

## MOST

Walter Benjamin történetfilozófiája

RADNÓTI SÁNDOR

Walter Benjamin egész filozófiai életművét — jelentőségét és problémáit egyaránt — a jelen idő (Jetztzeit), a *Most* szempontjának páratlanul hangsúlyos kiemelésével jellemezhetjük. A múlt, mint a jelen előtörténete és csakis mint a jelen múltja, éppoly szenvedélyesen foglalkoztatja a *Szomorújáték*-könyv, mint a *Párizs-Baudelaire*-vázlatok szerzőjét. Utópizmusa különös őszinteséggel utal egy ilyen módon fölfogott múltra és csak a múltra, sohasem a jövőre — ezért nem vezet utópiához. A jelen idő áll a világtengelyében, s ez a jelen idő, a *fennálló*, radikálisan elutasíttatik. Hogyan lehetséges ez? Benjamin hallgat arról, amiről nem tud beszélni. „Aki tudni akarja, hogy milyen a ‚megváltott emberiség‘ állapota, milyen feltételeknek van alávetve ennek az állapotnak a létrejötte, s mikor kell vele számolni, olyan kérdéseket tesz föl, amelyekre nincs válasz. Ugyanilyen joggal kérdezhetné, milyen színei vannak az ibolyántúli színeknek”<sup>1</sup> — írja. S ugyanígy a múlt „valódi” képét eloszlathatatlan felhő fedi. „Történelmileg artikulálni a múltat nem azt jelenti, hogy megtudjuk, hogyan is történt voltaképpen.”<sup>2</sup> Számára elfogadhatatlan a historizmus történelemkoncepciója, amelyben a *tények* végtelen felhalmozásából az összefejlődés végtelen haladása bukkan elő. Az idő, amely e képzeteknek megfelel, „üres és homogén”. A haladás „perdöntő” bizonyítéka: a technika öles léptei. Nemcsak holmi polgári liberális koncepció kritikája ez a leírás — éppoly joggal fordítja szembe a munkásmozgalommal is. „A szociáldemokrácia elméletét és még inkább gyakorlatát egy olyan haladásfogalom határozza meg, amely nem a valóságban igazolódik, hanem dogmatikus követelést tartalmaz. A haladás, ahogy azt a szociáldemokraták elképzelik, először is magának az emberiségnek (nem csak készségeinek és tudásának) gyarapodása. Másodszor, befejezhetetlen folyamat (az ember végtelen perfektibilitásának megfelelően). Harmadszor, mint lényegileg feltartóztathatatlan (mint önmagától egyenes vagy spirális pályát befutó) folyamat érvényesül.” „Semmi na-

