

Gyöngyösi Megyer

## Tapasztalati szegénység és történeti emlékezet Walter Benjaminsal\*

Az elmúlt évtizedek kulturális önértelmezésében egyre centrálisabb szerepet töltött be az emlékezet fogalma. Az emlékezet a történelemmel szemben sajátos kontrasztfogalomként jelent meg: „Emlékezet és történelem távolról sem szinonimák: szinte minden szembeállítja őket”<sup>1</sup> – fogalmaz például Pierre Nora paradigmaticus kötet sorozatának lapjain. Természetesen az emlékezet kontrasztfogalomként történő megjelenése elválaszthatatlanul összefüggött a történelemlírói praxis metodikai és tematikus újradefiniálásával, például a mikrohistoriográfiai kutatások megjelenésével is. Jelen tanulmány célja azonban nem ennek az elmúlt évtizedekben zajló folyamatnak a végiggondolása, hanem hogy Walter Benjamin személyében egy olyan filozófust mutasson be, akinek rendkívül heterogén gondolkodói életpályáját mintegy egybefűzi az a kétértelműségetől terhes problémamező, amelyre korábban emlékezet és történelem fogalmának szembeállításaként referáltunk. Jelen tanulmány arra a kérdésre keresi a választ, hogy Benjamin szerint mire szolgál és hogyan tehető autentikussá a történetiség tudata egy kollektívum értelemképző és identitásteremtő gyakorlatában. A tanulmány terjedelmi kötöttségeinél fogva alkalmatlan annak minuciózus végigkövetésére, hogy milyen módosulásokon ment keresztül Benjamin gondolkodása az évtizedek során, attól az időszaktól kezdve, hogy doktori disszertációjának témájául Kant történelemfilozófiáját szerette volna megtenni, egészen a soha el nem készült főműig, a modernitás eredetét bemutatni szándékozó *Passagen-Werkig*. Ehelyett csupán a végpontra, a *Passagen-Werke* emelt tekintettel szeretnék egy koherens képét adni a benjaminiai gondolkodásnak.

A tanulmány gondolatmenete dióhéjban a következő: Benjamin célkitűzése egy olyan filozófia megalkotása volt, amely képes a kor aktuális problémahorizontjára kritikailag reflektálni. A modernitás legakutabb válságjelensége Benjamin szerint a tapasztalati szegénység, ami az egyéni élet közösségi dimenziójának elhalványulásával, végső soron az emberi kultúrából való kiiratkozással fenyeget. A tapasztalati szegénység elleni küzdelem Benjamin szerint a történeti tudat feltámasztásával lehet sikeres. Meg kell tehát találni a történelemhez való autentikus hozzáférés lehetőségét.<sup>2</sup>

\* Jelen tanulmány a 2015-ös OTDK-ra benyújtott *A történeti tapasztalat és az emlékezet Walter Benjaminsal* című pályamunkám rövidített és jelentősen átdolgozott változata. Elkészítéséért sokaknak tartozom köszönettel, mindenekelőtt Somlyó Bálintnak, aki megismertetett Benjaminsal.

1 Nora 2010, 14. o.

2 „Benjamin történelem- és művészetértése – ahogy azt a weimari köztársaság és a franciaországi számkivetés által jelentett elvárási horizont megformálta – tele volt »aktuálpolitikai motívumokkal«, jelenre vonatkoztatott és gyakorlatorientált volt.” Wagner 1999, 49. o.

## 1. A tapasztalati szegénység és a kapitalista modernitás

„A tapasztalatok elvesztése Benjamin 1933 utáni szövegeinek közös nevezője”<sup>3</sup> – fogalmaz joggal Gerard Raullet. De mit is ért Benjamin tapasztalaton? A tapasztalat kitüntetett sajátossága mindenekelőtt annak kollektív jellege. Erről a *Motívumok Baudelaire költészetében* című tanulmányában így ír: „A szó valódi értelmében vett tapasztalatról csak ott beszélhetünk, ahol az egyéni múlt bizonyos tartalmai a közösségihez kapcsolódva rögződnek meg az emlékezetben.”<sup>4</sup> Néhány oldallal korábban így fogalmaz: „A tapasztalat tényleges talaja a hagyomány, és pedig mind a közösség, mind a magánélet vonatkozásában.”<sup>5</sup> Benjamin szerint az emlékezőképesség – és vele a tapasztalatkonstitúció struktúrája – történelmi specifikációra szorul. Vagyis különböző társadalmak különböző korszakokban más és más módozatait teszik lehetővé annak, hogy az egyén saját életgyakorlatait mint társadalmi praxist fogja fel, ezáltal egy sajátos értékelési és értelmezési keretbe helyezze. Ami Benjamin szerint a modernitás társadalomszervezése és így az egyén tapasztalatalkotása szempontjából releváns, az „a nagyipar korszakának barátságtalan légköre és sajátos káprázata.”<sup>6</sup>

Benjamin szerint a modernításban az egyéni életvezetés stratégiáját, az egyén identitásformálását komplex társadalmi struktúrák befolyásolják, mindenekelőtt a kapitalista társadalom tudatformáló ereje és a technológiai fejlődés. Ahogy azt a *Passagen-Werk* kiadásának előszavában Rolf Tiedemann is kiemeli,<sup>7</sup> Lukács *Történelem és osztálytudata*, annak is *Eldologiasodás* tanulmánya jelentékeny hatást gyakorolt Benjaminra. Lukács szerint a modern kapitalista társadalmakban vált először az áruforma a társadalom konstitutív formájává. Hiszen ehhez „az áruformának át kell járnia és a maga mására kell formálnia a társadalom életének valamennyi megnyilvánulását, nem pedig csupán magukban véve tőle független, használati értékek termelésére irányuló folyamatokat kell összekapcsolnia.”<sup>8</sup> Lukács szerint ezt alapvetően olyan, mindenre kiterjedő racionalizációs folyamatok tették lehetővé, amelyek a kalkulálhatóságot célozták. Eredményük, hogy a modern kapitalista társadalomban nemcsak a munkája termékétől és folyamatától idegenedik el a munkás, de az ember tapasztalatalkotása és öntudata is átalakul.

