

KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN

# A GONDOLKODÁS HÁBORÚI

Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből



*Schwerer ist es, das Gedächtnis des Namenlosen zu ehren als das der Berühmten.  
Dem Gedächtnis der Namenlosen ist die historische Konstruktion geweiht.  
Walter Benjamin, GSJ, 124f.*

KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN

# A GONDOLKODÁS HÁBORÚI

Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből

KULCSÁR-SZABÓ ZOLTÁN

# A GONDOLKODÁS HÁBORÚI

Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből

Ráció Kiadó,  
Budapest, 2014

A kötet  
az MTA-ELTE Általános Irodalomtudományi Kutatócsoport



OTKA NK 81636. sz. pályázati támogatásával készült.

**OTKA**

A kötet megjelenéséhez hozzájárult a Szépirodalmi Figyelő Alapítvány.

A borítót Dani Karavan Walter Benjamin-emlékművének fotója alapján  
Arany Imre készítette.

© Kulcsár-Szabó Zoltán, 2014

© Ráció Kiadó, 2014

## TARTALOM

Előszó 7

### DÖNTÉSEK

1. A tiszta eszközök politikája. Walter Benjamin	19
<i>Kritika és erőszak</i>	19
<i>Kritikai különbségtételek</i>	24
<i>Tiszta eszközök, tiszta nyelv</i>	30
<i>Tiszta erőszak</i>	39
2. Döntés, reprezentáció, ellenség. Carl Schmitt	51
<i>Döntés és kivételes állapot</i>	51
<i>Döntés és reprezentáció</i>	
<i>Schmitt/Benjamin</i>	59
<i>Reprezentáció és nyilvános forma</i>	66
<i>Az ellenség alakja(i)</i>	75
<i>Testet öltött kérdés</i>	87
3. Az ellenség antropológiája. Helmuth Plessner	94
<i>Plessner/Schmitt</i>	94
<i>Kifejezés és határvonás</i>	99
<i>Antropológia a filozófia és a politika között</i>	105
<i>Macht/Ohnmacht</i>	109
4. Az élet politikája. Eugenika, fajhigiéna	118
<i>Néma tartományok</i>	
<i>Nádas/von der Schuer/Verschuer</i>	118
<i>Probléma önmaga számára</i>	124
<i>Szuverenitás az élet felett/az élet szuverenitása</i>	129
<i>Fajhigiéna</i>	134
<i>Kilátások</i>	
<i>Biopolitika és eugenika a II. világháború után</i>	141

### FORRADALMAK

5. A történelem gondolkodott. Gottfried Benn	155
<i>A költő és az „új állam”</i>	155
<i>Együttműködés a történelemmel</i>	166
<i>Tenyésztes/bionegativitás. Benn művészetantropológiája</i>	170

6. Forgalom és forradalom. Ezra Pound	182
<i>Szuverenitás és gazdaság</i>	182
<i>Forradalmi gazdaságtan</i>	190
<i>A médium tisztántartása</i>	196
<i>Nyelv/pénz</i>	202
7. „A diktátor én vagyok”. Szabó Lőrinc	209
<i>Költészet és politikai felelősség</i>	209
<i>Az erőszak leckéje</i>	215
<i>Tudósítás a diktátorról</i>	
<i>Szabó Lőrinc/Márai</i>	219
<i>Ellenszegülés a megértésnek</i>	225
8. A liberális demokrácia „forradalma”. Márai Sándor	234
<i>A mű és a világ. Ellenállás/áttörés</i>	234
<i>A megrendezett csoda</i>	244
<i>A polgárság forradalma</i>	251
<i>A(z ön)kimondás csodája</i>	255
<b>MENTEGETŐZÉSEK</b>	
9. Olvasás/politika. Paul de Man	267
<i>Esztétikai ideológia és az olvasás politikája</i>	267
<i>Az esztétikai és a politikai kollaborációja</i>	274
<i>A „vulgáris antiszemitizmus” kritikája</i>	283
<i>Hallgatásaktusok</i>	289
10. Szemérmes (ön)megértés. Hans Robert Jauss	296
<i>Recepcióesztétika mint műtfeldolgozás. Jauss/de Man</i>	296
<i>Hallgatag emlékezet</i>	302
<i>Hermeneutikai morál</i>	308
Névmutató	319

## ELŐSZÓ

Minden valamirevaló tudományos vizsgálódást megelőz egy nem-tudományos kérdés, és ez a kérdés általában nem tartozik azok közé, amelyek végül valamiféle választ nyernek. Az itt közreadott munkát az a szerzőjét régóta foglalkoztató, és – el kell ismerni – cseppet sem originális kérdés (vagy inkább az afölötti csodálkozás) indította útjára, hogy mi vezethette a 20. század gondolkodástörténetét és művészetét legerőteljesebben meghatározó, utólag akár progresszívnek bizonyuló európai alkotók (tudósok és művészek) jelentős hányadát a két világháború közötti időszak totalitárius ideológiái és/vagy politikai rendszerei közelébe. Vagy, fordítva egyet a dolgon: mi lehet az oka annak, hogy az ezekkel az ideológiákkal időnként nem csupán a felszínen érintkező életművek sok esetben nemcsak a tartós figyelmét, hanem olykor csodálattá is kivívták egy olyan utókornak, amely jó ideje minden erejével azon van, hogy megszabaduljon a nevezett időszak ideológiai és politikai örökségétől, méghozzá nem kis mértékben olyan tudományos vagy művészi felfedezések segítségével, amelyeket ezeknek az életműveknek köszönhet. A jelen munka nem, vagy legalábbis nem szándékosan válaszol erre a – valójában talán csak nagyon banális értelemben megválaszolható vagy válaszra váró – kérdésre. Ehelyett arra vállalkozik, hogy kritikai elemzés tárgyává tegyen néhányat azok közül a két világháború közötti időszakra jellemző (olykor, kissé félrevezetően, a „konzervatív forradalom” kategóriája alatt egybefogott) összefüggések közül, amelyek a kor tudományát és művészetét az ember, a megismerés, a gondolkodás, a nyelv, a történelem, a művészet és más hasonló alapfogalmak, továbbá persze saját önértelmezésük radikális (a liberális-demokratikus kereteket áthágó) politizálására készítették – a vizsgálat szemhatárát (ha, mint az hamar kiderül, nem is teljesen konzekvensen) a jobboldalinak titulált politikai extremizmusra, elsősorban a náciizmusra korlátozva.

Az ilyesfajta vizsgálódás számára sem valamiféle empirikus intézmény-, mozgalom- vagy eseménytörténet módszertana, sem egy elsődlegesen eszmetörténeti szemzőg nem kínál megfelelő támpontokat. Míg előbbi – inkább a társadalom-, politika- vagy akár kultúrtörténet vágányaira terelve a vállalkozást – óhatatlanul hatalmi vagy reálpolitikai, akár személyes törekvések illusztrációjának vagy kifejeződésének státusába kényszerítené az elemzések tárgyát képező *szövegeket*, utóbbi a módszertani kockázattal járna, hogy mégoly szövevényes úton közlekedő politikai vagy egyéb eszmék „hordozóiként” tárgyasítaná őket, miközben – számtalan, akár mindennapos példa kínálkozik ennek alátámasztására – a szövegek (mint szövegek) nem feltétlenül állnak azoknak az eszméknek a szolgálatában vagy éppenséggel nem azoknak az eszméknek a jegyében „viselkednek”, amelyek amúgy nyomot hagynak rajtuk vagy amelyekről beszélnek. A jelen munka ehelyett, a történeti beágyazás köve-

telményére ügyelve, viszonylag körülhatárolható, egymás számára kontextust képező, illetve eleve bizonyos tematikus kapcsolódások okán előtérbe állított korpuszok szövegek közeli és szövetségesei, a szisztematikusságot talán így sem teljesen nélkülöző elemzésére tett kísérletet, abban bízva, hogy eredményei mintegy egymás fénytörésében rajzolják ki a tárgyalt időszaknak a jelzett megközelítés számára meghatározónak mutató vonásait.

Nyilvánvaló, hogy a „politika” kategóriája önmagában nem nyújt elégséges orientációt az ilyesfajta kérdésfeltevés számára (sem), különösen azt tekintetbe véve, hogy a tárgyalt szövegek többsége éppenséggel nem veszi adottnak e kategória jelentését, illetve mibenlétét. Éppen ezért (nemcsak ezért) nem tűnt célravezetőnek a politika egy eleve meghatározott fogalmkörét alapul venni. Annál szükségszerűbb volt viszont több-kevesebb határozottsággal kijelölni a politika mibenlétének vagy megnyilvánulásának számtalan aspektusa közül azokat, amelyekre az itt tárgyalt diskurzusok és szövegek kitüntetett figyelmet fordítanak. Ezek közül az elsőt az *erőszak* fogalma írhatná körül, hiszen ennek valamiféle (talán nem is mindig feltétlenül pozitív) értékelése nemigen hiányzik a politikai extremizmus itt előtérbe állított formáinak önértelmezéséből. Bizonyos értelemben éppen az erőszakos diskurzusok sajátosságaira irányul a könyv egyik legfontosabb kérdése: ez a kissé különös formula azt a hezitációt tükrözi, amely egyfelől kénytelen különbséget tenni az erőszakról folytatott (konstatív) diskurzusok (ezek maguk korántsem feltétlenül erőszakosak) és a működés módjukat (akár: performativitásukat) tekintve erőszakos (noha az erőszak fogalmát adott esetben nem tematizáló) diskurzusok attribútumai között, végső soron azonban mégsem véli megszilárdíthatónak ezt a különbségtételt. Az itt tárgyalt diskurzusok alapvető – az értekező és az irodalmi nyelv tartományaiban egyaránt fellelhető – gesztusait ebből a szempontból többek között a Carl Schmitt propagálta döntés, a kinyilvánítás vagy kinevezés (például az ellenséggé nyilvánítás), az erőszakos alávetésnek a megismerés forrásává tétele, a dichotomikus elhatárolás révén végrehajtott értéktulajdonítás és kizárás, továbbá ezen műveletek politikai akcióként való (ön)értelmezése jellemzik, de ezektől – végső soron – nagyon nehezen különíthetők el az olyan, inkább bizonyító-érvelő jellegű diszkurzív technikák, amelyek az erőszak (politikai) fogalmának (erőszakos vagy kevésbé erőszakos) leírására, alakítására vagy legitímálására vállalkoznak.

A másik, itt kiemelendő aspektus a *szuverenitás*, egy olyan kategóriáé, amelyet persze nehéz igazán megfogható formában kiemelni a fogalomtörténet sűrűjéből, és amelyet Jean Bodin és Thomas Hobbes óta egymást akár kizáró, ráadásul nem csupán politikai összefüggések sokaságában juttattak jelentőséghez. Ez a heterogenitás az itt elvégzett vizsgálódásokban is meghatározónak mutatkozik, hiszen a fogalom Schmitt államelméleti (és a „kivételes állapot” koncepciójához kapcsolt) definíciójától a gazdasági aspektuson keresztül az egyéni vagy a testi lét fölötti autonóm rendelkezés különböző elgondolásaiig számtalan formában köszön vissza. Jelen munka ezért

nem is elsősorban elméleti kategóriaként, mint inkább egyfajta gondolatalakzatként tekint rá, hiszen inkább ez utóbbi értelemben lesz igazán meghatározó eleme a vizsgált korpusznak. Előtérbe kerülése persze egy nagyon fontos teoretikus különbségtételt is jelez, amely nem jelentéktelen módszertani, sőt témaválasztási következményekben is kifejezésre jut. Amint arra Giorgio Agamben Michel Foucault „biohatalom”-konceptiójáról nyújtott kritikája (és a polémiához kapcsolódó kommentárok sokasága) felhívhatta a figyelmet, a „szuverenitás” kategóriája vagy alakzata melletti döntés valójában kizárja vagy legalábbis háttérbe szorítja a Foucault által köztudottan éppen a modern korra jellemző hatalomformaként körülírt „gouvernementalité” működés módjaira irányuló perspektívát<sup>1</sup>, noha ez nyilvánvalóan nem irreleváns a totalitárius politikát megalapozó ideológiák vonatkozásában sem. Mégis, ez a – talán kényeszerű – választás egyebek mellett azzal a következménnyel járt, hogy háttérbe szorította a politika (vagy a politikai) megnyilvánulásának egyik leggyakoribb aspektusát, amelyet a hatalom intézményként felfogott kategóriája nevezhet meg a legpontosabban. A politikai hatalom (akár: irodalmi vagy tudományos) intézményeinek vagy gyakorlatainak kérdéséről itt kevesebb szó esik, de talán pontosabb úgy fogalmazni, hogy a fentebb kiemelt két aspektus (az erőszak és a szuverenitás alakzata) felől nem ezekben mutatkozik meg a politikai fogalmának lényege.

Harmadik aspektusként a *kollaborációt* szükséges még kiemelni. Ez a probléma (akár mint az ún. írástudók politikai elköteleződésének morális, de egyben elméleti, sőt éppen politikai problémája) nyilvánvalóan nem hiányozhat egyetlen ilyen típusú vizsgálódásból és így az itt olvasható fejezetek egyikéből sem. Mégis, ez az aspektus nem merül ki pusztán a különböző intellektuális magatartásformák vagy éppen tudományos és művészi alkotások önértelmező gesztusainak kérdéseiben, hiszen felvetheti azt az általánosabb problémát is, hogy milyen (nem csupán külső) feltételek között, illetve milyen módon válik egy tudományos vagy irodalmi szöveg politikai cselekvéssé. Ennek lehetősége aligha szorul bizonyításra, érdekes kérdés lehet azonban, hogy miként ölt formát ez a lehetőség a vizsgált szövegekben.

A könyv három nagyobb részre tagolódik, melyek közül az első, a *Döntések* címet viselő arra vállalkozik, hogy a tárgyalt időszak német politikaelméleti, filozófiai és antropológiai diskurzusának az itt kiemelt aspektusokból relevánsnak mutató összefüggéseit világítsa meg. A közelebbi témaválasztások talán némi magyarázatra szorulnak, hiszen ez a rész több szempontból is *kivételeknek* szenteli figyelmét nagy részét – noha, a kivétel fogalmának az itt éppenséggel nem kivételként pozicionált Schmitt diskurzusában betöltött kivételes jelentőségű funkciójára gondolva, ez itt egyáltalán nem véletlen. Rögtön az első fejezet tárgya Walter Benjamin, vagyis egy antifasiszta ikon korai elemzése *Az erőszak kritikájáról*. Benjamin e sokáig kissé ta-

<sup>1</sup> Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer*, Stanford UP, Stanford, 1998, 5–6. Vö. Michel FOUCAULT, *Analytik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, 121–122.



nácstalanul kezelt írása persze tulajdonképpen még egyáltalán nem áll közelebb a baloldali, mint a jobboldali politikai radikalizmushoz, sőt az esszé szövevényes összefüggéseket épít ki éppen Schmitt ekkoriban formálódó politikai teológiájával is. Ennél is fontosabb azonban, hogy – a 20. századot, de talán nemcsak azt tekintve – ez az esszé minden ambivalenciája és kissé homályos messianizmusa ellenére egyike azoknak a szövegeknek, amelyek talán a legtöbbet tudnak az erőszak fogalmáról. Talán nem független ettől, hogy recepciójának rettenetesen intenzív szakasza nagyjából a politikai pólusok hidegháborús rendszerének megrendülésével kezdődött el. Ugyanez elmondható, bár itt talán inkább újrafelfedezésről van szó, a Schmitt sokáig tabuizált életműve iránti érdeklődés újabb hullámainról. Jelen munka sem tudta megkerülni, hogy ne Schmitt politikafilozófiájának néhány összefüggését tegye tulajdonképpen az egész vizsgálódás egyik vezérfonalává: a Harmadik Birodalom egykori „koronajogásza” által nyújtott, sokat vitatott politikadefiníció tanulmányozása a második fejezetben a „politikai” antropológiai megalapozásának kérdéséhez vezetett át.

A harmadik fejezet főszereplője, a náci Németországból elüldözött, a háború után a liberális gondolkodás németországi újraberendezkedésében is fontos szerepet játszó antropológus, Helmuth Plessner nyilvánvalóan megint egy kivétel. Plessner 1931-es értekezése a „politikai antropológiáról” (*Macht und menschliche Natur*) azonban pontosan innen nézve zavarba ejtő írás, hiszen végső soron arra vállalkozik, hogy a filozófiai antropológia fiatal tudományának politikai önértelmezését és önlegitimációját éppen a „politikai” Schmitt-féle kategóriájával támogassa meg. A negyedik fejezet, amely a politikai antropológia kérdéskörét a náci Németország eugenikai és fajhigiéniai diskurzusa felé követi tovább, inkább metodológiai értelemben kivétel: az egyedüli, amelyet nem tűnt célszerűnek egyetlen főszereplőhöz kötni (a nevezett diszciplínák legjelentősebb képviselői sem illeszthetők a Benjaminsal kezdődő sorba egy hatalmas, ha lehet így fogalmazni, komplexitás-gödör kockáztatása nélkül), másrészt itt jut a legnagyobb tér a – mégoly vázlatos – történeti előre- és visszatekintésnek, melynek szükségszerűségéről és buktatóiról leginkább ez a fejezet hivatott meggyőzni olvasóját.

A második, *Forradalmak* című rész ugyancsak négy fejezetből épül fel, és – német, amerikai és magyar irodalmi példákkal élve – azt járja körül, miképpen nézhet ki az első részben kirajzolódó diszkurzív mező irodalmi (túl)oldala, itt nyilvánvalóan kitüntetett figyelemben részesítve a kollaboráció, a művész (és a művészi alkotás) politikai cselekvőképességének és felelősségének kérdésköreit. Mindamellet, a „kollaboráció” jellegénél fogva, ezekben a fejezetekben sem mindig a szűken vett irodalmi (költői vagy elbeszélői) teljesítmény elemzésére kerül a hangsúly. Az ötödik fejezet főszereplőjének, Gottfried Benn-nek például a költészete nem, csak az – amúgy hasonlóan jelentős művészi értékkel bíró – esszémunkássága kínál igazi alkalmat az ilyen vizsgálódás számára. Benn „művészetantropológiájának” kérdése sok tekintetben közvetlenül kapcsolódik az előző fejezetekben tárgyalt diskurzusokhoz, a hatodik

fejezet hőisének, Ezra Poundnak a munkássága már jóval kevésbé – ami persze nem jelenti azt, hogy a szakirodalom ne feltételezett volna nem is indokolatlan párhuzamosságokat kettejük között. Az ebben a részben tárgyalt szerzők közül kétségkívül Pound volt az, akit a legmélyebben megkísértett a szélsőjobboldali politika (esetében elsősorban Mussolini fasizmusának) eszmeköre, és ez a *The Cantos* számos darabján is nyomott hagyott. Az elemzés azonban, bár kitekint a lírai életműre, itt is nagyobb figyelmet szentel az értekező szövegeknek, különös tekintettel Pound gazdagsággal és pénzzel kapcsolatos eszmevuttatásainak, amelyek elsősorban az irodalmi nyelvről alkotott elképzelései politikai vetületeire kínálnak rálátást.

Míg Benn esetében a művészet fogalma, addig Pound számára éppen a nyelv (a retorika) problémája tárja fel azokat a tárgyalt szövegekben megalapozott felismeréseket, melyekről mintegy el kellett feledkezniük vagy amelyeket el kellett fojtaniuk annak érdekében (és az ilyesfajta elfojtás valójában megint csak az erőszakos diskurzusok egy jellegzetes vonása), hogy esztétikai elképzeléseiket összhangban tarthassák azzal az ideológiával, amelyhez kapcsolódnak. A dolgot bonyolítja, hogy az ilyesfajta elfojtás – amint arról leginkább Benn esszéisztikája tanúskodik – egyáltalán nem kell, hogy megsértse a művészet autonómiájára vonatkozó alapvető (bizonyos értelemben szintén nem ideológiamentes) premisszákat. Szabó Lőrinc hetedik fejezetben tárgyalt esetében ez az elfojtás az önmegértéssel szembeni ellenszegülés formáját ölti, amit a fejezet – költői szöveg, erőszak és politikai felelősség viszonyrendszerére rákérdezve – a *Vezér* című elhíresült vers újraírásának példáján igyekszik bemutatni. A kötet második részében Márai Sándor tölti be a kivétel funkcióját. Márait aligha lehetne a nemzetiszocializmus iránti elfogultsággal vádolni (Hitler szónoki fellépéséről írott megsemmisítő beszámolója két összefüggésben is szóba kerül), ennél azonban fontosabb, hogy (amúgy sokat alakuló) politikai nézeteit alapvetően a liberális demokrácia eszméje határozza meg. A nyolcadik fejezet mindazonáltal nemcsak egyszerű ellenpéldaként teszi mérlegre Márai-regényekben és értekező szövegekben elszórtan kifejtett, „forradalommal” és „csodával” kapcsolatos, antropológiai vonatkozásokat sem nélkülöző elképzeléseit, hanem éppen arra igyekszik emlékeztetni, hogy ezek szinte szükségszerű módon egyben át is lépik a nevezett eszme megszabta kereteket, továbbá ugyanolyan elkerülhetetlennek mutatják a művészet politikai vonatkozásairól való gondolkodás ambivalenciáit, mint az előző fejezetekben tárgyalt szerzők idevágó megnyilatkozásai.

Az utolsó, *Mentegetőzések* címet viselő rész két elemzést szentel a kollaboráció és különösen a retrospektív önértelmezés etikai és hermeneutikai vonatkozásainak. Eme kérdéskör számára a kultúratudományokban jó ideje Martin Heideggernek a nemzetiszocialista politika iránti átmeneti elköteleződését érintő, nehezen rekonstruálható (sokak szerint meg sem valósult) számvetése képezi az alapparadigmát, éppen ezért nem lett volna teljesen inkonzekvens Heideggert e rész középpontjába állítani – annál is inkább, mert Heidegger (akinek alakja majdnem mindegyik fejezetben

felbukkan) ugyan nem részesült önálló elemzésben, ám valamiképpen mégis ő tekinthető az egész munka egyik állandó mellékszereplőjének – vagy akár látens főszereplőjének. A freiburgi rektorátus különféle politikai és filozófiai aspektusait vizsgáló irodalom azonban olyannyira kiterjedt, hogy – tekintettel a hasonló szempontból ugyancsak komoly kihívással szembesülő Benjamin- és Schmitt-fejezetekre – nem tűnt célszerűnek a túlkommentált tárgyakkal foglalkozó elemzések számát szaporítani. Az utolsó két fejezet inkább az irodalomtudomány szakdiszciplínájában kisebb-nagyobb viharokat okozó eseteket választotta tárgyául. A kilencedik fejezet az (amúgy szintén eléggé körbeírt) „Paul de Man-üggyel” (a neves irodalomtudós elhallgatott ifjúkori kollaboráns újságírói ténykedésének belgiumi felfedezését követő vitával), a tizedik pedig azoknak a hermeneutikai és morális kihívásoknak a kérdéskörével foglalkozik, amelyek a német irodalomtudományt érték Hans Robert Jauß SS-múltjának napvilágra kerülése nyomán.

