

BÚNTÖRTÉNET

BENJAMIN VÁZLATA: „A KAPITALIZMUS MINT VALLÁS”

WERNER HAMACHER

A VÁLTÓGAZDÁLKODÁS TÖRTÉNETE

Mivel a történelem nem gondolható el események láncolatának mechanikus kauzalitásként, ezért történések olyan összefüggéséből kell állnia, amely legalább két igénynek tesz eleget: lehetővé kell tennie a szabadságot és ekképpen a történések meghatározásának a nyitottságát, mindazonáltal kimutathatónak kell lennie meghatározott történésekből és összekapcsolódásuk meghatározott formájából. Történetinek csak olyan összefüggések nevezhetők, és csak azok ismerhetők el ilyenként, amelyekből elmarad a kényszer vagy véletlen általi meghatározásuk, és helyüket valamely más módon meghatározott kauzalitásnak adják át. A történelem időstruktúráját tehát egyfelől elemei világosan megkülönböztetett kapcsolata, másfelől mindazon kapcsolatok feloldása tünteti ki, amelyek nem mozdítják elő ezeknek az elemeknek a függetlenségét.

A napnyugati filozófia egyik legrégebbi szövege azt az időbeli összefonódást, amely ezeknek az ellentétes követelményeknek nyilvánvalóan nem tesz eleget, az adósság/bűn [*Schuld*] idejeként jellemzi.¹ Anaximandrosz töredékében (Kr. e. 500 körül),

¹ [A *Schuld* kettős jelentésének megfelelően már a tanulmány címe (*Schuldgeschichte*) is kettős értelmű: egyaránt lehet „büntörténet” és „adósságtörténet”. Mivel a *Schuld* jelentésbeli kettőssége a

amely Szimplikiosz (Kr. u. 530 körül) Arisztotelész Fizikájához fűzött kommentárjában hagyományozódott ránk, minden dolog származása és vége a szükségszerűség törvényének (kata to khreón) rendelődik alá. „[J]óvátételt kell ugyanis fizetniük, és meg kell ítéltetniük az igazságtalanságuk miatt, az idő rendje szerint” (kata tén tu khronu taxin) — magyarázza a töredék fordítása, amelyet Nietzsche *A filozófia a görögök tragikus korszakában* (1873) című értekezésében adott közre.² E mondat útmutatása szerint az idő rendje megköveteli minden dolgok keletkezését és pusztulását. Mindezt a bűnössé válás és büntetés törvényének értelmében követeli meg, amely szerint a keletkezés (geneszisz) bűnössé válás (adikia),³ és pusztulással kell bűnhődnie. Anaximandrosz töredékében az idő — pontosabban: az idő taxisza, vagyis az időtételezés — bűnössé válásként és a megfizetés [Vergeltung] rendjeként van elgondolva. Ez az ökonómia ideje, abban az értelemben, hogy ez a törvény ideje — mégpedig egy minden létezőre érvényes törvény, taxisz, előírás, felépítmény és elrendelés ideje —, amely szerint az elkerülhetetlen eladósodást vagy bűnössé válást a vele egyenértékű, ugyanúgy elkerülhetetlen jóvátétellel törlesztik. A szigorú összefüggést bűn és jóvátétel között elvi egyenértékűségük biztosítja. Ennek megfelelően az idő itt a keletkezés és elmúlás kettős folyamatként van elgondolva, amelyben a keletkezést az elmúlás, az időt tehát maga az idő törli el.

Az idő azonban Anaximandrosz mondásában nem csak a keletkezés és elmúlás kettős folyamata, hanem mint *taxisz* egyben a keletkezés és elmúlás ellentétes és mégis egyenértékű mozgásának közös, a változásban tartósan megmaradó médiuma is. Annak a *quid pro quónak* az ideje, ami benne keletkezik és múlik el. Mércéje az olyan

tanulmány egészében fontos szerepet kap, a fordítás a szövegkörnyezettől függően egyik vagy másik jelentést adja meg, időnként mindkettőt. — *A ford.*]

² [A töredéket Heidegger *Anaximandrosz mondása* című szövegéből idézem, Kocziszky Éva fordításában (Martin Heidegger, „Anaximandrosz mondása”, ford. Kocziszky Éva, in uő: *Rejtektak*, Budapest: Osiris, 2006, 279). Kocziszky fordítása közelebb áll a görög eredeti Hamacher-féle értelmezéséhez, mint Nietzsche *A filozófia a görögök tragikus korszakában* magyar fordításának említett szöveghelye. A teljes Anaximandrosz fragmentum az előbbi szerint így hangzik: „Ahonnan a dolgok a keletkezésüket veszik, oda is kell, hogy elmúljanak, a szükségszerűség szerint; jóvátételt kell ugyanis fizetniük, és meg kell ítéltetniük az igazságtalanságuk miatt, az idő rendje szerint.” Vö.: Friedrich Nietzsche, „Filozófia a görögök tragikus korszakában”, ford. Molnár Anna, in uő: *Platón és elődei* (Budapest: Gond-Cura Alapítvány, 2007), 37. — *A ford.*]

³ [Hamacher az Anaximandrosz-töredék *adikia* szavának német *Ungerechtigkeit* fordítását a *Verschuldung* szóra cseréli. A görög *adikia* jelentése „igazságtalanság” (*Ungerechtigkeit*), hiba, bűn valakivel szemben. A *Verschuldung* a továbbiakban a *Schuld* szóval együtt terminusként ismétlődik a szövegben; „bűnössé válás” vagy „eladósodás” formával, esetenként mindkettővel fordítom. — *A ford.*]

igazságosság, amely *taxiszként*, mindannak tételezéseként és törvényeként, ami keletkezik és eltűnik, *phüsziszként* és a *phüszisz* pusztulásának törvényeként, onto-ökonómiai törvényként mutatkozik meg. Mivel az idő e taxiológiai rendje a természet és az ember világának minden területét kivétel nélkül a helyettesítés törvényének rendeli alá, ezért benne az etikai, a jogi és a gazdasági fogalmak helyettesíthetik egymást. Az igazságosság etikai dimenziója, amely az idő rendjeként van körülírva, a jogi dimenzióval fonódik össze a normák tekintetében, és mindketten a „váltógazdálkodás” [*Wechselwirtschaft*] kalkulusa szerint határozzák meg magukat „a természet állandó háztartásában”.⁴ Az idő etikájáról tehát csak azért lehet szó, mert ez a jogivá alakított és ökonomizált etika már előzetesen az átváltás, a csere sémájához, az adósság/bűn és megfizetés egyenértékűségéhez tartozik. Anaximandrosz mondásában a történelem ideje, az etikai idő ökonómiai időként, a bűnössé válás és a vezeklés normatív idejeként értelmeződik. Azáltal, hogy valami belép az idő *taxiszába* már adós [*schuldig*], és egyedül csak eltűnése által szabadulhat meg adósságától [*ent-schulden*].

Az idő Anaximandrosz tézise szerint az eladósodás/bűnössé válás és a megfizetés sémája; a jogtalanság, amelyet az idő előrehaladtával követnek el, hasonlóan következik be, mint a jogtalanság orvoslása: minden szabadság nélkül. Ezért ez az idő egy bűn- és megfizetés-kontinuum ideje, amely örök visszatérésben szakadatlanul tovább folytatódik; de nem a történelem ideje.

TÖRTÉNELEM, ETIOLÓGIA

Nem tudni, Walter Benjamin ismerte-e Anaximandrosz ezen téziséét. Hermann Cohen, aki sok szempontból Walter Benjamin tanára volt, az 1918-ban megjelent *Az ész vallása a zsidóság forrásaiból* (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*) című

⁴ Így fogalmaz Heidegger az *Anaximandrosz mondása* („Spruch des Anaximander”, in *Holzwege*, Frankfurt: Klostermann, 1959, 304; *Rejtekutak*, 286) című szövegében. Heidegger ezzel a megfogalmazással a fragmentum szokványos, de megítélése szerint érdemben jogtalan értelmezését jellemzi. E félreértés szerint a dolog úgy áll, hogy „[m]orális és jogi fogalmak keverednek a természetről alkotott képben” (uo.). Olybá tűnik, hogy Heidegger, azon igénye ellenére, hogy Anaximandrosz mondásáról tárgyát tekintve hívebb értelmezést kínáljon, döntő vonásaiban osztozik a „félreértésekben”. [A *Wechselwirtschaft* terminust Kocziszký Éva váltógazdálkodásként fordítja, de az összehasonlító közgazdaságtan „cseregazdaság” fogalma is használható lehetne. A német nyelvben az „áruccsere” (*Warentausch*), „csereérték” (*Tauschwert*) kifejezésekben ugyanakkor „csere” jelentésben a *Tausch* szó szerepel. — *A ford.*]

írásában, és pedig *A messiás eszméje és az emberiség (Die Idee des Messias und die Menschheit)* című fejezetben futólagosan és hivatkozás nélkül idézi a preszókratikus mondás egy fragmentumát: „A világnak büntetést kell fizetnie (*dikén didonai*) jelenvalóságáért”. Benjamin legalábbis ebből és Cohen korábbi műveiből ismerhette az idő és a bűn koragörög összefonódását. A történelem fogalmához készített jegyzetei egyikében, amely a 10-es évek végére datálható, előveszi ezt a kapcsolatot, és a bűnt a „világtörténelem” kategóriájává emeli. Mivel a világnak ezt a történelmét — ami úgy is értelmezhető, mint a világszerűség aspektusából megjelenő történelem — megkísérli szigorúan leválasztani az „isten történelméről”, ezért nem hagyhatók ábrázolásának kritikai hangsúlyai figyelmen kívül. „A világtörténelem legfőbb kategóriája, amely a történések egyértelműségéért kezeskedik, nem más, mint a bűn” — írja Benjamin (*GS* VI, 92).⁵ A történések egyértelműségéért, orientációjáért, az általuk nyújtott tájékoztatói képességért és értelmük egységéért csak a bűn kategóriája kezeskedhet, mert csak általa magyarázható nem mechanikus módon egy történet származása és következményei más történésekre nézve. Az *aition*⁶ egyszerre jelent „származást” és „adósságot/bűnt” is. Az adósság/bűn a származás kategóriája. Azt jelzi, hogy a korábbtól, a megelőzőtől az őt követő valamit elvett, vagy hogy a korábbi a rákövetkezőtől valamit visszatartott; egyben minden birtoklást [*Haben*] — ahogy a *debere*, a *de habere* — egy korábbi tulajdon valaki mástól való elbirtoklásaként magyaráz. Ha az adósság/bűn genealogikus kategória, akkor „a világtörténelem legfőbb kategóriája”, amennyiben ő maga a genesis kategóriája, és ezáltal az egyetlen, amely a történésekről mint homogén sorozatról számot adhat. Bármilyen történet, mindig valaki *felől* és ismét valaki *felé* történik, és ezért e másoknak az adósa. Abban az értelemben is az adósa, hogy a történet, amely a származása felől van elgondolva, mint rablás és eltulajdonítás a származás helyén hiányt okoz: az adósság/bűn mindig a hiány [*Fehlen*], az elhibázás [*Verfehlung*] és a deficit oka.

Ami történik, az az adósság vagy bűn. Ezért „a történelem legfőbb kategóriája” az adósság. Benjamin így folytatja jegyzeteiben: „minden világtörténelmi pillanat eladóssodott, és eladósító. Az ok és az okozat soha nem válhat a világtörténelem struktúrá-

⁵ Benjamin minden idézete a következő kiadáson nyugszik, és az elkövetkezőkben a kötet és oldal szám adatait adom meg: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), a továbbiakban: *GS*. [Ha az idézett szövegnek van magyar fordítása, akkor annak forrását a német mellett tüntetem fel. — *A ford.*]

⁶ [*Aitios*, *a*, *on*, 1. okozója valaminek, 2. hibás/bűnös valamiben *tinós* > *aition* — *ou*, *to* ok. — *A ford.*]

jának döntő kategóriájává, mivel nem képes semmilyen totalitást meghatározni. A logika feladata bizonyítani azt az állítást, hogy egyetlen önmagában vett totalitás sem lehet ok vagy okozat. A racionalista történelemfelfogás hibája, hogy valamilyen történelmi totalitást (azaz egy világállapotot) oknak vagy okozatnak tekint. A világállapot azonban mindig csak adósság/bűn (tekintettel valami későbbire)” (GS VI, 92). Ha Benjamin itt a „totalitást” annak kritériumává avatja, hogy valami adósság és nem ok, akkor ezt feltehetőleg azért teszi, mert az ok mint olyan teljes mértékben feloldódik abban, hogy valami másnak az oka, és ezért önmagában nem adhat ki totalitást. Habár az adósság/bűn ugyancsak a más(ik)ra vonatkozás kategóriája — és Benjamin ebben az értelemben határozza meg úgy, hogy „[a] világállapot azonban mindig csak adósság/bűn (tekintettel valami későbbire)” —, de az adósság/bűn az októl eltérően nem csupán a származás, hanem egyben morális és közelebbről jogi viszonyok kategóriája is, amely nemcsak megengedi, hanem meg is követeli, hogy az adós/bűnös saját maga — *A tiszta akarat etikájának (Ethik des reinen Willens)* coheni bemutatása szerint Önmagaság (370k.) —, vagyis hogy totalitás legyen. Azonban egy morális összefüggés, vagyis egy olyan viszony, amely szabadságból — még ha csupán a szabadság minimumából — ered, sohasem alapozható meg kauzálisan, és ezért nem is lehet rá érvényes a történelem kategóriájaként értett ok-okozat viszony sem, hanem csak az ezzel összefüggő, de tőle egyben világosan különböző adósságviszony. Az eladósítás nem mechanikus okozás, jóval inkább — ösztönzéseként, előmozdításként, előállításként — *causa*, a görög *aition* értelmében.

Az *aition* nem csak azt jelenti, hogy valami korábbi valamire ösztönöz, hanem egyben a morális bűnt is jelöli, amelyet egy állapot vagy esemény visel „tekintettel valami későbbire”. Csak az *aitikai* történés lehet egyben etikai történés. Az idő és a történelem etiológiai struktúrájában, amit Benjamin szem előtt tart, minden világállapot annyiban bűnös, amennyiben egy deficités másik állapotot bocsát ki, és magán viseli annak bűnét. Ezért minden világállapot befejezetlen, morálisan vagy jogilag hiányos állapot. A bűn a történelem „legfőbb kategóriája”, mert az elégtelenségek leszármazási kategóriája. Ezért mondhatjuk, hogy a történelem bűn, és hogy a történelem csak annyiban létezik, amennyiben bűntörténet, amennyiben bűnből van, és amennyiben a bűnnek a történelme. Bűn ugyanis csak ott lehetséges, ahol a történelem megtörténik: minden történelem az elégtelenségek jelensége. Történelem ugyanakkor csak akkor lehetséges, amikor egy állapot vagy történés egy másikról anélkül válik le, hogy a hozzá fűződő viszonyt teljesen feladná: a bűn deficités kapcsolat, azzal kialakított

viszony, ami hiányzik [*fehlt*], és amit ez a viszony elhibáz [*verfehlt*]. Ezért minden történelem abban az értelemben az adósság vagy bűn története, hogy a történelem formáját — és ezért a tartalmát is — az adósság/bűn határozza meg. Nincs történelem, amely ne az adósságról/bűnről szólna, nincs olyan, amely ne tartozna valamely másikkal, és ne lenne bűnös egy másikkal szemben, amely másik a maga részéről ismét csak történelem és bűn lehet. Röviden, a történelem az eladósodás folyamata, mivel benne minden létrejövés valaminek a többé-nem-létét eredményezi. A bűn a semmiben bűnös. Ezért a történelem, beleértve a történelem tudományát is, etiológia: olyan, történésekről folytatott beszéd, amely a hiánynak van eladósodva.