Az áru árujellege, a kalkulálhatóság absztrakt mennyiségi formája itt a legtisztább alakjában jelenik meg: az eldologiasodott tudat saját közvetlenségének megjelenési formájává lesz, amelynek túllépésére – eldologiasodott tudat révén – még csak nem is törekszik:

---

3 Raullet 2004, 11. o.

4 Benjamin 1969b, 233. o.

5 Benjamin 1969b, 230. o.

6 Benjamin 1969b, 230. o.

7 Tiedemann 1982, 26. o.

8 Lukács 1971, 322. o.

sőt, sokkal inkább az itt megragadható törvényszerűségek „tudományos elmélyítése” által ennek megtartására, örökkévalóvá tételére tesz kísérletet. Ahogyan a kapitalista társadalom gazdaságilag mind magasabb fokon megtermeli és újratermeli önmagát, úgy hatol a kapitalizmus fejlődése folyamán az eldologiasodás struktúrája egyre mélyebben, sorsszerűbben és konstitutívabban az emberek tudatába.<sup>9</sup>

A kapitalista társadalomszervezésben a munka a taylorizmus és a fordizmus során elveszíti folyamatjellegét, benne már a munkás mechanikus mozgása igazodik a gép mozgásához, és nem fordítva. Amennyiben a futószalag mellett végzett ipari munkatevékenység példászerűnek tekinthető, annyiban könnyen érthetővé válik, miért veszíti létjogosultságát a „bölcesség”.<sup>10</sup> Nincsenek ugyanis az egyénnek olyan munkatapasztalatai, melyek révén orientálni volna képes másokat.

Az áru-struktúra Benjamin szerint egyre univerzálisabbá válik a modern kapitalista társadalomban. Szimptomatikus ebből a szempontból, hogy a századfordulón „valósult meg először az emberi test bevonása a reklámba.”<sup>11</sup> A 19. századi passzázsokban „nyitotta meg a divat a dialektikus átcsapás helyét a nő és az áru között.” Az, hogy az emberi test dologi jelleget ölt, egy olyan társadalmi folyamat eredményeként állhatott elő, melyben az emberi élet folyamatos eldologiasodása zajlott le. Az idő eldologiasodása eklatáns példája ennek, Benjamin szerint ugyanis egyre kizárólagosabbá vált az időnek a változások mérhető mennyiségével történő azonosítása.<sup>12</sup> Benjamin az eldologiasodás folyamatát számos további példán keresztül vizsgálja. *A második császárság kora Baude-laire-nél* című szövegében például hosszasan foglalkozik azzal a kérdéssel, hogyan határozták meg az irodalmi termelést a piaci viszonyok. A nagyvárosi emberek tapasztalatáról írva egy helyütt Simmelt idézi: „[m]ielőtt a tizenkilencedik században megjelentek az omnibuszok, vasutak és villamosok, az emberek sohasem kerültek olyan helyzetbe, hogy órákon át nézik egymást, de egyetlen szót sem váltanak.”<sup>13</sup>

Anélkül, hogy a teljesség igényével csokorba gyűjtenénk azokat a jelenségeket, amelyeken keresztül Benjamin az elidegenedés struktúráját demonstrálni kívánja, megállapítható, hogy akárcsak Lukács, Benjamin is egy rendkívül kiterjedt változásra figyel fel. Olyan folyamatokat ért rajta, mint a munka termékének a munkától való elidegenedése, a munka folyamatának a munka végzőjétől történő elidegenedése, az interperszonális kapcsolatokban megjelenő elidegenedés, az egyénnek önmagától való elidegenedése, a tapasztalat konstitúciójának struktúráváltozása stb. Ez azonban a problémának még csak az egyik oldala, eddig csupán azt vizsgáltuk, miért fogalmazhatott úgy Benjamin, hogy a nagyipar

9 Lukács 1971, 334. o.

10 Benjamin 2001a, 160. o.

11 Benjamin 2001b, 239. o.

12 Benjamin 1969b, 263–264. o.

13 Benjamin 1980a, 853. o.

korszakának „barátságatlan légköre” van. Választ kell azonban adnia arra a kérdésre is, hogy mégis mi adja ennek a társadalmi rendnek a stabilitását. A választ pedig Benjamin szerint éppenséggel a kapitalista társadalom „sajátos káprázata” jelenti.

Az eldologiasodás folyamatának voltaképpeni veszélye ugyanis az, hogy rejtett módon meggy végbe, úgy határozza meg az emberek vágyait, életvezetési és identifikációs gyakorlatait, hogy azok tudattalanul interiorizálják a kapitalista áruterelés logikáját. „Az áru bálvánnyá változott, bárha emberi kéz terméke, az embernek parancsol”<sup>14</sup> – írja Benjamin. A 19. században Benjamin szerint „az uralmi viszonyok homályossá válnak.”<sup>15</sup> A modern európai kapitalizmus által meghatározott társadalmi rendet ugyanis egy olyan intencionális rendszerként fogja fel, melyben egy decentrált, a társadalom minden szegmensére azonos módon érvényes hatalmi struktúra jelenik meg. Érdeemes megemlíteni, hogy itt Benjamin közel kerül ahhoz a foucault-i programhoz, miszerint:

Mi még mindig ragaszkodunk a törvény-hatalomnak, a szuverén-hatalomnak ahhoz a képéhez, amelyet a jogelmélet és a monarchia teoretikusai vázoltak fel. Ettől a képtől, vagyis a törvény és a szuverenitás elméleti privilégiumától kell megszabadulnunk, ha eljárásaink konkrét és történeti játékkerében kívánjuk elemezni a hatalmat. Ki kell végre dolgozni a hatalom-elemzés olyan módszereit, amelyek modellje és kódja már nem a jog.<sup>16</sup>

Fontos különbség ugyanakkor, hogy Benjamin a hatalomszerveződés középpontjába elsődlegesen az árúviszonyok logikáját helyezi. Szimptomatikusnak tartja ebből a szempontból a világhiállítások sikerét: „Világhiállítás 1851-ben 14.837, 1855-ben 80 000 kiállítóval.”<sup>17</sup> Alig tíz évvel később: „Világhiállítás 1867-ben: 15 000 000 látogató.”<sup>18</sup> Az áru attól függetlenül vált vágytárggyá, hogy potenciális vásárlója birtoklásától bármilyen praktikus hasznot remélhetne. Ennek a folyamatnak motorja a reklámpiar, „melyel az álom ráakaszodik az iparra.”<sup>19</sup> A reklámpiar ráadásul egy másik robbanászerű fejlődést mutató iparágtól, a szórakoztatóipartól nyer támogatást, amely „felkészíti a tömegeket arra, hogy a reklám megdolgozza őket.”<sup>20</sup> Benjamin Marx áru-fétis fogalmához kapcsolódva úgy látja:

Az áru absztraktum lett. Ha egyszer már kikerült a termelő kezéből, és megfosztódott reális különösségétől, megszűnt termék lenni, és az ember már nem uralja. [...] Leválva az ember

14 Benjamin 2001b, 239. o.

15 Benjamin 2001b, 243. o.

16 Foucault 1996, 92. o.

17 Benjamin 2001b, 240. o.

18 Benjamin 2001b, 240. o.

19 Benjamin 2001b, 236. o.

20 Benjamin 2001b, 241. o.

akarataról, rangok titokzatos rendjébe sorolódik be, csereképességet fejleszt ki vagy tagad meg, saját törvények szerint cselekszik színészként valamiféle árnyjáték színpadán.<sup>21</sup>

Benjamin tehát úgy látja, a modern kapitalista társadalom egy olyan komplex szerveződésként érthető meg, melyben az egyes társadalmi gyakorlatok egymással együttműködésben azt a látens, tudattalanul interiorizált szemléletmódot eredményezik, melyben az emberi élet különböző aspektusaiban eltárgyasul. A kapitalista társadalom meghatározza a társadalom tagjainak legsajátabb vágyait, törekvéseit. Megjelenik például az individualitás kultusza, melynek háttérében ugyanakkor egy univerzális és normatív célzatú rend van. Ennek a társadalmi rendnek a 19. században megjelennek olyan apológái, akik igyekeznek azt az ember természetéből fakadónak, ezáltal helyesnek feltüntetni. Megjelentek például olyan törekvések, amelyek Darwin evolúciós tanait a társadalmi fejlődésre igyekeztek alkalmazni. A kapitalizmus támaszra lelt abban a gondolatban, hogy az ember alapvetően versengő természetű, az erre a versenyre építő kapitalizmus tehát az ember valódi természetének felel meg.<sup>22</sup> Benjamin számára elfogadhatatlan volt egy olyan érvelés, amely az ember változatlan természetére alapoz, szerinte ugyanis nincs ilyen ahistorikus antropológiai állandó.

Ezeket a – ha tetszik – ideológiai megerősítéseken túl egy olyan jelenségre is felfigyel Benjamin, amelyet Marcuséval akár represszív toleranciának is nevezhetünk. Ennek jellegzetes példáját találhatjuk *A műalkotás a technikai sokszorosíthatóság korában* című írásában, melyben a művészetnek egy olyan letűnő felfogásáról ír, amely az esztétikai tapasztalatot mint apolitikus aktust érti meg, mely arra képesíti az embert, hogy szenvedésteli életéből mintegy felemelkedjék a szépség szférájába. Az ilyen kultikus viszonyulás látszólag ugyan kritikáját nyújtja a fennállónak, valójában azonban depolitizálja az egyént, amennyiben nem egy meghatározott társadalmi viszonyrendszer kritikáját segíti elő, hanem az ember mindenkori életét mint földi életet tartja alkalmatlannak arra, hogy az ember benne megnyugtató boldogságra találjon. Nagyon hasonló jelenség ehhez az a giccskultúra, amely a polgári lakás enteriőrjében ver tanyát. De akár szélesebb értelemben egy élménykultúra megjelenéséről is beszélhetünk. Ennek megértéséhez érdemes előbb némi kitérőt tennünk.

Benjamin a modernitás diagnózisakor nagyban támaszkodik Lukácsnak *A regény elméletében* kifejtett gondolatmenetére. Osztja Lukács véleményét azt illetően, hogy annak oka, hogy a modernitás paradigmatis műfajává a regény vált, a következő:

[E] műfaj szülőhelye a magányos egyén, aki nem tudja többé példázatszerűen kifejezni, ami leginkább nyomja a szívét, és maga is tanácstalan lévén, többé nem lehet tanácsadó.

21 Benjamin 2001b, 239. o.

22 „A társadalmi »evolúció« gondolata [...] ideológiai támogatást jelentett a társadalmi status quo számára azt állítván, hogy a versenyre épülő kapitalizmus kifejezi az ember igazi »természetét« [...]” Buck-Morss 1991, 58. o.

Regényt írni annyit jelent, mint az emberi élet ábrázolásában élére állítva felmutatni az összemérhetetlent.<sup>23</sup>

Benjamin szerint a tapasztalatok helyét az élmények és információk vették át. Az élmény valami privát, nem a társadalomé, hanem az egyéné: „[a] különbség, ami a tapasztalatot az élménnyel szemben kitünteti az, hogy az egy kontinuitás, egy folyamatszerűség elképzelésétől nem elválasztható.”<sup>24</sup> Az élmények pillanatszerűek, képtelenek arra, hogy egy identitáskonstrukció stabil alapzatául szolgáljanak. Emellett az élmények sajátos konzumcikk. Mind nagyobb számú megélésüknek a lehetőségéhez a kapitalista társadalmi rendet fenntartó önérdékkövető magatartás szükségeltetik.

## 2. A történeti emlékezet jelentősége

A történetiség tudata kettős értelemben is jelentőséggel bír Benjamin számára. Egyfelől előteremt a lehetőségét annak, hogy az adott korban evidensnek tűnő értelemtulajdonításokat történetileg kontingensnek, ezáltal egy potenciális kritika tárgyaként mutassa fel. Másfelől alkalmas arra, hogy egy indentitáskonstrukció stabil alapzataként szolgáljon, miáltal az autentikus élet lehetőségét jelenti.