Az, hogy a kötet befejezése (a Jauß-elemzés zárólépésével) visszakanyarodik az ember antropológiai definíciójának (meghatározhatóságának és meghatározhatatlanságának) kérdéséhez, nem teljesen esetleges. Úgy tűnik ugyanis, hogy az egyik legfontosabb következtetést (és, tulajdonképpen, a kiinduló kérdésre valamiképpen mégiscsak felelni képes válaszok egyikét is) ebben az összefüggésben lehetne felkutatni. Számtalan (köztük jó néhány banális) magyarázat forog közkézen arra, hogy mi tehetette fogékonná (vagy, máshonnan nézve, gyanútlanná) a tárgyalt időszak jeles alkotóit a náci ideológia különböző aspektusaival szemben (ezek közül az itt tárgyalt szövegek tanúsága szerint különösen a polgári, liberális demokráciákból való kiábrándulás, valamint – ettől nem teljesen függetlenül – a privátvilágról, az individualitásról mintázott szuverenitás politikai megalapozhatatlansága érdemelnek kitüntetett figyelmet). Filozófiai szemszögből azonban, úgy tűnik, a jelenség megérthetetlen az ember önmeghatározásának modern kori krízise nélkül, azon felismerés nélkül, amelyet Max Scheler később még előkerülő diagnózisa a következőképpen foglalt össze *Az ember helye a kozmoszban* egy sokat idézett helyén: „Az emberrel foglalkozó speciális tudományok száma egyre nő, de bármennyire értékesek is legyenek, az ember lényegét sokkal inkább homályba borítják, mintsem hogy megvilágítanák. Ha meggondoljuk továbbá, hogy [...] különösen nagy mértékben megingott az ember eredetére vonatkozó probléma darwinista megoldása, akkor azt mondhatjuk, a történelem során sohasem vált még az ember olyan *problematikussá* a maga számára, mint manapság.”<sup>2</sup> Ez a problematikusság nemcsak a filozófiai antropológia önlegitimációja számára szolgált hivatkozásként, hanem a politika antropológiai (vagy az antropológia politikai) megalapozásának (amúgy ma sem ismeretlen)<sup>3</sup> kí-

<sup>2</sup> MAX SCHELER, *Az ember helye a kozmoszban* = Uő., *Az ember helye a kozmoszban*, Osiris, Budapest, 1995, 10.

<sup>3</sup> Ehhez a hazai irodalomban legújabbán lásd CSEPELI György, *A hatalom anatómiája*, Kossuth, Budapest, 2013.

sérletei számára is. A kötet elemzései ha nem is teljesen váratlanul, de mégis szembeötlő gyakorisággal éppen az ilyesfajta megalapozás ellentmondásaira, sőt talán lehetlenségére világíthatnak rá, és innen nézve aligha meglepő, hogy Schmitt egyik, már a II. világháborút követő évekből származó (szintén még többször előkerülő) ellenségmeghatározása éppen annak a fenyegetésnek kölcsönöz alakot („Gestalt”-ot), amelyik magának az embernek az önazonos, konkrét „alakját” kérdőjelezi meg: „Az ellenség önmagunk testet öltött kérdése”.<sup>4</sup> A nem-demokratikus politika egyebek mellett ezt, önnön kérdésességének legyőzését ígerte az ember számára.

De vajon, hangozhatna a nem teljesen alaptalan ellenvetés, szükséges-e, sőt helyese-e egyáltalán kísérletet tenni az ilyesfajta gondolkodás megértésére, amely nemcsak jelentős politikaelméleti, filozófiai, antropológia vagy esztétikai elképzelések artikulációját torzította el, hanem morálisan elfogadhatatlan eszmék (például az elemzések számos pontján érintett, a jelentőségéhez mérhető szisztematikussággal azonban itt nem tárgyalható antiszemitizmus) és cselekedetek számára is egyfajta felhatalmazást szállított. Bár a kötetnek *nem* tárgya a náciizmus ideológiája és – egy-két összefüggéstől (például a fajhigiéniai diskurzus „antropológiájától” vagy Pound némely riasztó megnyilatkozásától) eltekintve – nem is kényszerült arra, hogy ennek legsötétebb rétegeit érintse, mégsem célszerű elhallgatnia az ilyesfajta (például a holokausztdiskurzusban gyakran előkerülő „egyszeriségaxiómában” vagy a „radikális rossz” felfoghatatlanságára célzó, Hannah Arendt óta közkézen forgó tézisben<sup>5</sup> kifejezést nyerő) megértés- vagy inkább megérthetlenség-politikát illető kételyeit. Alain Badiou mérész célkitűzésű előadásorozatában a következőket mondja (messze nem az elsőként) ezzel kapcsolatban: „Engedjék meg, hogy feltegyek egy ma provokatívnak, sőt tiltottnak minősülő kérdést: Hogyan gondolkodtak a náciok? Mit gondoltak a náciok? Mivel mindig mindent visszavezetünk arra, amit a náciok tettek (a gázkamrákban megpróbálták kiirtani az európai zsidóságot), teljesen kizárjuk, hogy akár csak a közelébe is kerüljünk annak a kérdésnek, hogy miközben ezt tették, mit gondoltak vagy képzelték arról, amit gondolnak. Márpedig ha nem gondolkozunk arról, vajon mit gondoltak a náciok, ezzel azt is kizárjuk, hogy arról gondolkozzunk, amit tettek, következképpen kizárjuk minden olyan reálpolitika esélyét, amely megakadályozza, hogy ma bárki megtegye ugyanezt. Amíg végig nem gondoljuk a náci gondolkodást, itt marad velünk, végiggondolatlanul, azaz elpusztíthatatlanul. [...] Ha azt mondjuk, hogy a náciizmus nem egy gondolkodásmód, vagy általánosabban fogalmazva, hogy a barbarizmus nem gondolkodik, ezzel valójában suba alatt ártatlannak nyilvánítjuk őket.”<sup>6</sup> Noha – például ami gondolkodás és cselekvés viszonyát illeti – ez a megfogalmazás sem teljesen problémamentes (akkor már Benjamin pontosabb a VII.

<sup>4</sup> CARL SCHMITT, *A cella bölcsessége* = Uő., *Ex Captivitate Salus*, Attaktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2010, 57; Uő., *Glossarium*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, 217.

<sup>5</sup> HANNAH ARENDT, *A totalitarizmus gyökerei*, Európa, Budapest, 1992, 552.

<sup>6</sup> ALAIN BADIOU, *A század*, Typotex, Budapest, 2010, 14–15.



történetfilozófiai tézisében),<sup>7</sup> mégis alkalmat teremthet nem lényegtelen kérdések idekapcsolására. Vajon a megérthetlenség parancsa nem implikálhatja-e, a náciizmus jegyében bekövetkező katasztrófa elkerülhetetlenségének és így (emberi) megakadályozhatatlanságának (azaz például a történelem vagy akár valamiféle isteni büntetés sorsszerűségének) képzetében, nemcsak a Badiou által emlegetett felmentést, hanem akár pontosan azt a különös afirmatív mozzanatot, amely miatt gyakran (mint ez jelen munka zárófejezetében bővebb kifejtést nyer) éppen a megértés akarását szokás kárhozatni? Sőt maga a „katasztrófa” kifejezés nem naturalizálja-e (megint csak: kikerülhetetlen természeti sorscsapássá) azt, ami emberek cselekedetei, gondolatai és az e cselekedetek és gondolatok iránti felelősség bonyolult struktúráiban rajzolódik ki?

Persze, érdemes a kérdést meg is fordítani: mi az eredménye, mi a(z akár politikai) hozadéka a megértésnek, például az itt elemzett erőszakos diskurzusok megértésének, különösen egy olyan korban, amelyik nem feltétlenül tudja már elfogadni tanítómeszteréül a történelmet?<sup>8</sup> Aki például egy olyan nemzedék tagjaként nőtt föl az 1990-es évtized elején, amelyet nem igazán ejtett kétségbe a „történelem végének” akkori propagált gondolata és amely talán még egy világméretű *californication*-ben is be tudott volna rendezkedni, hihet-e abban, hogy éppen ezekben a diskurzusokban fog új válaszra lelteni a kérdéseire? Bár legkésőbb a 2001-es év véget vethetett az amúgy egymást sűrűn váltó háborúk (Öböl, ex-Jugoszlávia, Ruanda) szegélyezte neoliberais eufóriának, ez nem változtatott azon, hogy a nyugati világ életének politikai (sőt talán nem is elsősorban a politikai) kereteit nagymértékben – a kifejezést itt nagyon tágra értve – liberális princípiumok szabják meg – függetlenül attól, hogy ez mennyire tudatosan azok számára, akik ezekre a keretekre hagyatkoznak. Akár az olyan típusú kérdésfeltevésről is el lehetne mondani ezt, mint amilyeneket ez a könyv próbál kidolgozni, hiszen az egyén saját élete fölötti szuverenitásának megkérdőjelezése, a döntés, az ellenség, az erőszak vagy a kivételes állapot fogalmainak tulajdonított jelentőség talán csak ezen keretek között teszik igazán próbára a megértést. Mindazonáltal a jó ideje tartó ún. Schmitt-renaisszánsz (és egyéb, párhuzamos fejlemények) arról tanúskodnak, hogy a két világháború közötti időszak „konzervatív forradalmának” gondolkodói bizonyos okoknál fogva igen élénk figyelmet vívtak ki maguknak az elmúlt két évtizedben. Nehéz, persze, pontosan kijelölni ezeket az okokat. A tudományos közéletben nem ismeretlen az a vélekedés sem, hogy az olyan alkotók hatástörténetének, mint Schmitt, Benn, Pound vagy akár Heidegger, voltaképpen egyáltalán nem ártott az, hogy életművükön nyomott hagyott a náci (fasiszta) ideológiával vagy politikával való találkozás, sőt egy ideje mintha egyenesen éppen ez tenné különösen szexivé őket a kultúratudományok számára. Megközelítési módtól

<sup>7</sup> „Nincs olyan dokumentuma a kultúrának, amely ne volna egyben a barbárságnak is dokumentuma.” (Walter BENJAMIN, *A történelem fogalmáról* = Uő., *Angelus novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, 965.)

<sup>8</sup> Lásd ehhez Hans Ulrich GUMBRECHT, *In 1926*, Harvard UP, Cambridge–London, 1997, 411.

függően keletkezhet olyan benyomás is, hogy nem annyira a fenti értelemben vett pikantéria csábításáról, hanem a sokáig tabu alá eső szerzők vagy témák előkerülése kiváltotta lendületről van szó, ám olyan is, amely szerint emögött inkább valamiféle szellemi restitúció vagy restauráció kaján – és politikailag módfelett kétes – lelkesedése sejthető.

Talán közelebb jár az igazsághoz az olyan magyarázat kísérlete, amely abból indul ki, hogy a mai kor demokratikus (politikai és nem-politikai) intézményei többek közt azoknak a dilemmáknak az elfojtása árán tartják fenn (és ezzel persze bizonyos értelemben gyengítik) magukat, amelyek megvilágításához nem utolsósorban azok a gondolkodók és művészek járulhatnak hozzá, akik e dilemmák előzményeire nem a demokratikus-liberális keretek között kerestek megoldásokat. Akár úgy is lehetne fogalmazni, hogy az ilyen elfojtás, amelynek egyik, persze az „elfojtott” oldalán sem ismeretlen formája a megértésről való lemondás vagy a megértésnek való ellenszegülés, bizonyos értelemben immunizálta magát ezekkel a dilemmákkal szemben, vagyis mintegy önmagán belül igyekezett neutralizálni olyan kérdéseket, amelyeket olykor éppen eme belső elszigeteltségük ruház fel romboló erővel. Csak néhány, itt is előkerülő kulcsfogalmat ideidézve ezek közé tartozhat például erőszak és igazságosság viszonyának problematikája, a reprezentáció logikájának, a gazdasági szuverenitás formáinak, a biopolitika stratégiáinak vagy a művészi autonómia eszméjének számos fontos aspektusa, továbbá egyáltalán az a kérdés, hogy közelebb juttat-e a politika az ember – a politikai állapot – megértéséhez. Már csak ezért is érdemes fontolóra venni, hogy miként is lehet – ahogyan Jacques Derrida fogalmazott a „de Man-ügygyel” kapcsolatban – „igazságossággal válaszolni az igazságtalanságra”.<sup>9</sup>

Az ilyen válasznak talán legfontosabb feltétele a megértés akarása. Ez persze megint csak visszavezet a megértés- és megérthetlenségpolitika kérdéséhez. Mint ahogyan az a könyv több pontján (különösen az utolsó részben, de másutt is) előkerül, az ilyesfajta megértés elsősorban a róla teljesen sohasem leválasztható afirmáció etikai problémájának teszi ki magát. Másodsorban (ennek összefüggéseit főként a negyedik fejezet igyekszik felvillantani) maga az elemzett diskurzus is arról tanúskodik, hogy a megértés akarása nem elhanyagolható politikai rizikókat hordoz magában – antropológiai szemszögből például azt, hogy az önmaga minél pontosabb meghatározására törekvő (vagy kényszerülő) ember potenciálisan önmaga *ellenségét* fogja előállítani. Lehetne tehát, különösen antropológiai kontextusban, amellet is érveket felhozni, hogy célszerűbb a kérdezőt és tárgyát is meghagyni, ha talán nem is egyből a megérthetlenség, de – amint de Man fogalmaz egy helyen – „önnön meghatározatlanságának pátoszában”,<sup>10</sup> ami persze szintén nem teljes körű megoldás, hiszen

<sup>9</sup> Jacques DERRIDA, *Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell = Responses*, szerk. Werner HAMACHER – Neil HERTZ – Thomas KEENAN, Nebraska UP, Lincoln, 1989, 143.

<sup>10</sup> Paul DE MAN, *Az eltorzított Shelley = Újragondolni a romantikát*, szerk. HANSÁGI Ágnes – HERMANN Zoltán, Kijárat, Budapest, 2003, 180.

## ELŐSZÓ

éppen az itt elemzett összefüggések tekintetében egyenesen a politikai negációját vonná magával. Noha a meghatározatlanság eme pátosza talán a kelleténél többször lesz úrrá a következtetésein, ez a könyv végső soron mégis a megértés szükségessége mellett igyekszik érvelni.

## DÖNTÉSEK

# 1. A TISZTA ESZKÖZÖK POLITIKÁJA WALTER BENJAMIN

## Kritika és erőszak

A Walter Benjamin *Az erőszak kritikájáról* (*Zur Kritik der Gewalt*) című fiatalkori esszéjének szentelt, könyvterjedelmű elemzés végére érve Jacques Derrida némi csalódottsággal vagy zavarodottsággal foglalja össze<sup>1</sup> a szöveg azon összefüggéseit, amelyeket a „legelviselhetlenebbnek” talált benne: az „Aufklärung” elutasítását, a fiatal Benjamin metafizikus, teológiai színezetű nyelvelméletének jelenlétét, a (politikai értelemben is vett) reprezentáció, sőt a liberális parlamentáris demokrácia ebből következő bírálását, mindenekelőtt pedig az „isteni erőszak” messianisztikus képzetét. Benjamin olyan diskurzusokkal kerül itt érintkezésbe, amelyeknek felelőssége a „legrosszabb” (az „Endlösung”) bekövetkezéséért, így Derrida, legalábbis mérlegelésre szorul, egy olyan diskurzusáramlattal, amelynek felszínét egyebek mellett a náciizmus is meglovagolta. Derrida olvasata, amely néhány év alatt a Benjamin-esszé immár lényegében áttekinthetetlen szakirodalmának robbanásszerű, máig sem alábbhagyó aktivizálódását váltotta ki, a dekonstrukció sokáig hiányolt etikai önértelmezésének, igazságosságfogalma kifejtésének (sőt az e fogalommal való önazonosításának)<sup>2</sup> szolgált alkalmául, s ezt azt összefüggést az teszi igencsak komplikálttá, hogy Derrida itt olyan szerzővel folytat módfelett kritikus (és német hívei között esetenként meglepően hűvös fogadtatásban részesített) párbeszédet, aki ekkor már jó ideje az európai (ideológia)kritikai és elméleti gondolkodás talán legmegkérdőjelezhetőbb ikonja. *Az erőszak kritikájáról* a kilencvenes évek előtt talán csak az 1968 körüli nyugat-európai diákmozgalmak idején számított a Benjamin-oeuvre legfrekvenciáltabb darabjai közé (1965-ben Herbert Marcuse utószavával jelent meg egy Benjamin radikális politikai arculatát előtérbe állító válogatás),<sup>3</sup> és – bár sokszor „forradalminak” nevezett – „konzervativizmusa”<sup>4</sup> soha nem illeszkedett tökéletesen a tanulmány megírása után néhány évvel a marxizmus felé forduló gondolkodó kanonikus képéhez – annak ellenére sem, hogy nagyon szoros szálakon kapcsolódik nemcsak a vele nagyjából

<sup>1</sup> Jacques DERRIDA, *Gesetzeskraft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, 123–124., de vö. már 62. (A szöveg középső, a voltaképpeni elemzés gerincét képező része olvasható magyar fordításban: Úó., *A törvény ereje*, Vulgo 2005/3.)

<sup>2</sup> DERRIDA, *Gesetzeskraft*, 30.

<sup>3</sup> Walter BENJAMIN, *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1965.

<sup>4</sup> Lásd például Jürgen HABERMAS, *Walter Benjamin = On Walter Benjamin*, szerk. Gary SMITH, MIT, Cambridge–London, 1988, 116.; vagy Karl Heinz BOHRER, *Suddenness*, Columbia UP, New York, 1994, 197–198.

egy időben készült nyelv- vagy kritikaelméleti írásokhoz, hanem akár Benjamin későbbi történetelméleti eszmeifuttatásaihoz is. Máig zavarba ejtőnek mutatkozik például a fiatal Benjamin sokat mérlegelt (bár az itt tárgyalandó írása kapcsán legalábbis bizonyításra szoruló) közelsége Carl Schmitt, a Harmadik Birodalom későbbi „koronajogásának” „politikai teológiájához”.<sup>5</sup>

Hogy *Az erőszak kritikájáról* valójában épp a kifejezés kettős (a visszafordulását is hordozó) jelentésében volna „revolucionárius” (vagyis: fordulna egyszerre balra és jobbra), miként azt Derrida feltételezi,<sup>6</sup> vagy esetleg az lenne a zavar oka, hogy az ún. „konzervatív forradalom” (mely kifejezést Hofmannsthal évekkal a Benjamin-esszé megjelenése után alkotta csak meg) képviselői – amint Pierre Bourdieu fogalmazott<sup>7</sup> – „hanyagló eszmevilágukat [...] sokszor a marxizmustól és a haladóktól kölcsönzött nyelvbe öltöztetik”, sőt hogy vajon itt minden esetben „hanyagló eszmevilágról” van-e szó – ezekre a kérdésekre az itt következő elemzés aligha fog tudni megnyugtató választ adni. Amire kísérletet tehet (bár ezzel persze nem hárítja el a főlőslegesség vagy a szakirodalom redundáns bővítésének vádját), az azoknak a diszkurzív szerkezeteknek a vizsgálata, amelyek lehetővé teszik az „isteni erőszak” mes-

<sup>5</sup> Benjamin azon, 1930. 12. 09-én kelt levele például, amelyben Schmitt figyelmébe ajánlja *A német szomorújáték eredetét* és amelyben eléggé tiszteltudó hangon kifejti, hogy Schmittnél mintegy visszaigazolását találja saját „művészetfilozófiai kutatómódjának” (Walter BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, III., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, 558.), az a levél tehát, amely – Jacob Taubes megfogalmazása szerint – egyenesen az az „akna, mely egyszerűen szétrobbantja a weimari korszak szellemtörténetéről alkotott elképzeléseinket” (Jacob TAUBES, *Ad Carl Schmitt*, Merve, Berlin, 1987, 27.), kimaradt a Benjamin-levelezés első, Theodor W. Adorno és Gershom Scholem által összeállított 1955-ös kiadásából (talán ezért is hivatkozik rá Schmitt egy 1956-os könyvében: Carl SCHMITT, *Hamlet oder Hekuba*, Diederichs, Düsseldorf–Köln, 1956, 64.). Míg a szomorújáték-könyvben biztosan fontos szerep jutott Schmitt „szuverén”-koncepciójának (vö. Walter BENJAMIN, *A német szomorújáték eredete* = Uő., *Angelus novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, különösen 242–250., illetve egy 1923-as, Richard Weissbachhoz írt levelet: Uő., *Gesammelte Briefe*, II., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, 327.), *Az erőszak kritikájáról*ban Schmitt ilyen közvetlen jelenlétéről aligha lehetne beszélni. Agamben még azt a feltételezést is megkockáztatja, hogy a hatás ekkor éppen fordított irányú is lehetett (Giorgio AGAMBEN, *State of Exception [Homo Sacer II.1]*, Chicago UP, Chicago–London, 2005, 52–53.), azaz akár Benjamin szóban forgó 1921-es, az Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitikban kiadott esszéje (amelyet Schmitt, aki később szintén publikált itt, ismerhetett) adhatott volna impulzusokat az egy évvel később megjelent *Politikai teológia* számára. A kapcsolódási pontokról lásd még Horst BREDEKAMP, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, Critical Inquiry 1999/2. Derrida egy – sem általa, sem sehol másutt nem dokumentált – levélről is tudni vél, amelyben Schmitt röviddel annak megjelenése után gratulál Benjamin esszéjéhez, vö. DERRIDA, *Gesetzeskraft*, 67. Derrida nyomán később már levélváltásról, sőt könyvküldeményekről is esik szó (1921-ben csak Schmitt *Die Diktaturja* jöhetne számításba), szintén adatolatlanul, vö. például Judith BUTLER, *Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's „Critique of Violence” = Political Theologies*, szerk. Hent DE VRIES – Lawrence E. SULLIVAN, Fordham UP, New York, 2006, 207. Benjamin esszéjéből kölcsönzött kifejezéssel élve úgy lehetne fogalmazni, hogy Schmitt árnya mondhatni „démonian kétértelmű módon” (Walter BENJAMIN, *Az erőszak kritikájáról* = Uő., *Angelus novus*, 50.) lebeg a Benjamin-filológia fölött. Az esszé magyar és eredeti szövegének (Uő., *Gesammelte Schriften*, II/1., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, 179–203.) oldalszámaira tett hivatkozásokat a továbbiakban lásd a szövegben.

<sup>6</sup> DERRIDA, *Gesetzeskraft*, 97.

<sup>7</sup> Pierre BOURDIEU, *Martin Heidegger politikai ontológiája*, Jószyöveg, Budapest 1999, 41.

sianisztikus, forradalmi és/vagy metafizikus princípiumának, hogy az erőszak kritikájának fő instanciájaként léphessen elő az esszében.

Bármilyen földhözragadt lépés legyen is ez, kiindulásként érdemes figyelmet szentelni a cím formulájának, nevezetesen annak, hogy Benjamin az erőszak „kritikáját” helyezi kilátásba itt, egy olyan terminust kiemelve, amely korai munkásságának egyik központi tárgyát képezte: elsősorban *A műkritika fogalma a német romantikában* című disszertációjára, illetve *Az erőszak kritikájáról* után néhány évvel publikált Goethe-esszéjében kifejtett kritikafogalomra érdemes gondolni. Noha *Az erőszak kritikájáról* ezer szállal kapcsolódik az I. világháború utáni évek politikai közgondolkodását meghatározó kérdésekhez, hamar nyilvánvalóvá válik, hogy az erőszakmentesség ideája körül kiépült antimilitarizmus (35.) vagy pacifizmus (36.) érvrendszerét Benjamin nem tartja alkalmasnak e kritika módszeres végigvitelére, méghozzá azért nem, mert – amint azt Derrida is megállapítja<sup>8</sup> – magát a „kritikát” legalább kettős értelemben, azaz nem pusztán tárgyának elutasító vagy negatív értékeléseként, hanem egyáltalán a megismerhetőségére, sőt megragadhatóságára irányuló vizsgálódásként érti. Ez a – némiképp a kanti kritika fogalom hagyományába visszamutató – kitétel az esszében végig viszonyok körülhatárolását, egymást követő különbségtételeket, le- és elválasztásokat tesz szükségessé, akár úgy is lehetne fogalmazni, hogy Benjamin mást sem tesz, mint szétszálaz különböző összefüggéseket, amelyekből az erőszak immár *tiszta* fogalma bukkanhatna elő. Rögtön az esszé nyitányában az „okok” körén belül határolja körül az erőszakot (csak az olyan ok erőszak, amely „erkölcsi viszonyokba” avatkozik be [27.]), következő nagy lépésként pedig hozzáát a természet-, illetve pozitív jog hagyományaiban paradigmaticusként láttatott eszköz–cél-összefüggések szétszakításához („kiiktatjuk vizsgálódásunkból a célok területét” [29.], majd: „a jogszerű és a jogszerűtlen erőszak megkülönböztetése nem teljesen kézenfekvő” [30.]). Ami így előáll, vagyis az erőszak mint „puszta eszköz” képze, még mindig relacionális, mi több, félvezető: a sztrájkjog, illetve a hadijog azt példázzák, hogy az erőszak nem lehet „puszta eszköz (*das bloße Mittel*) közvetlenül biztosítani valamely tetszőleges dolgot, amelyre éppen törekszenek”, s ez azt is jelenti, nem lehet az, „aminek látszik”, méghozzá azért nem, mert maga is „képes jogviszonyokat megalapozni és módosítani” – ez a „funkciója” lesz „az egyedüli biztos alap” az erőszak kritikája számára (34./185.). Ennek közvetlen magyarázatául – s ez fontos lehet a kritika itt alkalmazott fogalma szempontjából – a szöveg az imént már idézett kitétel adja meg: azért kínálkozik fel éppen itt a kritika biztos alapja, mert itt tárul fel, hogy az erőszak *nem az, aminek látszik*.