gyobb mértékben nem korrumpálta a német munkásságot, mint az a meggyőződése, hogy az árral úszik. A technikai fejlődés jelentette az ár irányát, amellyel úszni vélt. Innen csak egy lépés volt az az illúzió, amely a technikai haladás törvényének megfelelő gyári munkát politikai eredménynek tüntette fel.<sup>3</sup> Ki ne ismerné fel a faktumok halmát halomra rakó haladás bírálatában a 20-as évek forradalmi elméletének, főképp Lukács György *Történelem és osztálytudatának* másfél évtizedre elható közvetlen impulzusát? A Fuchsról szóló tanulmány részletesebb szociáldemokrácia-bírálata a hatásnál is továbbmegy, amikor egyenesen átveszi Lukács Engels-bírálatát.<sup>4</sup> Marx és a 20-as évek forradalmi örökségét használja fel akkor is, amikor „a történelmi megismerés szubjektumát magában az elnyomott, a harcoló osztályban” ismeri fel.<sup>5</sup> Az osztályharc perspektívája a forradalom. Ezek azok az általános keretek, amelyeket Benjamin *fenntart*, amikor történetfilozófiája alapjait összefüggően akarja felvázolni. Ami az utóbbi kettőt illeti, valóban csak fenntartásról van itt szó, mert az osztály, az osztályharc kategóriáira Benjamin csak emlékeztet, mint koncepciója elmozdíthatatlan pilléreire, de újrakifejtésükre, jelenbe konkretizálásukra nem vállalkozik. Hiányzik azonban a *Párizs-Baudelaire-vázlat* itt-ott bizonytalanul előbbre merészkedő léptekinek mankója az árgazdálkodás, a polgári világ szükségyszerű megingása. Ezen a helyen Benjamin elszakítja magát a 20-as évek köldökzsinórjától. Leszámol minden, a fennálló megsemmisítésével kapcsolatos szükségszerűvel, s történelmi perspektíváját nem vetíti be a történelembe, mint dinamizmusának teloszát. S ahogy előre sem, úgy a múltba se. Ezért a *hagyomány* kettős értelemben válik problematikusá Benjamin számára. Az első a „haladás” előzményeinek üres és homogén hagyománya, amelytől sem a hurrá, sem — mint Baudelaire-nél — a katasztrófa-tudat reakcióformáiban nem tagadható meg a „mindig ugyanaz” érzése, mely az örök visszatérésben találta meg e maga — különféleképpen árnyalt — ideológiáját. Benjamin ezzel a hagyománnyal szemben joggal mondja: „Az elnyomottak tradíciója arra tanít, hogy a ‚kivételes állapot’, amelyben élünk, — a szabály.”<sup>6</sup> A történelmi probléma, amely Benjamin gondolatmenetének rugója, a faszizmus ellenségeinek ájult tehetetlensége. Oka a haladásgondolat, ennek alapján tömegbázisukba vetett vak bizalmuk, s a beilleszkedés a kontrollálhatatlan apparátusba — ugyanannak a dolognak három oldala.<sup>7</sup> Benjamin megalapozottan sejti, hogy a faszizmus és ellenségei között filozófiailag nincs oly mély ellentét, amely megtámadhatná a polgári társadalmat is a faszizmus megsemmisítésével együtt. Ezt a konzekvenciát akkor is le kellett vonnia, ha természetesen eszé ágában sem volt a rettegés birodalmának polgári élete és a normál polgári élet között valaminő embertelen azonosságjellet tenni. De —: „A csodálkozás azon, hogy azok a dolgok, amikkel találkozunk, a XX. században ‚még’ lehetségesek, teljesen filozófiátlan.”<sup>8</sup> A történelem ebben az értelemben vett kontinuitását a forradalmi cselekvésnek s a fennállót

el nem fogadó gondolkodásnak meg kell semmisítenie. E kontinuum hagyományával szembeszáll a történelem a fennálló tagadása szempontjából konstruált hagyománya, amelynek meg kell próbálnia, hogy kivonja magát az eszközzé kisajátítás megújuló kísérleteiből, amelynek újra s újra le kell gyűrnie a konformizmust. „*A holtak sincsenek biztonságban az ellenség előtt, ha az győz. És ez az ellenség nem szűnt meg győzni.*”<sup>9</sup>

Benjamin történetfilozófiai summájának alighanem legfontosabb problémájához jutottunk. A mai világban — s ez a mindig ugyanaz néhány történelmi tapasztalatával haladottabb Benjaminénál — a fennálló radikális tagadói nem szűnhetnek meg keresni a politikai s ökonomiai átmeneti formákat, még kevésbé a mindennapi élet érintkezési és termelési viszonyaiban föl-fölbukkanó radikális szükségleteket s ezek integrálásának lehetőségét, de a lehetőség bizonyosságát s hitét nem méríthetik máshonnan, mint az emberi nem múltjából, az ott felhatalmazott, kidolgozott s megörökített nembeli értékekből. Ha tetszik, Benjamin szavaival ez „a remény múltból kipattanó szikrája”,<sup>10</sup> de biztosítéka — biztosítéka s egyben az elit-közösségek arisztokratizmusát magába rejtő veszélye — a mában van: hogy legyen, aki újraértékeli ezeket az értékeket. De a holtak sincsenek biztonságban az ellenség előtt, ha az győz. És ez az ellenség nem szűnt meg győzni. A múlt nem lehet az objektívált nembeli értékek *rezervátuma*, mert ezzel ezeknek az értékeknek vagy olyan fetiszizálásához jutunk el, amely a jelenhez kapcsolódásában emelkedettebb ugyan, de elvileg nem különbözik a történelmi összfejlődés végtelen progresszusától, vagy olyan fetiséhez, amely immár nem kapcsolódik a jelen történelméhez, csak néhány értékörző individuum hiábavaló-hősies tartásához. A múlt értékei valóban a mosthoz tartoznak, s állnak vagy buknak azon, hogy funkcionálnak-e, s hogyan funkcionálnak *most*. De ez a most szélesebb kategória, mint Benjamin gondolta.