Egy, a fentihez nem csak kronológiailag közeli jegyzetében Benjamin a bűn idejét, amely egyben a „világtörténelem” ideje is, a sors idejeként jellemzi. „A sors ideje az az idő, amelyet bármikor *egyidejűvé* (nem jelenbelivé) lehet tenni. A bűn rendez el, és belső összefüggését is a bűn határozza meg. Önállótlán idő, amely híján van mind a jelennek, mind a múltnak, mind a jövőnek” (GS VI, 91). Az iménti jegyzet döntő jelentőségű megfogalmazása a *Sors és jellem* (1919 szeptembere) című tanulmány egyik passzusába is bekerült, és ott még pontosabban így hangzik: „ezt az időt bármikor egy másikkal *egyidejűvé* (nem jelenbelivé) lehet tenni” (GS II, 1, 176; SJ 64).⁷ Egy ennyire szinkronikus idő, amely nem differenciálódhat múltra, jelenre és jövőre, csak „teljeséggel nem-tulajdonképpen módon időbeli” (uo.; ford. mód.)⁸ lehet, mert benne olyan összefüggés uralkodik, amely nem teszi lehetővé a leválást, a távolságot és szabadságot: csak ez utóbbiak teszik lehetővé tulajdonképpen az időt (mégpedig a morális jelentőséggel bíró cselekedet idejét), és ezzel együtt a különböző tapasztalati és idődimenziók szétválasztását. A szoros összefüggés, amely a temporális differenciálódást megakadályozza, nem más, mint bűnösszefüggés, és a sorsot Benjamin úgy is ragadja meg, mint „az élőknek a bűnnel való összefonódását” (GS II, 1, 175; SJ 63). A sors, amely lényegileg adósság/bűn, pontosabban az eladósodás vagy bűnössé válás generatív folyamata, gátat emel a történelemnek és a rá jellemző időnek. Ugyanis kategorikusan kizárja annak lehetőségét, hogy a fennálló vagy megtörténő dolgok láncolatát el lehessen hagyni anélkül, hogy az egyúttal ne folytatódjon, és hogy e láncolat rendje akár a megszakadása révén is ne szilárduljon meg. Hermann Cohen A

⁷ [Walter Benjamin, „Sors és jellem” (itt és a továbbiakban: SJ), ford. Tandori Dezső, in uó, *Angelus Novus (Értekezések, kísérletek, bírálatok)*, szerk. Radnóti Sándor (Budapest, Magyar Helikon, 1980), 57-67. — A ford.]

⁸ [Tandori Dezső fordításában: „egészen természet-ellenesen időbeli”. — A ford.]

tiszta akarat etikájában (*Ethik des reinen Willens*, 2. kiadás, 1907) — amely nyilvánvalóan eligazító érvénnyel bír Benjamin vonatkozó gondolatmenete számára, még ha kritikusan is viszonyul hozzá — ebben az értelemben a következő olvasható: „Mindig a [...] sorsból való kiválás az, amiben a sors maga végbemegy és bizonyossá válik. — Azt az alapfogalmat, amely a sors tulajdonképpeni magját képzzi, a *bűn* fogalmában kell felismernünk. Az *até* egy nemre [*Geschlecht*], egy előnyben részesített nemre terjed ki, amely az ember sorsát viszi színre. Ez az az uralom, amely sorsszerűen azzal jár, hogy a nem individuumait magának aláveti. [...] [A mítosz] még nem lát különbséget az individuum és a neme között; mint ahogyan Zeus sem szűnik meg individuális istennek lenni csak azért, mert a fátumnak alávetett. A gonosz: a bűn. A bűn pedig a végzet.”⁹ Amíg a nem [*Geschlecht*] „természetes összefüggése” határozza meg az embert mint pusztán természeti lényt, addig természeti *genus*ának egysége alapján, valamint a bűn kategóriája mentén való létrejötte [*Generierung*] szerint kerül meghatározásra. A korábbi állítást, „Ami történik, az az adósság/bűn”, ezért pontosítani kell: ami a generációk természetes összefüggésében történik, az a bűn — és éppen ezért a bűn, mint a sors legfőbb kategóriája, egyben a *világtörténelem* legfőbb kategóriája is. Viszont mivel benne az etikai dimenzió kizárólag csak annak tagadásaként, mint a gonosz, mutatkozhat meg, ezért a bűn „az emberek történelmének” és a történelmi időnek egyáltalán nem döntő kategóriája. Az adósság/bűn ideje — vagyis az *até* és az *aition* ideje (az eladásért értelmében vett okozásé), mely csakis nem-tulajdonképpeni módon nevezhető így — lesz érvényes a nemnek és *toto genere* a természeti ember idejének elvileg beláthatatlan időtartamára. Tehát nem egy bizonyos időre, hanem minden időkre érvényes, nem egy individuumra és annak szinguláris idejére, főleg nem az emberre mint etikai lényre, hanem egyedül annak „pusztán életére”, amely semmilyen temporális vagy akár historikus meghatározásra nem alkalmas, és amely ezért csak azt az ahistorikus és időn kívüli *fundust* kínálhatja, amiből az individuáció során egy másik, szigorúbb értelemben vett historikus rend állhat elő.

„A bűn és bűnhődés beláthatatlan egybeláncolódását” mind Benjamin, mind Cohen „pogánynak”, ezáltal valláselőttinek és protoetikainak tekinti (*GS* II, 1, 175), mert benne nem kínálkozik játéktér sem az individuum szabadságra való képessége számára, sem hely az olyan kapcsolatra a másikkal, amely ne állna kizárólagosan a bűn égisze alatt. Mindketten — Benjamin és Cohen egyaránt — a bűn antik mechanikájával,

⁹ Hermann Cohen, *Ethik des reinen Willens* (Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1981; az 1907-es 2. kiadás reprintje), 361.

különösen a sors görög rendszerével és annak antikvitás utáni és modern változataival szemben határozzák meg saját etika- és vallás-felfogásukat. Ami az etika hatáskörét, tehát a szabadság általi önmeghatározást illeti, az csak azáltal alakulhat ki, ha elválik a mítosz minden elemétől, a genealógiailag kikényszerített bűntől, az utódlástól, a következménytől és annak okozásától, a családi és kronologikus szukcessziótól. Csak a bűnössé válás és megfizetés cserekereskedelmének eltökélt megszakítása által lép be az ember önnön szabadsága tartományába. Ugyanis cselekedni a bűn összefüggésében nem más, mint követni a cselekvés kötelességét, amit mások diktálnak, és így ez csupán a *nem*-cselekvés formája. Akit elbűvöl az adósság/bűn, az nem azt teszi, amit tesz, hanem egy előírt programot hajt végre, és végzetszerűen (magának a cselekvésnek a szempontjából halálos módon) predesztinálja egy olyan örökség, melynek következményeit már nem vállalhatja fel szabadon.

Ahogy az etika és a szigorúan monoteista vallás — a próféták zsidósága — először ott kezdődik, ahol az eladósodás vagy bűnössé válás kategóriája elmarad, úgy az idő — amely már nem a bűnösszefüggés formája, hanem az *ex nihilo* kezdeményezése — történelmi időként először ott jelentkezik, ahol a bűnössé válás minden kötelezettsége, minden köteléke, minden lánc lehull róla. Benjamin „az emberélet természeti bűnének dogmájával, az eredendő bűn [*Urschuld*] dogmájával — ismét a *Sors és jellem*ben — [...] az ember természeti bűntelenségének [*Unschuld*] látomását” állítja szembe (*GS* II, 1, 178; *SJ* 66-67), és továbbutal arra a területre, amely a pusztán „természeti” bűntelenségen túl morális és történelmi bűntelenségnek is nevezhető. A pogányság tanítása ezzel szemben ragaszkodik az eredendő bűn, a *peccata originale* „elvi megoldhatatlanságához”, amelyre a pogányság „kultusza” — mint ahogy azt Benjamin nyomatékosítja — csak „alkalmankénti megoldást” kínálhat (uo.; *SJ* 67, ford. mód.). Amit így a „pogányság” névvel ragadunk meg, az a benjamini és coheni értelmezés alapján nem csupán a görög politeizmus, hanem éppúgy a kereszténység is, amely az eredendő bűn tanát dogmává emelte, és annak logikáját a hit-, gondolkodás- és viselkedésrendszer utolsó részletéig kidolgozta.

TŐKEBÚNTÖRTÉNET, MÓDSZERTANILAG

Ha a történelem kritikájának feladata csak a bűntörténet kritikáján keresztül valósítható meg, akkor e kritika kiváltságos tárgyát a kereszténység mint az adósságökönómia

vallása és a kapitalizmus mint egy determinisztikus bűnvallás rendszere kell hogy képezze. Ezzel ki is jelöltük *A kapitalizmus mint vallásnak*,¹⁰ Benjamin munkavázlatának helyét és súlyát történelem- és politika-elméletének hatalmas projektjében.

A diagnózis az erejét, amelyet Benjamin a „kapitalizmus mint vallás” megfogalmazásban állít fel, Max Weber vallásszociológiai munkáival való szembesülésből nyeri — feltehetően különösképpen *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* cím alatt összegyűjtött tanulmányokkal való szembesülésből. Benjamin ugyanis a következőket írja: „A kapitalizmusban vallást kell látnunk, vagyis a kapitalizmus lényegileg ugyanazoknak az aggodalmaknak, gyötrelmeknek és nyugtalanságoknak a csillapítását szolgálja, amelyekre egykor az úgynevezett vallások adtak választ. Annak bizonyítása, hogy a kapitalizmus — nem csupán mint vallásilag meghatározott képződmény, ahogy Weber véli, hanem mint lényegileg vallási jelenség — vallási szerkezettel bír, ma még parttalan egyetemes vitához, tévútra vezetne” (GS VI 100; KV 1). A protestáns etikával foglalkozó kutatásait Weber a kauzalitás módszertani elvének vetette alá, és az aszketikus protestantizmus racionális etikáját a nyugati társadalmak újkori, vagyis kapitalista gazdasági étoszának feltételeként jellemezte. A „meghatározott vallásos hittartalmak [...] feltételeihez kötődik egy »gazdasági érzületnek«, tehát egy gazdasági forma »ethosának« keletkezése”, amely — ahogy ő fogalmaz — „kauzális összefüggést” mutat,¹¹ és ekképp, noha ezt már nem mondja ki, pontosan a leszármazás és a bűnössé válás logikájának azt a racionalitás-típusát követi, amely újkori kiváltságát először a jellemzett „gazdasági érzület” felemelkedésével nyerte el. Magát a módszertani eszközkészletet, amelyet Weber a kapitalizmus szellemére alkalmaz, szintén az oksági racionalitás és ekképp strukturálisan a kapitalizmus ihlette; ezért nem mutathatja meg az attól való szabaduláshoz vezető utat. E levezetés jellegzetes formáján mit sem változtat az, hogy Weber az elemzésbe egy kiegészítő, fordított kauzális viszonyt is bevon, és a protestáns kereszténységet a kapitalista gazdasági forma következményeként magyarázza.¹² Akárhol kezdődik is az oksági sor — és melleleg akárhogy is

¹⁰ [Walter Benjamin, „A kapitalizmus mint vallás” (a továbbiakban: KV), ford. Fogarasi György, *et al.* — *kritikai elmélet online 1: Gazdasági teológia* (2013), szerk. Fogarasi György, www.etal.hu. — *A ford.*]

¹¹ Max Weber, *Die protestantische Ethik I Eine Aufsatzsammlung*, szerk. Johannes Winckelmann (München: Sibemstern, 1991), 21; Max Weber, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, ford. Józsa Péter, Lissauer Zoltán, Somlai Péter (Budapest, Cserépfalvi, 1995; 2. bővített kiadás), 19.

¹² Lásd ehhez Weber ugyanezen az oldalon tett kijelentését, melyben „mindkét kauzális kapcsolatról” beszél, és a 226. oldalt, ahol egyszerre tartja lehetségesnek „a kultúra és történelem értelmezésének” mind „materialista”, mind „spirituálisan kauzális” módját.

legitimálják —, szilárd helyet biztosít mind a gazdasági, mind a vallási forma számára a kölcsönös függések rendszerében, és kitart amellett, hogy e kettőt egymásból vezessék le, figyelmen kívül hagyva, hogy mindkettő vonatkozhatna egy harmadik szférára is, amely nem az oksági sor feltételeit — *aition*ját és *causá*ját —, hanem artikulációjuk terét képezné. Benjamin elkerüli a weberi magyarázat módszertani apóriáját, valamint annak elméleti és egyben politikai kiúttalanságát, amikor mindkettőt, mind a kapitalizmust, mind a protestáns vallásosságot egyaránt azonos funkcióval (nevezetesen az „aggodalmakra, gyötrelmekre és nyugtalanságokra” adott válasz funkciójával) bíró, viszonylag önálló összefüggés-struktúraként határozza meg. Mindeközben meglehetősen óvatosan „vallási struktúráról” és „lényegileg vallási jelenségről” beszél, anélkül, hogy eközben a vallás konvencionális fogalmához — az „ügynevezett” vallásokhoz — képest egy másfajta felfogásra alapozna. Ugyanis nem a saját szigorú és nyilván Cohenre és a zsidóság hagyományára visszamenő vallásfogalmát használja, amikor a kapitalizmusról mint „lényegileg vallási jelenségről” beszél. A *Sors és jellem*-ben ráadásul félreérthetetlenül fogalmazza meg, hogy „az a rend, amelynek kizárólagos alkotója a szerencsétlenség és a bűn fogalma, s ahol nincs elgondolható útja a szabadulásnak [...], egy ilyen rend nem lehet vallási” (*GS* II, 1, 174; *SJ* 62). A „kapitalista vallás” (*GS* VI, 101; *KV* 2) ezért nem vallás, hanem „kultuszvallás”, hitbeli, viselkedési, jogi és gazdasági struktúra, amelynek a mítosz kontextusában, minden más kultuszhoz hasonlóan, az az egyetlen értelme, hogy „az élők összefonódását a bűnnel” megszervezze.

A korábbi vallási, kultikus és kulturális struktúrákhoz hasonlóan a kapitalizmus cselekvési rendje is választ kínál arra, amit Benjamin „aggodalmaknak, gyötrelmeknek és nyugtalanságoknak” nevez: anélkül rendszerezi a deficitet, hogy megengedné a felszabadulást alóla. A kapitalizmus funkciója abban áll, hogy a hiányt a származását illető magyarázattal és a kiegyenlítésére vonatkozó útmutatásokkal strukturálja. A kapitalizmus lényegileg etiológia, a származás és a bűn hozzárendelése, pontosabban, a hiánynak bűnből származó dologként való értelmezése, még pontosabban, a bűn tételezése, azaz etiotaxia. Mint minden „ügynevezett vallás”, a kapitalizmus is olyan logikát követ, amelyet Benjamin a *Sors és jellem* egy mondatában fogalmazott meg. Ez a mondat ugyan a jogról és a jogi tételezésekről szól, mivel azonban Benjamin számára a jog mítikus instancia, a mítosz minden elemére és a vele összefüggő rítusokra is érvényes: „A jog nem büntetésre ítél, hanem bűnre” (*GS* II, 1, 175; *SJ* 63). Ennek megfelelően minden rituális és kultikus gyakorlatról és különösképpen a kapita-

lizmusról mint kultuszvallásról elmondható, hogy bűnre ítél, amennyiben a bűnt mint hiányt, mint a természetes élet „aggodalmainak, gyötrelmeinek és nyugtalanságainak” alapját tételezi, és arra a büntetésre ítél, hogy ezt a bűnt kiegyenlítsék, és ezzel egyidőben tovább is örökítsék. A kapitalizmus — mint minden őt megelőző pogány kultuszvallás, és mint az őt kísérő kereszténység — az adósság/bűn hozzárendelése, s ekként az eladósítás vagy bűnössé tevés rendszere.