A történeti tudat e két jelentősége közül valószínűleg az első igényel rövidebb explikációt. Benjamin szerint a kapitalista modernség egy meghatározott emberképet hoz létre, amelyet ugyanakkor univerzálisan törvényszerűnek tételez. Annak pusztá megmutatása, hogy más korszakokban az emberek más vágyakkal és ambíciókkal, más életvezetési stratégiákkal rendelkeztek, más módon realizálták interszónális viszonyaikat stb., önmagában politikai jelentőséggel bír, hiszen lehetővé teszi a fennálló elképzelések kritikáját. Ugyan Benjamin szerint nem vagyunk képesek arra, hogy a maga teljességében megértsük, milyen tapasztalatot alkottak más korok emberei a világról, parciálisan azonban igen. Képesek vagyunk ugyanis a másikat a maga másságában elővételezni és a vele szemben megnyíló szakadékban saját magunkat jobban megérteni. Akkor tudjuk csak saját előítéleteinket reflektálttá tenni, ha valami kihívást támaszt azokkal szemben. A másik parciális megismerése mindig önmagam megismeréséhez segít hozzá. Ez talán triviális is, de mit érthetünk azon, hogy a történeti tudat kimunkálásának egzisztenciális jelentősége van?

Benjamin már meglehetősen korán megismerkedett Nietzschének *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* című írásával és ez meghatározó hatást fejtett ki a gondolkodására. Nietzsche szerint a sikerülő élethez „plasztikus erővel” kell bírni, mellyel az egyén képes lehet a történelem megköltésére. Miklós Tamás szavaival:

<sup>23</sup> Benjamin 1969a, 99. o.

<sup>24</sup> Benjamin 1974, 1183. o.

A történelem [Nietzsche szerint] csak művé formáltan létezik. S csak annak számára, aki *saját művé* komponálja. Az interpretáló, s ezzel ténylegesen teremtő kompozíció emeli a pusztá tartalmat világgá. [...] A történelem csak akkor több idegen, üres információk pusztá halmazánál, akkor válik mélyen személyessé és épp *ezáltal* történelemmé, ha teljesen műalkotássá lesz [...].<sup>25</sup>

Benjamin, ahogy arról az előző fejezetben már beszéltünk, úgy látta, hogy a modernitás az emberek elmagányosodásával, életük értelmetlenné üresedésével fenyeget. A konzummiként felfogott élmények ugyanis csupán pillanatszerű élvezetet képesek jelenteni, azonban szilárd alapzatát nem tudják nyújtani az egyén identitáskonstrukciójának. A probléma némiképp analóg azzal, ahogy Kierkegaard *Vagy-vagy*ában Wilhelm törvénytörési tanácsos kritizálja az esztétikai stádiumban lévő levelezőpartnerét. Történelemfilozófiai töredékeiben Benjamin is egy felelősségvállalásra szólít fel: ha képesek vagyunk a múlt legalább parciális megértésére, akkor – így Benjamin – „vártak bennünket a földön. Akkor valami *gyenge* messiási erő adatott nekünk, miként minden előttünk járó nemzedéknek is, s a múltnak így követelése van velünk szemben. E követelést nem lehet olcsón teljesíteni. A történelmi materialista tudja ezt.”<sup>26</sup>

Míg Nietzsche számára a történelem megragadása alapvetően inkább a plasztikus erővel bíró egyének dolga, addig Benjaminsnál ennek kollektív dimenziója van. Érdekes itt arra utalnunk – még akkor is, ha most beható összehasonlításra nincs módunk –, hogy Benjamin koncepciója a történeti tudatról számos ponton párhuzamba állítható Jan Assmannéval, aki szerint „[m]últ [...] egyáltalán azáltal keletkezik, hogy az ember viszonyba lép vele.”<sup>27</sup> A múlttal szemben kialakított viszony szolgál alapjául az emlékező csoport identitásának. „Saját történelmére emlékezve és az emlékezés sarkalatos alakzatait megjelenítve bizonyosodik meg a csoport saját identitása felől.”<sup>28</sup> A kulturális emlékezet segít tehát abban, hogy egy csoport nemzedékeken keresztül képes legyen saját identitását folytonosnak látni.

Minden kultúra kialakít valami olyasmit, amit az adott kultúra *konnektív struktúráj*ának nevezhetünk. Összefűző és elkötelező hatását ez két síkon – a társadalmi és az idődimenzióban – fejt ki. Az embert azáltal fűzi embertársaihoz, hogy „szimbolikus értelemvilág” (Berger/Luckmann) gyanánt közös tapasztalati, várakozási és cselekvési teret alakít ki, amely a maga elkötelező kötőereje révén bizalmat szerez és eligazítást nyújt. [...] Ami az egyes individuumokat „mi”-vé kovácsolja, nem más, mint a közös tudás és önelképze-

25 Miklós 2011b, 222–223. o.

26 Benjamin 1980b, 962. o.

27 Assmann 2013, 31. o.

28 Assmann 2013, 53. o.

lés konnektív struktúrája, amely egyfelől közös szabályokra és értékekre, másfelől a közösen lakott múlt emlékeire támaszkodik.<sup>29</sup>

Az persze Assmann szerint is eltérést mutat, hogy az egyes társadalmak egyes korszakokban milyen módon alakítják ki ezt a konnektív struktúrát.

Benjamin amikor a tapasztalati szegénység eljövételéről beszél, akkor hangsúlyozza, hogy az emberek nem tapasztalatalankotási képességüket veszítették el, hanem arra való motivációjukat,<sup>30</sup> minthogy a modernitásban „[a] legtöbb ember nem szeretne tapasztalatot alkotni.”<sup>31</sup> Nincs bizalmuk ugyanis azt illetően, hogy tapasztalataik időtállóan alkalmazhatónak bizonyulnak, sem pedig azt illetően, hogy kontingensnek tapasztalt egyéni életeseeményeik elmesélése más egyének életére nézve releváns tanulságokkal bírhat.