Kritikai megjegyzéseinket azzal kell kezdenünk, hogy Benjaminnál a jelen szempontjából állandóan újrakonstruált, a történelmileg szüntelenül újraartikulált múlt lehetetlenné teszi, hogy egyáltalán megragadja a történelem kidolgozott értékeit. A *Szomorújáték*-tanulmány egyedül megmenthető totalitásának, az eszmemonásznak az elgondolása él tovább, amikor a most szempontjából kikristályosodott történelmi monász, maga az interpretáció válik egyedül megragadhatóvá. „Csak a történetírásnak jut osztályrészül az adomány, felszítani a remény múltból kipattanó szikráját” — hangzik az előbb félig idézett mondat teljes szövege. A monász, a múlt történelmi artikulációja: „A történelmi materializmus számára ez a múlt egy képe nek rögzítését jelenti, ahogy az a veszély pillanatában a történelmi subjektum előtt megmutatkozott.”<sup>11</sup> A korai főművel való összefüggésre utalás ellenére is talán meglepő Benjamintól, a kultúrfilozófustól, hogy szigorú rostáján a kultúrjavak is fennakadnak. Arra kell gondolnunk, hogy abban valóban egységes Benjamin ambivalens esztétikája, hogy a műalkotások — tekintse őket autonómnak

vagy nem autonómnak — csak a most szempontjából jelentenek történelmi tanúságot s nem egy, az egész történelmen végighúzódnó értékteremtő processzus értelmében. A feladotokat hagyományozó *folyamat* létét Benjamin gyanakvással utasítja el. Nem ellentmondás tehát, ha gyanakvó szeme a felhalmozódó kultúrjavokban a mindenkori győztes zsákmányát fedezi föl, amely „soha nem lehet a kultúra dokumentuma anélkül, hogy ne lenne egyúttal a barbárságé is. És ahogy maga sem, ugyanúgy áthagyományozásának folyamata sem mentes a barbarizmustól.”<sup>12</sup> Benjamin más műveiből tudjuk, hogy az interpretáció mindig kiragadhat a múltból — monásként — műalkotásokat, de a kultúrjavak e koncepciója azzal fenyeget, hogy nemcsak a remény szikrájának végső kialvása, hanem a veszély pillanatában felvillandó emlékezet is beárnyékolhat, még több, eltörölhet a föld színéről objektivációkat. Nem az emlékezet végtelen s valóban mindig a jelenre vonatkozó flexibilitását vitatnám itt (amit e tekintetben Vergilius és Homérosz történelmi „helycseréjén”, Bach fölfedezésén, Bossuet elfelejtésén stb. szemlélhetünk), hanem azt, hogy a szóródó interpretáció-monász kétségessé teszi az emberiség emlékezetének, mint mindenkor újra konkretizálандónak, de mint *egységnek* a létezését. A történelem benjamin fogalma még inkább mutatja az itt jelentkező problémát: nemcsak a „haladás”, a fakticitás jogos kritikája ez, hanem kétségessé válik az objektív történelmi folyamatok egyáltalában való lehetősége. Persze: a múlt e képe végül is egy olyan veszély pillanatában mutatkozik meg, amelynek utolsó konzekvenciája az egész múlt és emlékezet felszámolása. Benjamin csekély érdeklődést mutat egy megváltás nélküli végtelen haladás, az ember termelési képességének végtelen fejlesztése, a természeti korlátok végtelen visszaszorítása iránt, a munkát nem tekinti önértéknek, s keserű szavakkal szól azokról a technokratikus-vulgármárxista elképzelésekről, amelyekben „a munka... a természet kizsákmányolásához vezet, amit naiv elégtétellel állítanak szembe a proletariátus kizsákmányolásával”.<sup>13</sup>