Annak, hogy a kapitalizmus (mint megalapozó tételezés és az alapzat fenntartása, vagy mint a bűn tételezése és fenntartása, egyszerűen, mint etiotaxia) vallási funkcióval bír, még nem mond ellent, hogy eleinte egy másik vallási rendszerre támaszkodva képződött meg. „A kapitalizmus — ahogy ez bizonyára nem csupán a kálvinizmusról, hanem az egyéb ortodox keresztény irányzatokról is kimutatható — nyugaton parazitaként fejlődött a kereszténységen, oly módon, hogy a kereszténység története végül lényegében parazitájának, a kapitalizmusnak a története” — jegyzi meg Benjamin (GS VI, 102; KV 3). Azáltal, hogy a kapitalizmus eleinte a kereszténység parazitája volt, nem oksági, de transzformációs viszonyba kerül a kereszténységgel. Az elemek mindegyike, melyek már a kereszténységben is a bűn és bűnhődés láncolatát határozták meg, áthelyeződnek a kapitalizmusba. A parazita ezen elemek kiválasztásakor és kombinációjakor a „saját” logikáját követi, amely megfelel a korábbi vallás logikájának, ugyanakkor nyilvánvalóvá teszi annak determináló szerkezetét. Így kell érteni azt, amikor Benjamin azt veszi fontolóra, hogy meg kellene vizsgálni, „a történelem folyamán a pénz miképpen kapcsolódott össze a mítosszal — mígnem elég mitikus elemet tudott magához vonni [vagyis szívott magába parazitaként] a kereszténységből ahhoz, hogy megalkossa saját mítoszáét” (GS VI, 102; KV 3). Ez a terv, ha nem is világosan kimondva, de azt sugallja, hogy a parazita saját struktúrával bír, hogy rátapadhatott a vallási gazdaképződményre, hogy hatalmasabb volt, mint a szállásadója, és végül, hogy a parazita kapitalizmus csupán azért tudott a kereszténység helyébe lépni, mert az maga is lényegileg parazita módon viszonyult az általa feltételezett bűnhöz. A kereszténység nem változhatott volna át kapitalizmussá, ha nem lett volna strukturálisan már eleve kapitalizmus, vagyis ha az utóbbihoz hasonlóan nem lett volna eleve a deficit, a hiány [*Fehlen*], az elhibázás [*Verfehlen*] és a bűn köré épülő rendszer. A kapitalizmus nem helyettesíthette volna a kereszténységet, ha nem lett volna lényegileg keresztény, „lényegileg vallási”, s mint „kultuszvallás” és bűnvallás nem a hiány pótlására irányult volna. Ami keresztényi a kapitalizmusban és kapitalista a kereszténységben, az nem más, mint parazitikus viszonyuk a bűnhöz. Innen ered

Benjamin következtetése: „A kereszténység a reformáció korában nem ösztönözte a kapitalizmus megjelenését, hanem maga változott át kapitalizmussá” (GS VI, 102; KV 3). Az átalakulás a kereszténységből a kapitalizmusba, a vallási formából gazdasági formába csak oly módon mehetett végbe, hogy az egyik formája megőrződött a másik formájában, mivel mindkettő „lényegileg vallási” forma: mindketten az adósság/bűn formái, a deficit okának tételezései, etiotaxiák.

Ha Benjamin azt állítja, hogy „a kereszténység története [...] lényegében parazitájának, a kapitalizmusnak a története”, akkor ezzel azt is állítja, hogy nem csak a kereszténység központi mítosza — a bűnbeesés és a bűnhődés története —, de a politika- és társadalomtörténet is legalább a reformáció óta adósság- vagy büntörténet. E diagnózis tartalma kihatással van a diagnózis struktúrájára. Mert ahogy Weber a protestáns etika és a kapitalista ökonómia kapcsolatát oksági viszonyként ragadta meg, és ily módon a célracionalitás elvét hívta segítségül, hogy genezisüket magyarázza, úgy Benjamin is, aki a gazdasági eladósodás rendszerében vallási formát pillant meg, a reflexió hasonló csapdájába eshetne, és a nyugati modernség büntörténetét a maga részéről magának a bűnnek a megvádolásával fedhetné el. Ez azonban — írja e vesztély tudatában — „ma még parttalan egyetemes vitához, tévútra” vezetne, és ezzel a vitával csupán a tőkekereszténység büntörténetét folytatná tovább. Az állítás, amelyet ehhez a gondolathoz fűz („Nem vonhatjuk be a hálót, amelyben állunk”) három dolgot mond ki: egyrészt, hogy a diagnózisával együtt még ő is a tőketörténet bűnösszefüggésének hálójában áll.¹³ Másrészt, hogy ez a diagnózis is csak egy újabb csomót köt az eladósodás vagy bűnössé válás hálójához; harmadrészt pedig, hogy mégis felsejlik a szabadulás ebből a hálóból — talán épp e hálónak köszönhetően —, még ha csak egy későbbi időpontban is. „Később viszont rálátás nyílik majd erre” (GS VI, 100; KV 1) — mondja egy másik megfogalmazásában, amely Pál „akkor pedig színről színre [látunk]”¹⁴ szavaira emlékeztet. Ezzel a „későbbel” egy olyan időpontra céloz, amely már most, az adósság/bűn időhálóján belül megnyílik, és amely lehetővé teszi a tekin-

¹³ A mítosz „hálója”, a bűnösszefüggés „hálója” metaforát Benjamin *A sors és jellem* című kis tanulmányában többször használja és tovább is szövi (vö. GS II, 1, 176/178; SJ 65/67). — Aiszkhülosz a háló-metaphorát (*diktüon atész*) *Leláncolt Prométheuszának* (*Prométheusz deszmótész*) egyik kiemelt helyén, Hermész utolsó beszédének végén (V. 1078) használja az até működésével kapcsolatban. Számára a szerencsétlenség e kikerülhetetlen hálója nem a *tükhék* egyike, hanem önmaga idézi elő (*autai d' / hümasz autasz*) — az até és *autasz* közti kapcsolat ezekben a sorokban úgy válik hangsúlyossá, hogy a bűn a szerencsétlenség alapjaként az énbe került és azzal azonosnak tűnik.

¹⁴ [Pál első levele a Korinthusiakhoz (13, 12). — *A ford.*]

tet számára egy, a bűnösszefüggés ökonómiájától és a bűnháló vallásától eltérő másiknak, s ezzel egyúttal a *religio* ligamentumaitól¹⁵ is eltérő másiknak a megpillantását. Olyan pillantás [*Blick*] és rálátás [*Überblick*] volna ez, mely maga szakítaná szét az általa előállított kötést.

TŐKEBÚNTÖRTÉNET, STRUKTURÁLISAN

Benjamin szerint három vonás „már a jelenben is felismerhető a kapitalizmus vallási szerkezetéből”, illetve egy negyedik is, amely a kapitalizmus istenének megismerhetetlenségében áll.

Egyrészt a kapitalizmus tiszta kultuszvallás — „talán a legszélsőségebb, ami valaha létezett” —, amelyben jellegzetes dogmatika és teológia nélkül mindennek „csak közvetlenül a kultuszra való vonatkozásában van értelme”. A tőke vallási struktúrája kezeskedik a jelentés, az érték és az érték forrásának közvetlenségéért, saját istenének közvetlenségéért. Ez a struktúra minden felvett magatartásnak, minden szándékolt cselekedetnek üdvözülés-ökonómiai rangot tulajdonít, és senkinek sem engedi, hogy elhagyja a rítus jelentés- és értékszövevényét. Az, hogy a viselkedés minden egyes részletét megszállottan ökonómiai — tőke- vagy üdvözülés-ökonómiai — mutatóval látják el, ezt a struktúrát a jelentésesség univerzalitását és intenzitását tekintve szélsőséges kultusszá alakítja. Éspedig a hétköznapi cselekvések „közvetlen” jelentésességének kultuszává, amelyben az egyes cselekvés sohasem csupán eszköz, hanem mint eszköz egyben már cél, rendeltetés, érték és jelentés is. A tőke istenére való vonatkozás közvetlenségét Benjamin a kultusz „konkrétságának” nevezi (GS VI, 100; KV 1): benne közvetlenül összenőtt eszköz és rendeltetés, cselekvés és jelentés, pénz és isten, és a tranzakciók zárt szemantikai komplexumát alkotják. Ami jelent, az közvetlenül *maga* az általa jelentett; a jelölő közvetlenül a jelölt és annak referenciája. Mivel benne az eszköz tartománya felszámolásra kerül, és azt a közvetlen értelemé helyettesíti, ezért ez a transzcendencia nélküli rítus csak annak tiszta jelenét engedélyezi, amit jelöl. E rítus ugyanúgy kizárja az időbeli távolságokat, mint ahogy a szemiotikai különbségeket is e jelentésesség-kultusz elemei között.

¹⁵ [Hamacher itt a latin *religio* („vallás”) és *ligamentum* („szalag”) szavak etimológiai összefüggésére utal, mely szerint az előbbi az utóbbiból származtatható: *ligamen* („kötél, kötelék”), *ligo*, *religo* („köt, megköt, újraköt”), *religio* („kötelem, kötelesség, kötelezettség”). — A ford.]

Ezért Benjamin a kapitalista rítus második vonásaként a „permanens tartamot” emeli ki. Mivel minden egyes kapcsolat szekuláris tett és üdvtörténeti jelentés között közvetlen együttes jelenlétük egyetlen pontjába húzódik össze, az üdvözülés üzleti rítusa a jelen differenciálatlan időtartamának képét nyújtja. „A kapitalizmus egy kultusz celebrálása *sans trêve et sans merci*. A kapitalizmusban ugyanis nincs »hétköznap«, nincsen nap, mely ne ünnepnap volna abban az ijesztő értelemben, hogy ne a teljes szakrális pompa kibontakozását, a kultusz tisztelőjének végsőkéig felajzását foglalná magában” (GS VI, 100; KV 1-2).¹⁶

Ezen a ponton kínálkozik egy rövid kitérő egy másik, Benjaminéval körülbelül egyidőben keletkezett munkára, amelyet a kapitalizmus és a kereszténység viszonyának bemutatásában szintén meghatározó módon Max Weber inspirált, és akinek a nézeteit radikalizálta: ez a *Thomas Münzer mint a forradalom teológusa* (*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*). A szerzője Ernst Bloch, akivel Benjamin már annak első könyve, *Az utópia szelleme* (1919) megjelenése előtt baráti és egyszersmind kritikai viszonyt tartott fenn; harmadik könyve éppen a *Thomas Münzer* (1921), amely Benjamin epés megjegyzéseit vonta magára. Bloch „A Kálvinról és a pénzideológiáról” című fejezetben a következőket írja: „Elvégre csupán az üzleti nyilvántartások azok, amelyek követik Istent, amelyek Isten dicsőségére virágoznak és öltönek változatos formákat; ily módon Kálvin eredeti istenérzése, a himnikus händeli zenében dicsőített *Lord* iránti érzület, igen hamar egy halottak napi paradox megnyugvássá mérséklődhetett” (142). Az „élet társadalmi, vallási homogenitásáról”, az eltörölt „túlvilági feszültségről”, valamint „a bűnösség állapota és az őállapot közötti feszültségről” tett megjegyzéseinek összefüggésében Bloch megfogalmazása („egy halottak napi paradox megnyugvás”) valószínűvé teszi, hogy Benjamin már ismerte a *Münzert*, vagy legalábbis annak idézett fejezetét, amikor *A kapitalizmus mint vallás*-ban azt írta, hogy a tőkevallás feltételei mellett „nincsen nap, mely ne ünnepnap volna abban az ijesztő értelemben, hogy ne [...] a kultusz tisztelőjének végsőkéig felajzását foglalná magában.” De nem csak ez a megfigyelés visszhangozhatja Bloch megfogalmazásait. Van egy még fontosabb megfogalmazás is, amely összeköti a két szöveget. Bloch a Kálvin-fejezet végén ugyanis azt írja, hogy a reformáció „végül nem pusztán

¹⁶ Uwe Steiner a *Kapitalismus als Religion — Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins* (DVJS 72, 1998, 156-57) című tanulmányában plauzibilissé tette, hogy ahol a *Gesammelte Schriften* szerkesztői szerint *sans rêve et sans merci* szerepel, ott *sans trêve et sans merci* kell hogy álljon, vagyis „megnyugvás és kegyelem nélkül”.

visszaélés, de a kereszténységtől való teljes elszakadás volt; sőt, egy új »vallás« elemeit: a kapitalizmusnak mint vallásnak és mint a Sátán valóságos egyházának elemeit léptette életbe”.¹⁷ E döntő megfogalmazások azonossága Bloch és Benjamin szövegeiben mindeközben nem terelhetik el a figyelmet azok eltérő tendenciáiról. Ha Bloch „a kapitalizmust mint vallást”, mégpedig mint új „ügynevezett” vallást azonosítja — Benjamin is „ügynevezett vallásokról” beszél —, akkor ezzel a formulával, annak minden szigora ellenére, egy mértékletes ítéletet hoz. Ugyanis Benjamtól eltérően Bloch számára ez a kapitalizmus nem a kereszténység átváltozását jelenti saját igazi alakjába, hanem a kereszténységtől való „teljes elszakadást”. Blochnál a „kapitalizmus mint vallás” diagnózisa nem más, mint kirívó metaforája a kálvinista aposztáziának, mely az élet profitrátája végett a sátánkultuszhoz fordul, s így e diagnózis visszaesést jelez az eladósodás vagy bűnössé válás merőben látszatkeresztény sémájába, amelytől a reformációnak, mindenekelőtt a münzerinek, kellett volna megszabadítania. Ezzel szemben Benjaminsnál a „kapitalizmus mint vallás” az a diagnosztikus megfogalmazás, amellyel mind a kapitalizmus, mind a kereszténység lényege meghatározásra kerül.¹⁸

¹⁷ Az átdolgozott szövegváltozatban, amely 1960-tól olvasható nyomtatott formában, az utolsó szavak így hangzanak: „egy új »vallás« elemeit: a kapitalizmusnak mint vallásnak és mint Mammon-egyháznak az elemeit hozta létre” (Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Frankfurt: Suhrkamp, 1962, 143). Benjamin és Bloch között egy harmadik egyezés az arra tett utalásban rejlik, hogy a teológia viselkedési előírásokká, a dogmák pedig a munkamorál törvényeivé alakulnak át. „Csakhogy a tartalom (az isteni parancsoké), amelyre itt az értelem egyedül vonatkozni látszik, már nem a rögzített egyházi dogma, hanem éppen az Isten által adott munkamorál mint az igazolás egyedüli célja; és csakis a világ megmunkálása, a racionalitás előtti, és nem valamilyen lényegileg eltúlzott racionalitás fog egy ilyen torz kantianizmus révén értékszabályozóan, a valóságot meghatározóan, szellemi eszközöket használva megmutatkozni” — írja Bloch (uo. 141k.; vö. a kontextussal).

¹⁸ Ha Benjamin a „kapitalizmus mint vallás” formulát — ahogyan az kézenfekvőnek tűnik — Blochtól vette át, akkor a töredék, amelynek keletkezési időpontját a kiadók legkésőbb „1921 közepeként” adták meg (GS VI 690), leghamarabb 1921 végére tehető. Egy 1921. 11. 27-ei levélben Benjamin a következőket írja Scholemnek: „Blochhal a kapcsolatot, nagyon elővigyázatosan, de ismét felvettem. Természetesen machiavellisztikusan. Nemrég, legelső látogatásakor átnyújtotta nekem a teljes *Münzer*-korrektúrát, melynek olvasásába belekezdtem (Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe*, 2. köt., szerk. Christoph Gödde és Henri Lonitz, Frankfurt: Suhrkamp, 1996, 212-13). Mivel azonban Benjamin és Bloch már jóval korábban, különösen Svájcban, nagyon intenzív beszélgetéseket folytattak politikai és teológiai kérdésekről, nem megengedhetlen az a feltevés, hogy Benjamin már akkor bevetette ezt a megfogalmazást, és azt Bloch vette át később a *Münzerébe*.