Az erőszak tehát nem fogható fel valamely tetszőleges cél szolgálatába állított eszközként, eszközváltat kettős, jogfenntartó és jogteremtő funkciójában kell lényegileg megragadni. Ez az esszé első igazán fontos különbségtétele, amelyet azonban Benja-

<sup>8</sup> DERRIDA, *Gesetzeskraft*, 70.

min – a modern rendőrség példájára hivatkozva, ahol ez a két funkció összekeveredik (39–40.) – hamarosan visszavon, illetve helyettesít egy másikkal, a „mitoszi” és az „isteni” erőszak ellentétpárjával, mely nem feleltethető meg szimmetrikusan az előzőnek, hiszen egyik pólusa (a „mitoszi” erőszak) lényegében mind a két funkciót magába foglalja. A másik lényegi eltérés abban állna, hogy Benjamin itt jut el az erőszak olyan képzetéhez, amely szerint az már semmilyen értelemben nem „eszköz”, hanem valamiféle megnyilvánulás, manifesztáció.<sup>9</sup> Ez a különbségtétel létfeltétele a kritika véghezviharóságának is, hiszen amennyiben az leragadna az erőszak eszközként való elgondolásánál, úgy annak szükségszerűen az (a cél) szabná meg az értelmét, amelyet eszközként létrehoz.<sup>10</sup> Ezt az elhatárolást is vissza kell azonban vonni, mert a mitikus erőszak kritikai elemzése éppen arra az eredményre jut, hogy az erőszak ilyen, „közvetlen” (*unmittelbarer*) manifesztációjában is helyreáll az eszköz–cél-reláció, úgy méghozzá, hogy az erőszak itt egyszerre lesz eszköz (a jogteremtés eszköze) és cél is (utóbbi a hatalom [*Macht*], amely nem független és nem mentes az erőszaktól, hiszen ennek megnyilvánulása [50./198.]).

Az új ellentétpárt vagy megkülönböztetést bevezető elhatárolás, az erőszak eszközként való elgondolásának felváltása az erőszak manifesztációként való elgondolásával, ezen a ponton tehát még nem igazán lendíti tovább az erőszak kritikáját, mégis fontos mozzanata lesz annak. Még mielőtt ugyanis eljutott az eszköz–megnyilvánulás-különbségtételhez (ez utóbbinak a második különbségtételt közvetlenül megelőző példájául a dühkitörés szolgál, amely „nem eszköz, hanem megnyilvánulás”), Benjamin már végiggondolta az eszközök és célok teljes széttagolásának lehetőségéről tanúskodó ún. „tisztá eszközök” (*reine Mittel*) mibenlétének kérdését. Ezek erőszakmentes eszközök (példák: „a szív kultúrája”, az emberek közötti megállapodás, a diplomácia és lényegében ezek *nyelve*, továbbá a Georges Sorel nyomán tárgyalt „általános sztrájk” bizonyos formái [44–47.]), amelyek felsorakoztatása az érvelés menetének ezen a pontján nem teljesen világos, hiszen Benjamin azzal a megállapítással zárja le ezt a kört, hogy „az emberi feladatok lehetséges megoldása”, s különösen a „megváltás” (mint „az eddigi világtörténelmi léthelyzetek [*Daseinslagen*] büvköréből való kiszabadulás” [44./196.]) kivitelezhetetlenek az erőszakra való teljes lemondás útján.

Csak ezt követően vázolja fel a második nagy különbségtételt Benjamin (a kétféle „közvetlen” erőszak, mitikus és isteni között), s ennek majd csak a második oldala, az isteni erőszak lesz az, amellyel végképp túl lehet jutni az eszköz–cél-relációk világán. Ennek a különbségtételnek a voltaképpeni kódja a „tisztaság”: míg a mitikus erőszak, hiába közvetlen manifesztáció, „nem nyit meg valami tisztább szférát”, addig az isteni erőszak „tisztá közvetlen erőhatalomnak” tekinthető. Az esszé hátralevő,

<sup>9</sup> „A mitikus erőszak a maga ősi alakjában az istenek pusztá megnyilvánulása (*Manifestation*). Nem valamiféle céljainak eszköze, még akaratuk megnyilvánulásának is alig tekinthető, hanem elsősorban létezésük megnyilvánulása”. (49./194.)

<sup>10</sup> Vö. ehhez DERRIDA, *Gesetzeskraft*, 79–81.

némiképp talányos részéből jelenleg azt kell kiemelni, hogy az isteni erőszak ezen tisztasága „megsemmisítő” (többek közt: jogmegsemmisítő) erejében rejlik, s ennek azonosítása egyben az erőszak kritikájának feladatát is elvégzi, hiszen Benjamin azzal fordul el a mitikus erőszak elemzésétől, hogy megállapítja, hogy az „ártalmas történelmi funkciót tölt be: tehát az lesz a feladatunk, hogy megsemmisítsük”. (52.)

Felidézve az esszé nyitómondatát („Az erőszak kritikájának *feladatát* úgy írhatnánk körül, hogy be kell mutatni az erőszak viszonyát a joghoz és az igazságossághoz”. Kiemelés – K.-Sz. Z.), ezen a ponton aligha lehet elkerülni azt a következtetést, amely a kritika teljesítményét a bemutatandó viszony radikális eltörlésében, megszakításában, azaz: *megsemmisítésében* azonosítja. Az az esszé elején különösebb magyarázat nélkül odavetett megjegyzés, mely szerint az erőszak kritikája számára a „történetfilozófia” fogja a megfelelő „álláspontot” kölcsönözni (30.), hasonlóképpen az esszé vége felé nyer megvilágítást. „Az erőszak kritikája – írja itt Benjamin – nem más, mint az erőszak történelmének filozófiája. Azért »filozófiája«, mert csak akkor tudunk kritikai, elhatároló és határozott (*scheidende und entscheidende*) viszonyt kialakítani e történelem időbeli adataival szemben, ha eszménk van a kimeneteléről is.” (55./202.) E kimenetelt, „egy új történelmi korszak” kezdetét pedig az egymást gyengítő jogteremtő, illetve -fenntartó erők dialektikus körforgásának megtörésében, azaz megint csak a jog (sőt vele az „államhatalom”) „felszámolásában” (*Entsetzung* [56./202.]), vagyis megsemmisítésében kell tételni.

Ezt márpedig Benjamin, utolsó megkülönböztetésében, az isteni erőszak teljesítményének tulajdonította, amiről nemcsak ebben az értelemben mondható el, hogy nem áll az ember(i) hatalmában, hanem az esszé záró részének egyik kulcsfontosságú mondatára tekintettel is, mely szerint „kevésbé van lehetőségünk rá, de kevésbé fontos is, hogy eldöntsük, vajon tiszta erőszak valósult-e meg valamely adott esetben”. (56.) Noha az előző mondatban Benjamin a tiszta erőszakra – egy kissé aluldeterminált, némi értelmezési bizonytalanságot is kiváltó feltételes szerkezetben<sup>11</sup> – mint a „forradalmi erőszak”, vagyis „az ember által gyakorolt tiszta erőszak legmagasabb rendű megnyilvánulásának” (*höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen*) lehetőségfeltételére utal, ebben az összefüggésben korántsem vehető bizonyosra, hogy 1. az erőszak radikális kritikája elvégezhető egy *külső* kritikai elemzés útján, illetve 2. hogy az erőszak kritikája (amelynek feladata a jog megsemmisítése) és a (szintén jogmegsemmisítő) isteni erőszak között egyáltalán különbséget lehet-e tenni. Az erőszak *kritikája* – s ezt az eredeti formula, „Kritik der Gewalt”, grammatikailag sem zárja ki teljesen – talán nem is más, mint az *erőszak* kritikája, az erőszak mint kritika.<sup>12</sup> Ez nem is áll ellentmondásban Benjamin kritikafelfogásával, amely – ennek

<sup>11</sup> Vö. evvel kapcsolatban Derrida és LaCapra vitáját a mondat erős vagy gyenge feltételes módját illetően: *Uo.*, 110–112, illetve Dominick LACAPRA, *Erőszak, igazságosság és a törvény ereje*, Vulgo 2005/3., 56–58.

<sup>12</sup> Hasonló megfigyelést lásd Rodolphe GASCHÉ, *Über Kritik, Hyperkritik und Dekonstruktion = Gewalt und Gerechtigkeit*, szerk. Anselm HAVERKAMP, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, 199.



részletesebb ismertetéséről itt le kell mondani – a kritikát olyasfajta (noha nem feltétlenül külső, legtöbb esetben inherens) beavatkozásnak képzelem, mely tárgyának egységét, totalitását, kontinuitását, szép látszatát, esetleg egyenesen közlőképességét töri vagy szakítja meg. A kritika ezen teljesítményére utal a koraromantikusoktól átvett elképzelés a műalkotásnak a kritika által kimutatandó „próza magjáról” vagy az a feltevés, hogy a kritika lényegében nem-közvetítő, nem jelentő médiummá alakítja át a tárgyat.<sup>13</sup> Még kézenfekvőbb azonban a *Vonzások és választások*-esszére hivatkozni itt, amely a kritika létfeltételét, egyebek közt, a „kifejezés nélküli” (*das Ausdruckslose*) instanciájában azonosítja: ez egyfajta immanens „kritikai erő (az eredetiben: *kritische Gewalt!*), amely a művészetben nem képes ugyan elválasztani a látszatot a lényegtől, de keveredésüket is megakadályozza”, „közbevágásával” (*daß etwas [...] ins Wort fällt*) elhallgattatja a harmóniát és azáltal „teljesíti ki a művet”, hogy látszatának hamis totalitását mintegy darabokra zúzza.<sup>14</sup> Aligha szorul különösebb magyarázatra az, hogy az ilyen instancia, amely Benjamin kritikafelfogásában éppen a közvetítés vagy a közlés megszakításaként, elhallgattatásaként fejt ki kritikai hatását, *Az erőszak kritikájáról*ban számtalan többé-kevésbé konkrét formában köszönhet vissza. A „kifejezés nélküli” például az erőszakmentes eszközök némelyikében (legkézenfekvőbbben talán az általános sztrájkban),<sup>15</sup> de maga a kritika általában is (fogalomtörténeti eredetétől, a *krineintől* nem idegen módon) az esszé folyamatos szét- vagy leválasztásainak, megkülönböztetéseinek sorozatában, amelyekben, ahogyan azt Gasché felveti,<sup>16</sup> talán éppen az az igazán erőszakos, ahogyan az erőszak folyamatosan leválik minden eszközszerű funkciójáról és végül már nem lesz más, mint csupán, *tisztán* erőszak, csupán, *tisztán* kritika.

### Kritikai különbségtételek

Van itt, persze, egy ellentmondás. Ha a kritika egyfelől elhatároló és határozott, „scheidende” és „entscheidende”, másfelől viszont, végeredményben legalábbis, az isteni erőszak manifesztációjához hasonlatosan „határtalanul romboló” (52.), megsemmisítő, akkor, formálisan legalábbis, aligha lehet kizárni azt a következtetést, amely szerint a kritika mint erőszak, a kritikai erőszak lényegében önmagát, saját

<sup>13</sup> Vö. Rodolphe GASCHÉ, *A józan abszolútum*, Helikon 2000/1–2., 91–94.; illetve Rebecca COMAY, *Benjamin and the Ambiguities of Romanticism* = Walter Benjamin, szerk. David S. FERRIS, Stanford UP, Stanford 1996, 143. A fogalomhasználat áttekintéséhez az egész életműben lásd Uwe STEINER, *Kritik = Benjamins Begriff*, II., Michael OPITZ – Erdmut WIZISLA, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000.

<sup>14</sup> Vö. Walter BENJAMIN, *Goethe: „Vonzások és választások”* = Uő., *Angelus novus*, 165–166. (Uő., *Gesammelte Schriften*, I/1., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, 181–182.). A „kifejezés nélküli” szerepéről Benjamin kritikafelfogásában lásd Bettine MENKE, *Sprachfiguren*, VDG, Weimar, 2001<sup>2</sup>, 575–581., lehetséges interpretációelméleti összefüggéseikhez LŐRINCZ Csongor, *Hermeneutik des „Ausdruckslosen”*, *Hermeneutische Blätter* 2004/1–2.

<sup>15</sup> Vö. Werner HAMACHER, *Afformatív, sztrájk*, Vulgo 2005/3., 20–21.

<sup>16</sup> GASCHÉ, *Über Kritik*, 207–209.

elhatárolásainak és megkülönböztetéseinek rendszerét kell, hogy megsemmisítse. Pontosabban fogalmazva: számolni kell azzal az eshetőséggel, hogy maguk az elhatárolások vagy szétválasztások egyazon lépésben önnön megsemmisítésüket is végre kell, hogy hajtsák. A következőkben ebből a szempontból kell tehát ismét szemügyre venni Benjamin legfontosabb elhatárolásait, az egyszerűség kedvéért öt oppozícióra szorítkozva.

*Erőszak/jog*: az egész esszé első nagyobb része ezt az oppozíciót járja körül, javarészt az eszköz–cél-relációval való megfeleltethetőségének korlátait kimutatva. Némiképp összegezve Benjamin nem teljesen koherens ívű fejtegetését azt lehetne mondani, hogy elemzései végső soron arra derítenek fényt, hogy a két fogalom viszonya egyszerre homológ és nem-homológ. Mint azt Derrida több összefüggésben is kifejtette, az egész esszé egyik legfőbb kritikai meglátása arra irányul, hogy mindenfajta jogrend erőszakon alapul (ami amúgy, bár ez most mellékszál volna, felfogható latens vagy nem is annyira latens Hegel-polémiaaként Benjamin részéről).<sup>17</sup> Éppen emiatt azonban eldönthetetlen marad, hogy a jogrend forrása (autoritásának „misztikus” alapja – ahogyan Derrida Montaigne nyomán fogalmaz) maga jogos vagy jogtalan-e,<sup>18</sup> mi több, Benjamin már az esszé korai pontján előreveti, hogy a jogszerű és jogszerűtlen erőszak megkülönböztetése általában sem „teljesen kézenfekvő”. (30.) Jóval később, a jogrend erőszakos (s egyben – vagy épp emiatt? – misztikus) eredetének „sorsszerűségére” utalva egyenesen azt véli bebizonyíthatónak, hogy „végső soron minden jogi probléma eldönthetetlen” (48.)<sup>19</sup> – az ezt megvilágítani hivatott párhuzamot a nyelvek egyfajta sorsszerűsége szolgáltatja: a (ki)alakulóban lévő nyelvek azon sajátossága, hogy ezekben nehéz különbséget tenni aközött, mi helyes és mi helytelen. Benjamin nagy hangsúlyt helyez arra, hogy bemutassa, még a szerződéses eredetű jog is erőszakon alapul (a példa a békeszerződés), nemcsak abban az értelemben, ahogyan ez a vesztesek által aláírt „diktált” szerződések esetében azonnal világos, hanem már eleve azáltal, hogy a szerződést szavatoló (vagy éppen általa létrehozott) hatalom, sőt maga a megállapodás önkényes, hiszen konvencionális. Ugyanez vonatkozik a reprezentáció elvén alapuló hatalmi formákra, s Benjamin itt – a korban nem egyedülálló, például Schmittnek a parlamentáris demokráciára vonatkozó kritikáját vagy akár zseniális *Verfassungslehre*-jét is felidéző módon – a parlamentarizmus hanyatlására utal (41–42./190–191.), amelynek okát éppen abban látja, hogy „elhalványul benne az erőszak lappangó jelenlétének tudata”: a parlamentek ignorálják az őket létrehozó „forradalmi erőket”, illetve „nincs érzékük” ahhoz a jogteremtő erő-

<sup>17</sup> Vö. például: „A hatalom (*Gewalt*) [...] nem a jog alapja, hanem csak annak a folyamatnak szükségszerű és jogos mozzanata, amely a vágyban és egyediségben elmerült öntudat állapotát átveteti az általános öntudat állapotába.” (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai*, III., Akadémiai, Budapest, 1981<sup>2</sup>, 219; Uő., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, III., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, 223.)

<sup>18</sup> Vö. ehhez DERRIDA, *Gesetzeskraft*, 27–30., illetve – általánosabb összefüggésben – már Uo., 12.

<sup>19</sup> Később a törvények „mitikus kétértelműségéről” is szó esik. (50–51.)



szakhoz, amelyet képviselnek (*die in ihnen repräsentiert ist*). A reprezentáció erőszakot (is) reprezentál, ugyanakkor a jogrendben vagy törvényben pontosan azt az erőszakot reprezentálja (vagy, ami – itt – ugyanaz: teszi eszközzé vagy zárja ki), amelyen alapul: ez az erőszak ebben a reprezentációban voltaképpen önmagát fojtja vagy nyomja, illetve szigeteli el.<sup>20</sup>

*Jogteremtő/jogfenntartó erőszak:* ennek a különbségtételnek a lehetetlenségét, amint az fentebb már látható is volt, Benjamin érvelésének egészen formális szintjén ki lehet mutatni, hiszen – a modern rendőrség példáját tárgyalván – maga mondja ki, sőt később, egy következő különbségtétel keretei között, egybe is fogja a két oldalt a „mitikus” erőszak kategóriájában, mi több, voltaképpen éppen megkülönböztethetlenségük az, ami igazán „mitikus”.<sup>21</sup> Ez a mitikus megkülönböztethetlenség amúgy éppen a reprezentáció viszonylatában érhető tetten, mi több, talán egyenesen a jogrend reprezentációs struktúrájából következik, hiszen mindkét erőszak szükségyszerűen, kölcsönösen képviselve van a másikban.<sup>22</sup> Nem kell hosszasan érvelni amellet, hiszen Derrida már megtette ezt, hogy az ellentétpár (részleges) tarthatatlansága a performativitás általánosabb szintjén teoretikusan is igazolható, mivel minden létesítő-teremtő aktus (így például egy törvény vagy jogi szabály létrehozása) csak akkor értelmezhető, illetve csak akkor töltheti be a funkcióját, ha egyben bele van írva saját fenntartásának, alkalmazhatóságának, megismételhetőségének előírása is.<sup>23</sup> Mindkét eddig tárgyalt különbségtételről elmondható tehát, hogy ellentmondásosságuk performatív alapstruktúrájukra vezethető vissza. Az a létesítő aktus, amely létrehozta őket (erőszak a jogot, jogteremtő aktus a fenntartandó törvényt) egyfelől határokat állított fel, amennyiben elkülönített okot és okozatot, sőt akár eszközt és célt, másfelől azonban át is hágta ezeket a határvonalakat, amennyiben – „kísértetiesen” (39.), mint a rendőrség esetében vagy „lappangva”, mint a parlamentekben – visszatér a határ túloldalán, abban, amit létrehozott.

*Közvetett/közvetlen erőszak:* ezt a különbségtételt Benjamin, s erről is esett már szó, az eszköz-cél-reláció megbontásából, illetve a tiszta és erőszakos eszközök ezáltal napvilágra lépő kettéválásából vezeti le. Itt egyazon oldalon vezeti be a mitikus és az isteni erőszakot (mindkettő közvetlen, hiszen megnyilvánulás és nem valamiféle akarat eszköze), ugyanakkor látható volt, hogy a mitikus erőszak elemzése éppen azt tárja fel, hogy ez végeredményben nem határolható el a jogteremtő erőszaktól, hiszen amit mint jogot létrehoz (a hatalom), „belsőleg” összefügg magával az erőszakkal. Ez az az aspektusa tehát jog és erőszak elválaszthatatlanságának, ahonnan nézve – ellentétben a modern parlamentekkel – egyáltalán nem „lappang” az erőszak. „Jogot

teremteni annyi, mint hatalmat teremteni, – írja Benjamin – s ez az aktus ilyenképpen az erőszak közvetlen megnyilvánulása”. (50.) A mondat önmagáért – önnön kétértelműségéért – beszél. A jogteremtő aktus egyrészt az erőszak manifesztációja, amit az esszé szövegösszefüggésében csak úgy lehet érteni, hogy maga a jogteremtés nem cél, nincs beírva valamely eszköz-cél-kontinuitásba, hiszen közvetlen eszköz. Minthogy a jogteremtő erőszakra azonban éppen az derült ki, hogy a különbségtétel másik oldalán (a közvetett erőszakén) áll, végletesen formalizálva a mondatot a következő képlet áll elő: a közvetett erőszak a közvetlen erőszak megnyilvánulása. Sőt mivel ez utóbbi formula tautologikus (hiszen az erőszak éppen attól közvetlen, hogy „nem eszköz, hanem megnyilvánulás”): a közvetett erőszak – közvetlen erőszak. Persze kissé szűkkeblű döntés volna ennyivel, a tautologizmus gyanújával félretenni Benjamin különbségtételét: lehetséges, hogy inkább arról van szó, hogy a közvetett erőszak nem korlátozódik önnön eszközfunkciójára, s ezt a megszorítást alá is lehet támasztani, például az esszé olyan helyeivel, ahol Benjamin a jogi erőhatalom azon félelmeire vagy önvédelmi technikáira utal, amelyek annak felismeréséből fakadnak, hogy (mint például a „nagy bűnöző” kétszer is emlegetett alakja esetében [32., 35.]) az az erőszak, amelyet megnyilvánít, túlterjed vagy kikerül az erőszakosan létesített hatalom kontrollja alól. A közvetlen erőszak talán nem más, mint a jogteremtő és/vagy -fenntartó erőszaknak a jogrendben elfojthatatlan excesszusa<sup>24</sup>: a jogteremtő aktus ebben az értelemben a közvetlen (és pre-pozicionális)<sup>25</sup> erőszakot mint nálánál hatalmasabb, ám általa igénybevett instanciát (médiomot?) tudja – valóban – megnyilvánítani. A manifesztáció (s ez nem idegen Benjamin idevonatkozó példájától, a dühkitöréstől) a többlet manifesztációja.

*Mitoszi/isteni erőszak:* ez a végső különbségtétel ezen a ponton még nem tárgyalható kimerítően. Az érvelés struktúráját tekintve ez váltja fel (de nem egyszerűen megismétli vagy tükrözi)<sup>26</sup> az elégtelennek bizonyult bináris oppozíciót jogteremtő és jogfenntartó erőszak között, formális szemszögből nézve pedig Benjamin itt két másik különbségtételt kombinál (a közvetett és közvetlen erőszakét, illetve a tiszta és erőszakos eszközökét). Mindkettő a közvetlen erőszak oldalán helyezhető el, amelyről az előbb persze kiderült, hogy korántsem olyan takaros elhatárolható tartomány, vagyis mindkét oldalra igaz, hogy az erőszak (excesszusának) valamiféle manifesztációi. A döntő különbséget Benjamin abban jelöli ki, hogy míg a mitikus (jogteremtő) erőszak „határokat” állít fel, például jogszabályokat vagy békeszerződéseket, és nem semmisíti meg az „ellenséget” (*Gegner* [50./198.]), addig az isteni „jogmegsemmisítő”, „határtalanul rombol”. (52.) Ezt aligha lehet máshogy érteni, mint hogy éppen ellenpárját, a mitikus erőszakot semmisíti meg, erre utalhat egyebek között

<sup>20</sup> Vö. ehhez HAMACHER, *I. m.*, 4. Szinte törvényszerűnek mondható innen nézve, hogy a hatalom olyan felfogása, amely ragaszkodik erőszak és hatalom elhatárolásához, előbbi szükségyszerűen csak instrumentálisnak tudja tekinteni. Példaként lásd Hannah ARENDT, *Hatalom és erőszak*, Vulgo 2005/3., 146.