Benjamin állandóan újrarendeződő, tökéletesen rugalmas múlt-fogalma végül is mindig a mosthoz *mint pillanathoz* méri magát. Nem idegen tőle a nagy forradalmak új naptárt nyitó gesztusa. „A történelem olyan konstrukció tárgya, amelynek ideje nem az üres és homogén idő. Így volt Robespierre számára az antik Róma Most-tal terhes múlt, amit a történelem *kontinuumától kiszakított.*” (Kiemelés — R.S.)<sup>14</sup> Benjamin perspektívája, forradalom-fogalma: a történelem kontinuumának szétrepesztése. Ebbe az elképzelésbe a jelen, mint *átmenet*, nem fér bele. Ezért a Stillstand kategóriájában a módszertani elv szinte felülkerekedett a kategória realista önismeretén, azon, hogy éppen egy Stillstand terméke, egy olyan világé, amelyben az el nem idegenedett jövőhöz való *átmenet* rajzolatai alig észrevehetően borzolják az állóvizet. „A történelmi materializmus híve nem mondhat le a jelen olyan fogalmáról, amely nem átmenet, hanem az időben beáll és állva marad (zu Stillstand gekommen).

Mivel éppen ez a fogalom definiálja azt a jelent, amelynek szereplője számára ő történelmet ír.<sup>15</sup> Valójában éppen fordítva van: ha számos újra s újra számbaveendő érv szorítja is sarokba — s Benjamin nem egy érve ilyen —, mégsem mondhatunk le az átmenet fogalmáról, lehetőségének kereséséről, a jelenről mint közvetítésről. A Benjaminra legfőképp ható kortársak, a *Történelem és osztálytudat* Lukácsa és *Az utópia szelleme* Blochja számára a *most* egyként az összefolyamat mozzanata. S legyen bármennyire is különböző Lukács utólag mitikusnak bizonyuló s Bloch eleve az utópiát rehabilitálni kívánó megoldása, abban meg egyeznek, hogy a múltra vagy jövőre irányuló *kontempláció* a jelen „káros terét” teremti meg. Az „átélt pillanat sötét” — ahogy Bloch szépen mondja.<sup>16</sup> Vagy hogy a probléma költői összefoglalását idézzük — József Attilától:

Csak ami nincs, annak van bokra,  
csak ami lesz, az a virág  
ami van, széthull, darabokra.

E széthullt darabok mozaikjának kompozíciós elve csak teológiai lehet. Benjamin gondolkodói nagyságára jellemző, hogy ő a kevesek egyike, aki megoldása e jellegét számos társával ellentétben nyíltan kimondja. „Mint ismeretes, volt állítólag egy olyan automata, amely egy sakkjátékos minden lépésére olyan ellenlépéssel válaszolt, amely biztosította számára a játszma megnyerését. A tábla előtt, amelyet jókora asztalra tettek, egy bábu ült, törökös öltözetben, vízpipával a szájában. Tükörrendszer segítségével azt az illúziót keltették, hogy az asztal minden oldalról átlátszó. Valójában egy púpos törpe ült benne, aki mestere volt a sakkozásnak, és ő irányította a bábuk kezét zsinórok segítségével. Ennek az apparátusnak a pandánját megtaláljuk a filozófiában is. Mindig nyerni fog az a bábu, akit történelmi materializmusnak hívnak. Bátoran felveheti a versenyt bárkivel, ha szolgálatába fogadja a teológiát, aki manapság tudvalevően kicsi és csúnya, s különben sem szabad mutatkoznia.”<sup>17</sup> Benjamin gondolkodásában a megmaradó és megoldáshoz vezető teológiai mozzanat a megváltás. Szekularizált teológia ez, hiszen Benjamin számára nyilvánvaló: a megváltás csak társadalmi cselekvés, csak emberek tette lehet, amelyet a minden nemzedékben meglévő *gyenge* messiási erő vihet végbe. Marcuse a következőképpen jellemzi ezt az eszmét: „a messianizmus a történelmi igazság megjelenési formája lett, a megszabadított emberiség csak mint a fennálló radikális (s nem pusztán meghatározott) tagadása képzelhető el, mert a fennálló hatalma alatt maga a jó is tehetetlenné és cinkossá vált.”<sup>18</sup> Benjamin így vonja ki magát a minden ellentendenciát feldolgozó s a maga részévé olvasztó monolit elidegenedés szorítása alól. El kell ismerni: azzal, hogy nyilvánvalóvá vált, az ember szabadságküzdelmét nem lehet pusztán racionális