### 3. A történelemírás lehetőségei

Benjamin mindenekelőtt két történelemírói lehetőségtől határolta el magát: ezek a pozitivistá történelemírás metodológiája, illetve a történelem teleologikus elgondolása. Előbbit hermeneutikailag naivnak, másikat az emberi megismerési lehetőségek határain túlinak tekintette. Annak megértéséhez, hogyan gondolkodott Benjamin a történelemtudomány időfogalmáról, érdemes felidézünk egy korai Heidegger-kritikáját, melyet egy Scholemhez írott levelében fogalmaz meg:

*A Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* előző vagy előző előtti számában megjelent egy tanulmány a „történelmi idő problémájáról” [...], amely egzakt módon dokumentálja, hogyan nem lehet a dolgot tárgyalni. Egy rémes munka, amelybe talán mégis belenézhetne, legalább azért, hogy megerősítse abbéli gyanúmat, hogy nem csupán az értelmetlen, amit a szerző a történelmi időről mond (ezt igazolni tudom), hanem – mint gyanítom – a mechanikus időről alkotott elgondolásai is tévesek.<sup>32</sup>

Heidegger ebben a korai írásában (*Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*) két időfogalmat különböztetett meg: a természettudományok és a történelmi tudományok által használt időfogalmat. Heidegger szerint a fizikában az idő arra szolgál, hogy

29 Assmann 2013, 16. o.

30 „A tapasztalati szegénység nem azt jelenti, hogy az emberek szegényebbek lettek a tapasztalatokban, hanem inkább azt, hogy szegényebbek lettek azt a bátorságot és képességet tekintve, hogy a tapasztalataikat egy hagyományba ágyazzák, és azt, hogy számukra az elbeszélés hagyományos művészeté – nem pedig annak anyaga – elveszett.” Man Choi 1997, 130. o.

31 Benjamin 1985, 89. o.

32 Benjamin 1995b, 344. o.



a mérést lehetővé tegye. „A mozgás mindenekelőtt ebben, az idővel való szükségszerű összekapcsolódásában lesz matematikailag-fizikailag megragadható.”<sup>33</sup> A természettudományos időfogalom kvantitatív, a történeti tudományoké viszont kvalitatív. „A történeti idők egymást követik – különben egyáltalán nem is volnának idők –, azonban mindegyikük tartalmi szerkezetében különböző. *A történeti időfogalom kvalitatív jellege nem mást jelent, mint a sűrűsödését – kikristályosodását – egy, a történelemben adott életobjektívációnak.*”<sup>34</sup> A kvalitatív és kvantitatív időfogalmak közötti különbségtétel még nem is állna távol Benjamintól, azonban a „történeti beleélés” módszere, amellyel a történész az időt „leküzdheti”, már igen.<sup>35</sup>

Benjamin a fenti levelet 1916-ban írta, vagyis abban az időszakban, amikor az idő meghatározhatósága őt is intenzíven foglalkoztatta. Ismerünk ugyanis a Benjamin-hagyatékából egy olyan szöveget (*Szomorújáték és tragédia*), amely hozzátétőlegesen ugyanebből a periódusból, az 1916 júniusa és novembere közötti időszakból származik, emiatt, illetve a Heidegger-szöveggel mutatkozó szövegszerű azonosságok miatt, Benjamin írását könnyen Heidegger-kritikaként is olvashatjuk.

Benjamin az írásában három időfogalmat különböztet meg: az első a mechanikus, vagyis nagyjából az, amelyet Heidegger természettudományosnak nevezett.<sup>36</sup> Benjamin nem gondolta azonban, hogy a természettudományos időfogalom leszűkíthető volna a mechanikusra, ezt Scholemhez intézett, korábban idézett kérdéséből is tudjuk. A második időfogalom, amelyet Benjamin megnevez, a történeti:

A történelem ideje sokkal több mindent határoz meg, mint pusztán bizonyos nagyságú és szabályosságú térbeli változások lehetőségét – vagyis az óramutató járásait – bonyolult struktúrájú, egyidejű térbeli változások során. És anélkül, hogy meghatároznánk, ezen túlmenően mit, mi mást határoz meg a történelmi idő – anélkül tehát, hogy definiálnánk a mechanikus időtől való különbségét –, annyi mondható, hogy a történelmi időforma meghatározó erejét semmilyen empirikus történés nem ragadhatja meg teljesen és egyikben sem gyűjthető egybe teljesen. Az olyan történés, amely történelemként tökéletes volna, sokkal inkább valami empirikusan teljességgel meghatározatlan, nevezetesen idea.

33 Heidegger 1972, 365. o.

34 Heidegger 1972, 373. o.

35 „Történész és megismerésének tárgya között azonban időbeli szakadék húzódik. Mikor a történész a tárgyat ábrázolni szeretné, muszáj azt valamiképpen maga előtt tudnia. Le kell küzdenie az időt, bele kell élnie magát a jelenből a múltba az időbeli szakadékon keresztül.” Heidegger 1972, 369. o.

36 Ha a kérdés részletes tárgyalására jelen tanulmányban nem is nyílik lehetőség, mindenképpen érdemes leszögezni, hogy Heidegger a természettudományos időfelfogás alapjának az arisztotelészi (nem pedig a newtoni) meghatározást tartotta: „Az idő fogalmának minden későbbi tárgyalása *alapvetően* az arisztotelészi definícióhoz tartja magát, vagyis az időt abban a formában teszi témájává, amilyennek a körületekintő gondoskodás során mutatkozik. Az idő a »megszámolt«, azaz a *vándorló* mutató (illetve árnyék) meg-jelenítésében kimondott, és – jöllehet nem témává tetten gondolt.” Heidegger 2007, 482. o.

A betöltött időnek ezt az ideáját nevezik a Bibliában annak uralkodó történelmi ideájaként, messiási időnek.<sup>37</sup>

Hogy ezeket az enigmatikus sorokat jobban megérthessük, elég röviden felidéznünk Karl Löwith a *Világtörténelem és üdvtörténet*ben kifejtett gondolatmenetét, miszerint a történelemfilozófia a modernitás korában a teológia feladatát örökölte meg, amennyiben meg kell próbálnia választ találni a rossz világban való létezésének a problémájára.<sup>38</sup> A modern történelemfilozófia tehát születésének pillanatától fogva teodícea.<sup>39</sup> Benjamin nem zárja ki annak a lehetőségét, hogy a történelem egy folytonos és teleologikus folyamatot alkot, azt azonban nem gondolja, hogy a történelem *egyetlen* folyamatként való megragadása emberi lehetőség volna. Bármely gondolkodás tehát, amely a „történeti beleélés” mégoly reflektált képességére apellál is, szükségszerűen elvételi feladatát.