<sup>21</sup> Vö. Bettine MENKE, *Benjamin vor dem Gesetz = Gewalt und Gerechtigkeit*, 219.

<sup>22</sup> Vö. ehhez DERRIDA, *Gesetzeskraft*, 62.

<sup>23</sup> Vö. *Uo.*, 83.

<sup>24</sup> Hasonló irányú értelmezésként lásd Alexander Garcia DÜTTMANN, *Die Gewalt der Zerstörung = Gewalt und Gerechtigkeit*, 296.

<sup>25</sup> HAMACHER, *I. m.*, 5.

<sup>26</sup> Vö. ehhez MENKE, *Benjamin vor dem Gesetz*, 221–222.

az az elhatárolás, hogy míg előző „bűnbe taszít és vezeklésre kényszerít”, addig utóbbi „fölordoz” (*entsühnend* [52./199.]), ami azonban, a következő szembeállítás („az nyegyet, ez sújt”) s persze majd a rákövetkezőket komolyan véve, éppen hogy nem jogi értelemben vett feloldozás. Nem is lehetne az, hiszen az isteni erőszak magát a jogot söpri el – s vele együtt a bűnösség, büntudat, vezeklés kényszereinek rendszerét. Itt most csak annyit kell megállapítani, hogy e határtalanul pusztító isteni erőszak, minthogy maga is közvetlen, maga is megnyilvánulás, talán éppen annak az erőszak-excesszusnak másik aspektusa, amelyről az előző pontban esett szó: az isteni erőszak manifesztációja, sőt inkább az erőszak isteni manifesztációja ez a pusztítás, amelyben a jogteremtő aktust megalapozó vagy hordozó erőszak – önmagát megnyilvánítva, jelenlétét manifesztálté téve – lerombolja (de-legitimálja, megkérdőjelezi, működésében meggátolja vagy forradalmi módon elsöpri) azt, amit megalapozott. Ez a megsemmisítés annyiban fölordó, hogy eltörli a szükségszerűen erőszakon alapuló jogrend igazságtalanságát, amely talán éppen abból fakad, hogy a jog képtelen végérvényesen instrumentalizálni az önnön létesítésében és/vagy fenntartásában megnyilvánuló erőszakot (ahogyan például mindig van esély arra, hogy egy törvényes rendőri intézkedés által kiváltott erőszakhullámot már nem lehet törvényesen kezelni). Mint látható tehát, az eddig tárgyalt elhatárolások a jogteremtő erőszak performativitásának, illetve a jogrendben való reprezentációjának különböző aspektusait vagy arányait hozták a felszínre, s mintha éppen ezek gátolnák meg a különbségtételek stabilizálását.

*Tiszta/erőszakos eszközök:* ennél a különbségtételnél némiképp más a helyzet. Úgy tűnik ugyanis, legalábbis első pillantásra mindenképpen, hogy Benjamin itt olyan példákat talál, amelyekben nemigen kezdhető ki az elhatárolás. Noha a sztrájkot korábban még éppen annak bizonyítékaként tárgyalta, hogy az erőszak képes jogviszonyok alakítására, itt kapóra jön egy újabb, pontosító opposíció, Sorel különbségtétele a kétfajta, politikai és proletár általános sztrájk között. Utóbbi, mint hogy nem célja új politikai vagy hatalmi viszonyok kieroszakolása, csupán a fennálló megsemmisítése, sőt Sorelnél még az is kideríthető róla, hogy „osztatlan”, vagyis hogy nem is tagolható vagy bontható fel újabb különbségtételek által,<sup>27</sup> ha nem is nélkülöz mindenfajta performativitást, de legfeljebb a Hamacher kínálta értelemben *affirmatív*nak mondható,<sup>28</sup> nem létrehoz, hanem visszavon. Sorel egy fontos különbség-

tétele éppen ebben az összefüggésben definiálja az erőszakot (*violence*), amikor azt veti „ortodox marxisták” szemére, hogy összekeverik azt a kényszerrel (*force*): míg a politikai általános sztrájk ez utóbbi (egy kisebbség kormányozta hatalom eszközeinek) megszerzését célozza, az igazán forradalmi proletársztrájk annyiban erőszakos, amennyiben ezzel szemben lázad.<sup>29</sup> Benjamin még az általános munkabeszüntetésben rejülő zsarolási potenciál erőszakosságától is el tud itt tekinteni, hiszen a következmények és célok birodalmát már korábban kiiktatta kritikai vizsgálódásának látóköréből: „mégsem szabad cselekedeteink erőszakos voltát aszerint megítélnünk, hogy mik a hatásaik vagy a céljaik, hanem mindig aszerint kell, hogy eszközeiknek mi a törvénye”. (46.) Ez az elhatárolás feltehetően ott munkál a közvetlen erőszak példajaként megragadott dühkitörés mögött is (aki dühében pusztít, ki ne tudná, okozhat ugyan kárt, de a pusztításnak nem ez a célja, sőt talán nincs is neki, hiszen, amint Benjamin fogalmaz, *manifesztáció*), és voltaképpen csak általa lesz értelme a tiszta eszközök szemléltetésére felhozott további példákknak is, a Benjamin szerint eredendően egyik törvénykezésben sem büntetett csalásnak és hazugságnak, illetve a diplomáciának. Akárcsak a sztrájkról és a dühkitörésről, ezekről is elmondható, hogy csak hatásaikban, következményeikben mondhatóak erőszakosnak, s így abban, hogy a jog bünteti (illetve a diplomácia esetében pedig pusztá formákká, „külsőségekké” gyengíti [47.]) őket, lényegében önnön korlátozottsága mutatkozik meg: félelme a becsapottak haragjától vagy a sztrájk kiváltotta erőszakos reakcióktól. Az esszé váratlanul szenvedélyes hangon tér ki az orvossztrájkra, amely „kirívó példája az erőszakos munkabeszüntetésnek”, „a blokádhhoz hasonlít” és amelyben a „legvisszataszítóbb módon mutatkozik [...] az erőszak gátlátalan alkalmazása”. Ez a kitérő, amely némiképp idegen betoldásként vagy megszakításként hat az érvelés menetében (semmi közvetlen kapcsolódási pontja nincs, Benjamin rögtön utána visszafordul az erőszakmentes eszközök számbavételéhez), éppen Benjamin kritikafogalmának korábban említett sajátosságait (a „kifejezés nélkülinek”, a közbevágásnak, a megszakításnak stb. tulajdonított kritikai erőt-erőszakot) szem előtt tartva keltheti fel igazán a kommentátor érdeklődését.

Arról van itt szó, hogy a tiszta eszközök elhatárolhatóságát csak a következményeiktől való eltekintés, *vagyis* egy újabb elhatárolás (pontosabban egy, az esszében már megtett újrabevetése) teszi lehetővé: az eszközök és célok elhatárolásáé vagy szétkapcsolásáé. A hazugság vagy csalás példája (és ezzel a megtévesztés és annak ártó következményei közötti különbségtétel problémája) – a kora expresszionista Nietzsche-recepció (balszárnyának) Benjaminra gyakorolt erőteljes hatására is gon-

<sup>27</sup> Vö. Georges SOREL, *Gondolatok az erőszakról*, Századvég, Budapest, 1994, 148–149.

<sup>28</sup> Vö. HAMACHER, *I. m.*, 7–8. Hogy Benjamin itt mennyire távol áll a korát meghatározó kommunista politikai programoktól, azt a legkézenfekvőbb módon a Rosa Luxemburg „tömegsztrájk”-fogalmával való összevetés igazolhatja. Utóbbi éppen arra hivatkozva határolta el élesen a tömegsztrájk kommunista felfogását (sőt „taktikáját”) az anarchisták „általános sztrájkjától”, hogy a tömegsztrájk politikai célokért bevett politikai „fegyver”, mi több „eszköz” (vö. például ROSA LUXEMBURG, *Tömegsztrájk, párt és szakszervezetek* = UÓ., *A szakszervezetek és a tömegsztrájk*, Táncsics, Budapest, 1976, 124–127.). A politikai tömegsztrájk ezen programja szerint nem lehet *tiszta*, hiszen szükségszerűen egységet képez a „gazdasági harccal”. (Uó., 154.)

<sup>29</sup> SOREL, *I. m.*, 163–168. Sorel e különbségtétele ugyanebben az időben, 1920–1921 körül kezdi el foglalkoztatni Schmittet is, vö. Piet TOMMISSEN, *Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie = Complexio Oppositorum*, szerk. Helmut QUARITSCH, Duncker & Humblot, Berlin, 1988.; Carl SCHMITT, *A mítosz politikai elmélete* [1923] = UÓ., *A politikai fogalma*, Osiris–Pallas–Attraktor, Budapest, 2002, különösen 182.

dolva – latens Nietzsche-vonatkozásnak is tekinthető, a proletársztrájk, ha más értelemben is, de szintén nem tart igényt valamely meghatározott eszköz–cél-relációra, az orvossztrájk esetében (amely persze nyilván sohasem lehet *proletár* sztrájk) azonban aligha lehet meghúzni ilyen határvonalat, hiszen itt a munkabeszüntetés szükség-szerűen pusztító következményeket von magával. Benjamin, aki lényegében az egész esszét a „forradalmi erőszak” lehetőségének felmutatása végett írta meg, a már tárgyalt teoretikus okokból nem érvelhet a jó erőszakhoz való forradalmi joga mellett úgy, mint például a „krisztusi előmessiási gyengeségét” kárhóztató, Benjamin által amúgy feltétel nélkül nagyra becsült Ernst Bloch az ugyanezen évben megjelentetett Münzer-monográfiájában, aki a krisztusi erőszakmentesség eszméjét az evangéliumok Pállal kevert dogmájaként vizsgálta felül.<sup>30</sup> Emiatt az eszköz–cél-különbségtétel diszkurzív szükségyszerűségnek nevezhető, az orvossztrájk elszigetelt példája viszont éppen ennek határait figyelmeztet, és az egész érvelést megszakító beillesztése (el-nem-fojtása) egyéb, majd még tárgyalandó funkciója mellett, a kritika sajátos önmagára irányulásáról és persze megint egyszer Benjamin gondolkodói becsületességéről tanúskodik. Annyi mindenesetre ezen a ponton is megállapítható, hogy a tiszta és erőszakos eszközök különválasztása csakis az eszköz–cél-oppozíció közreműködésével, pontosabban utóbbi tartomány (az eszközök célja, hatása, következménye) kiiktatásával valósítható meg. Az így felfogott tiszta erőszak eszközei azonban 1. hiábavaló eszközök (a megváltás „kivihetetlen, ha teljesen és elvileg lemondunk mindennemű erőszakról”), 2. kiszámíthatatlan hatásaik következményekhez láncolhatják és megtorolhatóvá tehetik őket, végül 3. erőszakmentességük erőszakalkalmazás is lehet (például az orvossztrájk esetében).

### Tiszta eszközök, tiszta nyelv

Hogy miért ragaszkodik mégis, ráadásul bizonyos értelemben tanulmányának centrális pontján, Benjamin a tiszta eszközök elhatárolásához, végső soron könnyen belátható, bár e belátáshoz nemigen lehet nélkülözni a kitekintést Benjamin fogalomhasználatának korabeli kontextusára: közvetlen forrásaira, diszkurzív környezetére és persze saját, ekkoriban írt egyéb (elsősorban nyelvelméleti) munkáira. Az esszé ilyen beágyazására számos, eltérő kísérlet született már a szakirodalomban,<sup>31</sup> az itt kibontakozó kérdésfelvetés mégsem támaszkodhat teljes egészében ezek eredményeire, még akkor sem, ha pusztán néhány összefüggés felvillantására lesz mód csupán. Az, hogy a szándékok vagy célok és eszközök viszonyának politikai problematikája ilyen módon előtérben áll Benjamin esszéjében, a korban nem mondható meglepő-

<sup>30</sup> Vö. Ernst BLOCH, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Wolff, München, 1921, 159.

<sup>31</sup> Benjamin (valós és lehetséges) forrásainak legtágabb perspektívájú számbavételeiként lásd Uwe STEINER, *Der wahre Politiker*, IASL 2000/2.; Petar BOJANIĆ, *God the Revolutionist*, Filozofski Vestnik 2008/2.

nek, például Max Weber híres, két évvel korábbi előadása, amelyben egyébként erőszak és jog az „állam” fogalmában békülnek össze, szintén hosszasan tárgyalja ezt a kérdést.<sup>32</sup> A „tiszta” eszközök fogalmának terminológiai környezete heterogénebb ugyan, de éppen ezért talán még világosabban engedi kirajzolódni Benjamin előfeltevéseit. Jogelméleti kontextusban elsősorban Schmitt majdani nagy ellenfele, Hans Kelsen jogfilozófiájára lehetne utalni, amelynek alapvetése, a *Tiszta jogtan* ugyan csak 1934-ben jelent meg, de előzményei már a Benjamin-esszé publikálásának idején is felfedezhetőek. Kelsen jogtanában a „tisztaság”, némiképp a Benjamin esszéjében is tetten érhető kanti kritikafogalom egyik implicit előfeltevéseként, köztudottan magának a jog területének más tartományoktól (például a „jogpolitikától”) való elhatárolhatóságát kilátásba helyező princípium: a jog tana annyiban tiszta, amennyiben megszabadítható mindentől, ami túlterjed a jog rendszerén, így akár jog és igazságosság viszonyának problémájától is (az igazságosság kérdése a – „normákat” vizsgáló – tiszta jogtan szempontjából voltaképpen üres kérdés).<sup>33</sup> Noha Kelsen az 1910-es években szintén megtalálható volt az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* szerzői között, aligha tekinthető Benjamin forrásának és/vagy vitapartnerének, a „tiszta jogtan” fogalmának ideidézése mégsem egészen véletlenszerű: Kelsen jogfilozófiájának neokantiánus gyökerei ugyanis sok tekintetben arra a Hermann Cohenre, a marburgi iskola egyik központi alakjára mutatnak vissza, aki viszont ekkoriban meghatározó jelentőségű szerző a fiatal Benjamin számára és akinek *Ethik des reinen Willens* című 1904-es munkájára *Az erőszak kritikájáról* hivatkozik is. Benjamin fogalomhasználatát szempontjából itt az lehet a meghatározó, hogy Cohen, aki ebben a művében arra tesz kísérletet, hogy az etikát a jogra mint a matematikához hasonlóan működtethető formális rendszerre alapozza, a „tiszta akarat” terminusát a „cselekvés egysége” mögött tételezett instanciaként határozta meg, mely meghatározás arra a kitételekre megy vissza, hogy ez az „egység” (amely akarat és akció egysége, az önmagában vett akarat ki van zárva) nem empirikus (ahogyan az akarat sem pszichológiai), hanem formális-jogi, azaz „tiszta” kategória: a cselekvés egységét, illetve az akarat tisztaságát a jogrend általi (kvázi szerződéses-konvencionális) meghatározottsága biztosítja.<sup>34</sup>

Ez a fogalmi háttér elsősorban egy újabb különbségtételt vagy inkább kritikai elhatárolást tesz láthatóvá Benjamin érvelésében (vagy inkább a mögött): azzal, hogy a tisztaság attribútumát mintegy átviszi a szerinte szükségszerűen „kétértelmű” jogról az erőszak dimenziójára, s eközben implicit módon elutasítja a (mindig már az őt megalapozó erőszakkal szennyezett) „tiszta” jog lehetőségét, ezt a másik oldalon,

<sup>32</sup> Vö. Max WEBER, *A politika mint hivatás* = Uő., *A tudomány és a politika mint hivatás*, Kossuth, Budapest, 1995, 126–135.

<sup>33</sup> Hans KELSEN, *Tiszta jogtan*, ELTE, Budapest, 1988, 1., illetve 7–9. A koncepció egyik korai előzményét lásd Uő., *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beiträge zu einer reinen Rechtslehre*, Mohr, Tübingen, 1920.

<sup>34</sup> Vö. ehhez Hermann COHEN, *Ethik des reinen Willens*, Cassirer, Berlin, 1904, 169–180.



az erőszak, illetve az „eszközök” oldalán vezeti be. E téren, ha csak a fogalomhasználat szempontjából is, Bloch vagy Franz Rosenzweig Benjamin tekintetében leginkább kézenfekvő, és még említendő korabeli művei mellett különösen az anarchista prédikátor (és a berlini [Freie] Volksbühné alapító) Bruno Wille elképzelésében, „a tiszta eszköz általi felszabadítás” filozófiájában sejthető Benjamin egyik legfontosabb (potenciális) forrása. Wille ugyanis, aki egyébként hosszas bírálatot szentel az abszolút erőszakmentesség, az ellenszegülés nélküli tűrés tolsztoji etikájának, definitív különbséget tesz a forradalmi erőszak „tiszta” és „tisztátalan” eszközei között: magát az eszközt (*Mittel*) egy szándékolt hatás szándékszerű okozójaként határozza meg, amelynek tisztasága felől az a körülmény dönt, hogy vannak-e a célját károsító mellékhatásai.<sup>35</sup> Ha a cél például maga a szabadság, akkor az erőszak tiszta eszköz, más esetekben viszont nem feltétlenül. A jog oldalát nézve Wille elsősorban „tisztátalan” eszközökkel szembesül: maga a törvény a társadalmi élet szabályozásának „tisztátalan” eszköze, méghozzá éppen azért, mert erőszak tartja fenn, az alternatívát pedig az ilyen rákényszerített szabályok által nem determinált szociális élet utópikus ideájában jelöli ki, amelyet résztvevői (autoriter szervezetektől – pártoktól, sőt egyáltalán a képviselőktől – tartózkodó szabad individuumok, akik éppen ezért nem *eszközei* valamely hatalomnak) jól működő üzemként vagy még inkább élő organizmusokhoz hasonlatosan maguk szabályoznak. E szabályozás (tiszta) eszközeit Wille lényegében olyan technikákban azonosítja (egyezés, megegyezés, önkéntesség)<sup>36</sup>, amelyeket Benjamin majd a „szív kultúrájaként” azonosít. Szigorúan a fogalmi definíciót tekintve egyetlen lényeges különbség figyelhető meg Wille és Benjamin között, az méghozzá, hogy Benjamin, mint látható volt, eleve kiiktatja az eszköz–cél-relációt s így a következmények (vagy, ahogyan Wille mondaná, a mellékhatások) mérlegelésének lehetőségét – abban az értelemben következetesen, hogy következményeket tételezve már aligha lehet minden instrumentalizációtól mentes tiszta eszközökről beszélni.

Talán ez az oka annak, hogy Benjamin tisztaeszköz-fogalma innen nézve majdhogynem önreferensnek mondható, és ebből következik, hogy az általa kifejtett erőszokról csak az mondható el, hogy megnyilvánul, bár ehhez, amint arról szó esett már, szüksége van valamiféle instrumentális erőre: ahogyan például egy helyütt Agamben fogalmaz, a tiszta eszközöket maga a politika nyilvánítja meg.<sup>37</sup> Eszköz és cél szétcsatolását mintha egyenesen a manifesztáció, a megnyilvánulás maga hajtaná végre, ez az összefüggés pedig óhatatlanul is Benjamin korai nyelvelméleti írásaiban (különösen *A nyelvről általában és az emberi nyelvről* című 1916-os értekezésben, illetve *A műfordító feladata* című, röviddel *Az erőszak kritikájáról*t követően készített tanulmányban) jelöli ki *Az erőszak kritikájáról* diszkurzív környezetének talán leg-

<sup>35</sup> Bruno WILLE, *Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel*, Fischer, Berlin, 1894, 37–38. Az erőszakmentesség kritikájához lásd *Uo.*, 118–121.

<sup>36</sup> *Vö. Uo.*, 212.

<sup>37</sup> *Vö. Giorgio AGAMBEN, Noten zur Politik = Uő., Mittel ohne Zweck*, Diaphanes, Freiburg–Berlin, 2001, 111.

fontosabb tartományát. E nyelvfilozófia részletes rekonstrukciója külön tanulmány tárgyát képezhetné, itt csupán néhány csomópont kijelölésére van mód. Elsőként talán azt a szakirodalom által több oldalról is megvilágított<sup>38</sup> megfigyelést érdemes kiemelni, mely szerint e nyelvfilozófiai eszme-futtatások középpontjában a nyelv medialitásáról, a nyelvről mint a közvetlen és *tiszta* kifejezés médiumáról alkotott idea áll. A nyelv medialitásának a fiatal Benjamin számára közlő és/vagy megosztó teljesítményében, azaz a „Mitteilung”-ban rejlik a lényege,<sup>39</sup> ami azonban úgy is értendő, hogy ez magára a nyelvre is vonatkozik, amennyiben a közlésben a nyelv önmagát is közli, illetve megosztja. Ez abban leli a magyarázatát, hogy ami egy dologból közölhető/megosztható, az Benjamin szerint nem a dolog maga, hanem a dolgok „szellemi lényege” (az ember esetében az, hogy *megnevezi* a dolgokat, tehát lényegében a dolgok tulajdonnévként elgondolható neve), márpedig „a dolgok nyelvi lényege: a nyelvük”. Látszólagos tautológiáról van szó, amely elsődlegesen a megnevezett (dolog) és a név (vagy: a dolgok és nyelvi lényegük) téves azonosítását zárja ki, és amely bizonyos értelemben egy rögzíthetetlen, mégis tételezendő megkettőződést észlel a nyelven belül. Az önmagát közlő/megosztó nyelv egyben médiuma is a közlésnek, méghozzá – mint Benjamin fogalmaz – „a *legtisztább* értelemben” (kiemelés – K.-Sz. Z.), ez a tiszta medialitás pedig a nyelv közvetlenségként nyer meghatározást, az eredetiben, a betűk már-már megtévesztő játékaival, „die *Unmittelbarkeit* aller geistigen Mitteilung”.

A nyelv ilyen értelemben vett közvetlenségének valódi jelentése (vagy jelentősége) itt is egy elhatárolás révén tárulkozik fel, amely egyben azt is világossá teszi, hogy Benjamin ekkor lényegében egy alternatív, *nem-szemiotológiai* nyelvmodell felvázolására tesz kísérletet. Az elhatárolás másik oldalán ugyanis a nyelv jelszerű és eszköz-szerű felfogása áll (amelyben a nyelv nem önmagában közli magát, hanem a nyelv *által* [durch] megy végbe a közlés), melyet Benjamin két esetben is a nyelv „polgári” felfogásaként bélyegez meg. Itt is fontos (különösen jelen összefüggésben fontos) az eredeti szóhasználat, hiszen a két nyelvkoncepció elhatárolása éppen a közölhetőség – eszköz (*Mittel*), vagy, ha úgy tetszik, médium–jel, valamint – a közlés vagy megosztás (*Mitteilung*) tekintetében – a közvetlenség–közvetettség (*Unmittelbarkeit*–*Mittelbarkeit*) ellentétpárok mentén formalizálható, mely utóbbiból ebben a kontextusban nehéz nem kihallani a „Mittel”, ’eszköz’ kifejezés szemantikai közreműködését.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> *Vö. alapvetően MENKE, Sprachfiguren*, 42–70. Továbbá: Norbert BOLZ – Willem van REIJEN, *Walter Benjamin*, Campus, Frankfurt am Main, 1991, 42–43.; Beatrice HANSEN, *Language and Mimesis in Walter Benjamin's Work = The Cambridge Companion to Walter Benjamin*, szerk. David S. FERRIS, Cambridge UP, Cambridge, 2004, 57. Benjamin történelemfelfogásának összefüggésében Christopher FYNK, *The Claim of History*, Diacritics 1992/3–4., 118.