érdekrögökre visszavezetni, a felszabadulás perspektívája statikus helyzetben valóban közel került a megváltás perspektívájához, a radikális szükséglet pedig a messiási erőhöz. Két dolgot azonban lehet mondani Benjamin koncepciója ellen.

Az első emberképre vonatkozik. Számára az ember szenvedés és boldogság szövvényébe vetett. A boldogság kivezet abból a rendből, amelynek egyedüli konstitutív fogalma a boldogtalanság és a bűn — írja Benjamin korai, 1921-es tanulmányában, a *Sors és karakterben*.<sup>19</sup> S visszhangzik erre a késői *Teológiai-politikai töredék*, amely a messianisztikus természet ritmusának nevezi a boldogságot. A boldogság nem a megváltás kategóriája, de a halk közeledéséé.<sup>20</sup> Téziseiben pedig így ír: „Az a boldogság, amely kívánságunkat fölkeltheti, csak a levegővel adott, amit belélegzünk, emberekkel, akikkel beszélhetünk, asszonyokkal, akik nekünk adhatnak magukat. Más szóval a boldogság képzelet elválaszthatatlanul együtt hangzik a megváltással. A múlt képzeletével, amivel a történelemnek dolga van, ugyanez a helyzet. A múlttal együtt jár egy időindex, aminek segítségével a megváltásra utal.”<sup>21</sup> A boldogság azonban — amely Benjaminsal a társadalmi megváltás analogonja az ember profán s egyedi életében —, mint az ember életvitelének centrális kategóriája, messzemenően problematikus. Problematikáját Heller Ágnes elemzése világitották meg, illetve foglalták össze.<sup>22</sup> Megmutatták, hogy a boldogság, mint alapvető életelv, mint beteljesült állapot ideálja, a statikus társadalomhoz kötött, s csak ott lehetséges. Másodszor, megmutatták pillanatkarakterét a modern életben, a boldogság pillanatokra redukálódását, amely — igaz — e pillanatok erejéig végtelen állapotnak tűnik. Ha Benjamin Leszkov-tanulmányának a zárt — statikus — közösségek utáni nosztalgiájára, ha „az osztály nélküli társadalom a közösség tudata alatt elraktározott tapasztalatainak” jelentőségére gondolunk Benjamin koncepciójában,<sup>23</sup> akkor a statikusság nem is tetszik távol esőnek elképzeléseitől. Analogonját újra megtaláljuk társadalmi megváltás-képében, amelyet — helyesen — úgy szekularizál, hogy megtisztít minden embertől független történelmi és történelmen kívüli teológiától, de amely az ő számára a történelmi dűnamisz, az egész történelem végét jelenti.<sup>24</sup> Másodszor, az ideál, a boldogság, pillanat-karaktere is benyomul Benjamin elképzelésébe. Magának a Mostnak a pillanat volta is ezt készíti elő, hiszen ebbe „robbanhatnak bele a messiási szilánkjai”. A jövő „minden másodperce kiskapu”, amelyen a Messiás beléphet. A forradalom pedig „tigrisugrás” „a történelem szabad ege alatt”.<sup>25</sup> Természetesen nevetséges volna azt hinni, hogy Benjamin ne tudná: az antik ember boldogságképe — amellyel egyébként egy egész korai kéziratában foglalkozott<sup>26</sup> — méretlen mély távolságban van a maitól. Mégis, e visszahozhatatlan, a kozmoszsal együtt lélegző beteljesülésre teszi föl emberképét: már csak azért is elkerülhetetlen egész életművén végighúzódo rezignációja. Rezignáció, amellyel szembe csak a krédót lehet állítani.

