem, a technika stb. – és úgy tűnik, minden korai vallási érdeklődését elvesztette. Kohlenbach természetesen nem tagadja, hogy Benjamin ebben az időben valóban végrehajtott egy elméleti pozícióváltást, amely lehetővé teszi számára, hogy erőteljesebben hangsúlyozza a saját koncepciójának „materializmusát”, az írásainak marxista intencióját és a proletariátus melletti elköteleződését. És azt sem vonja kétségbe, hogy ezzel a változással együtt a figyelme olyan jelenségekre irányult, amelyek sokkal közelebb állnak a köznapi szociális tapasztalatokhoz. De azt határozottan vitatja, hogy a közel negyvenéves Benjaminsnak a marxizmushoz való odafordulása azoknak a vallási intencióknak a feladását jelentette volna, amelyek korábban befolytak az életművébe. Kohlenbach úgy véli, hogy még ebben a fázisban is Benjamin intellektuális munkájának tulajdonképpeni impulzusai továbbra is abból a motivációs alaphoz származnak, amelyre a Wynekennel folytatott vitájában talált rá.

Ahhoz, hogy betemesse a szakadékot, amely így Benjamin írásaiban a külső megjelenési kép és az elméleti mag között megnyílik, Kohlenbach egy olyan eszközt vet be, amely

távolról Leo Strauss interpretációs stratégiájára emlékeztet. A marxista terminológiát egy olyan exoterikus burokként értelmezi, amely mögött továbbra is a vallási decizionizmus ezoterikus szubsztanciája rejtőzik. Az a szándék, amelyet Benjamin ezzel a stratégiai elrejtéssel állítólag követett, természetesen egy egész másik, mint amelyet Leo Strauss a maga szerzőiről feltételezett. Ha Kohlenbach szerint Maimonidész a keresztény cenzúrának próbált túljárni az eszén, úgy Benjamin arra törekedett, hogy elhatárolja magát azoktól a köröktől, akik nemzeti-konzervatív céltételezésekkel ugyanazokon a témákon dolgoztak, mint ő maga is. A kései életmű marxista elmélete – ahogy a szövegben egy Gershom Scholemhez intézett levélre utalva olvashatjuk – egy „red flag”, egy „vörös zászló” (Kohlenbach 2002: 147), amivel Benjamin integetni akart, hogy a nyilvánosságban elkerülje azt a látszatot, hogy a saját projektjének a legkevesebb köze is van egy szakralizált politika fasiszta programjához. Az exoterikus burok nem az elrejtést szolgálja, hanem a szimbolikus distinkciót. Most tekintsünk el attól, hogy ez az értelmezés eltalálja-e Benjamin eredeti szándékait, de mindenesetre az biztos, hogy létrehoz egy nagyon rejtélyes képet, amelyen az olvasó már aligha lát át. Ha az életmű eredeti szándékának csak performatív karaktere volt, akkor e fölé most egy másodfokú elrejtésként ráterül a marxista nyelv fátyla, amelynek feladata pedig a közönség becsapására vonatkozó szándék fellebbentése lenne. Ez némileg emlékeztet arra az orosz babára, amelyre Benjamin olyan szívesen hivatkozik – a benjamini életmű ezért (úgy tűnik) olyan burkokból áll, amelyek közül, ha egyet sikeresen lehántunk, csak egy újabb burokba ütközünk. Különösen fatálisnak bizonyul ez a túlzottan rafinált interpretáció mindazokon a helyeken, ahol Benjamin a maga kései írásaiban egészen egyenes vonalúan olyan szociokulturális jelenségekre akar kilyukadni, amelyeket nem lehet másképp értelmezni, mint a szentség jeleit egy profanizált világban. Mert itt nem a transzcendencia valóságát rendezi meg, és a marxista terminológiát sem instrumentalizálja, hanem csak két szintet szintetizál, azzal a teljesen ambivalenciamentes szándékkal, hogy egy antropológiailag kiirthatatlan szakralitás repedéseit egy szekularizált jelenben érthetővé tegye.

Eredményét tekintve egy ilyen értelmezés szinte mindazzal egybecseng, amit Kohlenbach a könyv utolsó részében a kései „materialista” Benjamin elméleti szándékairól előad. Ő is úgy látja, hogy a filozófust mindenekelőtt az a kísérlet foglalkoztatja, hogy a szentség megtapasztalásának esélyeit ott keresse fel, ahol a direkt afficiálhatóság miatt egy tömeges publikumra lehet számítani. A nyelv helyébe a technika lép, a magányosan recipiált műalkotás helyébe a széles hatású film. Így most olyan kulturális szférák kerülnek a középpontba, amelyek nem a polgári elitnek, hanem a proletarizált rétegek figyelmét vonták magukra. Kohlenbachnak nagyon szépen sikerül az új jelenségkörök kapcsán világossá tenni azt a potenciált, amely Benjamins arra indította, hogy ezeket a reszakralizálás egy formájának bizonyítékaiként vegye figyelembe: a technika esetében ez az az esély, hogy a termelőerők fejlődése során sikerül teremteni egy kulturális tudatot az alkotó közösség számára, amelyben az emberek közösen Istentől függőnek tudják magukat (Kohlenbach 2002: 156. skk.); és a film esetében ez az a potenciál, hogy a nézőkben a sokszerű képek közvetlen prezentációján keresztül egy olyan „szellemi jelenvalóság” tudjon létrejönni, amely abban hasonlít a misztikus megragadottsághoz, hogy nem az