<sup>39</sup> Az alábbiakhoz lásd Walter BENJAMIN, *A nyelvről általában és az ember nyelvéről = Uő.*, „A szírének hallgatása”, Osiris, Budapest, 2001, 9–12.; *Uő.*, *Gesammelte Schriften*, II/1., 142–146. A *Mitteilung* itt nem lehet például ’közvetítés’, kettős magyar fordításához lásd a fordító magyarázatát: *Uő.*, „A szírének hallgatása”, 291. A fogalom jelentésének alakulásáról a korai Benjaminsnál lásd MENKE, *Sprachfiguren*, 39.

<sup>40</sup> A *Mittel* etimológiáját tekintve persze az ’eszköz’ jelentésköre egyáltalán nem független éppen a – ’köztes’, ’középső’ értelemben vett – *medium*tól. *Vö. Jacob GRIMM – Wilhelm GRIMM, Deutsches Wörter-*

A nyelv mediális közvetlensége kizárja a nyelv eszközszerű elgondolását – ez a képlet szinte pontosan tükröződik az erőszaktanulmánynak a nem-instrumentális (pontosabban: tiszta eszközökben megnyilvánuló) „közvetlen” erőszak és a közvetett erőszak közötti különbségtételében. A kétféle nyelvmodell viszonyát Benjamin egyfajta időbeli (leginkább talán: *történeti*) tengelyre kivetítve is felvázolja, méghozzá egy bűnbeesés-parabola formájában, mely azon a párhuzamon alapul, amelyet a nyelv eszközzé és jellé válása és a Paradicsomból (a névként, tulajdonnévként létező nyelv közvetlen medialitásából) való kivettetés között vél felállíthatónak.<sup>41</sup> Ebből az eszmefuttatásból itt két mozzanatra érdemes ráirányítani a figyelmet. Egyrészt arra, hogy Benjamin, bár talán kissé enigmatikus, vagy legalábbis váratlan módon, az egész bűnbeesés-történetet „a jog mitikus eredetével” is összefüggésbe hozza. Míg „a paradicsom nyelve tökéletesen megismerő volt”, addig a „névnyelven” kívül a jó és rossz „megnevezhetetlenül, névtelenül” állt, az ezekre irányuló kérdés a bűnbeesett ember szemiológiai világában (a közlés „Mittelbarkeit”-jének világában) pusztán „fecsegés” lehetett csupán: a megismerés fája nem válaszokat ad, hanem „a kérdező fölötti ítélkezés (*Gerichts*) intő jeleként” áll Isten kertjében, s éppen „ez a félelmetes irónia a jog mitikus eredetének ismertetőjele”. A magyarázat abban rejlik, hogy Benjamin néhány mondattal korábban már fellépteti az „ítélkező (*richtende*) szót”, amelyben még „közvetlen a jó és a rossz megismerése”, és amelyet eredete szerint maga a bűnbeesés váltott ki, ezért, ahogyan Benjamin fogalmaz, „önmaga felkeltését mint az egyetlen, legmélyebb bünt bünteti meg”. Vagyis: a bűnbeesés történetében a bűn – az ítélkező szó ki- vagy létrehívása (Benjamin: a paradicsomból való „excitálása”) – és a büntetés – amely önnön ki- vagy létrehívását torolja meg – egybeesnek, talán éppen ebben rejlik az oka annak (s talán éppen ebben áll a büntetés is), hogy maga az ítélkezés, maga a jogi instancia – nem megismerhető. A jog mitikus eredete tehát – s ez az, ami a későbbiek szempontjából most igazán fontos – abban áll, hogy megalapozhatatlanságában és kiismerhetetlenségében önnön létét, vagyis azt torolja meg, hogy büntetnie kell. A „kérdező fölötti ítélkezés” talán nem is egy ítélőtestület, egy bíróság (*Gericht*) ítélkezése (*Gericht*), hanem a kérdezőket sújtó ítélet maga a megismerhetetlen (kétértelmű?) jogi instancia létében (vagy hatalmában) rejlik. Emellett érdemes azt is megjegyezni, hogy – az „ítélkező szó” excitálása mint a voltaképpeni bűn legalábbis implicit módon hordozza ezt a következtetést – ez az ítélkezés, úgy tűnik, egyben nem más, mint a paradicsomi, bűnbeesés előtti nyelv a bűnbeesés utáni ember perspektívájából: az ítélkező szó a tisztán mediális nyelv megnyilvánulása az eszközök szemiológiai nyelvében!

buch, XII., Duncker & Humblot, Leipzig, 1889, 2381.; Friedrich KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1989<sup>22</sup>, 482.

<sup>41</sup> A következőkhöz lásd BENJAMIN, *A nyelvről általában...*, 18–20.; Uő., *Gesammelte Schriften*, II/1., 152–154.

A másik fontos mozzanata ennek az érvelésnek az, hogy Benjamin a bűnbeesés előtti, közvetlen, nem-szemiológiai nyelvnek egyebek mellett a „tiszta” attribútumot adományozza: a bűnbeeséssel az ember „a név tiszta nyelvéből lép ki”, a „név tisztaságát” sérti meg. Ez azt sugallhatja, hogy a „tiszta nyelv” lenne az a szféra, ahonnan az ítélkező szó excitáltatott, ahol tehát nyelv és megismerés még nem váltak ketté, ahol nincs szükség ítélkezésre. A kézenfekvő kérdés úgy hangozhat, hogy ha nem is férhető hozzá, vajon hogyan szerezhető bizonyosság a tiszta nyelv dimenziójáról a jelek és eszközök félrevezető sűrűjében tévelygő emberi megismerés világában. Benjamin számára, amint arról másik agyonelemzett korai tanulmánya tanúskodhat, a fordítás szolgáltatta azt az összefüggést, amelyben tetten érhető a „tiszta nyelv” valamiféle megjelenése a nyelvben.<sup>42</sup> Itt, mint azt az egyaránt ’kenyér’ jelentésű német „Brot” és francia „pain” szavak közismert példája hivatott illusztrálni, az „elgondolás módja” (*Art des Meinens*) és az „elgondolt dolog” (*Gemeinte*) közötti, a nyelvek különbözőségéből adódó feszültségben (amelyet az imént tárgyalt esszében úgyszintén a bűnbeesés következményei közé sorolt) a nyelvek „kiegészítetlensége” mutatkozik meg. Ezekben (vagyis általában a nyelvekben) „az elgondolt dolog sosem lelhető fel viszonylagos önállóságban”, a nyelvek találkozásakor ellenben „az elgondolás módjai” (vagyis „Brot” és „pain”) mintegy kiegészítik egymást, méghozzá – „az elgondolt dologgá”.<sup>43</sup> Ez (vagyis, végső soron a kettő közötti feszültség elsimulása) nyilvánítja meg a tiszta nyelvet, és minthogy Benjamin ezt éppen a nyelvek sokféleségén és a fordítás példáján szemlélteti, nem szorul különösebb magyarázatra, hogy miért kell úgy fogalmaznia, hogy a tiszta nyelv „a nyelvekben rejtőzik”, „az idegen nyelvbe száműzetett”, illetve miért kell előlépését a nyelvek történetének „messiási végéhez”, a fordítás általi „megváltáshoz” utalnia.<sup>44</sup> A tiszta nyelv „már nem gondol el és nem fejez ki semmit, hanem mint *kifejezés nélküli* és teremtő Szó azonos azzal, amit mindegyik nyelv elgondol, ebben a nyelvben végre minden közlés (*Mitteilung*), minden értelem és minden intenció olyan szintre emelkedik, ahol elenyészik” (kiemelés – K.-Sz. Z.).<sup>45</sup> A tiszta nyelvben tehát az eszközszerű (értelmet hordozó, intencionális, kifejező) nyelv számolja fel önmagát, a fordítás teljesítménye (akárcsak a későbbi Benjaminsnál „az allegorikus szemlélet szétदारaboló, szétválasztó elvéé”)<sup>46</sup> éppen abban áll, hogy ezt a (lényeg-

<sup>42</sup> A „tiszta nyelv” fogalmának szinonimáihoz és kontextusaihoz Benjaminsnál lásd Jens HAGEDTEDT, *Reine Sprache*, Lang, Frankfurt am Main, 2004, 43–63.

<sup>43</sup> Vö. Walter BENJAMIN, *A műfordító feladata* = Uő., *Angelus novus*, 77., illetve 84. (Uő., *Gesammelte Schriften*, IV/1., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1972, 14.) A közlés/megosztás közege Menke szerint az „elgondolás módjával” azonosítható, vö. MENKE, *Sprachfiguren*, 60.

<sup>44</sup> A séma egy érdekes, az itt tárgyalt Benjamin-esszé szempontjából különösen beszédes korabeli pandanját lásd a fiatal Lukács György egyik formameghatározásában: „A formálás: az utolsó ítélet a dolgok felett; olyan utolsó ítélet, amely megvált minden megválthatót, és isteni erőszakkal kényszeríti rá mindenre a megváltást.” LUKÁCS György, *Esztétikai kultúra* = Uő., *Esztétikai kultúra*, Napvilág – Lukács Archívum, Budapest, 1998, 29. (Kiemelés – K.-Sz. Z.)

<sup>45</sup> Vö. BENJAMIN, *A műfordító feladata*, 83–84. (Uő., *Gesammelte Schriften*, IV/1., 19.)

<sup>46</sup> Vö. például: „A szétrombolt nyelvnek darabjaiban többé már nem pusztán a közlés a nyelv célja”. (BENJAMIN, *A német szomorújáték eredete*, 416.)

ben:) kritikai, szétagoló, pusztító erőt a nyelvben el- vagy felszabadítsa.<sup>47</sup> A nyelv fordítás általi, pusztító „megváltása” ugyanakkor – mint azt Benjamin számára Hölderlin Szophoklész-fordításai példázzák – az értelem teljes elvesztésével fenyeget, az esszé végül csak a „szent könyvek” interlineáris és/vagy „virtuális fordításán” tudja a „fordíthatóság” olyan esetét szemléltetni, ahol az értelem nem gátja a tiszta nyelv előhívásának, ahol „a szöveg közvetlenül (unmittelbar), közvetítő értelem nélkül [...] az igaz nyelv.”<sup>48</sup> A tiszta nyelv tehát – eltekintve szent megnyilvánulásának és messiási eljövételének lehetőségétől – csak hatásaiban, megszakító, romboló effektusaiban, a nyelvek megtörésében ad hírt magáról.

Ha a „tiszta nyelv” valóban modellként szolgálhat a „tiszta eszközök” számára,<sup>49</sup> akkor feltehetően ez utóbbiak manifesztációkarakteréből kell kiindulni, vagyis abból, hogy – mint azt példái révén Benjamin hangsúlyozta is – valamilyen módon rendelkezniük kell valamiféle nyelviséggel. Amennyiben ez a „megnyilvánulás” esetére korlátozható, akkor valójában úgy lehetne fogalmazni, hogy a tiszta eszközökben talán éppen ez a „nyelviség” mutatkozik meg. Agamben ezt a „gesztus” találó példájával magyarázza (a gesztusban „az ember nyelvben való létezése tiszta közvetítettségében” mutatkozik meg<sup>50</sup>), de akár itt is lehetne a dühkitörésre hivatkozni. Ez mint tiszta eszköz ugyan valóban elszakadhat minden lehetséges céltól, ám ettől még nem szabadul meg a kifejezés vagy a kommunikativitás minden mozzanatától: még a legönreferensebb toporzékolásban is van valami irányultsága az erőszaknak. (Bahtyin/Volosinovnak a „gesztikulációs metaforáról” nyújtott leírására lehetne gondolni itt, például arra az esetre, amikor „fenyegető tekintettel nézünk a semmibe”!)<sup>51</sup> Hol található azonban a tiszta erőszak megnyilvánulásaiban a „tiszta nyelv” nyoma?

Az erőszak kritikájáról ebben a tekintetben nem igazít el teljes bizonyossággal. A nyelv itt mint az erőszak számára hozzáférhetetlen szféra (s egyben „a »kölcsonös megértés [Verständigung]« voltaképpeni szférája”) nyer említést. (43./192.) A „szív kultúrájának” felsorolt példái („a szívélyesség, a gyengédség, a békeszeretet, a bizalom”) „a megállapodás tiszta eszközeihez” mint ezek „szubjektív feltételei” juttatnak közel, „objektív megjelenésüket” pedig a közvetlenül emberek közötti konfliktusok helyett a dolgok-javak felőli megállapodásban jelöli ki Benjamin. (42.) Ez utóbbi formái között helyezi el a már említett csalást és hazugságot, ezek azonban nemigen hozhatók közös nevezőre a tiszta nyelv fogalmával, mégpedig nem az ebben az összefüggésben irreleváns morális okokból, hanem azért, mert aligha valósulhatnak meg az „elgondolás módja” és az „elgondolt”, vagy éppen közlés és értelem elválasz-

tásának feltétele nélkül.<sup>52</sup> A nyelv és az emberek közötti erőszakmentes megállapodás szféráját Benjamin végül azzal hagyja el és fordul egy ezeknél jóval politikusabb terület, az általános sztrájk kérdésköréhez, hogy ez utóbbi esetében „tiszta politikai eszközökről” van szó (kiemelés K.-Sz. Z.), amelyek inkább csak „analogonjai” a békes megegyezés tiszta eszközeinek. Ennél, vagyis analógiás viszonyból közelebbit aligha lehet feltételezni a tiszta eszközök és tiszta nyelv között sem. Ebben az összefüggésben elsődlegesen az lehet a fontos, hogy a tiszta nyelv, Benjamin imént összefoglalt fogalomhasználatára alapján nem nyelv, illetve az ember profán, mindennapi (szemiotológiai és/vagy politikai?) világában legalábbis nem vagy nem nyelvként, hiszen inkább a nyelvet megtörő-szétagoló hatásában (jelentés nélküli jelként?)<sup>53</sup> nyilvánul meg. Fenntartva az analógiát ez azt implikálhatja, hogy a tiszta eszközök is ily módon nyilvánulnak meg az erőszakos eszközök politikai szférájában.

Nem magától értetődő a döntés afelől, hogy a tiszta eszközök, a fenti értelemben, hozzáférhetők-e (legalábbis valóban *tiszta* alakjukban)<sup>54</sup> ebben a világban, vagy pedig valamiféle messianisztikus céltételezést fejeznek ki. Az a bizonyos értelemben perdöntő kérdés, hogy a korai Benjamin politikai filozófiáját utópisztikus és/vagy messianisztikus te(le)ológiának kell-e tekinteni, itt aligha válaszolható meg teljes érvényre, ám túl sok múlik rajta ahhoz, hogy teljesen kikerülhető legyen: ha igennel lehet rá válaszolni, akkor például igencsak paradox volna valóban tiszta eszközökről beszélni, hiszen ha másutt nem, a politikai-teológiai megváltás képzetében végül mégiscsak valamiféle *cél* eszközeivé válnak. Benjamin – vitatott keltezésű, ám alapos érvekkel *Az erőszak kritikájához* környezetéhez sorolható<sup>55</sup> – *Teológiai-politikai töredékében* mindenesetre félreérthetetlen különbséget tett a történelem profán (politikai) és „messiási” vonatkozásai között, kijelentve, hogy „az Isten országa [...] történelmileg tekintve nem cél, hanem befejezés”, másfelől azonban a „profán világ” rendjéből következő „világpolitikai” feladat célpontját éppen arra az analógiás viszonyra hivatkozva jelölte ki „a megsemmisülés (*Untergang*) örökkévalóságában”, amely ez utóbbi és a „halhatatlanság” között állna fenn.<sup>56</sup> A kései Benjamin történetfilozófiai téziseire

<sup>52</sup> Ellenkező álláspontként, amely arra hivatkozik, hogy a tisztán mediális nyelv, amely önmagát közli/osztja meg, nem tart igényt az igazság és hazugság episztemológiai dimenzióira, lásd HAMACHER, *I. m.*, 12.

<sup>53</sup> Vö. Slavoj ŽIŽEK, *Violence*, Profile, London, 2008, 169.

<sup>54</sup> Vö. ehhez a kérdéshez: Tom McCALL, *Momentary Violence* = Walter Benjamin, 190–191.

<sup>55</sup> Vö. Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, II/3., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, 946–947.

<sup>56</sup> Vö. Walter BENJAMIN, *Teológiai-politikai töredék* = Uő., *Angelus novus*. (Uő., *Gesammelte Schriften*, II/1., 203–204.) A szöveg paradox felépítéséről lásd még MENKE, *Benjamin vor dem Gesetz*, 233–234. Paul de Man a fent idézett különbségtétel fordíthatóságával játszott el *A műfordító feladatáról* tartott előadásának vége felé („it is not its end but its end”), ahol rátért a Benjaminszal feltételezett messianizmus cáfolatára, vö. Paul de MAN, *Conclusions* = Uő., *The Resistance to Theory*, Minnesota UP, Minneapolis–Manchester, 1986, 93. *Az erőszak kritikájához* egy időben Benjamin további, politikaelméleti tanulmányokon is dolgozott, amelyek nem maradtak fenn, illetve részben talán el sem készültek, ezek egyikének zárófejezete a *Teleologie ohne Endzweck* címet viselte volna. Vö. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, II/3., 943., illetve Uő., *Gesammelte Briefe*, II., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, 109., továbbá STEINER, *I. m.*, 49., 66.

<sup>47</sup> Vö. ehhez még MENKE, *Benjamin vor dem Gesetz*, 231–232.; HAMACHER, *I. m.*, 10.

<sup>48</sup> Vö. BENJAMIN, *A műfordító feladata*, 86. (Uő., *Gesammelte Schriften*, IV/1., 21.)

<sup>49</sup> Vö. például HAVERKAMP, *I. m.*, 165–166.

<sup>50</sup> Giorgio AGAMBEN, *Noten zur Geste* = Uő., *Mittel ohne Zweck*, 60–61.

<sup>51</sup> Mihail M. BATHYIN [Valentyin VOLOSINOV], *A szó az életben és a költészetben* = Uő., *A szó az életben és a költészetben*, Európa, Budapest, 1985, 28–29.



hivatkozva lehetne amellett érvelni, hogy ennek a politikai teológiának létezik olyasfajta, immár a marxizmus befolyásától nem független önértelmezése (vagy önrevíziója), amely az (itt: forradalmi) erőszak teljesítményét a történelem menetének „homogén és üres”<sup>57</sup> felfogása felett gyakorolt megsemmisítő kritikaként fogja fel, melyben a messiási idődimenziója éppen a megszakítás vagy törés pillanatára vonatkozna (Benjamin gyakran emlegetett kritikái „Most”-jára, amely a messiási „modellje”), ahol „a múlt Most lesz, s e Mostba a messiási Most (*Jetztzeit*) szilánkjai fűrődnek bele”.<sup>58</sup> Innen nézve ugyanis úgy lehetne fogalmazni, hogy a tiszta eszközök kritikai ereje éppen ebben az idő kontinuitását megtörő, időbeli és időn kívüli jelent ütköztető pillanatban szakítaná meg a fennálló viszonyokat. Ez a „Most” eszerint az idő le- vagy megállásának hipotézisét alapozná meg („ebben a jelenben az időfolyamat megáll és nyugalomban állapotodik meg [*die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist*]”),<sup>59</sup> amely – mint az idő nem-organikus és nem-lineáris konstellációja – nem feltétlenül hordoz magában olyan teleologikus irányulást, mint a történelmi idő messiási „befejezése”. Az is lehetséges tehát, hogy a „messiási” nem végcélja, hanem egy organikus történelmi mintázat (például az egymást váltó jogteremtő és jogfenntartó erőszak ciklusait) megszakító kritikai effektusa a politikának.

Feltételezhető, hogy ebben a problematikában a korai Benjamin számára többé-kevésbé kortárs messianisztikus és/vagy revolucionárius diskurzusok egy témája azonosítható, amint azt a legtisztábban a Sorel sztrájkfogalmára tett hivatkozások tanúsíthatják. Az erőszak-tanulmányban hivatkozott szerzők közül például Cohen-nél is megtalálható az a dilemma, hogy egy a tiszta akarat etikáján alapuló utópikus állam lehetősége vajon a politikai jövőben vagy egyfajta „örökkévalóságban” tételezendő-e,<sup>60</sup> a tiszta eszközök politikáját megalapozó „magasabb rend” mibenlétere vonatkozó kérdés ügyében pedig (amelyre maga nem ad választ) Benjamin annak az Erich Ungernek a könyvére tesz utalást (44.), aki a „katasztrófamentes rend” politikáját egy olyan metafizikai „egység” feltétele felől határozza meg, melyet egyfelől ugyan éppen a tapasztalat szférájától határol el, másfelől azonban azt is rögzíti, hogy ez a „nem-tapasztalat” nem elvi vagy „logikai”, hanem csak mintegy történeti értelemben (azaz egyelőre) metafizikai, egy „kvázi-történeti nem-tapasztalat”<sup>61</sup>.

Talán még inkább meghatározó lehet azonban Bloch *Az utópia szelleme* című műve, amelynek első változata 1918-ban jelent meg és amelyről Benjamin recenziót is írt, ez azonban nem maradt fenn. *Az erőszak kritikájáról*ban ugyan nem tesz rá

<sup>57</sup> Walter BENJAMIN, *A történelem fogalmáról* = Uő., *Angelus novus*, 970.

<sup>58</sup> Uő., 973. (BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, I/2., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, 704.) Habermas ezzel a megszakítással hozza összefüggésbe a „tiszta erőszak” benjamin fogalmát is, vö. HABERMAS, *I. m.*, 118–119. A korai (*Az erőszak kritikájáról*, *Teológiai-politikai töredék*) és kései Benjamin (*A történelem fogalmáról*) közötti kontinuitásról ebben az összefüggésben lásd HAVERKAMP, *I. m.*, 166–167.

<sup>59</sup> BENJAMIN, *A történelem fogalmáról*, 971. (Uő., *Gesammelte Schriften*, I/2., 702.)

<sup>60</sup> COHEN, *Ethik des reinen Willens*, 568.