A messianisztikus koncepció erős támasztéka, az, hogy Benjamin *Téziseiben* nem vizsgálja a fennállót tagadó történelmi szubjektum mibenlétének kérdését, hanem a tértelenség minden nyomasztó jele ellenére adott-nak tekinti. Célja az ájultságból való felébresztése s nem újra végig-gondolása s újrastrukturálása. Más oldalról a történelmi szubjektum *mint probléma* — (amelyet Benjamin ebben az összefoglaló írásában nem tekint annak) — nem a messianisztikus koncepció megalapozójának, hanem létrejötte okának mutatkozik. E koncepció *rejtett* előfeltétele a polgári világot transzcendáló mozgalom hiánya s szubjektumának újra problémává válása. Benjamin nem volt vak, s kereséseit — éppúgy, mint a harmincas évek szinte minden jelentős baloldali teoretikusának útját — ez a hol titokban munkáló, egyes írásokban eltagadott, másokban nyíltan fölített kérdés irányítja. Végigkísérve Benjamin karakterisztikus filozófiai passióját, azt látjuk, hogy az időnként felbukkanó legracionalisztikusabb — persze mindig töredékes, megoldatlan — megoldáskísérletekben éppúgy, mint messianisztikus konklúzióiban a jövő visszanyerhetetlen elvesztésétől való félelem s e veszteség rezignált sejtelve bujkál. Az, amelyet *Tézisei* körül a híres kilencedik allegóriája ekképpen idéz föl: „Van Klee-nek egy *Angelus Novus* című képe. Angyalt ábrázol, aki mintha eltávolodni készülne valamitől, amit mereven néz. Szemei tágra nyíltak, szája szólni készül, szárnyai kifeszültek. Ilyen a történelem angyala. Arccal a múlt felé fordul. Ahol előttünk történések láncolata húzódik, ott ő egyetlen katasztrófát lát, amely romot romra halmoz szüntelen, s a romhalmazt lába elé sodorja. Maradna még, hogy élessze a holtakat s összefogja azt, ami szétesett. De vihar támad a Paradicsom felől, mely szárnyaiba kap és oly erővel, hogy nem tudja többé összezárni őket. E vihar föltartóztathatatlanul hajtja a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben a romhalmaz lábainál az égig boltozódik. Ez a vihar az, amit mi haladásnak nevezünk.”<sup>27</sup> Ezzel a rezignált sejtéssel áll szemben Benjamin messianisztikus krédója.

E — világi — krédónak nem lehetnek bizonyítékai. Belső alapja csak a remény, amely Benjaminsnál újra csak rezignáció és krédó szövedéke. Éppen ez az elválaszthatatlan kettősség teszi lehetetlenné számára, hogy Ernst Blochhoz hasonlóan a reményben a megváltott jövő antropológiai alapját fedezze föl. Ez a remény az, amelynek korai művészetelmélete szerint a műalkotásban egy ponton a művész magatartásával föl kell bukkannia, hogy a mű értelmét kiteljesítse,<sup>28</sup> ez az, ami miatt Andrea Pisano a firenzei Battistero kapujának egyik kazettájában látható *Reménye* előtt így szól: „Semmi sem igazabb. Ül, karjait gyámoltalanul emeli egy gyümölcs után, amely elérhetetlen marad. De mégis szárnyas.”<sup>29</sup> Ez az, ami levelei hangulatát meghatározza,<sup>30</sup> ez az, ami Kafka szavait — „Végtelenül sok remény van, csak nem nekünk” — oly jelentősé teszi számára,<sup>31</sup> s ez, melyet egyszer — némi realiztikus öniróniával

— abban a paradoxonban foglalt össze, hogy „csak a reménytelenek számára van remény”.

Nem tagadható, hogy mindazok életét, keresését, eszméletét kényszerűen áthatja egy ilyenfajta remény, akik ma illúzióktól menten valódi alternatíván gondolkodnak. Ezen az sem változtatható, hogy tudják: a meztelen remény nem elegendő. Benjamin filozófiai életműve kérdés, amelyre — jobb híján — kérdéssel válaszolunk.