A történeti megértés hermeneutikai aktusában az értelmező fontos szerepet tölt be.<sup>40</sup> Minden interpretáció, amely természettudományos értelemben „objektív” szeretne lenni, félreérti saját feladatát. Nincsenek „meztelen tények”, mert a történeti eseményeknek „magukban véve” nincs jelentésük.<sup>41</sup> Minden dialogikus helyzetről elmondható – ezt már a korai Benjamin is tudta –, hogy „az értelmet a beszélő fél a hallgató féltől nyeri el, az értelem forrása a hallgató.”<sup>42</sup> Ez a történelem vonatkozásában azt jelenti, hogy a történelem egyetlen eseménye sem tartalmazza inherens módon saját értelmét, amelyet a történésznek csupán desziffrálnia kellene. Csak meghatározott korszakok megismerése áll módunkban, s az is csak meghatározott módon. Mindenkori jelenünk megszabja gondolkodásunk horizontját. Bizonyos kérdésfelvetések megfogalmazhatók egy korban, mások nem. „[C]sak a megváltott emberiség kapja örökre az egész múltját. Ami azt jelenti, csak a megváltott emberiség számára adatik meg, hogy múltjának bármely pillanatát felcítálja”<sup>43</sup> – írja Benjamin történelemfilozófiai téziseiben. Mind a kiindulópontja, mind a módszertana téves a pozitívizmusnak.

Mint arra korábban már utaltunk, Benjamin levelezéséből tudjuk, hogy doktori értekezését először Kant történelemfilozófiájáról szerette volna írni, amint azonban azt jobban megismerte, megváltoztatta elképzelését. „Kant történelemfilozófiai írásait olvasom, sajnos

37 Benjamin 2001c, 23–24. o.

38 „[M]inden történelemfilozófia teljességgel a teológiából táplálkozik, azaz a történelemnek üdvtörténetként való teológiai értelmezéséből.” Löwith 1996, 39. o.

39 Ezzel természetesen már a legjelentősebb történelemfilozófiai írások szerzői is tisztában voltak. Lásd erről részletesebben: Miklós 2011.

40 „Benjaminnál határozottan kirajzolódik egy hatástörténeti gondolkodás, ami a hagyományozhatóság, illetve a történetiség átörökítésének problémájával lép kapcsolatba, és végül a történetírás feltételeinek filozófiai értelmezéséhez vezet.” Ko 2005, 356. o.

41 „[Benjamin szerint] az, ami egykor volt, nem marad ugyanaz, ha történelemmé válik.” Folkers, 370. o.

42 Benjamin 1977, 91. o.

43 Benjamin 1980b, 962. o.

csalódást keltenek és semmiképpen sem tehetők – ahogy azt korábban gondoltam – egy doktori dolgozat tárgyává”<sup>44</sup> – írta Scholemnek. A történelemlről való gondolkodásnak nem lehetnek olyan igényei, amelyeket Kant támasztott vele szemben: nem láthatja az egész történelmet egyetlen folyamat lefutásaként, ez nem emberi lehetőség. Nem csupán azért nem, mert az embernek egyes történeti „adatokat” ki kell választania és értelmeznie kell, hanem azért sem, mert ennek az elbeszélésnek a megalkotása a végpont perspektíváját feltételezné. Nem csupán mint utolsó történeti pillanátét, hanem mint a történelem folyamának teloszáét. Amit Benjamin Kant történelemfilozófiájától várt, az feltehetőleg az volt, amit ő a történelemírás „kopernikuszi fordulataként” aposztrofált. Ezzel arra a perspektívaváltásra kívánt rájátszani, amelyet a modern ismeretelméletben *A tiszta ész kritikája* jelentett. Benjamin megkísérli ezt a gondolatot történelemfilozófiájához adaptálni:

A kopernikuszi fordulat a történeti szemléletben ez: a „voltage” fix pontként fogták fel, és úgy látták, hogy a jelen azon fáradozik, hogy ehhez a biztoshoz a megismerést tapogatózva elvezesse. Ennek a viszonynak meg kell fordulnia és a voltnak saját dialektikus rögzültségét abból a szintézisből kell elnyernie, amelyet a felébredés az ellentételező álmokképekkel véghezvisz.<sup>45</sup>

A felébredés-metaphora alighanem éppen azt a reflexiós tevékenységet jelöli, melynek eredményeképpen a kapitalista modernség társadalomszerveződésének az egyénre gyakorolt, de abban nem tudatosuló hatásmechanizmusai kritikailag reflektálhatóvá válnak.<sup>46</sup> Erről a korábbiakban már volt szó. De mit jelent a múlt és a jelen viszonyának megfordulása? Egy helyütt erről szemléletesen így ír: „Miként a virágok fordítják fejükét a nap felé, valami titokzatos heliotropizmus révén az elmúlt dolgok mind *a felé* a nap felé igyekeznek fordulni, mely felkelőben van a történelem egén. Aligha van ennél kevésbé észrevehető változás, de a történelmi materialistának nem szabad szem elől tévesztenie.”<sup>47</sup>

Benjamin szerint minden történeti nagybeszélés – akár tudatosan, akár tudatalanul – politikailag motivált. Az elbeszélés megalkotója a történelem eseményeinek sajátos szelekciójával, illetve az ezekhez társított értelemtulajdonításokkal saját perspektíváját kívánja érvényesíteni. Az uralkodó narratíva eszerint mindig arra tör, hogy múlt és jelen között egy kontinuos hagyományt tudjon felmutatni, mellyel saját legitimitását megteremtheti.

44 Benjamin 1995a, 400. o.

45 Benjamin 1982, 1057. o.

46 „A *Passagen-Werk* teoretikus töredékeket és a történelem dialektikus képeit tartalmazza, célja az olvasó sokkollása, mert a metaforikus azonosítása a sokknak mint egyéni észlelésformának és a sokknak mint társadalmi produkciónak [...] egy erőszakos kísérlet arra, hogy egy egyén a tapasztalatát kollektív tapasztalatként konstruálja és ezáltal áhagyományozhatóvá tegye.” Witte 2008, 22. o.

47 Benjamin 1980b, 963. o. (Kiemelés az eredetiben.)

Úgy tűnik itt a benjamin-i gondolkodás neuralgikus pontjához jutottunk, de legalábbis néminemű feszültséget mindenképpen tapasztalunk: egyfelől tudjuk azt, hogy a történetiség tudata elengedhetetlen az egyének identitáskonstrukciója szempontjából, másfelől pedig azt, hogy minden történeti elbeszélés egy olyan kontinuitás előállítására törekszik, mely kontinuitás csak egyetlen változata a történeti események lehetséges szelekciójának és értelmezésének, mint sajátos értelmezés pedig politikailag motivált, célja a saját értékválasztások megerősítése és más értékválasztások ellehetetlenítése.