<sup>61</sup> Vö. ERICH UNGER, *Politik und Metaphysik*, David, Berlin, 1921, 21–25.

szabályos hivatkozást, de a szöveg vége felé használja a „még-nem-lét”, „Nochnichtsein” (54./201.) messianisztikus kategóriáját,<sup>62</sup> a *Teológiai-politikai töredék*ben pedig azt jelöli meg Bloch könyvének fő érdeméül, hogy „teljes intenzitással tagadta a teokrácia politikai jelentőségét”. Hogy Bloch munkájának valóban ez az egyetlen lehetséges jellemzése, itt aligha eldönthető kérdés,<sup>63</sup> olyan párhuzam mindenesetre, amely a messiást az említett töredékhez nagyon hasonlóan, a történelmi és/vagy politikai világ, a fennálló végleges, tisztán pusztító beveződéseként határozza meg, található benne, hiszen magát a „messianisztikus pillanatot” (amely Blochnál egyebek mellett az embert magát meghatározó „megkonstruálhatatlan kérdésben”, s általa a dolgok *komolyra fordulásában* jelentkeznek), éppen ebben az összefüggésben definiálja: „s ha egyszer komolyra fordult a dolog, az nem kevesebbet tesz, mint hogy elháríthatatlanul vége ennek a világnak, könyveivel, egyházaival, rendszereivel egyetemben”.<sup>64</sup> Végül egy másik Cohen-tanítványra érdemes utalni, Rosenzweigra, illetve a *Der Stern der Erlösung* című, Benjamin írásával egyazon évben megjelent munkájára, amely az állami erőszaknak szentelt fejtegetéseiben érintkezik *Az erőszak kritikájáról* kérdésfeltevésével. Rosenzweig itt éppen a jogteremtésben azonosítja minden erőszak „értelmét”: az ebben feltáruló, és lényegében a jogteremtő és jogfenntartó erőszak benjamin kettősének egy variánsát nyújtó ellentmondásra (mivel a jog „lényegét tekintve régi jog”, a jogteremtő állam háborúi és forradalmi során újra és újra örökkévalóként akarja érvényre juttatni az új jogot megalapozó pillanatot) nála az „örök nép” messianizmusa nyit kritikai perspektívát, amely „a valódi örökkévalóság” birtokában egyedülként képes összefogni az élet egészét egy még eljövő megváltással. Az ilyen messianizmus nemcsak a „világtörténelmet”, hanem magát a jogteremtő „államot” (erőszak és jog örök körforgásának két instanciáját) is megfosztja értelmétől, vagy legalábbis idegenné teszi a megváltás perspektívájából.<sup>65</sup>

## Tiszta erőszak

Innen érdemes ismét visszakanyarodni mitikus és isteni (tiszta) erőszak viszonyának kérdéséhez, azaz Benjamin utolsó és döntő különbségtételéhez. Ezt Benjamin két példával világítja meg. A mitikus (vagyis: közvetlen, ám mégis instrumentális) erőszakot a Niobé-monda hivatott példázni (49./197.), annak a mitológiai királynénak a bűnhődése, aki bőséges gyermekáldásával kérkedve vívta ki Létó haragját és akin utóbbi gyermekei, Apollón és Artemisz oly módon álltak bosszút, hogy a gögös anyát életben hagyva annak gyerekeire hoztak „véres halált”. Benjamin interpre-

<sup>62</sup> A kifejezést Blochnál lásd Ernst BLOCH, *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1964, 343. (Uő., *Az utópia szelleme*, Gond-Palatinus, Budapest, 2007, 452. [„még-nem-létezés”]). Bloch hatásáról a korai Benjaminsnál lásd STEINER, *I. m.*, 50–55.

<sup>63</sup> A kételyekhez lásd például Norbert BOLZ, *Auszug aus der entzauberten Welt*, Fink, München, 1989, 23.

<sup>64</sup> BLOCH, *Geist der Utopie*, 326–327.

<sup>65</sup> Ehhez lásd Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988, 370–372.

tációjában ez valójában „nem büntetés, nem jogfenntartó erőszak”, sőt „tulajdonképpen nem romboló”, hiszen „nem annyira valami fennálló jog megsértését bünteti, inkább új jogot vezet be”. Mi több, voltaképpen ez az új jog az, ami (mintegy utólag) bűnössé teszi Niobét – éppen ez magyarázza a történet azon irritáló, látszólagos következetlenségét, hogy nem az ártatlan gyerekek, hanem ő maga marad életben, „még bűnösebben, mint valaha, élete a bűn örökké néma hordozója”. Az új jogot létrehozó erőszak (a gyerekek elpusztítása) lesz az, ami létrehozza azt a szubjektumot, azt a bűnös „jogalanyt” (Niobét), akit egyben felelőssé is tesz ugyanezen erőszakért, amelyet nem ő követett el. A mitikus erőszak tehát nemcsak azt a hatalmat teremti meg, amely mintegy tartósítja az őt létrehívó, pillanatnyi erőszakot,<sup>66</sup> hanem azt a szubjektumot is, amely aztán (mindezért?) meglakol.<sup>67</sup>

Niobé, akárcsak a már az esszé korábbi pontjain is emlegetett „nagy bűnözők”, akiket itt Prométheusz képvisel, valójában – „fenséges bátorsággal (*mit würdigem Mute*)” – a „sorsot” hívja ki, s ez nemcsak a mitikus erőszak „sorsszerűségének”, hanem egyenesen általában annak megértésével kecsegtet, hogy „mi a sors”. (50.) A sors – Derrida szerint „a szöveg egyik, bár talán leghomályosabb kulcsfogalma”<sup>68</sup> – két helyen kerül elő Benjamin esszéjében, a Niobé-példában rejlő következtetések levonásakor, illetve még korábban, az erőszak jogfenntartó funkciójában rejlő „fenyegető” mozzanat elemzésénél. (37–39) Itt Benjamin arról beszél, hogy az, amit a jog létrehoz és védelmez, egy „sorsszerű rend”, amely lényegében a *fennállóval* (*das Bestehende* [37./188.]) azonosítandó, hiszen „csak egyetlenegy sors létezik, és [...] elválaszthatatlanul hozzátartozik e sors rendjéhez mindaz, ami éppen fennáll”. A sors, és ez könnyen belátható, nem úgy fenyeget, mint a törvény, ahol mindig fennáll az a lehetőség, hogy a bűnös kicsússzon a kezei közül, hiszen a sors esetében csak tőle függ, „hogy utoléri-e a bűnözőt”. Benjamin a jog megalapozhatatlan eredetét, „meghatározhatatlanságát” éppen erre a sorsszerűsége vezeti vissza, sőt a jogot „a sorsszerűen (a fentiek értelmében tehát: kikerülhetetlenül, alternatívák nélkül – K.-Sz. Z.) megkoronázott erőszakkal” azonosítja. Ebben az összefüggésben a (sokszor aránytalanul szigorú) halálbüntetés, vagyis „a legfőbb, élet és halál fölötti uralom” az, amiben a jog sorsszerű eredete, illetve „a sors sajátos fensége” a fennálló jogviszonyok közegeiben a legvilágosabban megmutatkozik, hiszen ebben a hatalomban a jog mintegy önmagát erősíti meg, itt is inkább „új jogot statuálva”, mintsem pusztán a megtorlásra korlátozva magát.

A Niobé-történet egyik konklúziója az a már említett, a mitikus erőszak kritikáját megalapozó felismerés, miszerint ez a jogteremtést követően sem mond le az erőszak-

<sup>66</sup> Vö. ehhez McCALL, *I. m.*, 193–194.

<sup>67</sup> A Niobé-történet értelmezésének ezen összefüggését Judith Butler rendkívül invenciózus tanulmánya dolgozta ki, vö. BUTLER, *I. m.*, különösen 208.

<sup>68</sup> DERRIDA, *Gesetzeskraft*, 88. A fogalom értelmezéséhez lásd J. Hillis MILLER, *Fate (Schicksal) in Walter Benjamin's Zur Kritik der Gewalt = Law, Justice, and Power*, szerk. Sinkwan CHENG, Stanford UP, Stanford 2004. Vö. még BUTLER, *I. m.*, 202.; továbbá Lorenz JÄGER, *Schicksal = Benjamins Begriffe*.

ról, hiszen utóbbi közvetlenül nyilvánul meg abban is (a „hatalomban”), amit létrehozott. Az, akire a mitikus erőszak lecsap, nem is büntetésben (*Strafe*) részesül, hanem „meglakol” (*Sühne* [51./199.]), amit a vétkezők „szerencsétlenségként” élnek meg, és az, hogy Benjamin itt a kijelölt határokat gyanútlanul áthágók esetére, illetve a törvénykezés azon modern alapelveire hivatkozik, mely szerint a törvény nem ismerete nem ment fel a büntetés alól, azt engedi sejteni, hogy a sors eme „szándékteljes kétértelműsége” magában a jogrend létesülésében rejlik, amely – mint fennálló – azáltal sorsszerű, hogy pusztá léténél fogva teszi bűnössé azt (sújt le arra), akit büntet. Cohen itt idézett észrevétele a sors antik fogalmáról („úgy látszik, maga ez a rend ad rá alkalmat, hogy kilépjenek belőle, és általa megy végbe a bűnbeesés” [51.])<sup>69</sup> ezt még világosabbá teszi: a jogrend léténél, fennállásánál fogva sorsszerű, hiszen ő maga teszi lehetővé – legalábbis mint *bűnöket* – azokat a tetteket, amelyeket megtorol. Egy kicsit korábban készült, de szintén 1921-ben publikált írásában Benjamin „sors” és „jellem” fogalmainak elhatárolására tett kísérletet, s itt – egyszerre kissé nietzscheánus és erősen karkai módon – a jogban azonosítja azt a „rendet”, amelyet a boldogság/szerencse (*Glück*) és büntelenség helyett kizárólag a szerencsétlenség és a bűn kategóriái (azaz „a sors törvényei”) határoznak meg, ezek közül is különösen előbbi, hiszen „bizonyítható, hogy a jogi vétségek kivétel nélkül szerencsétlenségek”. A jog ugyanis „nem büntetésre ítél, hanem bűnre”, és éppen ebben az értelemben sorsszerű, vagyis „a sors az élők bűn-összefüggése”, amely abban mutatkozik meg, „ha egy életet úgy tekintünk, mint elítéltetést; alapjában olyan élet ez, amelyet előbb ítéltek el, s csak aztán lett vétkes”.<sup>70</sup> Fontos, de egyelőre csak regisztrálandó kitétel itt, hogy ezt a „bűn-összefüggést” Benjamin „az élő ember (*des Lebendigen*) természeti állapotával” azonosítja, s kicsivel később éppen ennek alapján jut el ahhoz a megszorításhoz, amely szerint a bírói ítéletben lesújtó sors nem az embert magát találja el, hanem a benne rejlő „puszta életet”.<sup>71</sup>

Ha tehát a mitikus erőszak sorsszerűsége szükségszerűen (megalapozhatatlanul, kiszámíthatatlanul, de elkerülhetetlenül) meglakolásra ítéli az embert, éppen azáltal, hogy jogi (bűnös) szubjektummá teszi, akkor valóban szemben kell hogy álljon egy olyan (tisztá, isteni) erőszakkal, amely jogmegsemmisítő és éppen azért feloldozó („*entsühnend*” – a bűnhődés/meglakolás sorsszerű terhe alól feloldozó),<sup>72</sup> mert magát a jogot, sőt magát az *erőszakot*, a mitikus erőszakot pusztítja el. Hogy itt annak „az utolsó erőszaknak” Max Weber által némiképp szkeptikusan szemlélt ideájáról van-e

<sup>69</sup> Az eredetit lásd COHEN, *Ethik des reinen Willens*, 343.

<sup>70</sup> Vö. a fentiekhez Walter BENJAMIN, *Sors és jellem* = UÖ., *Angelus novus*, 62–63. (UÖ., *Gesammelte Schriften*, II/1., 174–175.)

<sup>71</sup> BENJAMIN, *Sors és jellem*, 63–64. Az emberben bűnként „jelentkező” „puszta élet” fogalma megtalálható még a Goethe-esszében is, vö. BENJAMIN, *Goethe: „Vonzások és választások”*, 116.

<sup>72</sup> Ez egy (az egyik) olyan pont, ahol az *expiation*ot használó (azaz az *entsühnend*et éppen ellentétes – ’bűnhődő’, ’vezeklő’ – értelemben visszaadó) Derrida félreérti Benjamins. Vö. erről MENKE, *Benjamin vor dem Gesetz*, 255.

szó, „amely majd előidézi minden erőszak megsemmisülését”,<sup>73</sup> nehezen megválaszolható kérdés, hiszen ehhez egy – Benjaminsnál egyébként nem eleve kizárható – tárgy vagy cél nélküli megsemmisítés fogalmi lehetőségét kellene végiggondolni (az ilyen megsemmisítés talán valóban magát az erőszakot semmisíti meg),<sup>74</sup> amihez Benjamin különbségtétele meglehetősen kétértelmű támpontokat ad. Az isteni erőszak ugyanis, mint az korábban látható volt, felfogható az erőszak azon excesszusának, amely az őt megnyilvánító, ám instrumentalizálni képtelen jogrendet fenyegeti (hasonlóan ahhoz, ahogyan a paradicsomból „excitált” ítélkező szó a bűnbeesetteket *A nyelvről általában és az emberi nyelvről* példázatában), Benjamin azonban nem éri be annyival, hogy pusztán megállapítsa a mitikus erőszaknak a benne megnyilvánuló tiszta erőszak általi megsemmisíthetőségét.

A kétféle erőszak közötti különbségtételt ugyanis egy újabb, igencsak zavarba ejtő oppozícióban, a véres és a (Derridát az „Endlösung” rémképére emlékeztető) vértelen erőszak szembeállításában is konkretizálja. Ez utóbbit a Mózes és Áron ellen fellázadó és az Úr által elpusztított Korachnak és bandájának ószövetségi története (Szám 16,1–17,15.) hivatott szemléltetni, amelyre Cohen, illetve akár Hermann Bahr 1919-es regénye (*Die Rotte Korahs*) is ráirányíthatta Benjamin figyelmét.<sup>75</sup> Ez persze – amint arra Samuel Weber is emlékeztet<sup>76</sup> – meglehetősen kétértelmű helye az Ószövetségnek, és nem is tesz mindenben eleget a Benjamin által neki tulajdonított példaszerepnek: a lázadás részben a közösség (politikai) reprezentációja miatt (vagy ellenében) tör ki („»Elegünk van belőletek! Az egész közösség szent, mind együtt, mert körében az Úr. Miért emelkedtek hát az Úr közössége fölé!?” – Szám 16,3.; a Szent István Társulat 1982-es kiadása alapján), a bosszú nem teljesen bejelentés nélkül érkezik és nemcsak a lázadók közvetlen körére sújt le (Szám 16,35., illetve 17,14.), több különböző – bár talán egyként vértelen – formában (föld általi elnyelés, tűz- és másfajta „vész”) valósul meg, valamint különválásokhoz, elhatárolásokhoz vezet (Szám 16,19.; 17,10.). Benjamin mindenesetre, aki a történetet – meglehetősen átértelmezve persze – Cohen nyomán tehetette meg jogelméleti példává,<sup>77</sup> kizárólag a büntetés vértelen mivoltára koncentrált, aminek a jelentőségét éppen a sorsszerű, mitikus erőszakra nyújtott leírásai világítják meg. A vér ugyanis szimbólum, méghozzá „a pusztá élet szimbóluma” (52.), amelyről Benjamin ezen a ponton különösebb kifejtés nélkül, ám lényegében

a *Sors és jellem* okfejtését összegezve azt állapítja meg, hogy eredendő bűnössége a jog mitikus hatalmának való alávetettségéből származik (vagy éppen fordítva): „a pusztán természeti élet bűnössé tételét, s ez az élő embert [*Lebenden*] büntetlenül és szerencsétlenségképpen kiszolgáltatja a meglakolásnak, amelyben »meglakol« azért, hogy bűnössé vált”. (52.) A mondat azonban itt nem ér véget, hanem egy szinte anakolutonikus törésen keresztül zilálja szét az éppen csak kiépített ellentétet vértelen és véres erőszak között. Amikor ugyanis Benjamin hozzáteszi, hogy „de ez egyben föloldozza a bűnöst, nem a bűne alól, hanem a jog alól”, akkor ezt a feloldozást – amint az az eredeti szövegből, némi meghatározatlanság ellenére, kideríthető – éppen a „meglakolás” teljesítményének tulajdonítja: (a mitikus erőszak által kikényszerített) meglakolása egybeesik a (mitikus erőszakot elpusztító isteni erőszak általi) feloldozásával, hiszen ez éppen a pusztá élet elpusztításában valósul meg.<sup>78</sup> Ez az ellentmondás csak a *Sors és jellem*ben az ember és a „pusztá élet” között tett különbségtétel felől oldható fel: ha a sors nem az emberre, hanem annak „pusztá életére” sújt le, akkor éppen ez utóbbi „meglakolása” árán maga az „élő” szabadul fel a jog (akár: a jognak való alávetettsége terhe) alól! Ha, mint azt már a következő mondat teszi egyértelművé, a „meglakolás” ténylegesen a „pusztá élet” elpusztítása („Ha megszűnik a pusztá élet is, akkor megszűnik a jog uralma az élő ember [*Lebendigen*] fölött”), akkor, úgy tűnik, éppen ez a feltétele a jog és/vagy az erőszak mitikus rendje megsemmisítésének. Sőt úgy is lehetne fogalmazni, hogy a kétféle erőszak talán egyazon folyamat két oldala: ami az egyik oldalról nézve a „pusztá élet” elpusztítása, az a másik oldalról a mitikus jogrend megsemmisítése. Ahhoz, hogy fenntarthassa a különbséget, Benjaminsnak kell találnia valamiféle többletet, amelyhez – még ha csupán a megsemmisítés formájában is – csak az isteni erőszaknak van hozzáférése és amely ráadásul nem borítja fel a véres–vértelen-oppozíciót. Ez a többlet meg is jelenik – bár csak eléggé homályosan értelmezhető módon – rögtön a következő distinkcióban, ahol Benjamin kijelenti, hogy a mitikus erőszak azért véres, mert „önmaga kedvéért” (sorsszerűen?) irányul a „pusztá életre” (sőt az eddigiek alapján a „pusztá élet” szükség- és/vagy sorszerűen az ennek az erőszaknak való alávetettségben létezik), míg az

<sup>73</sup> WEBER, *A politika mint hivatás*, 127.

<sup>74</sup> Vö. DÜTTMANN, *I. m.*, 296.

<sup>75</sup> Benjamin lehetséges forrásaihoz és Korach alakjának „hamis messiásként” való értelmezéséhez lásd BOJANIĆ, *I. m.*, 200–207. Vö. továbbá Martin BLUMENTHAL-BARBY, *Pernicious Bastardizations*, MLN 2009/3., 743–744.

<sup>76</sup> Samuel WEBER, *Dekonstruktion vor dem Namen = Gewalt und Gerechtigkeit*, 191–193.

<sup>77</sup> Cohennél a mitikusból a zsidó, monoteista vallás felé vezető jogi-etikai fejlődés egyik példája a történet, amelyben különösen a vérontás (például a vérbosszú) tilalmát tartja meghatározónak, vö. Hermann COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [1919], Marix, Wiesbaden, 2008, 514. Részleteket ehhez lásd HAVERKAMP, *I. m.*, 175–176., 183–184. Benjamin és Cohen mítoszfeldfogásának elentétéről lásd Winfried MENNINGHAUS, *Walter Benjamin's Theory of Myth = On Walter Benjamin*, 300.

<sup>78</sup> „Die Auslösung [vagyis kiváltása, nem pedig, mint a magyar fordításban áll, megszüntetése] der Rechtsgewalt geht nun, wie hier nicht genauer dargelegt werden kann, auf die Verschuldung des bloßen, natürlichen Lebens zurück, welche den Lebenden unschuldig und unglücklich der Sühne überantwortet, die seine Verschuldung »sühnt« - und auch wohl den Schuldigen entschühnt, nicht aber von einer Schuld, sondern vom Recht.” (199–200.) Nem fordítói tévesztésről van szó, ugyanis a magyar fordítás alapjául szolgáló szövegváltozatban *Auflösung* áll (Walter BENJAMIN, *Angelus novus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966, 63.) – ellentétben a szöveg első nyomtatott változatával, amelyet az összkiadás követ (vö. Uő., *Zur Kritik der Gewalt*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik [47] 1920–1921, 829.). A szövegromlás itt persze nem (csupán) oka, hanem akár következménye is a hely kétértelműségének, sőt ez mint ha éppen ebben a textológiai bizonytalanságban (ki tudja, vajon Benjamin *Auslösung*ot vagy *Auflösung*ot szándékozott írni?) lenne valóban hitelesen ábrázolható, hiszen az esszé különbségtételeiből éppen az derül ki, hogy az isteni erőszakot, amely *megszünteti* a mitikusot, ez utóbbi excesszivitása *váltja ki*. Az ilyen szövegromlás nem egyedi eset a Benjamin-filológiában, egy teljesen hasonló példát a szomorújáték-könyv szövegéből lásd AGAMBen, *State of Exception*, 56.



isteni erőszak „tisztá erőszak minden étellel szemben s az élők érdekében”. (52–53.) Az élet, a tiszta erőszak perspektívájából, amely bizonyos értelemben az instrumentálizált erőszak excesszusa, az élet vagy az élő „puszta életre” redukálhatatlan excesszusa.<sup>79</sup>

Ez az elhatárolás persze még nem teszi kifejezetten világossá a tiszta isteni erőszak mibenlétét. Minthogy Benjamin *minden* életre kiterjeszti, szélesebb körűnek kell képzelni a véres mitikus erőszaknál, és az a párhuzam, amellyel Benjamin rögtön ezután él (a „nevelői erőhatalom [*erzieherische Gewalt* – 53./200.]”), ezt pusztán annyiban korlátozza, hogy az élők „lelkét” (amelyet itt nem nagyon érdemes platonikus útmutatás szerint elgondolni) kivonja ebből a teljes körű pusztításból.<sup>80</sup> Miután Benjamin viszonylag hosszasan időzött a „Ne ölj!” parancsolat kérdése körül, támpontokat keresve és találva annak megakadályozásához, hogy ez hivatkozási alapként szolgálhasson a tiszta erőszak „kiterjesztése” ellen, arra a következtetésre jut, hogy az emberölés minden körülmények között való elítélése, az „élet szentségének” tétele „hamis, sőt: nemtelen (*unedel*)” (54./201.), legalábbis abban az esetben, ha a „puszta életre” vonatkozik. Az érvelés kontextusa (Benjamin többek közt az állati és növényi életre, sőt az ember „testi személyiségének egyszerűségére” hivatkozik [54–55.]) arra enged következtetni, hogy nem igazán lehetne különbséget tenni a „puszta élet” és a biológiai létezés között, és éppen ezeknek a „szimbóluma” a vér. Persze, itt rögtön meg kell jegyezni, hogy pusztán (?) *szimbóluma*, és innen nézve valóban lehet akár úgy is érvelni, hogy a vértelenség a másik oldalon talán éppen nem-szimbolikusságként értendő.<sup>81</sup> Megnyílik azonban egy másik értelmezési lehetőség is: ha az isteni erőszakban a „puszta élet” nem véres megsemmisítéséről, „vértelenül halálos” elpusztításáról van szó, akkor talán az is elképzelhető, hogy ez, miközben „minden életet” és magát a jogot is eltörli, mégis megőrzi (felfüggesztve, *megszüntetve* megőrzi) valamit, különben aligha volna például értelme Benjamin azon kitételének, hogy ez a határtalan pusztítás „az élők érdekében” megy végbe. Ez nem is teljesen következtelen az esszé erőteljesen meghatározó és Benjamin számára Scholem kutatásai révén ismert zsidó-kabbalisztikus teológiai hagyomány kontextusában, hiszen az az erőszakmanifesztáció, amelyről Benjamin itt beszél és amely inkább Isten haragjának, mint valamiféle büntetésnek a megnyilvánulása, nagyon is tartalmazhatja ez a felfüggesztő-elhalasztó mozzanatot.<sup>82</sup> Innen nézve akár az is érdekes lehet, noha Benjamin erről nem beszél, hogy az ószövetségi történetben Korachot és bandáját *élve* nyeli el az alvilág (Szám 16,33.), vagyis valami, ráadásul valami *élő* (még ha talán csak kísértetiesen élő) megmarad belőlük.

Benjamin tehát egyértelműen leszögezi, hogy az említett tétel hamis és nemtelen volta csak a létezésnek a „puszta életre” korlátozott definíciója esetén áll fenn, és ér-

<sup>79</sup> Vö. ehhez ŽIŽEK, *I. m.*, 168.

<sup>80</sup> Vö. ehhez a helyhez BUTLER, *I. m.*, 210–211.

<sup>81</sup> Lásd MENKE, *Benjamin vor dem Gesetz*, 238–239.