Nem utalhatunk itt Benjamin és Bloch szövegeinek tényleges kapcsolatára, a szerzőik ambivalens viszonyára és a Benjamin-vázlat datálásának ehhez kötődő kérdésére anélkül, hogy ne vetnénk fel azt a továbbvezető kérdést, hogy vajon mindeközben egyáltalán egy emfatikus értelemben vett történeti

A Benjamin használta megfogalmazásnál (hogy a tőkekereszténységben „nincs »hét-köznapi«, nincsen nap, mely ne ünnepnap volna”) Bloch tézise a „halottak napi [toten Sonntag: halott vasárnap] paradox megnyugvásról” energikusabban fejezi ki azt a sajátos vonást, amelyet az idő a kapitalista vallásban magára öltött — különösen ha „az élet vasárnapja [Sonntag des Lebens]” hegeli megfogalmazására vonatkoztatjuk, amelyben a történelem a végéhez ér. Megtért a sabbatjába, amelyben Isten kipihen a munkáit, és azokat jónak találja, amelyben a jelentés és az emberi munka célja magával a munkával eggyé vált, amelyben a pénzszerzés Isten. A tőke e vasárnapja — és ebben van megnyugvásának paradoxona — azonban halott, mert benne a termelő és öntermelő mozgás nem a nyugvópontját érte el, hanem végleg megdermedt a mindig azonos termék elvárásában, az örökké változatlan végső nap és vasárnap várásában, amelyben minden idő összehúzódik, és egyben a visszatérésre és termelésének további fokozására törekszik. A permanens ünnepnap abban a rituális erőfeszítésben áll, hogy ugyanazt az ünnepnapot mindig még egyszer, és ezzel egyidejűleg mint még ünneplésebbet ünnepelje. A kapitalizmus korszakának tartóssá tett vasárnapja megegyezik az értéktöbblet és a többletmunka tartós munkanapjával. A tőke ideje, amelyet ez jellemez, a történelem végét a halott örökkévalóságig terjeszti ki. A tőkeidőben nincs Most, amely nem lehetne egy másik Mosttal egyidejű, nincs Most, amely nem egy másik Mostban való visszatérésére várna feszülten, nincs olyan, amely maga már nem a visszatérés törvénye alatt állna, és egy másik Most pusztá kísértetének [Revenant] mutatkozna. Ez azonban azt jelenti: a tőke ideje a halott Most ideje mint visszajáró kísértet [Wiedergänger] és mint többlet [Surplus]: mint újra-Most [Wieder-Jetzt] és többlet-Most [Über-Jetzt]. Nem más ez, mint a homogén kontinuum automatikus ideje, amelyről Benjamin a *Sors és Jellemben* azt mondja, hogy teljességgel „nem-tulajdonképpeni módon időbeli”. Minden Most adósa egy másik Mostnak, és egy másik Mostot adósít el: ez csak a mindenkori deficités Most, amelyet újfent csak egy deficités Most kettőz

problémáról van-e szó, vagy inkább, ahogy az ebben az összefüggésben feltételezhető, éppen az eladósodás vagy bűnössé válás problémájáról. Ki tartozik kinek mivel, Benjamin Blochnak vagy Bloch Benjaminsnak, vagy egyikőjük sem adósa a másiknak egy belátással? Mivel elegendő nyomós ok szól mindhárom feltevés mellett, ez a kérdés nem eldönthető — és éppen annak eldönthetetlensége és szükségszerűsége, hogy a rájuk vonatkozó ítélet felfüggeszthető-e, elszigeteli egymástól a két szöveget, kioldja őket az adósság összefüggéséből és (jóllehet csak lehetőség szerinti) önállóságukban történeti fenoménekké avatja. Ezek a szövegek (ahogy minden szöveg) páratlan történeti jelentőségüket — ami teljesen más, mint diagnózisuk igazságtartalma — nem származásuk történetéből, hanem abból az erőből (vagy gyengeségből) nyerik, amellyel leválnak arról és helytállnak magukért.

meg. Ezzel a formula nem csak a tőke idejét és a tőkekeresztény korszak idejét, de a filozófiai időkonceptiók meghatározó struktúráját is jellemzi Arisztotelész és Hegel között — és azon túl: a Most negativitását, amely már most elmúlt és egy másikba alakult át. S ahogy az idő ebben a korszakban teljességgel „nem-tulajdonképpen módon időbeli”, úgy a történelem is nem-tulajdonképpen módon történelmi, mert megáll az adósság/bűn és az azt mindinkább felfokozó kompenzálás mindig azonos sémájának újratermelésében és a „halottak napi paradox megnyugvásában” áll.

Így tehát a kapitalizmus nem csupán kultusz és nem csupán állandóságon alapul, hanem csakis a kettő egyszerre: ez a harmadik és döntő vonás, amelyet Benjamin ezen élet- és gazdasági forma lényegileg vallási struktúrájából kiemel. Csakis azért kultusz, és azért az állandóságon alapul, mert eladósít vagy bűnössé tesz. Benjamin ezt írja: „Feltehetőleg a kapitalizmus az első olyan kultusz, amely nem feloldoz a bűnök alól, hanem bűnössé tesz. E tekintetben ez a vallási rendszer egy iszonytató mozgásfolyamat sodrásában áll. Egy roppant bűn- vagy adósságtudat, mely képtelen feloldozást nyerni, a kultuszhoz nyúl, de nem azért, hogy ezt a bűnt vagy adósságot levezelje, hanem hogy egyetemessé tegye, hogy belekalapálja a tudatba, s hogy végül és mindenekelőtt magát az istent is belefoglalja ebbe a bűnbe vagy adósságba, hogy végül őt magát is érdekeltté tegye a feloldozásban” (GS VI, 100-01; KV 2). A tőkevallás eladósító, bűnössé tevő vonásában a korábbiakhoz képest még világosabbá válik ökonómiai, jogi (ennyiben morális) és pszichológiai aspektusainak fúziója. Benjamin ezt a keveredést magán a *Schuld* („adósság/bűn”) fogalmán belül mutatja ki, amikor a „fogalom démoni kétértelműségéről” beszél (GS VI, 102, KV 3). Tudniillik arról a kétértelműségről, amely szerint a (financiális) tartozások mindig (jogi, morális, affektív) bűnt jeleznek, és minden bűn tartozásként mutatkozik meg. Azért démoni ez a kétértelműség — ahogy Benjamin szerint minden kétértelműség az —, mert az eldöntetlenség [*Unentschiedenheit*] és a meg-nem-különböztettség [*Ungeschiedenheit*] bizonytalan jelét nyújtja, amelyben az ember a saját szabadságáról még nem bizonyosodott meg — arról a szabadságról, amely egyedül a döntésben áll —, és ezért kiszolgáltatotta magát az eredet és az utódlás hatalmainak, az etio-ökonómiai leszármazás uralmának. A *Schuld* fogalmának „démoni kétértelműsége” tehát maga is arról az adósságról tanúskodik, amelyet jelöl, és amelyben magát továbbörökíti. A tőke és az adósság/bűn vallásának feltételei alól nincs szabadulás. Annál is inkább döntő fontosságú a Benjamin által vázolt elemzés számára a fúzió kiterjedtségének és mozgáslogi-

kájának meghatározása, amely a szóban forgó vallás üres központja körüli turbulenciákért felel.

„ROPPANT BŰN- ÉS ADÓSSÁGTUDAT”, PREDESZTINÁCIÓ, „ISTEN VÉGSŐ ÉS TELJES ELADÓSODÁSA”

Benjamin — ahogy ezt Max Weber értekezéseire, feltehetőleg mindenekelőtt *Az aszketikus protestantizmus hivatásetikájához* kapcsolódva jelzi — az újabb keletű kereszténységben a bűn egyetemes uralma kiindulópontjának a világ „varázstalanítását” tartja. A kálvinizmusban ez a „varázstalanítás”, amelyet — azáltal, hogy módszeresen eltörölte a szakramentális mágiát — gyógyszerként vezettek be, a privát gyónás formája révén csendben megszüntette a bűnbánat szentségét, és megtagadta a bűntudat alóli felmentés lehetőségét.¹⁹ „Megszűnt az érzelmileg hangsúlyozott bűntudat időszakos »lerázásának« eszköze”²⁰ — írja Weber. Benjamin pedig így fogalmaz: „Egy roppant bűn- vagy adósságtudat, mely képtelen feloldozást nyerni, a kultuszhoz nyúl, [...] hogy ezt a bűnt vagy adósságot [...] egyetemessé tegye”. A bűn azért válik egyetemessé, mert a hívők, a szentségek, az egyház és még az Isten beavatkozása is vele szemben minden hatásukat elveszítik. A predestináció tanításának — amely egyfajta sorstan — ijesztő csattanója ugyanis abban áll, hogy e tanítás istene csak a kiválasztottakért halt meg, „akiknek sorsáról Isten — egyszülött fiának vértanú halálával — öröktől fogva határozott”.²¹ Mivel azonban egyetlen kiválasztott sem szerezhet bizonyosságot kegyelmi állapotáról, ezért tartósan bűntudata börtönének foglya marad. Weber tömör és velős mondata („Senki sem tudott segíteni neki”²²) a predestináció világát a beteljesedett kegyelemnélküliség világaként jellemzi. Az a bűntudat, amelytől megtagadták annak lehetőségét, hogy feloldozást nyerjen a bűn beismerése által, a pénzügyi adósságmentesség fitogtatása révén, vagy akár a legmegfeszítettebb „tettek által való üdvözülés elve [*Werkheiligkeit*]” mentén,²³ még Istenben sem találhat szabadulást, mivel az Isten, még ha fel is áldozta magát a világ bűneiért, önnön akarati döntésének örök-

¹⁹ [Az idézett kifejezés magyar fordítását módosítottam. Hamacher itt Webert szabadon parafrázálja. Vö.: Max Weber, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, 128-29. — *A ford.*]

²⁰ Weber, *Die protestantische Ethik*, 124; *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, 109.

²¹ Weber, *Die protestantische Ethik*, 123; *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, 106.

²² Weber, *Die protestantische Ethik*, 122; *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, 105.

²³ Weber, *Die protestantische Ethik*, 133; *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, 125.

től fogva engedelmességgel, következetességgel tartozik, így lényegileg az határozza meg, hogy mindörökké pusztán önmagáért áldozza fel önmagát. A predestináció doktrínája legvégül azzal a következménnyel jár, noha ezt ritkán hangoztatják, hogy Istennek nem áll jogában az egyszer hozott döntését revideálnia vagy felfüggeszteni. Azt mondja ki tehát, hogy Isten önmagának tartozik azzal, hogy döntését végrehajtsa; önmagához mint *causa sui* viszonyul, és eredendő elhatározásában önmagának mint önnön meghatározó okának adósa. Az Isten, akinek saját döntését megváltoztathatatlanul kell követnie, attól a számára immanens mechanikától függ, amely őt önmagával állítja ok és következmény viszonyba, és ezáltal adósság/bűnviszonyba. A predestináció Isten *általi* predestináció, mivel elejétől fogva az Istenben érvényre jutó predestináció. Egy Istennek, aki tisztán a döntéséből áll, az egykor maga által megteremtett idővel és minden időbelivel szemben abszolút közömbösen kell viselkednie, ezért nem jöhet számításba mint annak megváltója, és nemcsak annak adósa, amiről döntött, hanem önnön döntésének is. Bármilyen aspektusból is tekintsük a predestináció Istenét, az, aki az akarat révén alapozza meg önmagát és a világot, olyan isten, aki önmagával áll adósság/bűn viszonyban. Mivel semmi más, mint önmagához való viszony, ez az Isten pusztán adósság/bűn: az *aition*, a *causa*, a *ratio* és *fundamentum* értelmében és a *debitum* és *culpa* értelmében. Amit a „kapitalizmus mint vallás” feltételez, az „Isten mint adósság vagy bűn”.

Az adósság- vagy bűntudat tehát abban a meggyőződésben jut el a csúcspontjára, hogy maga Isten az, aki adós/bűnös, hogy ő önmagának tartozik valamivel, és ennek következtében bűnös azok adósságában, akik neki tartoznak. Isten adósság/bűnössé válása, a világ ebből eredő szentségnélkülisége és megválthatatlansága, hívőinek egyetemes adósság- és bűntudata többé már nem csak komor *theologoumenon*, és nem is pusztán érzelmi tény, amely a tőkevallás társadalmának egész érzelmi struktúráját meghatározza, és a kereszténység történetét arra ítéli, hogy minden gyakorlatában az adósság/bűn, a megvádolás [*Beschuldigung*], a megfizetés és az adósság/bűn törlesztésének [*Schuldabtragung*] története legyen. Hanem az Isten ilyen eladósodása/bűnössé válása egyúttal gazdasági tény is, amelyet nem Weber — aki feltűnően kevésszer használja az adósság/bűn fogalmát —, hanem Marx avatott technikai fogalommal. A *tőke* hetedik szakaszának 24. fejezetében, „Az úgynevezett eredeti felhalmozás” címűben, amely a mű tulajdonképpeni adósság/bűn-fejezete, Marx „a közhitelnek, azaz az államadósságoknak a rendszeréről” megjegyzi: „Az államadósság az eredeti felhalmozás egyik legerőteljesebb emeltyűjévé válik. Mintha csak varázsvesz-

szóvel érintené, a nem-termelő pénzt nemzőerővel ruházza fel és így tőkévé változtatja”.²⁴ A közhitel a pénzt tőkévé alakítja át, ami azonban azt jelenti, hogy önmagát értékesítő és önmagát szaporító pénzzé, többletpénzzé, vagyis több pénzzé, mint amennyi. Ami azonban több, mint amennyi, az a tőke esetében egyrészt a tőke pusztá, jóllehet igen reális látszata, másrészt — jóllehet igen produktív és túltermelő — tőkeadósság [*Kapital-Schuld*], mert amilyen mértékben több, ugyanannyival kevesebb is önmagánál. „Ezért — fogalmaz Marx — egészen következetes az a [modern] tanítás, mely szerint egy nép annál gazdagabb, minél mélyebbre merül az adósságban. A közhitel a tőke hitvallásává lesz.” A megfogalmazásból, miszerint a szekuláris gazdasági hitel [*Kredit*] szakramentális hitvallássá [*Credo*] változik, és az általa implikált diagnózisból, miszerint a kapitalizmus az „eredeti” felhalmozás fázisában válik strukturálisan vallásivá, Marx a gazdaság és a vallás egy további összefonódására következtet. „És az állam eladósodásának [*Staatsverschuldung*] megkezdődésével már nem a szentlélek ellen való bűn az, amire nincs bocsánat, hanem az államadóssággal szemben való hit-szegés.”²⁵ Arról, ami itt szakramentális és az eladósodás folyamatának tűnik, amelyből a tőke termelékenysége következik, kiderül, hogy a pénz tőkévé alakulása során a tőke genezisének Istenen belüli folyamata: „Ahelyett, hogy áruviszonyokat jelenítene meg, az érték most úgyszólván magánviszonyba lép önmagával. Mint eredeti érték különbözik önmagától mint értéktöbblettől, miként az Atya különbözik önmagától mint Fiútól, holott mindkettő egykorú és valójában csak egy személy, mert az előlegezett 100£ csak a 10£-nyi értéktöbblet révén lesz tőkévé, és mihelyt azzá lett, mihelyt a Fiút, és a Fiú révén az Atyát nemzette, különbségük újra eltűnik és a kettő megint egy, 110£.”²⁶ Az adósság mechanikája, amelyről ebben a mondatban csak mint az „előlegezett” érték fogalmáról — ami a hitel — van szó, valójában az önmagát értéktöbbletté és így mindenekelőtt értékke változtató érték folyamata: egy isten létrejövésének folyamata abból, ami nincs; teogónia az öneladósításból. Pontosabban: a hitelből, amely a ki nem fizetett munkából, a kizsákmányolásból, a gyarmatosításból, a rablásból és a rablógyilkosságból származik a kiváltságosak — mindezeket legitimáló — törvényeinek segítségével. Az általános értékforma („pénz — áru — több pénz”, amely a

²⁴ Karl Marx, *Das Kapital* (Berlin: Dietz, 1969), 782; Karl Marx, *A tőke*, 1. köt., in *Marx és Engels művei*, 23. köt. (Budapest: Kossuth, 1967), 705.

²⁵ Uo.

²⁶ Marx, *Das Kapital*, 169-70 (a szöveg idézett kiadásának különös nyomdahibáját és az ezzel összefüggő hitelcsökkentést —tőkeösszegnek 101£-ot adnak meg — javítottam); *A tőke*, 148-49. [A magyar kiadásban az idézett helyen nincs hiba. — *A ford.*]

kamatozó tőke „lapidáris stílusában” „pénz — több pénz” formává rövidül — vagyis olyan „pénz, amely több pénzzel egyenlő, [...] érték, amely nagyobb önmagánál”) az „önmozgó alany” előállításának képlete: Isten előállításának képlete saját semmijéből. A „tőke hitvallása” ugyanis Marx számára nem éppen a kereskedelmet űzők hite a tőkében, hanem annak „magánviszonya önmagával” — ez a tőke hite a tőkében, egy *credo quia absurdum*, amelyről csak annak távollétében lehet hitet tenni, amire a hit irányul. Ez hitvallás, amelyben a tőke, azaz az Atyaisten a fiával egységben saját tartozását ismeri be: önmagamnak tartozom önmagammal.