értelemben, hanem a testben otthonos (Kohlenbach 2002: 169–181). Mindkét értelmezés alkalmas arra, hogy végre szakítsunk azzal a régi előítélettel, mely szerint a kései Benjamin „materializmusában” a gazdasági struktúra-összefüggések felértékeléséről van szó. „Materialistának” talán inkább az 1930-as évekbeli munkáit lehetne nevezni – ahogyan azt Kohlenbach szuverén módon megmutatja –, mert Isten jelenvalósága már nem a szellem önmagára vonatkoztatottságának immanenciájában jelenik meg, hanem sokkal inkább az ember és a természet viszonyának kommunikatív összemosásában található meg (Kohlenbach 2002: 250–151). Azt biztonsággal kimondhatjuk, hogy az az ötven oldal, amelyet Kohlenbach a vallási eszme ezen új alakjának szentel, a legjobbak közé tartoznak abból, amit Benjamin kései fázisának műveiről valaha írtak. Valószínűleg a *Műalkotás-tanulmányt*, a *Történelemfilozófiai téziseket* és az epikus színházról szóló tanulmányt még sohasem értelmezték ilyen következetesen a társadalom reszakralizálódásából kiindulva, mint ahogy az itt, a könyv utolsó részében történik. Ugyanakkor olvasás közben végig fennmarad az a rossz érzésünk, hogy sohasem tudjuk, hogy Benjamin végső soron mennyire vette komolyan a maga elméleti koncepcióját. Vajon olyan filozófiai szerzőről van-e szó, akinek a vallás visszatérésére vonatkozó vágya végül őt magát is meggyőzte ennek jelenvalóságáról; avagy ugyanez a szerző retorikai eszközökkel csak sugallni akarja azt, hogy próbáljunk úgy tekinteni a jelenkorra, mintha benne a szentség még jelenvaló lenne. Az erre a kérdésre adott válasz nem csak biográfiai szempontok miatt érdekes – és ezen nem csak Benjaminsnak a Gustav Wynekenhez, Gershom Scholemhez és Theodor W. Adornóhoz való viszonya mérhető. Döntően függ tőle az a helyi érték is, ami Benjamin életművét megilleti a 20. századi szellemtörténetben.

Az, hogy Kohlenbach ezzel a válasszal adós marad, annak a következménye, hogy szerencsétlen módon a „vallási decizionizmust” választotta vezérfogalomként. Amilyen találonak tűnt e fogalom kezdetben – mert azt ígérte, hogy az egész életművet egyetlen motívumból kiindulva fogja tudni feltárni –, olyan félrevezetőnek bizonyult az interpretáció keresztülvitele során, mert mint ilyen egyáltalán nem teszi felismerhetővé, hogy egy olyan döntésről van szó, amelynek igenis lehetnek következményei a megfelelő meggyőződési rendszerek változásaira nézve. E belső határozatlanság miatt a könyvből hiányoznak az olyan kritériumok, amelyek alapján el lehetne dönteni, hogy Benjamin teljesíti-e vagy sem a saját maga elméleti szándékait. Ehelyett a mindenkori szükségletnek megfelelően egyszer a pusztán retorikai beszéd intencióját, máskor pedig komoly vállalkozást lehet tulajdonítani neki, amivel mindig együtt jár az értékelési mérce változása is. El kell ismerni, hogy Benjamin a két beállítottság között nem tudott mindig kellő különbséget tenni; mi azonban, akik időbeli távolságból tekintünk vissza az elméletére, nem tudunk kitérni az alternatíva megválasztása elől, ha racionálisan akarjuk megítélni az életmű tartalmát. Ha erről lemondunk, akkor létrejön egy szánalmas játék az állandóan váltakozó maszkokkal, amelyben az olvasó újra és újra Benjamin félrevezető manővereit láthatja maga előtt. A végén keserű iróniaként hangozhat, hogy egy ilyen okos, gondosan megírt, sőt úttörő jelentőségű könyv a „vallási decizionizmus” fogalmának választásával rossz döntést hozott.

Fordította: Weiss János

Hivatkozott irodalom

- Deuber-Mankowski, Astrid (2000): *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*. Berlin: Vorwerk 8.
- Habermas, Jürgen (1981): Bewußtmachende oder rettende Kritik. In *Politisch-philosophische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 360–376.
- James, William (1947): The Will to Believe. In *Essays on Faith and Morals*. New York: Longmanns–Green, 32–62.
- Kierkegaard, Sören (1951): *Entweder-Oder II*. In *Gesammelte Werke in 36 Abteilungen*. 2–3. Abteilung. Emanuel Hirsch, Rosa Hirsch és Hayo Gerdes (szerk.). Düsseldorf–Köln: Diederichs.
- Menninghaus, Winfried (1980): *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Steiner, Uwe (2004): *Walter Benjamin*. Stuttgart–Weiman: J. B. Metzler.
- Witte, Bernd (1985): *Walter Benjamin*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Axel Honneth (1949)

Jürgen Habermas asszisztense és tanítványa, professzor Konstanzban, Berlinben és Frankfurt am Mainban. 2001–2018 kötött az *Institut für Sozialforschung* igazgatója. 2011 óta a Columbia University professzora.