<sup>82</sup> Vö. ehhez Uo., 249–251.; BUTLER, *I. m.*, 207.

vényét veszti az ember „megszüntethetetlen módon aggregát jellegű állapotának”, illetve az ember „nemlétében” (s ez nem azonos a „puszta élet” nemlétével) rejltö fe-nyezetésnek<sup>83</sup> a vonatkozásában. Ez az *Aggregatzustand*, szó szerint leginkább talán ’halmazállapot’ vagy itt még inkább ’halmazszerű állapot’, egyfajta felhalmozódás vagy összeadás, ebben az összefüggésben az ember végleges, egészelvű megragadhatatlanságát (kvázi az egésznek a megelőző részek összessége, halmazszerűsége felöli meghatározhatatlanságát)<sup>84</sup> implikálja. Meghaladja ugyan a „puszta életet”, de egyben az „ember”, az „élő” lényegibb fogalmának nemlétéről (még-nem-létéről?) is tanúskodik: „semmiképpen nem szabad elfogadnunk, hogy az ember azonos az ember puszta életével, akár a benne rejltö puszta étellel, akár bármilyen más tulajdonságaival vagy állapotaival”. (55.) Az ember „szentsége” erre a meghatároz(hat)atlan fogalomra vonatkozik (és nem az egyes állapotaira, amelyek „nem szentek”, így „testi élete sem, amelynek embertársai árthatnak”), melyet Benjamin itt megint „életnek” nevez, de annak az életnek, „amely azonos marad földi életben, halálban és továbbélésben”. Úgy tűnik tehát, hogy ez az élet eleve nem is pusztítható el oly módon, mint egy élő test. Az orvossztrájk már tárgyalt kiűzése a tiszta eszközök birodalmából talán éppen ebben az összefüggésben nyer indoklást, hiszen ez csakis „véres” erőszak lehet és következményei is a „puszta élet” dimenziójára korlátozódnak. A vértelen pusztítás talán éppen ezt a „puszta étellel” szembeállított életet kíméli vagy őrzi meg, abban az értelemben, hogy meggátolja a „puszta étellel” való azonosítását. „Vértelensége” talán éppen abban áll, hogy megszünteti a vér „szimbólumként” való értelmezhetőségét (hiszen elsöpri a mitikus erőszakban kiépült reprezentációs jogrendet), esetleg – bár ez a következtetés további megfontolást igényelne – egyenesen azért, hogy megőrzi a vér nem szimbolikus szentségét: Rosenzweig például éppen az állami-territoriális alapú közösségekkel szembeállított vér „közösségében”, „Blutgemeinschaft”-ban (tehát a „Boden”-től elszakított „Blut”-ban) látta a földi értelemben hazátlan „örök nép” azon privilégiumát, hogy az közvetlen tapasztalattal rendelkezik az „örökkévalóságról”.<sup>85</sup>

Az ember, az élet vagy az élő „szentségét” a tiszta, isteni erőszak tehát éppen a puszta léttől való elhatárolásában vagy abból való kiszakításában őrzi meg: a séma távolról emlékeztethet a nyelvekben a fordítás révén szétszakításként, pusztításként megnyilvánuló tiszta nyelv ideájára, amelyben az önmagukban „kiegészítetlen” nyelvek sokasága (aggregát állapota) eljut a „megváltáshoz”. A „puszta élet” a törvénynek, a jognak kiszolgáltatott élet, amelynek Benjaminsnál megfigyelt definícióját Agamben csak részben jogosan helyezte el a „homo sacer” politikai-fogalomtörténeti hagyomá-

<sup>83</sup> „Wenn der Satz sagen will, das Nichtsein des Menschen sei etwas Furchtbarer als das (unbedingt: bloße) Nochnichtsein des gerechten Menschen.” (201.) A magyar fordítás itt félrevezető: „Ha azt akarjuk mondani a tétellel, hogy az ember nem-léte azért bizonyatos valami, mert az igaz ember még-nem-létét jelenti (de feltétlenül: puszta még-nem-létét).” (54.)

<sup>84</sup> A fogalomhoz lásd GÁNGÓ Gábor, *Szellem és szexus között*, Holmi 2008/8., 1041–1042.

<sup>85</sup> ROSENZWEIG, *I. m.*, 331–333.

nyában (melyre Benjamin is tesz, a modern szóhasználatot téves voltára rávilágítani hivatott utalást).<sup>86</sup> Benjaminnál a „puszta életet” éppen a jog alá rendeltsége fenyegeti és nemigen lehetne nyomát találni az esszében az ennek ellentétéül szolgáló, jogrend által védett politikai létezés képzetének: *Az erőszak kritikájához* hiányzik a jog védelmező funkciója, illetve csak a fennálló önmagát védő erőszakosságára korlátozódik. Másfelől, Agamben Schmitt „kivételes állapot” (*Ausnahmezustand*) fogalmára alapított koncepciója a modern politikáról mint a „puszta élet” vagy az afölötti hatalom „biopolitikájáról” (melyben felfüggesztődik a különbségtétel erőszak és jog között)<sup>87</sup> ebben az összefüggésben azt viszont megvilágíthatja, hogy, talán éppen ezért, a „kivételes állapot” Benjaminnál sokkal inkább a politika normális állapota, hiszen ami igazán rendkívüli, az éppen a „puszta élet” jognak való (sorsszerű) kiszolgáltatottságát megszüntető tiszta erőszak, amelynek messianisztikus bekövetkezése (eljövetele) pontosan azért nem tételezhető minden akadály nélkül, mert megjelenése voltaképpen egybeesik a „puszta étellel” szembeni (bár „vértelen”) erőszakkal, hiszen éppen ez utóbbi *nyilvánítja meg*. Benjamin egyik legexplicittebb (és leginkább kritikai élű) utalása Schmittre a sokat idézett VIII. történetfilozófiai tézisben található: „Az elnyomottak tradíciója arra tanít, hogy a »rendkívüli állapot« (*Ausnahmezustand*), amelyben élünk, a dolgok rendje szerint való (*die Regel ist*). El kell jutnunk a történelem ennek megfelelő fogalmához. Akkor világosan látjuk majd, hogy mi a feladatunk: kiváltani az igazi rendkívüli állapotot”.<sup>88</sup> Az a kérdés tehát, hogy a jogi normában feltárt rendkívüli állapot és az éppen ezt elpusztító tiszta (isteni és/vagy forradalmi) erőszakban előállított rendkívüli állapot hogyan különböztethető meg egymástól.

A történelem ennek megfelelő fogalma, amely a nyolcadik tézis szerint „a fasizmus elleni harc” pozícióit hivatott javítani, a korai esszében, a már tárgyalt formában, az erőszak történetfilozófiájában lelhető fel, amely az erőszak kritikájának, az erőszaknak mint kritikának tulajdonított „elhatároló és határozott”, vagyis inkább szétválasztó és (el)döntő, „scheidende und entscheidende” beállítódást a történelem „kimeneteléről” alkotott „eszme” feltételéhez köti. Ez a végkimenetel (a politikai teológia – felfüggesztett, elhalasztott? – végcélja) a mitikus erőszak két formája, a jogteremtő és jogfenntartó erőszak közötti körforgás megszakítását (s ebből következően a jognak, a „mítosz uralmának”, sőt az államnak a felszámolását) jelenti (56.), és Benjamin a jogon túl fennmaradt, immár tiszta és közvetlen erőszakban ismeri fel „a forradalmi

<sup>86</sup> Az „élet szentségét” arra hivatkozva nevezi „új keletű dogmának”, hogy „itt azt avatják szentté, ami a régi mitikus gondolkodás szerint éppen arra rendeltetett, hogy bűnössé váljék: a puszta életet”. (55.)

<sup>87</sup> Benjaminnal kapcsolatban vö. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer*, Stanford UP, Stanford, 1998, különösen 63–71.; továbbá: Uő., *Souveräne Polizei* = Uő., *Mittel ohne Zweck*, 99–101.; valamint BUTLER, *I. m.*, 214–215. Vitatott kérdésnek számít, hogy Agamben vajon nem túlságosan Schmitt vallásos, páli messianizmus felől olvassa-e Benjamint, a problémáról legutóbb lásd Adam KOTSKO, *On Agamben's Use of Benjamin's „Critique of Violence”*, Telos 2008/4.; Brian BRITT, *The Schmittian Messiah in Agamben's The Time That Remains*, Critical Inquiry 2010/2.

<sup>88</sup> BENJAMIN, *A történelem fogalmáról*, 965–966. (Uő., *Gesammelte Schriften*, I/2., 697.)

erőszak” lehetőségét. Ez azonban csak az „ember által gyakorolt tiszta erőszak legmagasabb rendű megnyilvánulása (*Manifestation*)”. (56./202–203.) Az esszé zárlatának nem minden komplikációt nélkülöző megfogalmazásai arról tanúskodnak ugyanis, hogy – „bár ez kevésbé fontos (*dringend*)” – a tiszta, isteni erőszak felismerhetősége, eltekintve „egészen rendkívüli (*unvergleichlichen*) hatásaitól”, egyáltalán nem magától értetődő, még hozzá azért nem, mert „feloldozó (*entsühnende*) ereje nem olyan kézenfekvő az ember számára”.

Benjamin megfogalmazásai arról tanúskodnak itt, hogy „az igazi rendkívüli állapot”, amelyről a VIII. tézisben beszélt, ebben a korai írásában az isteni erőszakban lokalizálja, hiszen ez az, amelynek lehetőségéről, sőt azonosíthatóságáról már semmifajta általánosítás vagy szabály nem képes határozni: az Istenre vagy istenire tett hivatkozásnak, ebben az összefüggésben, Derrida szerint éppen az a funkciója, hogy számot vessen „minden szituáció redukálhatatlan különösségével/rendkívüliségével”,<sup>89</sup> ami értelemszerűen már hozzáférhetetlen bármifajta jog számára. Nem mellesleg ez, az igazságosság teljes kiiktatása a jog szférájából, az egész érvelés azon sarokpontja, amely Derrida szerint kvázi megnyitja Benjamin esszéjét a szélsőséges politikai diskurzusok felé. Benjamin egy igen különös mondatban vet számot az isteni erőszak rendkívüli, általánosíthatatlan létmódjával, illetve ennek az ember (politikai) világára vonatkozó következményeivel: „Kevésbé van lehetőségünk rá, de kevésbé fontos is, hogy *eldöntsük* (kiemelés K.-Sz. Z.), vajon tiszta erőszak valósult-e meg valamely adott esetben (*wann reine Gewalt in einem bestimmten Falle wirklich war*).” Benjamin németjének nagyon sok szövegében megtapasztalható idiomatikussága ezt a mondatot is némiképp kétértelművé, illetve legalábbis kétféleképpen fókuszálhatóvá teszi, hiszen azon kérdés mellett, hogy *valóban* megvalósult-e, végbement-e a tiszta erőszak valamely esetben, akár az afölöli döntésre is lehetne vonatkoztatni, hogy a valamely adott esetben feltételezett tiszta erőszak ténylegesen *valóságos*, ténylegesen tiszta erőszak volt-e (sőt ebbe még talán, a nyelvtani tagolás révén, bár nyelvtanilag helytelenül, egy további, elfojtott grammatikai lehetőséget is bele lehet hallani: azt a kérdést, amely az erőszak valóságosságát annak *hatékonyására*, *wirklich* voltára tekintettel firtatja – rögtön a következő mondatban utal Benjamin arra a *kivételes* esetre, amikor, elméletileg legalábbis, a tiszta erőszak éppen „egészen rendkívüli hatásai” révén, „in unvergleichlichen *Wirkungen*”, mégis felismerhető lehetne).

Ákárhogy is, úgy tűnik, a tiszta erőszak megvalósulása és/vagy felismerése döntés kérdése, és ez a döntés egyfelől nagyon is emlékeztet idezi a jog (nyilvánvalóan nem *tiszta*) intézményeinek kereteit (utólag megállapítani egy eseményről, hogy bekövetkezett-e, illetve hogy mi következett be voltaképpen – ez a bírósági mindennapok szférája), másfelől (mivel voltaképpen eldönthetetlenség) teljesen hozzáférhetetlen az ember számára. Éppen ez utóbbi körülmény aggasztja Derridát, nemcsak radikális

<sup>89</sup> DERRIDA, *Gesetzeskraft*, 104.

(radikálisan *eldönthetetlen*) politikai implikációi, hanem egy másik, strukturális eldönthetlenség feltárulkozása miatt is. Mint az korábban itt is szóba került, az eldönthetlenséget (mint „minden jogi probléma eldönthetlenségét”) Benjamin a mitikus erőszak formáinak tartományában, lényegében a jog igazságosságának eldönthetlenségeként pozicionálta, az esszé végén viszont az igazságos, tiszta erőszak megismerhetőségének eldönthetlenségéről beszél. „Az egyik oldalon döntés eldönthető bizonyosság nélkül, a másikon az eldönthetlenség bizonyossága – döntés nélkül.”<sup>90</sup> A döntés egyik esetben sem alapulhat megismerésre vagy a megismerés bizonyosságára.

Derrida elemzésének egy jóval korábbi pontján rendkívüli horderejű leírást ad az ilyen típusú eldönthetlenség mibenlétéről:<sup>91</sup> a lényegi értelemben vett eldönthetlenség nem két lehetséges döntés közötti bizonytalanság vagy ingadozás (ez esetben ugyanis csupán programozott, kiszámítható, azaz nem *szabad* döntéshez vezethet), sokkal inkább arra készíti a döntést, hogy, miután az eldönthetlenségben szükségyszerűen aláveti magát az őt lehetővé tévő szabály vagy rend felfüggesztésének, új (vagy újra megerősített) szabályt kövessen. Az ilyen értelemben felfogott (Derrida szerint eseményszerű) döntés sohasem lehet teljesen szabályos, konzekvens vagy igazságos, hiszen mintegy kísértetiesen átjárja az az eldönthetlenség, amelyet – éppen ezért csak látszólag – hátrahagyott. Noha ez itt részletesen nem végezhető el, bebizonyítható, hogy Benjamin maga is többszörösen szembenézett a döntés eme paradox struktúrájával, példaként a „Wahl” és „Entscheidung”, választás és döntés közötti különbségtételre lehetne hivatkozni a Goethe-esszéből.<sup>92</sup> Derrida leírása közvetlenül azonban inkább a mitikus erőszak, a jogrend kétértelműségére vonatkoztatható, a tiszta erőszak benjaminini koncepciójának a döntés tekintetében ugyanis legalább két síkja van. Egyfelől, minthogy nem a jogrend mitikus működéséből következik (hiszen azt számolja fel), maga is a döntés radikális fogalma felől ragadható meg, egy olyan döntés felől, amely kivételes (bár, vagy éppen ezért, nem hozzáférhető), illetve kivételes állapotot teremt vagy nyilvánít meg. Nincs itt mód ennek részletesebb vizsgálatára, így csak utalni lehet arra, hogy ez az egyik legkézenfekvőbb érintkezési pont a fiatal Benjamin és Schmitt között, hiszen utóbbi közismerten a szuverén döntésére vezette vissza a kivételes állapotot, olyan döntésre, amely bár a jog keretei között marad, sőt (Benjamin isteni erőszakával ellentétben) jogot is hoz létre, mégis a jogrend „normatív kötelékeinek” felfüggesztésében, egyfajta normatív vákuumban, azaz nem két vagy több norma közötti döntésként megy (mehet csak) végbe.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> *Uo.*, 110–112. (Az idézetet lásd 112.)

<sup>91</sup> *Uo.*, 50–52. Vö. ehhez MENKE, *Benjamin vor dem Gesetz*, 224–225., 253.

<sup>92</sup> BENJAMIN, *Goethe: „Vonzások és választások”*, 175. (Uő., *Gesammelte Schriften*, I/1., 189.)

<sup>93</sup> Vö. ehhez Carl SCHMITT, *Politikai teológia*, ELTE ÁJK, Budapest 1992, 1–7., különösen 5. Benjamin és Schmitt viszonyához ebben az összefüggésben lásd például Michael MAKROPOULOS, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand?*, Fink, München 1989, 43–40.; Samuel WEBER, *A döntés mint kivételes eset*, Világosság 1999/12., 28–33.; AGAMBEN, *State of Exception*, 55–56.

Másfelől viszont az adott helyen *utólagos* döntésről van szó: annak eldöntéséről, illetve eldönthetlenségéről (kritikai megítéléséről?), „vajon tiszta erőszak valósult-e meg valamely adott esetben”. Ennek a döntésnek a súlyát – amelynek tétje egyben, megint csak, a „tiszta eszközök” megismerhetőségéről és/vagy alkalmazhatóságáról való döntés is – Benjamin, kissé meglepő módon, némiképp viszonylagosítja, legalábbis végső soron. Egyfelől ismét ad néhány támpontot azokat a formákat illetően, amelyek mentén meghozható: megnevezi a forradalmi erőszakot mint „emberi” válfaját, utal „újból rendelkezésre álló” „örök formáira”, amelyeket csak a joggal keresztezett mítosz „korcsosított” el (*bastardierte*), ezeket pedig mintegy illusztrálja is az „igazi háború” és a bűnöző fölött „istenítéletet” végrehajtó tömeg képzeiben. Úgy tűnik tehát, mintha, mintegy az esszé érvélésének menetében vagy az érvélés révén, eljött vagy elő is állt volna az isteni erőszak tiszta eszközeinek birodalma, ugyanakkor felismerésüket mint döntést Benjamin mégis lehetetlennek, sőt nem is *sürgetőnek* nevezi. Ennek az ellentmondásnak az oka, a szöveg közvetlen összefüggéseinek szintjén legalábbis (márpedig ez a szint a *döntő*), aligha rejtőzhet másban, mint abban, hogy a tiszta erőszak végbemenetele felőli döntés nem a tiszta eszközök mibenléte, hanem a hatásuk felőli döntés: erre utal legalábbis az a két kitétel, hogy 1. csak kivételes (összehasonlíthatatlan, „unvergleichlichen”, tehát semmilyen norma felől nem általánosítható) hatásukban érhetők tetten, illetve hogy 2. az ember számára nem kézenfekvő ennek az erőszaknak a „feloldozó ereje” (és hogyan is lehetne az, ha ez a „puszta élet” megsemmisítésében nyilvánul meg?). A tiszta erőszak tehát, hatásait tekintve, szinguláris, általánosíthatatlan, és ez egy kényes pontot érint Benjamin diskurzusában, hiszen a tiszta eszközöket korábban éppen általa definiálta, hogy erőszakos voltukat „nem szabad aszerint megítélnünk, hogy mik a hatásaik vagy a céljaik”. A hatás felől nézve tehát, úgy tűnik, eleve lehetetlen döntésre jutni. A Benjamin által mégis megengedett kivételes, *összehasonlíthatatlan* hatás az általa használt értelemben talán nem is hatás (hiszen a tiszta erőszak esetében per definitionem nem mérhető össze, nem vezethető vissza egy cél–eszköz–relációra), hanem – a szöveg ezt az egyetlen alternatívát kínálja fel – megnyilvánulás, manifesztáció.

Amikor Benjamin, értekezése utolsó mondataiban, ismét „definiálja” az erőszak elkülönített fajtáit, ezt egy saját keresztnevére is kiterjeszhető szójáték nehezen magyarázható keretei között hajtja végre. A jogteremtő és a jogfenntartó erőszakot technikai, illetve bürokratikus csengésű kifejezésekkel írja le („schaltende” – ’eldöntő’, szó szerinti értelemben ’váltó’; illetve „verwaltete” – ’elrendező’, szó szerinti itt leginkább ’igazgatott’, ’kezelt’), mély összetartozásukat a háttérben az igéket összekapcsoló frazéma („schalten und walten”) is kiemeli. A „waltende”, „elvégező” (’ténykedő’, ’ható’, ’irányító’, ’uralkodó’) isteni erőszak grammatikailag szintén szorosan ebben az összefüggésben marad. Igeköti nélküli használata egy egyszerű tautológiát tár fel, hiszen a „Gewalt”, amelynek jelzőjeként szolgál, egyszerűen ennek az igének a nominalizált képzése: a „waltende Gewalt” persze, főleg a jelző kijelölő-elhatároló funkció-



ját tekintve, nem értelmetlen szószaporítás, de mégis egy majdhogyanem önreferens, nem-instrumentális erőszak képzetét kelti. Ezt a közvetlen szövegkörnyezet is megerősíti, hiszen Benjamin szerint az isteni erőszak „inszigniuma és pecsétje, sohasem eszköze a szent végrehajtásnak” (kiemelés K.-Sz. Z.), olyasvalami tehát, ami inkább valamiféle indexikus érintkezés és/vagy performatív hitelesítés, mintsem konvencionális jelölés révén tanúskodik erről az isteni végrehajtásról, vagyis – Benjamin mediális nyelvelméletének különbségtételeivel élve – ez nem általa, hanem benne megy végbe, nem reprezentáció, hanem – ismét – manifesztáció formájában. Hogy a reprezentáció és a manifesztáció oppozíciója valóban fenntartható-e ezen keretek között, nehéz, talán csak boa-dekonstruktorok számára kezelhető kérdés. Ami Benjamin erőszakfogalmait illeti, talán éppen ez az utolsó szójáték lehet az, ami óvatosságra int, hiszen mintha azt a (nem teljesen) implicit felismerést fogalmazná újra, miszerint az isteni, tiszta erőszak éppen azért nem határolható el világosan az erőszak instrumentális formáitól, mert éppen ez utóbbiak excessusában, önnön eszközszerűségüket megsemmisítő túlradásában ad hírt magáról, s talán ugyanez elmondható a mitikus jogrend által előállított és a Benjamin által ettől „igaziként” megkülönböztetett rendkívüli állapot viszonyáról is. Mitikus és tiszta erőszak tehát nem azonos egymással, de mivel viszonyuk nem reprezentációként, hanem (ön)pusztító manifesztációként írható le, nehéz világos különbséget tenni egybeesésük és nem-egybeesésük között. Talán éppen ez ad magyarázatot az esszé kétértelmű, cél nélküli messianizmusára, és persze arra, hogy miért nem *sürgető* a döntés: a tiszta, isteni erőszak végeredményben nem más, mint a profán világban működő jogi-politikai eszközök vagy erők önpusztítása, ami fölött ezeknek az erőknek nincs hatalma.

## 2. DÖNTÉS, REPREZENTÁCIÓ, ELLENSÉG CARL SCHMITT

### Döntés és kivételes állapot

Amikor a 17. századi szuverenitáselméletekhez visszanyúlva Carl Schmitt a „kivételes állapot” (*Ausnahmezustand*) terminusából,<sup>1</sup> vagyis amúgy egy 19. századi, az 1920-as évekre igencsak divatosá vált német neologizmusból kiindulva igyekszik újradefiniálni a politikai szuverenitást, sőt egyáltalán a „politikai” mibenlétét, rögtön a *Politikai teológia* nevezetes (és értekezői stílusának performativitására oly jellemző módon itt is a nyitómondatban elhelyezett) tézisében („Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.” [*Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet.*] – PT 1/13.)<sup>2</sup> a *döntés* többszörösen rétegzett feltételrendszerével szembesít. Egy kézenfekvő, gyakorlati-politikai szinten (mely szinten éppen ebben az összefüggésben maga Schmitt sem mozgott idegenül – például az 1932-es úgynevezett „Preußenschlag”-ban betöltött jogász szerepére lehetne gondolni, ahol a weimari alkotmány kivételes állapotról vonatkozó 48., itt [PT 4.], de más korábbi elméleti munkáiban is elemzett<sup>3</sup> cikkelyének egy meghatározott politikai összefüggésben való érvényre juttatásában működött közre) a mondat a kivételes állapot kihirdetését mint a szuverén hatáskörébe tartozó döntést szituálja: kivételes állapot az, amit a szuverén ilyenként elrendel. Másfelől természetesen inkább fordított irányúnak mutatkozik definíció: az a szuverén, illetve – hiszen a mondat elején álló *Souverän* itt főnévi és melléknévi szerepet is betölthet – annak az ismerve a szuverenitás, aki a kivételes állapotot elrendeli. Másként fogalmazva tehát: a kivételes állapot határozza meg, jelöli ki, mondhatni *dönt* a szuverenitásról.<sup>4</sup> Harmadrészt: a kivételes állapot bizonyos értelemben az a határzóna (és egyben „határfogalom”), amelyben valójában *nem lehet dönteni, hiszen csak dönteni lehet*. Nem lehet dönteni, hiszen a kivételes állapotban – amelyben „a jog felfüggeszti

<sup>1</sup> A fogalom történetéről és politikai terminológiai környezetéről lásd Giorgio AGAMBEN, *State of Exception (Homo Sacer II.1)*, Chicago UP, Chicago–London 2005, 11–22. A terminusnak a hazai szaknyelvben hol a „kivételes”, hol a „rendkívüli állapot” a magyar megfelelője.