Ez a feszültség persze a magyar nyelvű Benjamin-interpretáció számára sem ismeretlen, Miklós Tamás szerint ugyanis ez a feszültség

[...] nem ok arra, hogy az ember ne interpretáljon, ne harcoljon saját történetéért, egy saját maga elnevezte, újrannevezte világgért – hiszen nem is tehet mást, ha *szubjektumként* és nem más interpretációk *tárgyaként* akar létezni. S míg részt vesz az interpretációk harcában, szüksége van az elleninterpretációktól való félelem és a velük szembeni gyűlölet motivációjára. [...] Tudnia kell, hogy miközben a vesztesek rákényszerülnek a történelem új elbeszélésére, harci instrumentalizálására, a halál birodalmát ezzel még át nem törték. Az eltérő nézőpontok és érdekek szerinti interpretációk kavargó küzdelmének benjamin-i koncepciója nem tartja *emberi* lehetőségnek a történelem nem harci, nem instrumentalizáló – *an sich* – megragadását.<sup>48</sup>

Miklós szerint Benjamin tehát mint filozófus rálát arra, hogy „rég és új, uralkodó és lázadó interpretációk egyaránt csak töredékeket tudnak egy pillanatra történetté emelni, hogy azután minden pillanatban azzá hulljanak vissza e történeteik, amik szükségképpen: töredékekké, romokká.” Ezek között pedig nincs igazabb vagy kevésbé igaz töredékinterpretáció.<sup>49</sup> Mégis, a maga gyakorlati életében rá van kényszerítve arra, hogy – némileg rosszhiszeműen – ilyen történeti nagybeszéléseket alkosson.

Ez persze egy nagyon is plauzibilis végkövetkeztetés lehetne, mégis azt hiszem, hogy Benjamin törekvéseivel némiképpen feszültségben van. Tekintsük például az alábbi idézetet:

A katasztrófa-elmélet fényében a történelem tulajdonképpen annyira veszi csak igénybe a gondolkodót, mint a gyermeket a kezében tartott kaleidoszkóp, amelyben minden forgatásra új rendszerré áll össze az előbbi rend. A képnek alapos, jó oka van. Az uralmon levők fogalomköre mindig is tükör – így például nekik köszönhető „a rend” képe. Össze kell törni a kaleidoszkópot.<sup>50</sup>

48 Miklós 2011a, 266. o.

49 Miklós 2011a, 268. o.

50 Benjamin 1969c, 298. o.

Számunkra most az utolsó mondat bír különös jelentőséggel. A kaleidoszkópnak, amely a történelmi események számtalan permutációját képes mint rendezett történelmet előállítani, Benjamin nem a megkaparintására, hanem az összetörésére szólít fel. Nem azt mondja tehát, hogy robbantsuk szét az ismert történeti elbeszéléseket,<sup>51</sup> hogy aztán mi egy újat alkothassunk, hanem hogy egyszer és mindenkorra búcsúzzunk el attól az igénytől, hogy a történelmet kontinuumként akarjuk megragadni.<sup>52</sup>

A modernitás eredetét bemutatni kívánó *Passagen-Werk* mottója ennek jegyében a következő: „E munka módszere: irodalmi montázs. Nincs mit mondanom. Csak mutatnom.” Benjamin hangsúlyosan elhatárolódik attól a lehetőségtől, hogy a modernitás történetét genealógiailag rögzítse, egyáltalán semmiféle epikus narratívát nem szeretne kínálni az olvasó számára. Éppen ellenkezőleg, az olvasó feladatává teszi a jelentéstulajdonítást. A fenti idézetben szereplő katasztrófaelméletben szereplő katasztrófa az, „amikor az alkalom elszalasztva”,<sup>53</sup> vagyis amikor valakinek lehetősége volna rá, hogy a saját történeti létét artikulálni tudja, ám mégsem él vele. Benjamin arra kívánja motiválni az olvasóit, hogy ki-ki magánemberként dolgozza ki az általa fontosnak vélt történelmi eseményekről adott interpretációját, anélkül azonban, hogy ezt az interpretációt másokra institucionálisan rá akarná kényszeríteni. A történetíró szakmai feladata nem abban áll eszerint, hogy egyik vagy másik értelmezés helyessége mellett kardoskodjék, hanem éppen ellenkezőleg, abban, hogy az értelmezési lehetőségek elképzelhető legnagyobb pluralitását biztosítani, sőt ösztönözni tudja. Éppen ezért a történésznek nem is annyira egy elbeszélést kell alkotnia az egymást követő történeti eseményekről, sokkal inkább az adott történeti eseményt elszeparálni, és a maga egyidejű értelemösszefüggéseiben mintegy képileg ábrázolni. „A történelem és az időbeliség nincsenek számúzve, sokkal inkább mintegy a dologban koncentrálódnak: a dolognak az időhöz való intenzív viszonyában” – fogalmaz Jeanne Marie Gagnebin.<sup>54</sup>

51 Jelen dolgozat keretei között nincs mód erre bővebben kitérni, de Benjamin kritikusai pályáján jelentékeny kísérletet tett arra, hogy az ilyen totalizáló narratívákat szétrobbantsa. Vö.: „A feldolgozott anyag megválasztásával szoros összefüggésben egy módszertani döntést is meghozott Benjamin a radikális-demokratikus irodalmi hagyományról szóló, 1930-cal kezdődő munkájában. Ez olyan régóta elfelejtett dokumentumok, tanúvallomások filológiai-szerkesztői felidézésével kezdődött, melyek szerzői olyan alakok voltak, mint Georg Forster, Johann Gottfried Seume, Georg Büchner és Karl Gutzkow, akik egy olyan – ahogy a *Deutsche Briefe* (1931/32) c. gyűjteményben nevezi – »titkos Németország« képviselői, amely a hivatalos kortársi Németország-képpel szembeállítható. A legfontosabb példája ennek a részint az 1931/32 közötti sajtóközlésekből összeálló, 1936-ban Svájcban könyvformában megjelenő gyűjtemény, a *Német emberek*.” (Wagner 2011, 9. o.) Illetve lásd még Adornónak a *Német emberekhez* írt utószavát: „A könyv egy földalatti német hagyományt szeretett volna feltárni, amelyet a nemzetiszocializmusnak egyáltalán nem sikerült kisajátítania, noha a szellemi életére jellemző sajátos különbségekkel szembeni közönnel mindent, még az egymástól teljesen elütő hagyományokat is a maga céljaira foglalt le.” (Adorno 1984, 150. o.)