A Benjamin vázlatában említett valamennyi mű többé-kevésbé analitikus, de majdnem mindig polemikus szándékkal nyomatékosítja, hogy a pénz, különösen a tőke formájában, nem csak egy eladósító, hanem egy adós Isten is. Georges Sorel az 1908-as *Gondolatok az erőszakról* című könyvében azt írja, hogy „minden fejlett kapitalizmusban a kötelmi jog [*Recht der Schuldverhältnisse*] uralkodik”;²⁷ Adam Müller az 1816-os *Tizenkét beszéd az ékesszólásról* című munkájában (*Zwölf Reden über die Beredsamkeit*) pedig úgy fogalmaz, hogy „a gazdasági szerencsétlenség [...] mostantól, amióta minden tett és cselekedet aranyban van kifejezve, nehéz és mind nehezebb adósságtömegekben zúdul rá az utókorra”.²⁸ Gustav Landauer *A szocializmus kiáltványa (Aufruf zum Sozialismus)* című 1911-es és 1919-es írásában egy, valószínűsíthetően Fritz Mauthnertől származó etimológiához a következőket fűzi hozzá: „Az egyetlen, ami formába van öntve [*Gegossene*], az egyetlen bálvány [*Götze*], az egyetlen Isten [*Gott*], amelyet az emberek valaha testi valójában létrehoztak, a pénz. A pénz művi és eleven, a pénz pénzt és pénzt és pénzt nemz, a pénzé a világ minden hatalma. [...] Koldusok, együgyűek és balgák vagyunk, mert a pénz Istenné, mert a pénz emberevővé lett”.²⁹ És végül Nietzsche, ugyan nem a *Zarathustrával*, amelyre Benjamin a vázlatában az emberfeletti ember fogalmával játszik rá, hanem az 1887-es *A morál genealógiája* második, „»Bűn«, »rossz lelkiismeret« és társaik” című értekezésével, ahol a morálissá válásról, az adósság/bűn fogalmának visszafordításáról és megfordításáról esik szó „a »hitelezővel« szemben”, tehát Istennel szemben: „gondol-

²⁷ Georges Sorel, *Über die Gewalt* (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), 207; Georges Sorel, *Gondolatok az erőszakról*, ford. Burján Mónika, Lukács Katalin és Szénási Éva (Budapest: Századvég Könyvtár, 1994), 167.

²⁸ Adam Müller, *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland* (Frankfurt: Suhrkamp, 1967), 68.

²⁹ Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* (Revolutionsausgabe) (Berlin: Paul Cassirer, 1920), 144. Erre a passzusra utal Uwe Steiner is tanulmányában (6. l.áb.).

junk csak az ember *causa primájára*, az emberi nem kezdetére, ősapjára, [...] vagy a tulajdonképpeni létezésre, amely mint *magánvaló értéktelenség* marad hátra (nihilista elfordulás a létezésről, vágyakozás a semmibe [...]) — míg aztán egyszeriben az előtt a paradox és szörnyűséges lelemény előtt állunk, [...] a *kereszténység* mesterfogása előtt [...]: Isten önmagát áldozza fel az emberek adósságáért/bűnéért, Isten önmaga fizet meg önmagáért [...] — a hitelező *szeretetből* föláldozza magát adósáért (de hát hihető ez?), az adósa iránti szeretetből!...”³⁰ Ha ehhez a gondolathoz, miszerint az isteni hitelező nem csak az adósáért áldozza fel magát, hanem tartozik neki az áldozatával, még azt a gyanút is hozzávesszük, hogy ez a hitelező lehet akár „maga a létezés” is, akkor kényszerűen adódik a láttelelet, hogy egyáltalán a létezés és kiváltképp a legfőbb létezés (a *summum ens*) nem más, mint *maxima culpa* és *debitum maximum*, amelyet éppen azért nem lehet kiegyenlíteni, mert nincs további — főleg magasabb — instanciája az adósság/bűn alóli feloldozásnak.

Prima causa, prima culpa, ez az a láttelelet, amely alapján Nietzsche a kereszténységet „a hóhér metafizikájaként”³¹ és „a semmibe vezető rejtekútként”,³² aszketikus racionalizmusként és nihilizmusként értékeli. Ha a marxi politikai-gazdasági teológia képlete így hangzik: isten önmagát a (fedezet nélküli és sose fedezhető) hiteléből állítja elő, akkor a morális-ökonómiai teológia képlete, amelyet Nietzsche sugall, így szól: isten nem csak valaminek tartozik valamivel, de egyben önmagának is adósa önmagával — csakis ilyenként „van” [„gibt” es], és ezért „adatik” [„gibt” es] pusztán saját *nemjéből* [*Nicht*].

Jóllehet Nietzsche analíziséből hiányoznak a „tőke” és „kapitalizmus” fogalmak, mégis — éppúgy, mint Marx krisztológiai hitel-formulája, vagy mint az adósság Adam Müller által megfigyelt öröksége, vagy Landauer polemikus etimológiája — nem hagy kétséget afelől, hogy a Weber által leírt oksági viszony a kereszténység és a kapitalizmus között nem ragadja meg kielégítően e kettő kapcsolatát. Nietzsche elemzése arra

³⁰ Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, szerk. Karl Schlechta (München: Hanser, 1966), 2. köt., 832; Friedrich Nietzsche, *Adalék a morál genealógiájához*, ford. Romhányi Török Gábor (Budapest: Holnap, 1996), 105-06 (ford. mód.). — Három másik, szintén *A kapitalizmus mint vallásban idézett szöveg* közelében szerepel a Benjamin által olvasott könyvek listáján 722-es sorszámmal Nietzsche *Túl jön és rosszon* című munkája (GS VII, 1, 447). Mivel az *Adalék a morál genealógiájához* a *Túl jön és rosszon* „kiegészítéseként és magyarázatoként” íródott, plauzibilisnek tűnik az a feltevés, miszerint Benjamin az előbbi is ismerte.

³¹ Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, 2:977; Friedrich Nietzsche, *Bálványok alkonya, avagy milyen is a kalapács filozófiája*, ford. Tandori Dezső, *Ex Symposion*, különszám (1994. nov. 22.), 13.

³² Nietzsche, *Adalék a morál genealógiájához*, 85.

hívja fel a figyelmet, amire Bloch és Benjamin képlete is, hogy a kapitalizmust *mint* vallást — és pedig mint a bűn vallását —, míg a vallást — pontosabban a keresztény vallást — *mint* kapitalizmust kell felfogni.

A TÖRTÉNELEM KIÚTTALANSÁGA

Benjamin a hivatkozott szerzők által rendelkezésre bocsátott anyagokból és érvekből azt a következtetést vonja le, hogy „az istent is belefoglalják ebbe a bűnbe vagy adósságba, hogy végül őt magát is érdekeltté tegyék a feloldozásban. A feloldozást itt tehát nem magától a kultusztól kell várunk, s még csak nem is e vallás megreformálásától, melynek valami biztosat kellene tudnia megragadni benne, s nem is az elutasításától” (GS VI, 101; KV 2). Ebben az állításban a benjamini gondolatmenet irányát három elgondolható alternatíva visszautasítása jellemzi.

Az adósság/bűn (a tőkevallásban világtörténelmi méreteket öltött) rendszerétől való feloldozás először is nem lehetséges ezen a valláson *belül* — a feloldozás *ígérete* ellenére sem, amelyet folyamatosan tesz. Ugyanis még legfelsőbb instanciája, Isten is alá van vetve annak az adósságnak/bűnnek, amelyet egyedül ő lenne képes feloldani. Az adósság/bűn rendszerében egy pusztán immanens mozgástól nem lehet elvárni, hogy megszabadítson, ha annak alkotóelve maga is adósság/bűn, s ennyiben nem szabad.

Másodszor, a feloldozás e vallás „megreformálásától” sem várható el. Ugyanis minden megújítás — amely a protestáns reformáció megreformálásába kellene torokljon —, minden reformtörekvés (amire Benjamin korában különösen a szociáldemokrata és a szocialista politika vállalkozott) a tőkekultusznak és e kultusz gazdasági és pszicho-szociális struktúráinak egy olyan elemével kellene kezdődjön, amely mentes az adósságtól/bűntől, vagy legalábbis képes arra, hogy kilátásba helyezze az adósságtól/bűntől való megszabadulást. Ilyen elem azonban nincs. Benjamin megítélése szerint (amely szorosán kötődik Gustav Landaueréhez) a szocializmus marxista változata is olyan társadalmi és gazdasági formát képvisel, amely az adósságnak a kapitalizmusra jellemző dinamikus fejlődéséből következik. Landauer *A szocializmus kiáltványában* „tőke-szocializmusnak” hívja a marxi prognózist. „Az ember tiltakozik az ilyen példaértékű értelmetlenséggel szemben, de kétségkívül ez Karl Marx tényleges véleménye: a kapitalizmus teljes egészében saját magából fejleszti ki a szocializmust, a

szocialista termelési mód a kapitalizmusból »virágozik ki«. És hogy e kép teológiai konnotációit megvilágítsa, még hozzáfűzi: „Marxizmus — szellemtelenség, papírvirág a szeretett kapitalizmus csipkebokrán”.³³ Landauer számára az egyetlen hely az égő csipkebokor, a tőke teofániájának keserű emblémája, ahol a Marx által kilátásba helyezett szocializmus kivirágozhat, hiszen a kapitalizmus mozgásának automatizmusából kell szintén automatikusan, tehát önnön fokozásaként előállnia. A kapitalizmus és a szocializmus közötti folytonosságot illetően Benjamin ugyanazt az érvet használja, mint Landauer, és a hangsúlyt az eladósodásra helyezi, amennyiben az egyik termelési módból a másikba történő átmenet történeti folyamatát a kamat és a kamatos kamat metaforájával az adósság haladványaként és a történelmet a tőkevallás korszakában a maga egészében adósságtörténetként, vagyis büntörténetként értelmezi. A Marx által tervezett szocializmus a tőke adósság- vagy büntörténetének csak egy további stádiuma lehet, mert — mint Benjamin fogalmaz — „a meg nem forduló [*nicht umkehrende*] kapitalizmus a kamattal és a kamatos kamattal, amelyek az *adósság*, vagyis a *bűn* [*Schuld*] funkciói [...], szocializmussá válik” (GS VI, 101-02; KV 2-3).

Ha az eladósodás vagy bűnössé válás történelme sem annak belső struktúrájából, sem reformjából kiindulva nem rekesztődhet be, e történelemtől való megszabadulás egyetlen további lehetőségeként csupán az „elutasítása” marad (az, hogy ezt a történelmet elutasítják). Egy ilyen „elutasításhoz” kapcsolódik az elképzelés, miszerint az csakis az eladósodás vagy bűnössé válás struktúráján kívülről érkezhethetne, vagy pedig egy semleges pontból kiindulva vezethetne a tőle való elszakadáshoz. De egy ilyen elutasítás sem járhat „feloldozással”, mert semmilyen elutasítás sem kerülheti el, hogy ne az adósság/bűn kultuszára vonatkozzon, hogy ne beszélje azt a nyelvet, amely a vád és a vádemelés nyelve, és hogy ezért ne kellene neki még az elutasításáért is felelősséggel tartoznia [*schuldig zu werden*]. Az elutasítás tehát kétértelmű (Benjamin azt mondaná: démonian kétértelmű) viszony — még részt vesz a mítoszban, miközben kinyilvánítja a tőle való elválást. Amíg akár a legkisebb mértékben is függ az adósságtól/büntől — és az adósság/bűn a *par excellence* függőség —, addig az elutasítás a bűn fokozása, nem pedig a tőle való megszabadulás.

Ha az adóssághoz vagy bűnhöz való viszony e három alternatívája éppen ezt a viszonyt állandósítja, akkor sem a rendszerén belülről, sem kívülről nem várható a felzabadulás alóla, és sem belül, sem kívül nem lehetséges olyan történelem, amely ne

³³ Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, 41k.

adósság- vagy bűntörténet volna. A „sem belül, sem kívül” kettős kizárás képlete azonban utalást tartalmaz arra vonatkozólag, hol lehetséges mégis a keresett megszabadulás. Mert ha az sem a tőkevallás adósság- vagy bűnviszonyain kívül, sem azon belül nem lehetséges, akkor ott és csakis ott lehetséges, ahol ezek a viszonyok elérik azt a végső fokot, amely sem hozzájuk, sem a rajtuk kívülihez nem tartozik. Csak magának az adósságnak vagy bűnnek a legvégső foka kínálhatja a tőle való megszabadulás lehetőségét, és még az adósság/bűn megszabadulását is az adósságtól/bűntől. Ez a végső fok képezhetné azt a legkülsőbb és legbelsőbb határt, ahol az adósság/bűn többé már nem önmaga, és nem is valami rajta kívüli dolog, hanem mint adósság/bűn eloldódik önmagától.

A LÉT SZÉTROMBOLÁSA

Benjamin reflexiói az eladódás/bűnössé válás apóriáinak leírásán keresztül afelé a legszélsőségesebb apória felé tartanak, amelyben az eladódás/bűnössé válás önmagán semmisül meg, és a rendszert is, amely eddig fenntartotta, bevonja rombolásába. Míután minden kiutat, mind a reformét, mind a tagadásét elvetette, így ír: „E vallási mozgalom, vagyis a kapitalizmus, lényegéhez tartozik a végsőkig való kitartás, a kitartás Isten végső és teljes eladódásáig, a kétségbeesés elért világállapotáig, melyet éppenséggel még *remélnék* is. Ebben rejlik a kapitalizmus történelmi hallatlansága, ti. hogy a vallás többé nem reformja, hanem szétrombolása a létnek. A kétségbeesés kitágulása vallási világállapottá, melytől állítólag a gyógyír várható. Isten transzcendenciája elbukott. De attól még nem halott, csupán bevonódott az emberi sorsba” (GS VI, 101; KV 2). A tőke struktúrájának marxi leírásában — mert ott, ahogyan itt is, a tőke az Isten — „Isten végső és teljes eladódása” a fedezetlen hitelnek felel meg, amellyel Isten kezdetét veszi, és a fedezetlen értéktöbbletnek, amelyet az áruforgalom minden vonásában megteremt és folyamatosan előállít, anélkül, hogy az Istent valaha is egy reális egyenértékhez köthetné. Az abszolút értéktöbblet, az abszolút tőke nem más, mint hitel, Isten semmi más, mint tartozás. Ugyanígy, „Isten teljes eladódása” megegyezik azzal, ahogy Nietzsche művében, az *Adalék a morál genealógiájához*ban Isten magára veszi a hívők bűnét, megegyezik Isten Istentől elhagyatottságával az „Éli, éli, lamá

sabaktáni!”³⁴ mondásban, Isten Isten-nélküliségével önnön hitelének világtörténelmében. A „teljes eladósodás” folyamata nem korlátozódik egy transzcendens lény vagy transzcendentális eszme istenen belüli folyamatára; ez a folyamat mint a transzcendencia eladósodása, vagyis mint a transzcendentáliák széthullása Isten kétségbeeséséből és ezzel egyidőben e kétségbeesés „kitágulásából”, „világállapottá” terebélyesedésből áll. Ez a „világállapot” határozza meg minden egyes „emberi sors” minden egyes részletét, és minden egyes benne résztvevő hatalmat és intézményt adóssággként, vagyis kétségbeesésként és egyedüllétként definiál. A tőkevallás rendszere pont ugyanolyan mértékben panteista, mint amennyire skizoteista. A világ és benne minden ember *Isten* a maga — tehát már nem a *saját* — kétségbeesésében. Ezért beszélhet Benjamin egy felettébb patetikus asztrológiai metaforát felhasználva az „ember-bolygónak erről az áthaladásáról a kétségbeesés házán, pályája abszolút magányában” (GS VI, 101; KV 2), ami Nietzsche „emberfeletti emberére” és annak csillag-képeire utal. Ez a magány és ez a kétségbeesés vonatkozhat Max Weber találó leírására a kálvinizmusnak felrótt érzelmi elsatnyulásról, a lelkiismeret önkínzására Nietzsche aszketikus ideáljai miatt és a kétségbeesés Kierkegaard-i jellemzésére, miszerint az halálos elmebetegség.³⁵ Azonban mindkettő, mind az elmagányosodás, mind a kétségbeesés következetesen a *causa primának* való, egyetemessé vált eladósodás rendszeréből adódik, ami az önmagában vett adósság: ez maga a történelem, amelynek „legfőbb kategóriája” az adósság, és a politikai-gazdasági teológia, amely „Isten teljes eladósodásában” csúcsonylik ki. Ha Isten maga is adós lesz, mint minden, ami a gazdaságban és a társadalomban, a történelemben, a nyelvben és a morálban e legfelsőbb instanciához igazodik, akkor „transzcendenciája” tényleg „bukott” transzcendencia, és pedig Ádáménál is bukottabb, akit estében még egy Isten ölelt körül. Ekkor Isten páratlan ön-aposztáziával önmagától pártol el, s ez őt meghasonlásra bírja és kétségbeesésbe űzi, kioldja önmagával való közösségéből, és még önmagához való viszonyában is elmagányosítja. A kétségbeesés nem feltétlenül „vallási világállapot” a történelem végén, hanem egyenesen

³⁴ [„Én Istenem, én Istenem, miért hagytál el engemet?” — Máté evangéliuma (27; 46). — A ford.]