## JEGYZET

- <sup>1</sup> Idézet Rolf Tiedemann: *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. 1965 104. k.
- <sup>2</sup> Történeofilozófiai tézisek III. Sch. I. 496. (Magyarul: *Új Symposion*, 1971. november. 348.)
- <sup>3</sup> I. m. XIII. 502. (Magyarul: i. h. 350.)
- <sup>4</sup> „Hasonlóképpen működnek később Engelsnél is a természettudományok, amikor Kant fenomenalizmusát a technikára való utalással véli megcáfolni, hiszen a technika sikerei révén bizonyítja, hogy a ‚magánvaló dolgok’ megismerhetők.” Eduard Fuchs... *Kommentár és prófécia*, Bp., 1968, 343. — Lukács Engels-bírálatát I.: Az eldologiasodás és a proletariátus tudata. *Történelem és osztálytudat*. 1971, 392. kk.
- <sup>5</sup> Történeofilozófiai tézisek. XII. Sch. I. 501. (Magyarul: i. h. 350.)
- <sup>6</sup> I. m. VIII. 498. (Magyarul: i. h. 349.)
- <sup>7</sup> Vö. i. m. X. 499. (Magyarul: uo.)
- <sup>8</sup> I. m. VIII. 498. (Magyarul: uo.)
- <sup>9</sup> I. m. VI. 497. (Magyarul: uo.)
- <sup>10</sup> Uo.
- <sup>11</sup> I. m. VI. 496. (Magyarul: i. h. 348.)
- <sup>12</sup> I. m. VII. 498. (Magyarul: i. h. 349.)
- <sup>13</sup> I. m. XI. 501. (Magyarul: uo.)
- <sup>14</sup> I. m. XIV. 503. (Magyarul: i. h. 350.)
- <sup>15</sup> I. m. XVI. 504. (Magyarul: uo.)
- <sup>16</sup> Vö. Lukács: Az eldologiasodás és a proletariátus tudata. In: *Történelem és osztálytudat*. 501. k.; Ernst Bloch: *Aktualität und Utopie. Philosophische Aufsätze*. 1969. 614. kk. *Geist der Utopie (Erste Fassung)*. 1971. 371. k
- <sup>17</sup> Történeofilozófiai tézisek I. 494. (Magyarul: i. h. 348.)
- <sup>18</sup> Marcuse: *Nachwort*. In: *Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*. 100.
- <sup>19</sup> Vö. *Schicksal und Charakter*. Sch. I. 34.
- <sup>20</sup> *Theologisch-politisches Fragment*. Sch. I. 511. k.
- <sup>21</sup> Történeofilozófiai tézisek II. Sch. I. 494. k. (Magyarul: i. h. 348.)
- <sup>22</sup> Vö. Heller Agnes: *A reneszánsz ember*. 1967. 224. k. és *A mindennapi élet*. 1970. 331. k.
- <sup>23</sup> Párizs, XIX. század fővárosa. *Kommentár és prófécia*, 77. Vö. *A mese-mondó. Kommentár és prófécia*, 94. kk.



- <sup>24</sup> Vö. Theologisch-politisches Fragment. Sch. I. 511.
- <sup>25</sup> Történefilozófiai tézisek XVIII. A és B. és XIV. Sch. I. 506. és 503. (Magyarul: i. h. 350.)
- <sup>26</sup> Das Glück der Antiken Menschen. Vö. Rolf Tiedemann: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. 135. k.
- <sup>27</sup> Történefilozófiai tézisek IX. Sch. I. 493. (Vö. magyarul: i. h. 349. és a Kommentár és prófécia Zoltai Dénes által írott előszavában, 28.) A félelemnek ezt a vízióját Petri György Angyal című versében a következőképpen variálta:
- „Házak holdfénybe fagyva tündökölnek  
kiterjeszti szárnyát a denevér  
és elhagyja a menthetetlen Földet.”
- <sup>28</sup> Vö. Benjamin: Goethes Wahlverwandschafts. Sch. I. 138.
- <sup>29</sup> Benjamin: Einbahnstrasse. Sch. I. 557.
- <sup>30</sup> Vö. pl. B. II. 698. k.
- <sup>31</sup> Vö. Benjamin: Franz Kafka. Sch. II. 201.