52 Vö. „A katasztrófa a történelem kontinuitása.” Benjamin 1974, 1244. o.

53 Benjamin 2001, 233. o.

54 Gagnebin 2001, 18. o.

## Irodalomjegyzék

### Elsődleges irodalom

- Benjamin, Walter 1969a, „A mesemondó.” (Ford. Bizám Lenke.) In Zoltai Dénes (szerk.), *Kommentár és prófécia*. Gondolat, Budapest, 94–126. o.
- Benjamin, Walter 1969b, „Motívumok Baudelaire költészetében.” (Ford. Bizám Lenke.) In Zoltai Dénes (szerk.), *Kommentár és prófécia*. Gondolat, Budapest, 228–275. o.
- Benjamin, Walter 1969c, „Zentralpark.” (Ford. Bizám Lenke.) In Zoltai Dénes (szerk.), *Kommentár és prófécia*. Gondolat, Budapest, 276–300. o.
- Benjamin, Walter 1974, „Anmerkungen.” In Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (szerk.) *Gesammelte Schriften I*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1183. o.
- Benjamin, Walter 1977, „Das Gespräch.” In Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (szerk.), *Gesammelte Schriften I*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 91–96. o.
- Benjamin, Walter 1980a, „A második császárság kora Baudelaire-nél.” (Ford. Bence György.) In Radnóti Sándor (szerk.) *Angelus novus*. Helikon, Budapest, 819–931. o.
- Benjamin, Walter 1980b, „A történelem fogalmáról.” (Ford. Bence György.) In Radnóti Sándor (szerk.) *Angelus novus*. Helikon, Budapest, 959–974.
- Benjamin, Walter 1982, *Das Passagen-Werk*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Benjamin, Walter 1985, „Zur Erfahrung.” In Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (szerk.), *Gesammelte Schriften VI.*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 88–89. o.
- Benjamin, Walter 1995a, „Brief an Gerschom Scholem: Bern, 06.12.1917.” In Christoph Gödde – Henri Lonitz (szerk.), *Gesammelte Briefe I*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 399–401. o.
- Benjamin, Walter 1995b, „Brief an Gerschom Scholem: München, 11.11.1916.” In Christoph Gödde – Henri Lonitz (szerk.), *Gesammelte Briefe I*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 343–346. o.
- Benjamin, Walter 2001a, „Levél Gerschom Scholemhez: Párizs, 1938. június 12.” In Szabó Csaba (szerk. és ford.), *„A szirének hallgatása.”* Osiris, Budapest, 155–161. o.
- Benjamin, Walter 2001b, „Passzázatok.” In Szabó Csaba (szerk. és ford.): *„A szirének hallgatása.”* Osiris, Budapest, 201–249. o.
- Benjamin, Walter 2001c, „Szomorújáték és tragédia.” In Szabó Csaba (szerk. és ford.): *„A szirének hallgatása.”* Osiris, Budapest, 23–26. o.

### Másodlagos irodalom

- Adorno, Theodor W. 1984, „Utószó.” (Ford. Berényi Gábor.) In Walter Benjamin, *Német embe-  
rek*. Európa, Budapest, 149–159. o.
- Assmann, Jan 2013, *A kulturális emlékezet*. (Ford. Hidas Zoltán.) Atlantisz, Budapest.
- Buck-Morss, Susan 1991, *The Dialectics of Seeing*. The MIT Press, Cambridge – Massachusetts – London.

- Folkers, Horst 1993, „Die gerettete Geschichte: Ein Hinweis auf Walter Benjamins Begriff der Erinnerung.” In Aleida Assmann – Dietrich Harth (szerk.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*. Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main. 363–377.
- Foucault, Michel 1996, *A szexualitás története*. (Ford. Ádám Péter.) Atlantisz, Budapest.
- Gagnebin, Jeanne Maire 2001, *Geschichte und Erzählung bei Walter Benjamin*. (Ford. Judith Klein.) Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Heidegger, Martin 1972, „Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”. In *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 355–375.
- Heidegger, Martin 2007, *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály et al.) Budapest, Osiris.
- Ko, Ji-Hyun 2005, *Geschichtsbegriff und historische Forschung bei Walter Benjamin? Ein Forschungsprogramm zu Benjamins Kategorien Geschichte, Moderne und Kritik*. Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Löwith, Karl 1996, *Világörténelem és üdvtörténet: A történelemfilozófia teológiai gyökerei*. (Ford. Boros Gábor – Miklós Tamás.) Atlantisz, Budapest.
- Lukács György 1971, „Az eldologiasodás jelensége.” In *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 320–358. o.
- Man Choi, Seong 1997, *Mimesis und historische Erfahrung: Untersuchungen zur Mimesistheorie Walter Benjamins*. Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Miklós Tamás 2011a, „»Die Geschichte als einen Text betrachten«. Walter Benjamin történelemfilozófiai téziseiről.” In *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Kalligram, Pozsony, 227–278. o.
- Miklós Tamás 2011b, „Burckhardt és Nietzsche a »történelem hasznáról.«.” In *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Kalligram, Pozsony, 217–226. o.
- Nora, Pierre 2010, *Emlékezet és történelem között*. (Ford. K. Horváth Zsolt et al.) Napvilág Kiadó, Budapest.
- Raulet, Gérard 2004, *Positive Barbarei. Kulturphilosophie und Politik bei Walter Benjamin*. Westfälisches Dampfboot, Münster.
- Tiedemann, Rolf 1982, „Einleitung des Herausgebers.” In Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften V*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 9–44. o.
- Witte, Bernd 2008, „Die Krise der Tradierbarkeit. Stadt, Schrift, Gedächtnis.” In *Topographien der Erinnerung: Zu Walter Benjamins Passagen*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 13–25. o.
- Wagner, Gerhard 1999, „Politisierung der Tradition: Walter Benjamin und die deutsche radikal-demokratische Literatur um 1800”, *Zeitschrift für kritische Theorie* 8, 49–60. o.
- Wagner, Gerhard 2011, *Walter Benjamin – Historisierung der Moderne*. Helle Panke, Berlin.