³⁵ Kierkegaard az azonos című értekezésében a kétségbeesést határozza meg „halálos betegséggként” (*Krankheit zum Tode*). Benjamin a vázlatában az „aggodalmakat” olyan „elmebetegségnek” nevezi, „mely illik a kapitalista korszakhoz” (GS VI 102; KV 3). Habár ebben a töredékben Kierkegaard-t nem nevezi meg, nyomai mindenhol megtalálhatók, ahol kétségbeesésről, félelemről és egyedüllétről, s nem kevésbé, ahol bűnről és sorsról, sőt a „démoni kétértelműségről” esik szó. [A „halálos betegség” kifejezés a Bibliából származik: „Ez a betegség nem halálos, hanem az Isten dicsőségét szolgálja, hogy általa megdicsőüljön az Isten Fia”, János evangéliuma (11; 4). — A ford.]

Isten kétségbeesése minden miatt, ami általa határozza meg önmagát. E mindent átható magányosság egyben isten magányossága is, aki már semmiben sem osztozik önmagával, és aki még az abszolút minimális, az önmagával való közösséget is elvesztette. Az, hogy a bukott és önmagával meghasonlott transzcendencia eme Istene nem halott, még nem menti meg, mert „bevonódott az emberi sorsba”, és egyúttal abba az adósság-összefüggésbe, amely rosszabb, mint a halál.

Mit jelent tehát „Isten végső és teljes eladósodása”? Nem jelentheti azt, hogy Isten egy deficitesebb teremtésben adós, amennyiben előidézője és alapja tökéletlenségének — hiszen akkor képes lenne más, ideálisabb teremtésre, és tartozna is annak, mivel nem felel meg saját eszményének. Az olyan Isten megvádolása, aki nem felel meg saját képességeinek, egy skizoid Istent vesz célba, aki egyrészt bűnös, másrészt büntetlen, vagy legalábbis képes a büntelenségre. Ez a vád ekkor nem egy „teljesen” eladósodott Istenre irányul. „Isten teljes eladósodása” azt jelenti tehát, hogy önmagában véve bűnös, hogy az adósságot olyan teherként viseli, amely még nincs és soha nem is lesz kiegyenlítve. Azt jelenti, hogy bűnös, felelős és felelősségre vonható önmagáért, mint aki nemcsak befejezetlen, félresikerült vagy elhibázott, hanem egyenesen hiányzik. Ha bűnösnek lenni annyit tesz, hogy a nemlét okának lenni [*Grundsein für ein Nichtsein*], akkor „Isten teljes eladósodása” annyit tesz, hogy Isten a saját nemlétének alapja. Saját tagadásának [*Nicht*] pedig csak úgy válhat az alapjává [*Grund*], hogyha saját létét nem önkényesen és ideiglenesen vonja meg, hanem hogyha nem áll lehetőségében más, mint e megvonás, mert nem rendelkezik léte fölött, tehát nem *létezik* [*nicht ist*]. Isten adóssága/bűne abban áll — már ha teljességgel ez a bűn határozza meg —, hogy ő maga önmaga tagadása [*sein Nicht zu sein*], tehát hogy ő maga nem létezik [*nicht zu sein*]. Csak ebből a roppant paradox, önmagát megsemmisítő alaplól kiindulva juthat el Benjamin a vázlat legkiemelkedőbb és legkövetkezetesebb megállapításához: szerinte „a kapitalizmus történelmi hallatlansága” abban rejlik, „hogy a vallás többé nem reformja, hanem szétrombolása a létnek”. A vallásos kapitalizmus az a gondolati, tapasztalati és cselekvési struktúra, amelyben kiderül, hogy a lét, amely benne mint tőkeérték tételeződik, végtelenül több és éppen ezért végtelenül kevesebb, mint önmaga. Bebizonyosodik, hogy ez a lét *toto coelo* valami más, mint önmaga, hogy szétrombolt, önmagáról levált, önmagát önmagáról leválasztó és önmagát szétromboló lét, tehát ő maga a lét szétrombolásának, megsemmisítésének eseménye.

Ahogy Benjamin hangsúlyozza, történelmileg hallatlan a lét ilyen szétrombolása a kapitalizmusban, a tőkekereszténységben, és minden más általa meghatározott struktúrában, intézményben, diskurzusban és nem-diskurzív tapasztalatban. Nem pusztán szinguláris, precedens nélküli eset, hanem a szó szoros értelmében véve *meg nem hallott* esemény, amely elzárkózik a hallástól, mint érzékileg elkülönülő tapasztalattól és a hallás fogalmától is. Csak e „történelmi hallatlansága” által lesz a tőkevallás a zenitjén történelmi történés, az egyetlen olyan történés, amely történelminek nevezhető. Hangsúlyosan csak az történelmi, ami kivonja magát mind az értelem, mind az érzékek alól; hallatlanként senki nem észleli, önmaga számára hozzáférhetetlen, önmaga által sem meghallott: az, amiben a tapasztalat a megtapasztalhatatlanba ütközik. A lét szétrombolásával (amit a kapitalista-keresztény adósság- vagy bűnkultusz idéz elő), az értékek értékének leromlásával, a *summum ens* öneladósításával a mitikus adósság- és bűnösszefüggés, mely csupán nem-tulajdonképpen módon nevezhető történelminek, önnön végpontjához érve széthasad: a lét szétrombolása megnyitja a történelmet.

Az ontológia elpusztulása azért hallatlan, mert semmilyen lét nem tulajdonítható neki, így ő sem képezheti a megismerés empirikus vagy ideális tárgyát. Az istenen belüli hasadás, a lét szétrombolása *megszólíthatatlan* és *titkos*, mert a nem folytonos, darabokra szétrobbant entitás nem férhet hozzá önmagához, minden külső hozzáférést pedig meggátol. Ezért Benjamin a három vonás mellé — melyek mindegyike „már a jelenben is felismerhető a kapitalizmus vallási szerkezetét illetően” — negyedik jellemzőként a megismerhetetlenséget is hozzátoldja: „Negyedik vonása az, hogy istenét el kell titkolni, és csak eladósodása zenitjén szabad megszólítani. A kultuszt egy éretlen istenség színe előtt celebrálják, minden képzet, minden gondolat, mely őrá vonatkozik, megsérti érese titkát” (GS VI, 101; KV 2). Ameddig nem érik meg — és ez feltehetően a „természetadta” összefüggéseiről és mindenekelőtt az önmagáról való leválás stádiumát jelenti —, addig benne az adósság- vagy bűnkultusz istenét „titkolni” és az érési folyamat „titkát” őrizni kell. Ez a titok nem lehet más, mint adósságának/bűnösségének, hiányos vagy éppen nem-létének titka. Ez a strukturális titok, amely maga után vonja elfelejtését vagy „elfojtását”, Benjamin számára nem csak az ontológiai, teológiai és politikai-gazdasági kutatás tartományához tartozik, hanem az általa ismert legelőrehaladottabb „pszichológiai” kutatáshoz, a pszichoanalíziséhez

is.³⁶ Ahogy viszont Marxot, Webert, Nietzsche-t és feltehetőleg Kierkegaard-t, úgy Freudot is azok közé sorolja, akik elméleteikben jóváhagyják az adósság/bűn vallását, ahelyett, hogy lefolyásában felismernék széthullásuk elemeit. A „freudi elméletet” is úgy ítéli meg, mint amely „[t]eljesen kapitalista módon van elgondolva” és „e kultusz papi uralmához tartozik”. „Az elfojtott, a vétkes képzet, a legmélyebb, még megvilágítandó analógia szerint nem más, mint a tőke, melynek kamatait a tudattalan pokla szedi” — magyarázza Benjamin (GS VI, 101; KV 2). Ha ehhez a megjegyzéshez hozzávesszük azt a mitológiai jegyzetet, miszerint Pluto, az alvilág — a pokol, a tudattalan — istene, egyben a „gazdagság istene” is, akkor ezzel azt állítja, hogy isten tudattalan, vétkes, sőt ő a legvétkesebb, a legelőször és a legmélyebben elfojtott képzet. Olyan képzet ő, aki semmi egyéb, mint eladósodás vagy bűnössé válás és elhibázás, nem más, mint hiány: semmi másból nem áll, mint a semmiből, és ezért nem képezi a tudat lehetséges tárgyát. E diagnózis (amely egyként hivatkozhat a freudi őselfojtás elméletére és az ősapa megölésének etno-pszichoanalitikus mítoszára, amely gyilkosság elfojtása tudatalatti büntudathoz és az általa motivált kulturális teljesítményekhez vezet), Marx és Nietzsche elemzéseire hasonlóan, újfent leírja — és egyben le is tagadja — a tőke-istenség struktúráját. Ugyanis a freudi diagnózis, Benjamin legalábbis így gondolja, az adósság/bűn és az eladósodás vagy bűnössé válás fogalmait minden társadalmi és vallási viszony feloldhatatlan fundamentumaként szilárdítja meg, és nem gondolja azt, hogy ez az adósság/bűn majd eliminálhatóvá válik, amint Istenben, a tőkében és annak vallási rendszerében abszolúttá vált.

³⁶ Gershom Scholem a *Walter Benjamin — egy barátság történetében* (Walter Benjamin — *Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1975, 75) igen szárazan jegyzi meg, hogy „Benjamin Häberlin egyik Freudról szóló szemináriumán ült (1917/18), akinek az ösztönelméletéről, amelyről elutasítóan nyilatkozott, akkoriban egy részletes referátumot dolgozott ki.” A Scholem által említett referátumnak nyoma veszett, pedig csak belőle lehetne látni, hogyan „ítélkezett” ténylegesen Benjamin Freud ösztönelméletéről. Scholem apodiktikus „elutasítóan ítélkezett” megfogalmazása ugyan egyezik Benjamin karakterisztikájának éles hangnemével, azonban nem ad igazat annak a történeti pozíciónak, amelyet Benjamin a pszichoanalízis elméletének szánt. Ahogy Nietzsche „emberfeletti emberében”, úgy a freudi „tudattalanban” is a bűn korszaka zenitjének jeleit ismeri fel.

A BŰN PARADOXONA

Ha elgondolható a bűntől való megszabadulás, akkor csak önmagából a bűn struktúrájából gondolható el. Ha sem önmaga által, sem más rajta kívüli segítségével nem lehetséges megszabadulni, viszont a bűn olyan mozgást ír le, amelyben elérheti végső pontját — a „zenitjét”, ahogy Benjamin írja — és „megfordulhat”, akkor magában a bűn alaptörvényében rejlik, ami eltörlését, ha nem is kiváltja, de legalább lehetővé teszi. A bűnnek ezért paradox struktúrája van. Azon kevés feljegyzés között, amelyet Benjamin a bűn szerkezetének szentelt, az egyik nyilvánvalóvá teszi ezt a paradoxont. Az illető feljegyzés a „természeti bűnfogalmakról” szól, illetve az azoknak megfelelő „pogány vallásokról”, és azt veszi fontolóra, hogy a „természeti” bűnnel szembe lehet-e helyezni az „erkölcsi bűnt”. A természeti bűnfogalom értelmében, írja Benjamin, „az élet valamiképpen állandóan bűnös, büntetése pedig a halál”. Majd így folytatja: „A természeti bűn egyik formája, a szexualitás, az élvezetben és az élet nemzésében [bűnös] [...] Egy másik formája, a pénz a létezés pusztá lehetőségében” (GS VI, 56). E jegyzet alapján a pénz és a szexualitás az élet bűnössé válásának formái — de nem azért, ahogyan hinnénk, mert az életet fenyegetik, megkárosítják vagy korlátozzák, hanem épp ellenkezőleg, mivel életet nemzenek, azt felfokozzák, vagy felkínálják a létezés pusztá lehetőségét. A pénz itt nem minősül az élet elidegenített és azt megölő alakjának, hanem annak, ami azt lehetővé teszi, vagyis az élet életének. Az élet bűne az élet lehetővé tévése és létrehozása, az életért az élet a bűnös valamint az élet felfokozása a megújulásban. A természeti bűnre vonatkozó állításában a bűn származást, okot, nemzést, ösztönzést jelent. A *causa a culpa*. Ha ilyen értelemben az élet bűn, és az életben bűnös, akkor a bűnös egyben beteg, mert kínterhes, boldogtalan, befejezetlen és szűkölködő élete van. Az élet az életben bűnös, mert egyszerre az élet továbbörökítése és lecsökkentése, egyszerre a csökkentés örökítése és az élet örökítésének csökkentése. Az élet bűnös, mert túlságosan sok elégtelen életet hoz létre. Ha az élet bűnt hoz létre, amennyiben magát továbbörökíti, akkor az élet saját büntetését hozza létre, a halált, és így az élet maga idézi elő önnön halálát. Az, hogy minden egyes életforma a bűn egy formája, és az élet halál, ez a paradoxon adja a mitikus gondolkodás képletét. Ez a képlet, bármennyire is kiélezett antinómiaként jelentkezzen, élet és halál, bűnössé válás és büntetés laza keverékét célozza, és nem teszi lehetővé, hogy elhagyják az etiológia, a bűn-hozzárendelés a megvádolás és az elítélés körét. Az élet életben való bűnösségének horizontján a „teljes bűnössé válás”, sőt „Isten teljes eladósodása” elgondolhatat-

lan, mert minden eladósodás egyben megfizetés is, és ezzel a megfizetéssel az eladósodás továbbfolytatását is kieszközli. A természeti élet adósságának gazdasága — etionómiája — egyben a megszüntetve-megőrzés [*Aufhebung*] ökonómiája is: a bűn megőrzése az érte való megfizetésben.

Ez az etionómia, miként Anaximandrosz mondása, amely ennek legrégebbi megfogalmazása, lehetővé teszi, hogy a „teljes eladósodás” végletéig űzzék. Ha ugyanis az élet bűnös az életben, akkor az élet önmagában véve bűnös, és bűnös a bűnben. Az élet nem más, mint bűn, tehát a hiány oka, ez a hiány pedig az okkal együtt a bűnt is eltörli. A végtelen megfosztás ezen eltúlzott logikája révén a bűn folytonossága kilép saját mozgásából.

A LÉT SZÉTROMBOLÁSA, MEGFORDULÁS [*UMKEHR*]

Benjamin és az általa idézett szerzők eddig taglalt gondolatmenete afelé a diagnózis felé mutatnak, hogy a kapitalizmus mint vallás lényegéhez tartozik „a végsőig való kitartás, a kitartás Isten végső és teljes eladósodásáig, a kétségbeesés elért világállapotáig, melyet éppenséggel még *remélnék* is” (GS VI, 101; KV 2). Az „elértet” remélik tehát — a most, Benjamin jelenének, a kapitalista-keresztény adósság- vagy bűnkultusz analízisének történeti pillanatában „elértet” — a „kétségbeesés elért világállapotát”, amely egyszerre „Isten végső és teljes eladósodása” és kultuszának „vége”. Ez a remény azonban nem irányulhat „éppenséggel még” a végre, amelyet már elértek, és amely a reményt tárgyalanná tette, ha ez a remény ebben a végben nem a „kétségbeesésre” vonatkozna, amely a véget még a berekesztődés előtt kimozdítja a helyéről, széthasítja a történeti pillanat Mostját, és a világállapotot, miként a beléje süllyedt Istent is, meghasonlásra készíti. A meghasonlás, Isten kétségbeesése „végső és teljes eladósodásában” és ezzel együtt „a lét szétrombolása” vezet ebben a végben a Benjamin vázlatában háromszor is említett „megforduláshoz” [*Umkehr*]: ahhoz a megforduláshoz, ami nem *metanoia* és vezeklés, hanem az eladósodás vagy bűnössé válás és a megfizetés viszonyából kilépve elfordulás az adósságtól/bűntől, annak immanens mozgásától — tehát az adósság/bűn „megfordulása” az adóssághoz/bűnhöz képest. Benjamin a megforduló kétségbeesésnek ezt a mozgását részletesebben nem kommentálta. „Isten teljes eladósodása”, az „eladósodásának zenitje” és a „lét szétrombolása” mostanáig kibontott logikájából azonban sejteni engedi formális alakját:

Isten önmagában véve adósság; önmagában véve adós. Ez azt jelenti, önmagának tartozik önmagával, még hátralékban van, valójában még nem Isten, és csak addig lehet az, amíg nem valóban az. Adósként tehát önmaga tagadása [*Nicht*]. Viszont éppen e tagadás [*Nicht*] által nem más, mint nem-adósság [*Nicht-Schuld*].

Ha Isten semmi más, mint adósság, akkor ő maga a semmi (a hiány, a hiányosság, a deficit, a hiba) alapja, de olyan alap, amely maga is semmi (hiány, hiba), tehát „egy semmi semmis alapja” [*nichtiger Grund eines Nichts*], és így sem nem alap, sem pedig adósság.³⁷

A semmi alapjaként, és maga a semmiként, mint ez az alap, Isten éppúgy alapnak számít, mint ahogy nem az, adósság nélküli adósság, lét nélküli lét, semmi nélküli semmi, élet, de nem természeti élet, Isten, de innen és túl minden *causa primán* és *causa suin*.

Kétségbeesésének végső pontján, a tőkekultusz „zenitjén” elgondolva az önmagának önmagával tartozó Isten nem más, mint saját adóssága/bűne és saját semmije, ebben a semmiben azonban maga a nem-adósság. Ha önmagának adósa, akkor saját alapjaként az; ha ez az adósság a semmije, akkor az alap hiányaként az, mint alaptalanság [*Ungrund*] és mint a szabadság an-etiológiai faktuma, amely mint szabadság

³⁷ Nem csak azért idézem Heidegger bűn-definícióját a *Lét és időből* (§§ 58, 62), miszerint az a „semmi semmis alapja”, mert találó: ez a meghatározás ahhoz a dologhoz való közelségéről is tanúskodik, amelyről Benjamin itt elemzett szövege szól, és amely közelséget, még ha az csupán eseti is, más gondolati művek tárgyi különbségei sem cáfolhatnak meg, és nem is lehet tőle eltekinteni, figyelembe véve a bűnproblematika súlyát mindkét szerzőnél. — Heidegger megfogalmazását itt *nem* saját kontextusának határai között használom, éspedig azon tényszerű okból kifolyólag, hogy azt itt teljes terjedelmében még hozzávetőlegesen sem lehetne kibontani. Közülük egy összefüggést azonban mégis meg kell említenem a további argumentáció mellőzésével. Az egzisztenciális bűnös-létet mint a jelenvalólét alapstruktúráját nem tünteti ki egy olyan semmi, amely terminológiai élességgel elválasztható lenne a megfosztás egyéb módozataitól — a hiányosságétól, a hiányétól vagy a nem-kéznélletétől —, ha ezek egy világállapot vagy isten létmódjai. Az, hogy a kétségbeesett vagy a szorongó saját semmijeként *van*, ezen felül semmiképpen sem zárja ki, hogy saját létét mint megfosztottságot, hiányt vagy kirablást tapasztalja meg. Meg kellene vizsgálni, hogy a semmi burkolt pozitívva alakítása, mely az egzisztenciálisnak és a kéznéllevőség semmijének megkülönböztetésével érhető el, akadályozta-e meg abban Heideggert a *Lét és időben*, hogy a bűntől/adósságtól való mentesülés [*Ent-schuldung*] gondolatát akár csak fontolóra vegye — mint egy teljesen józan és nem valamely „hittől” (főleg nem egy felekezeti érzelemtől) vezetett gondolatot. Benjamin valószínűleg egy percet sem késlekedett volna, hogy Heideggert is — Marxhoz, Nietzschehez, Freudhoz hasonlóan — a bűnösség „kultuszának papi uralmához” sorolja. Az itt levont következtetés, amely Benjaminget követi, a *Lét és idő* Heideggerétől igen távol állt. A „Kicsoda Nietzsche Zarathustrája?” kérdése köré gyűjtött vizsgálódásokban, amelyekben a bosszú időszerkezetéről és az attól való megszabadulás lehetőségéről esik szó, másképp áll a helyzet (vö. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, 1954, 102k.).

csakis az adósságon *innen* teszi lehetővé a szabadságot az adósságra, és az adósságban már nem letörlesztve, hanem megbocsátva van.

És a tőke esetében: mint előleg, mint értéktöbblet azon az értéken felül, amely a befektetett munkával és a felhasznált nyersanyaggal kifejezhető, mint egyenlőtlenség a tőke a tiszta tartozás „teljes eladósodásában” annyi, mint hiteladósság. A tőke az egyetemleges adós a maga legmeztelenebb szegénységben, amit a pénz semmilyen látszata sem fedhet el, és amely nem hitel, és nem is tartozás.

A megfordulás — a „megforduló [*umkehrende*] kapitalizmus” (GS VI, 101; KV 3) — ezen logikája amelyet az eladósodás „zenitjének” metaforája is megidéz, nyilvánvalóan nem követ semmilyen preskriptív morált, amely a „megfordulást” ideális viselkedésként írná elő. Ilyen morálon nyugszik a kapitalistává vált kereszténység, amely mint az abszolút kellés [*Sollen*] etikája az abszolút adósság rendszerét, de sohasem az abszolút megfizetését alapozza meg. A megfordulásnak sokkal inkább magából a bűnből kell fakadnia, és csak a tetőponton, ahol elválik önmagától, és önmaga ellen fordul. Ezen a ponton a világtörténelem abba a semmibe ütközik, amelyben „legfőbb kategóriája”, a bűn és ezzel együtt annak történelme megszakad. A bűntörténet olyan mozgás *in nihilo* — a bűn, a bűntörténet és istenségük semmijébe —, amely egyszerűen mint mozgás *ex nihilo* — isten semmijéből és a bűn semmijéből — ered.

AZ ÁTCSAPÁS [*UMSPRUNG*] LOGIKÁJA

Benjamin Herman Cohen szövegét már biztosan ismerte 1918 körül, és a szomorújátékról szóló könyve ismeretelméleti bevezetőjének döntő helyén idézte is. Cohen *A tiszta megismerés logikáját*, amit az eredet logikájának [*Logik des Ursprungs*] nevezett, egyfajta műveleti semmi tárgyalásával indította, és ezáltal újra visszaállította az *ex nihilo* becsületét. „Az ítélet a semmi kerülőútján a *valami* eredetét viszi színre” (84). A határozatlan [*Indefiniten*] — az *aoriszton* — logikájában, a végtelen [*Infiniten*] — az *apeirón* és *anhüpotheton* — ontológiájában (86-88) és az infinitezimális matematikájában (89skk) az *in-*, miként a görög *alpha privativum* és a *me*, mindig a semmi jelzése, amelyen keresztül a lét valamije eljuthat első meghatározásához. A Cohen által ebben az összefüggésben rehabilitált „végtelen ítélet” a tiszta logika megismerőképeségének eredendő eszköze, mert az első tagadó, sőt megsemmisítő határhúzással anélkül határoz meg valamit, hogy ehhez empirikus adatokra hagyatkozna. A megsemmisítés

[*Annihilierung*] ugyanis nem az őt megelőző valamibe, hanem csupán a semmibe ütközik. A végtelen ítéletben az $A=nem-B$ mindenekelőtt mindig $A=nem-semmi-t$ [$A=non-nihil$] jelent, vagyis egy semmi megsemmisítéséből [*Vernichtung eines Nichts*], egy megfosztás elutasításából áll. Mivel a semminek csak eme emlékezet előtti megsemmisítésével nyerhető ki a valami, ezért a lét pre-ontológiai eredete egy olyan végtelen ítéletben rejlik, mely a semmivel [*Nichts*] egy Nemet [*Nicht*] állít szembe. Mint Cohen írja: „Így az úgynevezett, de korántsem úgy értendő semmi olyan művelti eszközzé válik, amellyel a kérdéses mindenkori valamit visszavezetik az eredetére, és tulajdonképpen csak ezáltal hozzák létre és határozzák meg” (89).

Mármost ha „Isten végső és teljes eladósodása”, amelyről Benjamin beszél, olyan eladósodás, amely Isten kiüresedését és semmijét idézi elő, akkor ez a legszélsőségsébb ponton egyben előidézi bűnének és semmijének megsemmisülését is. Mindez a „végtelen ítélet” coheni logikája szerint a végtelen megfosztás megsemmisülését eredményezi, és megnyitja egy olyan másik *ex nihilo* eredetet, amely az adós-istentől és a bűntörténettől egyaránt különbözik. A tőkekultusz végén „a lét szétrombolását” a megfosztó, bűnös-lét [*Schuldig-Sein*] lerombolásaként kell érteni, mint *destructio destructionist* és mint a teo-ökonómiaivá lett végtelen ítéletet, amelyben a semmi önmagát semmisíti meg, és nyeri el a valami lehetőségét — egyelőre pozitív meghatározás nélkül. Ahogyan Benjamin a szomorújáték-könyvében Cohen eredet fogalmát tisztán logikai kategóriából történetivé alakítja át, úgy már *A kapitalizmus mint vallás* című korai vázlatban is annak lehetünk tanúi, hogy a logikai megismerés coheni művelti semmijét olyan történeti semmiként gondolja el, amelyhez a kapitalizmus és a kereszténység mint történeti eredetükhöz térnek vissza. Ez a visszatérés azonban a bűnrendszernek immár nem logikai, hanem gazdasági önmegsemmisítéseként megy végbe, a rendszernek saját eredetére való történeti visszavezetéseként a nem-bűn [*Nicht-Schuld*] és a nem-semmi [*Nicht-Nichts*] differenciálja révén. Benjamin Kant-tanulmányai és a koraromantika művészetelméletére irányuló munkája során tanulmányozta a *creatio ex nihilo*ra vonatkozó spekulációkat, a megsemmisítés elméletét és annak kapcsolatát az infinitezimális matematikával, illetve a differenciálszámítással (ezzel egyidőben szakosodott erre barátja, Gerhard Scholem a matematikai tanulmányai során). Ezzel párhuzamosan ismerkedett meg az Isten címcumban³⁸ való önküresítésének tanával, majd kicsivel később a Salomon Maimon *Élettörténetében* sze-

³⁸ [„Összehúzóds”, a Luria-féle kabbalisztikus tanítás központi fogalma. — *A ford.*]

replő Maimonidész-referátumán keresztül az Isten negatív attribútumairól szóló tanítással és egzisztenciájának egzisztencia-nélküliségével. A *kapitalizmus mint vallással* közel egyidőben keletkezett *Teológiai-politikai töredékben* a profán és a messiási történelem egymással ellentétes tendenciáinak elmélete abba a „világpolitikai“ követelésbe torkollik, „amelynek módszerét nihilizmusnak kell nevezni” (GS II, 204).³⁹ Ez a módszertani nihilizmus az ítélet coheni elméletében bemutatott műveleti, módszertani semmi politikai kiegészítése. A megfordulás, amelyet a „kapitalizmus mint vallás” előkészít, megismétli az eredetet.⁴⁰

AZ IDŐ MINT A MEGBOCSÁTÁS VIHARA

A tőke-istenség „teljes eladósodása” tehát visszaugrás [*Rücksprung*] az eredetéhez [*Ursprung*], amelyben ő a semmi tagadása [*Nicht des Nichts*], az adósság semmissége [*Nicht der Schuld*]. Ebben az eredetben azonban nem a megfizetésnek, hanem az adósság megsemmisítésének a törvénye uralkodik. A tőke kereszténységéből fakad — a tőke önpusztítása révén — a megbocsátás messianizmusa. Ha azonban az adósság megsemmisítése az a végtelen ítélet, amelyet a tőkekultusz önmaga hajt végre, és ha ez az ítélet mindig is az adósság struktúrájához tartozott, akkor a megbocsátás, amelyet benne gyakorolnak, már az adósság és megfizetés esetében is ki kell fejtse a hatását: át kell szőnie az egész történelmét, és annak árnyék-történelmévé [*Doppel-Geschichte*], az adósság és az adósság eltörlésének történetévé kell válnia. Kettőjük közül egyik sem redukálódhat a másikra, de mindazonáltal mindkettőnek a másikra kell vonatkoznia. A döntő viszony kettejük között ismét csak a semmin alapulhat. Ugyanis ha az adósságtörténet a megsemmisítésnek — „a lét szétrombolásának” — a története, akkor egyben a történelem megsemmisítésének történelme is. Az immanens átcsapás [*Umsprung*] olyan történelemként megy végbe, amely az adósságtörténelemmel ellentétes értelmű: nem reformként vagy reformációként, hanem igazi forradalom-

³⁹ [Walter Benjamin, „Teológiai-politikai töredék”, ford. Bence György, in *Angelus Novus*, 978. — A ford.]

⁴⁰ Részletesebben — és más hangsúlyokkal — a végtelen, az infinitezimális, az intenzív fogalmi komplexumához Kantnál, Cohennél és Benjaminnál vö. a tanulmányommal: „Intensive Sprachen”, in, *Übersetzen: Walter Benjamin*, szerk. Christiaan Hart Nibbrig (Frankfurt: Suhrkamp, 2002), 174-235.

ként, amely az adósságrendszer minden pillanatában annak kiegyenlítésére törekszik, és azt a zenitjén számolja fel. Az ellentörténelem e semmije: az idő.

Az adósság kategóriáján belül nem kínálkozhat lehetőség az idő tapasztalatára, mert benne minden időt szinkronizál a mindig azonos adósság mindig azonos okozásának sémája. Az adósság nem ismer semmilyen időt és semmilyen történelmet. Benjamin ezt a tényállást abban a feljegyzésében teszi egyértelművé, amely a jog intézményeit az időhöz való viszonyukban mutatja be. A megtorlásban [*Vergeltung*] való érdekeltségéből következik a jogi hatalom igénye, hogy régre visszanyúló bűncselekményeket megítéljen és ügyükben eljárjon, és mindeközben „belenyúljon [...] egészen a távolabbi nemzedékek sorába is. A megtorlás alapjában véve közömbös az idővel szemben” (*GS VI*, 97). A jogi intézmények számára, amelyek a megtorlásra rendezkedtek be, az idő csak akadály, céljaik végrehajtásának kellemetlen késleltetése. Benjamin számára ez a késlekedés a büntető felelősségre vonásban az önálló etikai jelenség méltóságával bír. Számára a gáztett és megtorlás közötti késedelem ideje, különösen ott, ahol ezt a megtorlást az Utolsó Ítélettől várják, nem „üres késlekedés”, és nem a jog világához tartozik, ahol az idővel szemben közömbös „megtorlás” uralkodik, hanem a „megbocsátás” morális világához. Az idő, amennyiben a megtorlás rendjébe késedelemként lép közbe: megbocsátás. A megbocsátás nem a jog funkciója, hanem az igazságosság formája. Amikor Benjamin azt írja, a megbocsátás morális világa „leg-hatalmasabb alakját az időben” (*GS VI*, 98) leli meg, akkor ezzel nem állít kevesebbet, mint hogy az idő maga morális, hogy ő maga az igazságosság, hogy az idő a bűn megbocsátása és e megbocsátás által azon történelem megsemmisítése, melynek „leg-főbb kategóriája” a bűn. „A központi fogalmat, amely a sors tulajdonképpeni magját alkotja, a bűn fogalmában kell felismernünk. Az *até* az egész nemre kiterjed” (363) — írta Cohen *A tiszta akarat etikájában*. Benjamin feljegyzéseiben az *até* hiábavalóan támad rá az időre, mert számára az idő a bűn megbocsátása: „Az idő, amelyben az *até* a gonosztevőt üldözi, [...] a mindegyre közeledő igazságszolgáltatás elől tovaviharzó megbocsátás hangos vihara, amellyel szemben az *até* tehetetlen” (*GS VI*, 98). A haladék ideje — pontosabban az idő mint elhalasztás — nem csak a bűn és megtorlás közötti redukálhatatlan távolság, hanem egyben az ugyancsak redukálhatatlan távolság az ítélet és az ítélet-végrehajtás, a morális kijelentés és annak foganatosítása, az ítélet vagy állítás konstatálása és végrehajtása között.

Az ítélet felfüggesztése, kiváltképp Isten ítéletének felfüggesztése a témája annak a dolgozatnak, amelyet Benjamin ifjúkori barátja, Gerhard Scholem 1919-ben *Jónásról*

és az igazságosság fogalmáról (*Über Jona und den Begriff der Gerechtigkeit*) címmel írt, és amelynek első változatát — *Jegyzetek az igazságosságról (Notizen über Gerechtigkeit)* — már 1918 októberében odaadta Benjaminsnak.⁴¹ Scholem, akinek gondolatai nagy hatással voltak Benjaminra, ebben a következőket írja: „Mert legmélyebb értelemben az igazságosság nem jelent mást, csakis ezt: hogy ugyan szabad ítélni, de ettől teljesen elkülönítve marad a végrehajtó hatalom. A végrehajtó hatalom elhalasztása révén felfüggesztődik a bírói ítélet egyértelmű kapcsolata a végrehajtó hatalommal, a tulajdonképpeni jogrenddel. Ezt teszi Isten Ninivével.”⁴² Mivel az ítélet végrehajtásának elhalasztása Isten ítéletére is érvényes, Scholem levonhatja a következtetést: „Az igazságosság az istenítélet történeti megsemmisítésének az eszméje [...]. Az igazságosság az Utolsó Ítélet közömbössége: ez azt jelenti, benne az a szféra bontakozik ki, amelyben az Utolsó Ítélet bekövetkezte végtelenül el van halasztva.”⁴³ Az igazságosság ezen eszméjén mint az isteni ítélet „nem-végrehajtásának végrehajtásán”⁴⁴ alapul Benjaminsnak a történeti és etikai időről adott jellemzése. Az idő nem más, mint az ítélet napjának késlekedése, amelynek a teremtés Ninivét kellene elpusztítania. Megmenti a teremtést (és csak ezért igazságos), amennyiben elpusztítja a pusztítást — ebben pontosan az „eredet logikáját” követi, ahogyan azt Cohen a végtelen ítéletben mint a semmi védekező megsemmisítésében körvonalazta.

Az idő a büntetést kiszabó ítélet és az ítéletet tetté alakító ítélet-végrehajtás közötti (virtuálisan végtelen) intervallum. Az idő — s ezzel együtt minden élő dolog médiuma — tehát nem az aktus, amely Kantnál az időnek a kedély önaffekciója általi konstitúciójában még elengedhetetlen volt. De nem is a performatív aktus, amelyben a tudat — akár azonnal, akár késleltetve — tevékeny, hanem a nem-végrehajtás. Az idő a végrehajtás aperformatív, affirmatív megszakítása vagy felfüggesztése és ezáltal az ítélet illokúciós igényének megsemmisítése. A halasztásként és késlekedésként értett idő az ítélet nem-végrehajtása. Az idő nem aktus — legyen bár isteni vagy emberi akarat szerint való —, és ami benne történik, az nincs alávetve a cselekvés azon alaptörvényének, hogy hatások láncolatán keresztül előre kitűzött célokat érjen el. Mivel hallgatólagosan vagy nyíltan minden jogrend éppen azt az elvet feltételezi, hogy min-

⁴¹ Vö. Gershom Scholem, *Tagebücher 1917–23*, szerk. K. Gründer, H. Kopp-Oberstebrink, F. Niewöhner (Frankfurt: Jüdischer Verlag, 2000), 401.

⁴² Gershom Scholem, *Tagebücher 1917–23*, 526 és 336.

⁴³ Gershom Scholem, *Tagebücher 1917–23*, 527 és 336.

⁴⁴ Gershom Scholem, *Tagebücher 1917–23*, 341.

den történés levezethető intenciókból, amelyek a történésnek egy cselekedet státuszát kölcsönzik, és mivel a jog a mechanikus kauzalitás sémáját ennyiben kivetíti az akarat kauzalitására, ezért a jogrend alapelvét és egyes formáit tekintve olyan instanciaként van meghatározva, amelyet az idő — mint a cselekvés felfüggesztése, mint a végrehajtás elhalasztása és a performancia *epokhéja* — a legmélyebben érint. Scholemnek és Benjaminnak az idő igazságosságáról szóló gondolatai ki kellene hogy billentsék a jog alapstruktúráját és a megtorlás logikáját — ami a cselekvés fogalmába van lehorgonyozva.⁴⁵ Az idő Benjamin és Scholem számára az ítélet végrehajtásának az elhalasztása, ezért van az ítélet és végrehajtás közti szigorú viszony felfüggesztve, ezért van maga az ítélet hatályon kívül helyezve, és következésképpen a cselekvés teljes hálózata szétbontva, amely a jogalkotói és bírói hatalmat meghatározza. Az idő az igazságosság megtörténése, amely minden jogrendet átjár, és, ha szigorú etikai jelentésében ragadnak meg, akkor minden jogrendet hatályon kívül helyezne. Az idő redukálhatatlan halasztása és késlekedése, amelyre minden aktus rá van utalva, deaktiválja a nyelvi és a tettek általi végrehajtás azon rendjét, amely kezdettől fogva megalapozta a jogrendet és általa a hatalom kauzalitását.

Mint nem-végrehajtás és „nem-cselekvés” — egy másik helyen így jellemzi Benjamin a forradalmi sztrájkot⁴⁶ —, mint nem-aktivitás, az idő az a semmi, amely az ítéletet elválasztja a végrehajtásától, és mindkettőt — az ítéletet és a végrehajtást is — eltörli. Az idő az az a-thetikus történés, amelynek mindkettő ki van téve, és amely mindkettőt felfüggeszti. A nem-végrehajtás idejének e Mostja nem más, mint minden — akár lineáris, akár körkörös — időbeli egymásra következés an-etiológiai, azaz anarchikus felfüggesztése, az ok és az okozat közti szukcesszivitás megszakadása, az egyenértékű javak cseréjének tartós krízise, továbbá eltörlése nemcsak a büntetés-

⁴⁵ Ezt a felfüggesztést félreismerik, ha az igazságosságot „abszolút performatívumként” vagy „tisztán performatív aktusként” jellemzik, ahogy azt Jacques Derrida az újabb Benjamin tanulmányok egyik legjelentősebbikében, a *Force de Loi*-ban teszi. Vö. Jacques Derrida, *Gesetzeskraft*, ford. Alexander Garcia Düttmann (Frankfurt: Suhrkamp, 1991), 78-79. [Vö. Jacques Derrida, „A törvény ereje: az »autoritás misztikus alapja«” (2. rész), ford. Kicsák Lóránd, in *Az árnyék helye: tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*, szerk. Gulyás Gábor és Széplaky Gerda (Pozsony: Kalligram, 2011), 236] Ugyanehhez a problémakörhöz, de Derrida olvasatától függetlenül lásd *Afformatív, sztrájk* című tanulmányomat (in *Was heißt „Darstellen“?*, szerk. Christiaan Hart Nibbrig (Frankfurt: Suhrkamp, 1994 [„Afformatív, sztrájk”, ford. Szabó Csaba, in *Az árnyék helye*, 197–226]) és Derridára vonatkozóan a *Lingua amissát* (in *Ghostly Demarcations*, szerk. Michael Sprinker, New York: Verso, 1999, valamint in *Futures*, szerk. Richard Rand Stanford: Stanford University Press, 2001).

⁴⁶ GS II, 1, 184.; Walter Benjamin, „Az erőszak kritikája”, ford. Bence György, in *Angelus Novus*, 32.

nek, de a bűnnek is. Ugyanis az idő nem csak az ítélet nem-végrehajtása, hanem mint minden következmény megszakítása egyben annak a bűnnek az eltörlése is, amellyel a gaztett a tettest üldözi. Az idő a „megbocsátás vihara” — és „ez a vihar nemcsak az a hang, amelyben a bűnös félelemtől átítatott kiáltása elhal, hanem az a kéz is, amely gazzetteinek nyomait még akkor is eltörli, ha ezért az egész földet fel kellene dúlnia” (GS VI, 98). Az idő eme vihara azonban csakis akkor képes az *atét*, a bűnt visszatartani attól, hogy üldözze a gazzembert, csakis akkor képes gazzetteinek nyomait eltörölni és szökési útvonalát felismerhetetlenné tenni, ha a jövőből fúj. Az idő, amelyet Benjamin ebben a képben megpróbál elgondolni, a jövőből jön. Nem olyan idő, amelyik az elmúltból származva pontok egymásutánján át a jelenen keresztül a jövőbe nyúlik; nem genealogikus leszarmazás, nem a bűn és az abból következő büntetés, és nem is a haladás ideje, amely egy jövőbeli eszmény felé törekszik. Hanem ellenkezőleg, az az idő, amely a „mindegyre közeledő” jövőből a múltja felé húzódik, és csakis ilyenképpen lehet „a megbocsátás vihara, mely a mindegyre közeledő igazságszolgáltatás elől tovaszáguld” (GS VI, 98).

Az etikai idő nem *in futurum* múlik, hanem *ex futuro* jön. Ez a fordított idő, ez az ellen-idő a fejlődés lineáris formájának idejével és a bűn idejének idő iránti közömbösségével szemben csupán feltartóztatni képes azok ok-okozati láncolatát, csak megszakíthatja a bűn-büntetés kapcsolatát, és a gazzett nyomait csak eltüntetheti, mert nem thetik, tétélező, létet adó [*gebende*], hanem csak megbocsátó [*vergebende*], érvénytelenítő, megsemmisítő *jövendő* idő. Mint jövő nem foglalt, tervezetek és prognózisok által meghatározatlan és meghatározhatatlan, a megismerés számára és a cselekvések általa irányított intenciói számára pedig semmi. Mint ez a semmi, ez az *ellen-, újra- és viszont*-semmi, amely a megsemmisítést feltartóztatja, a jövőből jövő idő lehet az idők mozgása eredetének végtelen ítélete, ha nem függesztene fel minden ítélet-végrehajtást és ezzel együtt minden ítéletet. Az eljövendő az eredet ideje, nem mert belőle jön az idő, mielőtt elmúlna, hanem mert a *jövőből* jőve a *jövőbe* elmúló idővel a semmit helyezi szembe, és feltartóztatja annak megsemmisítő mozgását. Csak ez a késlekedő és feltartóztató idő a történeti idő; ez nem logikai és nem mechanikus idő, hanem a történelem etikai ideje. Módszere ugyan — mint azt Benjamin a *Teológiai-politikai töredékében* javasolja —, nevezhető nihilistának; eredménye azonban a mindig megújuló kezdet ellen-nihilizmusa.

„Az idő jelentése a morális világ ökonómiájában” — így hangzik Benjamin feljegyzésének címe⁴⁷ — tehát abban rejlik, hogy a bűn ökonómiájának elvét, az egyenértékűségeken alapuló cserét, a *quid pro quod* a véges jelenségek között végtelen időre felüggeszti, és a puszta *quidet* megmenti. Anaximandrosz *dikéje* az idő olyan rendjében állt, amely a létrejövést az elmúlással nyugtázta, és magát szüntelenül bűnössé téve, szüntelenül megbüntetve, önmaga szakadatlan üldözésével és végrehajtásával a „lét szétrombolásának” üzletét folytatta. Az igazságosság, amelyet Benjamin Scholemmel egyetemben megkísérel elgondolni, annak az időnek az igazságossága, amely nem jön létre és nem múlik el, hanem magát és mindent, amit megérint, feltartóztat és visszatart. Az idő puszta múlásából lép elő, és ahogy az egyes fenoméneket, úgy még a folyót is elszigeteli a folyásától, amennyiben minden egyes pontjának önmagával ellentétes irányt ad. Ekként, az időfolyam „örvényeként” jellemzi Benjamin *A német szomorújáték eredete* „Ismeretkritikai előszavában” a címadó fogalmat. A gyakran idézett szöveghely érthetetlen marad, ha nem ismerjük fel, hogy Cohen eredet-fogalmára vonatkozik. „Az eredetnek [*Ursprung*], bár teljességgel történeti kategória, még sincs semmi közös vonása a keletkezéssel [*Entstehung*]. Az eredettel kapcsolatban szó sincs a származott dolog létrejövéséről, inkább a létrejövésből és elmúlásból származóról. Az eredet a létrejövés folyamatában helyezkedik el örvény gyanánt, és ritmikája rántja be a keletkezés anyagát” (GS I, 226).⁴⁸ A történeti idő nem más, mint halasztás, akadályozás és legvégül a morális világ következményeinek, egymás utániságainak, leszármazásainak megakadályozása, a gazdaságnak és a gazdaság természettudományos, jogi és tudományos elágazásainak az *epokhéja*, az etikai szingularitás felszabadítása. Ha azonban a „morális világ” rendje aktusok és módszeres műveletek rendjeként van megjelenítve, akkor a történeti idő, amelyet Benjamin bemutat, nem valamiféle műveleti semmi, ahogy azt Cohen gondolta, hanem a műveletiség hiányának a semmije. Vagyis félbeszakítás, minden végrehajtás *epokhéja*, amely csakis így szakítja meg a bűn ökonómiáját anélkül, hogy folytatná.

Az idő megbocsát, és semmi más, mint megbocsátás. Az állítás az okról mint alapról [*Grund*], a *causáról*, az *aitionról*, a *par excellence* etiológiai állítás e megbocsátás semmijében szünetel. Aki a történelmet kísérli meg elgondolni, annak az időbeli egy-

⁴⁷ [Az *Idő mint a megbocsátás vihara* részben többször idézett Benjamin-töredék címe (GS VI, 97-98). — A ford.]

⁴⁸ [Walter Benjamin, „A német szomorújáték eredete”, ford. Rajnai László, in *Angelus Novus*, 218. — A ford.]

másra következésnek ezt a szünetelését kell elgondolnia az ellen-időben, és a történelmet is mint újra és újra első előállást, előugrást: ok nélkül — *sine culpa et causa*.

Fordította: Pál Katalin

A fordítást ellenőrizte: Török Ervin

HIVATKOZOTT MŰVEK

- Benjamin, Walter. „A kapitalizmus mint vallás.” Fordította Fogarasi György. *Et al. — kritikai elmélet online 1: Gazdasági teológia* (2013), szerkesztette Fogarasi György. www.etal.hu.
- . *Angelus Novus (Értekezések, kísérletek, bírálatok)*, szerkesztette Radnóti Sándor. Budapest, Magyar Helikon, 1980.
- . *Gesammelte Briefe*, 2. kötet, szerkesztette Christoph Gödde és Henri Lonitz. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- . *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985.
- Bloch, Ernst. *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp, 1962.
- Cohen, Hermann. *Ethik des reinen Willens*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1981 (1907).
- Derrida, Jacques. „A törvény ereje: az »autoritás misztikus alapja«” (2. rész). Fordította Kicsák Lóránd. In *Az árnyék helye: tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*, szerkesztette Gulyás Gábor és Széplaky Gerda. Pozsony: Kalligram, 2011, 227-61.
- . *Gesetzeskraft*. Fordította Alexander Garcia Düttmann. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- Hamacher, Werner. „Afformatív, sztrájk.” Fordította Szabó Csaba. In *Az árnyék helye*, 197-226.
- . „Afformatív, Streik.” In *Was heißt „Darstellen“?*, szerk. Christiaan Hart Nibbrig. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.
- . „Intensive Sprachen.” In *Übersetzen: Walter Benjamin*, szerkesztette Christiaan Hart Nibbrig. Frankfurt: Suhrkamp, 2002.
- . „Lingua amissa.” In *Ghostly Demarcations*, szerk. Michael Sprinker. New York: Verso, 1999, valamint *Futures*, szerk. Richard Rand. Stanford: Stanford University Press, 2001.
- Heidegger, Martin. *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, 1959.
- . *Rejtekutak*. Budapest: Osiris, 2006.
- . *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske, 1954.
- Landauer, Gustav. *Aufruf zum Sozialismus*. Revolutionsausgabe. Berlin: Paul Cassirer, 1920.
- Marx, Karl. *A tőke*, 1. köt. In *Marx és Engels művei*, 23. köt. (Budapest: Kossuth, 1967).
- . *Das Kapital*. Berlin: Dietz, 1969.

- Müller, Adam. *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*. Frankfurt: Suhrkamp, 1967.
- Nietzsche, Friedrich. *Adalék a morál genealógiájához*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest: Holnap, 1996.
- . *Bálványok alkonya, avagy milyen is a kalapács filozófiája*. Fordította Tandori Dezső. *Ex Symposion*. Különszám. 1994. nov. 22.
- . *Werke in drei Bänden*, szerkesztette Karl Schlechta. München: Hanser, 1966, 2. kötet.
- Scholem, Gershom. *Tagebücher 1917–23*, szerk. K. Gründer, H. Kopp-Oberstebrink, F. Niewöhner. Frankfurt: Jüdischer Verlag, 2000.
- . *Walter Benjamin — Die Geschichte einer Freundschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.
- Sorel, Georges. *Gondolatok az erőszakról*. Fordította Burján Mónika, Lukács Katalin és Szénási Éva. Budapest: Századvég Könyvtár, 1994.
- . *Über die Gewalt*. Frankfurt: Suhrkamp, 1981.
- Steiner, Uwe. „Kapitalismus als Religion — Anmerkungen zu einem Fragment Walter Benjamins”, *DVJS* 72 (1998).
- Weber, Max. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Fordította Józsa Péter, Lissauer Zoltán, Somlai Péter. Budapest, Cserépfalvi, 1995; 2. bővített kiadás.
- . *Die protestantische Ethik I Eine Aufsatzsammlung*, szerkesztette Johannes Winckelmann. München: Sibemstern, 1991.

[A fordítás alapja: Werner Hamacher, „Schuldgeschichte. Benjamins Skizze »Kapitalismus als Religion«”, in *Kapitalismus als Religion*, szerk. Dirk Baecker (Berlin: Kadmos Kulturverlag, 2003), 77-119.]