<sup>2</sup> Schmitt gyakrabban hivatkozott munkáinak (meglétük esetén a magyar fordításra, illetve szükség szerint ezt követően az eredetire vonatkozó) oldalszámait itt és a továbbiakban lásd az alábbi rövidítések mögött a főszerzőben: PT – Carl SCHMITT, *Politikai teológia* [1922], ELTE ÁJK, Budapest, 1992.; Uő., *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 2004.; PF – Uő., *A politikai fogalma* [1932] = Uő., *A politikai fogalma*, Osiris–Pallas–Attraktor, Budapest, 2002.; Uő., *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München, 1932.; RK – Uő., Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form* [1923, 1925], Klett-Cotta, Stuttgart, 1984.; V – Uő., *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, München–Leipzig, 1928.

<sup>3</sup> Lásd elsősorban Carl SCHMITT, *Die Diktatur*, Duncker & Humblot, Berlin, 1999.

<sup>4</sup> Vö. ehhez még David DYZENHAUS, *Legality and Legitimacy*, Oxford UP, Oxford, 1997, 43–44.

önmagát” (PT 6.) és amelyben a szuverén (aki dönt) egyszerre van kívül és belül a fennálló-felfüggesztett jogrend határain (PT 2.)<sup>5</sup> – a döntést értelemszerűen nem lehet visszavezetni azokra a normákra, amelyeket, ha időlegesen is, de hatályon kívül helyez. „Születése időpontjában a döntés független lesz észbeli megalapozottságától (*argumentierenden Begründung*), és önálló értékre tesz szert.” (PT 16/37.). Éppen emiatt viszont csak döntené lehet: már maga a kivételes állapot elrendelése sem vezethető le az őt lehetővé tévő (és adott esetben általa fenntartandó) alkotmányos rend premisszáiból, nem hárítható át tehát valamely normarendszer automatizmusaira. Ahogyan tulajdonképpen végig a *Politikai teológiában*, Schmitt itt is azt teszi meg kiindulópontjául, hogy a kivételes állapot, illetve egyáltalán maga a *kivétel* éppen azért határozza meg az általánost, mert a kettő közötti közlekedés pályái sohasem teljesen zártkörűek – Schmitt ekkorra már, a jogalkalmazás vagy az ítéletozatal problémájának szentelt munkáiban,<sup>6</sup> meggyőzte magát arról, hogy a jog (és a politika) elmélete nem teheti meg kiindulópontnak a norma és az eset, a szabály és a döntés, a törvény és az alkalmazás közötti kontinuitást. A mindennapos közhely (a kivétel erősíti a szabályt) Schmitt számára – aki itt kénytelen „egy protestáns teológus” fejtegetéseire támaszkodni<sup>7</sup> – így fogalmazódik át tehát: „A kivétel érdekesebb, mint a mindennapi esetek (*der Normalfall*). A normális semmit, míg a kivétel mindent bizonyít, és nemcsak megerősíti a szabályt, hanem maga a szabály léte is kivételből táplálkozik.” (PT 7/21.) Továbbá: „A kivételben a *valódi élet* (*die Kraft des wirklichen Lebens*) a folytonos ismétlődések során megmerevedett mechanizmus kérégt *töri át*.” (Kiemelés – K.-Sz. Z.).

Az utóbb idézett mondat – egy Schmitt számára jóval később is központi jelentőségű mozzanat (az absztrakt normák, diskurzusok megtöréseként vagy azokba való behatolásaként megnyilvánuló élet vagy valóság képzete) mellett – ezen a ponton elsősorban az *erő* (*Kraft*) említése okán érdemel figyelmet. Nyilvánvaló, hogy az önmagát (és csak ezáltal voltaképpen a szabályt is) érvényre juttató kivétel *erőszakos* kell, hogy legyen – pontosabban fel kell, hogy függessze a jog és az erőszak közötti különbség-

<sup>5</sup> A kivételes állapotról mint olyan határozónáról, amelyben felfüggesztődik a jog és a természet közötti megkülönböztetés lehetősége, illetve a kivétel szerkezetét meghatározó „bennfoglaló kizárásról” részletesen lásd Agamben szép elemzését: Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer*, Stanford UP, Stanford, 2002, 25–40. A számtalan megfontolandó kritikai ellenvetéshez lásd azonban, egyebek mellett, David PAN, *Carl Schmitt on Culture and Violence in the Political Decision*, Telos 2008/1., 49–72.

<sup>6</sup> Vö. például, elsősorban az interpretáció és döntés viszonyáról: Carl SCHMITT, *Gesetz und Urteil* [1912], Beck, München, 1969, 27–28. A jogi applikáció problémájáról a korai Schmittnél lásd Samuel WEBER, *Targets of Opportunity*, Fordham UP, New York, 2005, 33–34.

<sup>7</sup> Søren KIERKEGAARD, *Az ismétlés*, L'Harmattan, Budapest, 2008, 101–102. Vö. a *Politikai teológiában* is idézett részt: „Tehát [a kivétel] az általánost és önmagát is értelmezi, s ha az előbbi akarjuk tanulmányozni, csupán egy jogos kivételt kell keresnünk, mert ez sokkal világosabban megmutat mindent, mint maga az általános. [...] Idővel az ember beleun az általánosról szóló örökös locsogásba és magába az általánosba is, mely a végtelenségig ismétlődik. De vannak kivételek. Ha ezeket nem sikerül megmagyarázni, akkor az általánost sem tudjuk megvilágítani. Ezt a nehézséget általában nem vesszük észre, mert az általánost szenvedély helyett unott felszínességgel szemléljük. A kivétel ellenben energikus szenvedélyességgel gondolja el az általánost.”

tételt. A fentebbi értelemben tárgyalt döntés, ezt könnyű belátni, nem lehet (de legalábbis nem szükségszerűen) helyes döntés (hiszen nincs életben olyan norma, amely felől megítélhető volna), mi több, tartalma-értelme sem feltétlenül meghatározható (ugyanezen okokból): Schmitt egyebek mellett „tartalmi közömbösséget”, „tartalmának helyességétől” való függetlenségét emeli ki (PT 16.), valamint a megvitathatatlanságát, azt, hogy lezárja, elvágja a további diszkusszió lehetőségét. Ez az a mozzanat egyébként, amelyben Schmitt több helyen, több történeti összefüggésben is kora modern (liberális) parlamenti demokráciáinak válságtüneteit összegzi: Juan Donoso Cortés kissé gúnyos meghatározását a polgárságról mint „vitatkozó osztályról” a *Politikai teológia* is idézi (PT 31.), de a „politikai romantika” nagy ívű kritikájának is az „örök beszélgetés” volt az egyik célpontja.<sup>8</sup> A döntés a diszkusszió helyett magából a konkrét valóságból, az életből, a jogrend vagy az állam működését *áttörő* életből vagy valóságból fakad, mely betörést a *Politikai teológia* visszatérően „vészhelyzetre”, *Notfallra* vezet vissza, és a munka másik elhíresült tételmondatát kifejtve („A modern államelmélet minden jellemző [*prägnante*] fogalma szekularizált teológiai fogalom.”) a kifejtve a „csoda” szekularizációs analógiájaként ír körül (PT 19/43.).<sup>9</sup> A szuverént innen nézve a „csodáról” hozott döntése definiálja: „minden szuverén – írja még 1938-ban is Schmitt – végérvényes döntést hoz a maga állama számára arról, hogy mi tekinthető csodának”.<sup>10</sup> Struktúrája szerint a döntés a norma mint egyfajta immanens rend megtöréseként írható le – függetlenül attól, hogy azok a (Schmitt kedvelt jelzőjével: konkrét) viszonyok, amelyek e törésben megnyilvánulnak, valóban „kívülről” vagy éppen „belülről”, a realitásból mint valamely specifikus referenciális konstellációból vagy inkább a renden belül elfojtott felszínre kerüléséből származnak-e, illetve hogy „eseményként”<sup>11</sup> vagy netán az önmagáról traumaként hírt adó „valós” mintája szerint<sup>12</sup> helyesebb-e leírni megjelenésüket. Beépítve ezt az összefüggést a fentebb idézett képletbe úgy lehetne tehát fogalmazni, hogy a kivétel, s ezzel a csak a kivétel út-

<sup>8</sup> Lásd – Adam Müller kapcsán – Carl SCHMITT, *Politische Romantik* (1919), Duncker & Humblot, Berlin, 1998, 140–141.

<sup>9</sup> A Németországban a hatvanas években fellángoló, a „modernség” fogalmának társadalomelméleti és -történeti legitimitásáról folytatott, meghatározó jelentőségű viták sorozatában fontos szerep jutott Schmitt szekularizációs tézisének is, amely bizonyos értelemben tekinthető a Max Weberre adott katolikus válasznak. Erre az összefüggésre jelen munka keretei között nincs mód kitérni, a tájékozódáshoz lásd többek közt az alábbi helyeket: Hermann LÜBBE, *Säkularisierung*, Alber, Freiburg–München, 1965, 72.; Hans BLUMENBERG, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997<sup>3</sup>, 102–114.; Carl SCHMITT, *Politikai teológia*, II., Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2006.; Odo MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* = Uő., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, 15–19.; Norbert BOLZ, *Auszug aus der entzauberten Welt*, Fink, München, 1989, 53–55.; Jacob TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, Fink, München, 1993, 89.; Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, *Carl Schmitt versus Max Weber = The Challenge of Carl Schmitt*, szerk. Chantal MOUFFE, Verso, London – New York, 1999, 138–154.

<sup>10</sup> Carl SCHMITT, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1982<sup>2</sup>, 83.

<sup>11</sup> Vö. például Mika OJAKANGAS, *Philosophies of „Concrete Life”*, Telos 2005/3., 29–30.; Schmitt és Jacques Derrida eseményfogalmainak lehetséges összevetéséhez: Uo., 38.

<sup>12</sup> Vö. például Slavoj ŽIŽEK, *Carl Schmitt in the Age of Post-Politics = The Challenge of Carl Schmitt*, 18–37.

ján megvilágított vagy alátámasztott általános vagy norma leginkább valamiféle vészhelyzet felől érthető vagy ragadható meg. Konkrét politikai összefüggésben ez könnyen belátható, kicsit elvontabb síkon pedig érdekes következtetés felé nyit utat: a norma – az a mód, amely szerint a dolgok vagy a fogalmak léteznek – a kivétel (még-hozzá fenyegető értelemben: vészhelyzetként értett kivétel) által meghatározott, noha közvetlenül nem vezethető le abból. Az ilyesfajta vészhelyzet pedig, Schmitt politikai logikája alapján legalábbis, éppen a fennálló norma, jogrend vagy állam fenyegetése: a rendet meghatározó rendkívüli nem más, mint a rend elpusztulásának lehetősége, amelyet a kivételes állapotban éppen a rend felfüggesztése révén lehet elhárítani. Az egy évvel a *Politikai teológia* előtt megjelent, a diktatúra fogalmának szentelt munkájában Schmitt még elsősorban arra tett kísérletet, hogy a diktatúra két alapvető formáját, a kommisszári és a szuverén diktatúrát abban a tekintetben határolja el egymástól, hogy azt a rendet, amelyért a rendkívüli helyzetben a diktátor szavatol, meglévőnek vagy újonnan felállítandónak tekintik-e. Míg a kommisszári diktatúra azért függeszti fel a jogrendet (akár az alkotmányt), hogy ezáltal megóvja, vagyis voltaképpen érvényében fenntartsa (Schmitt egyébként több helyen is a kegyelemre hivatkozik, mint a joggyakorlatból származó kézenfekvő példára, amely azt bizonyítja, hogy egy norma felfüggesztése nem jelenti annak eltörlését), addig a szuverén voltaképpen olyan (létrehozandó, új) törvényt alkalmaz, amely nincs hatályban.<sup>13</sup> A *Politikai teológiában* inkább a döntésre mint olyanra, illetve a kivétel-norma-relációra kerül a hangsúly – majdhogynem kizárólag a szuverén nézőpontjából.

Innen nézve meglehetősen erős a kontinuitás a későbbi főmű, *A politikai fogalma* barát-ellenség-oppozíciójával: a kivételes állapot felőli döntés a rendet fenyegető tényállás felőli döntés is egyben, olyasvalami tehát, amit néhány évvel később Schmitt a barát és ellenség felőli döntés formájában „elsődleges politikai döntésként” írt le (PF 21.), mely döntésre való képtelenség vagy e döntés elutasítása – konkrét politikai realitásként, például a weimari demokrácia végnapjaiban – Schmitt számára az államiság végső válságának ismertetőjegye.<sup>14</sup> Nem lephet meg tehát (és a későbbiek folyamán még lehet jelentősége ennek a formulának), amikor a *Politikai teológiában* Schmitt úgy fogalmaz, hogy 1. „az alapul szolgáló norma szempontjából (*von dem Inhalt der zugrundeliegenden Norm aus betrachtet*) a döntés minden konstitutív, sajátos eleme valami újat és *idegent* jelent” (kiemelés – K.-Sz. Z), illetve 2. hogy „normatív szempontból a döntés a semmiből születik meg” (PT 16/37–38.). A döntés tehát nem lehet döntés két vagy több norma között.<sup>15</sup> A döntés elidegenít, és valamiféle semmin alapul – és hogyan is lehetne ez másként akkor, ha annak a rendnek a fenyegetettségében vagy negációjában gyökerezik, amelyhez képest kivételt jelent?

<sup>13</sup> Vö. SCHMITT, *Die Diktatur*, különösen 133–134. Lásd még AGAMBen, *State of Exception*, 46.

<sup>14</sup> Lásd például Carl SCHMITT, *A totális állam továbbfejlődése Németországban* = Uő., *A politikai fogalma*, 223.

<sup>15</sup> Lásd még Michael MAKROPOULOS, *Modernität als ontologischer Ausnahmezustand?*, Fink, München, 1989, 38–39.

Ez a képlet (ahol tehát a rend alapja vagy lényege valamely erőszakos vagy fenyegető kivételes állapotban táru fel) persze egyáltalán nem egyedi a korban, mi több, jellegzetesen illeszkedik (még Schmitt szóhasználatát tekintve is) a többé-kevésbé kortárs, politikailag szélsőségesnek ítélt (inkább jobb-, de olykor baloldali – ha használhatók itt e viseltes, teljesen azonban aligha nélkülözhető segédfogalmak) német gondolkodók diskurzusához Ernst Jüngeről Martin Heideggerig. Nemcsak vagy nem elsősorban az *Ernstfall*, *Entschlossenheit*, *Grenzsituation*, *Kampf* stb. képzetköreiben kirajzolódó „decizionizmus” divathullámára érdemes itt gondolni, amelyet Christian Graf von Krockow (Helmuth Plessner tanítványa) kezdeményező erővel, de kissé szűk perspektívából egy egzisztenciális színezetű filozófiai kontextusban szisztematizált immár több mint fél évszázada.<sup>16</sup> Aligha ismerhetők félre ugyanis az olyan párhuzamok, amelyek részben közvetlenebb politikai, részben jóval általánosabb ismeretelméleti összefüggéseket állítanak előtérbe, illetve akár egyszerre teszik mindkettőt. Szisztematikus kitekintésre jelen keretek között nincs mód, az alábbiakban tehát pusztán utalások következnek az itt nyomon követett szempontból relevánsnak tűnő példákra. Elsőként Walter Benjaminget kell említeni, aki az „erőszak kritikáját” a *Politikai teológiával* közel egy időben egy olyan „döntés” lehetőségére futtatja ki, amelynek az általa „tisztá erőszaknak” nevezett isteni ítékezés megtörténtéről (amely inkább minden fennálló jog megsemmisítése, mint alkalmazása) kellene határoznia. Noha Benjamin, aki ebben az összefüggésben (mint az később még szóba kerül majd) inkább az eldönthetetlenségnek (a döntés lehetetlenségének vagy a döntésképtelenségnek), mint a döntésnek a teoretikusa, éppen e döntés elodázhatóságára helyezi a hangsúlyt,<sup>17</sup> a Schmitt fogalmára tett jóval későbbi, a VIII. történetfilozófiai tézisben található legexplicitebb hivatkozása arról tanúskodik, hogy magát a normát, a fennálló jogrendnek való politikai alávetettséget mint olyat – vagyis egyenesen a „dolgok rendjét” (*Regel*) – azonosította a „rendkívüli állapottal”.<sup>18</sup> Érdemes kiemelni továbbá azt, hogy a kivételes vagy a rendkívüli sok esetben a filozófiai, lényegi kérdés formájában ad hírt magáról. Benjamingtől nem távoli összefüggést keresve Ernst Blochra lehetne hivatkozni, aki *Az utópia szellemében* a jól értett, „megkonstruálhatatlan kérdést” a dolgok *komolyra fordulásaként* írta le (*Ernstwerden der Dinge*), olyasfajta *messianisztikus pillanatként*, amelyet másutt mint *Ernstfallt* az Isten általi elhagyatottság, a veszély, a felfüggesztett kegyelem állapotaként jellemzett. A lényegi

<sup>16</sup> Christian Graf von KROCKOW, *Die Entscheidung*, Enke, Stuttgart, 1956.

<sup>17</sup> „Kevésbé van lehetőségünk rá, de kevésbé fontos (*dringend*) is, hogy eldöntsük, vajon tisztá erőszak valósult-e meg valamely adott esetben”. Walter BENJAMIN, *Az erőszak kritikájáról* = Uő., *Angelus novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, 56. (Uő., *Gesammelte Schriften*, II/1., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, 203.)

<sup>18</sup> „Az elnyomottak tradíciója arra tanít, hogy a »rendkívüli állapot« (*Ausnahmezustand*), amelyben élünk, a dolgok rendje szerint való (*die Regel ist*). El kell jutnunk a történelem ennek megfelelő fogalmához. Akkor világosan látjuk majd, hogy mi a feladatunk: kiváltani az igazi rendkívüli állapotot.” Walter BENJAMIN, *A történelem fogalmáról* = Uő., *Angelus novus*, 965–966. (Uő., *Gesammelte Schriften*, I/2., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, 697.)



kérdés tehát rendkívüli, veszélyes, elsősorban (legalábbis a fennállóra nézvést) pusztító erejű pillanatot teremt, amelyben „*elháríthatatlanul vége ennek a világnak, könyveivel, egyházaival, rendszereivel egyetemben*”.<sup>19</sup>

A messianisztikus teológiai kontextust igénybe nem vevő párhuzamot pedig természetesen Heidegger, legnyilvánvalóbban a *Bevezetés a metafizikába* (1935) szolgáltathatja, amely a filozofálást emlékezetes módon erőszakos, méghozzá a „rendkívüli” irányuló és magát a rendet felfüggesztő kérdésként határozta meg, mintegy átfogalmazva azt az elemzést, amelyet a létkérdés ellentmondásos „formális struktúrájáról” nyújtott a *Lét és idő 2.* §-ában: „Filozofálni annyi, mint a rend-kívülire kérdezni (*Fragen nach dem Außer-ordentlichen*). Mivel azonban [...] ez a kérdés visszahat önmagára, nemcsak az rendkívüli, amire kérdezzük, hanem maga a kérdés is. Ezzel a következőket akarom mondani. Ez a kérdés nem hever az úton, hogy egy szép napon észrevétlenül vagy éppen tévedésből benne találjuk magunkat [ahogy, lehetne hozzáfűzni, a Schmitt által definiált kivételes állapothoz sem így lehet eljutni – KSzZ]. *Nem rejlik benne a mindennapok szokásos rendjében* sem úgy, hogy azután valamiféle követelmény vagy éppenséggel előírás alapján rákényszerülnénk. E kérdés nem rejlik az uralkodó szükségletekről való sürgős gondolkodás és azok kielégítése körében. *A kérdés kívül van a renden (Das Fragen selbst ist außer der Ordnung)*.”<sup>20</sup> Közismert, hogy később maga a „lét” is mint „a legrendkívülibb” nyer meghatározást (amennyiben semmivel sem hasonlítható össze),<sup>21</sup> majd – az *Antigoné* kardalának nevezetes elemzésében – Heidegger az erőszak (*Gewalt*) fogalmát is ebbe az összefüggésbe állítja: minthogy az ember lényegének meghatározása kérdés, amely a létezővel való „vitában” nyílik meg, illetve mivel ebben a vitában szükségszerűen ki kell lépni az „otthonatlanba” (*unheimlich*) – s itt Heidegger egyik példája a mindent megalapozni kényszerülő *uralkodó* emiatt szükségszerű erőszakossága –, valóban kézenfekvő a „rendkívülit” a rendből való kilépés és az abba (például a létezőbe) való (elkerülhetetlenül erőszakos) behatolás kettős feltételrendszerében – ha az *unheimlich* ezt szemantikailag nem zárna ki – lokalizálni.<sup>22</sup> A rendkívüli azonban éppen hogy

<sup>19</sup> Vö. Ernst BLOCH, *Az utópia szelleme*, Gond-Palatinus, Budapest, 2007, 326–327. (Uő., *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1964, 249.); Uő., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Wolff, München, 1921, 263.

<sup>20</sup> Martin HEIDEGGER, *Bevezetés a metafizikába*, Ikon, Budapest, 1995, 8.; Uő., *Einführung in die Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 15. (Kiemelés – K.-Sz. Z.)

<sup>21</sup> HEIDEGGER, *Bevezetés a metafizikába*, 41.

<sup>22</sup> Vö. ehhez különösen Uo., 74–78. (Uő., *Einführung in die Metaphysik*, 153–159.). Fontos, hogy az erőszak (a *walten* igéből képzett *Gewalt*) itt nemcsak a ’lebírás’, hanem egyben a ’működés’ jelentésében értendő: „Itt az erőszak-tétel (*Gewalt-tätigkeit*) szónak lényegi értelmet adunk, ami alapvetően túlnyúlik a szó köznapi jelentésén, miszerint az többnyire olyasvalamit fejez ki, mint pusztán nyersesség és önkény. Ez utóbbi esetben az erőszakra azon terület felől tekintenek, ahol a létezés mértékét a kiegészítést és a közös gondolkodást illető megegyezés adja meg [olyasvalami, mint a liberális parlamenti demokrácia »örök beszélgetése« Schmittnél? – KSZZ], és ennek megfelelően minden erőszakot szükségképpen csak zavar-ként és sértésként értékelnek.” (HEIDEGGER, *Bevezetés a metafizikába*, 77.) Az uralkodó említéséhez lásd még Heidegger Schmitthez írt levelét a „nomosz baszileusz” jelentőségéről (Schmitt a szuverén azon sa-

nem lokalizálható: Heideggernél „otthonatlan”, Benjaminsnál pedig eleve csak valamiféle *kivételként* nyilvánul meg (nem lehet felismerni, „kivéve egészen rendkívüli hatásait”). Schmittnél, első pillantásra legalábbis úgy tűnik, más a helyzet, hiszen a kivételes állapot számára konkrét politikai valóságot jelent, mégis érdemes szem előtt tartani ezt a kitétel, ugyanis – noha részint (vagy inkább: látszólag) eltérő összefüggésekben – mind a rendkívüli kérdés(esség)ként való meghatározása (például egyik leghíresebb, Theodor Däubler egy költeményéből kölcsönzött definíciójában: „*der Feind ist unsere eigne Frage als Gestalt*”),<sup>23</sup> mind a kísérletiesség képzelet fontos helyeken bukkan elő diskurzusában (ezekről később).

Schmitt számára a kivételes állapot tehát, egyebek mellett vagy akár elsődlegesen, az általános és az eseti vagy konkrét közötti törést vezeti be vagy inkább teszi láthatóvá. Amint az fentebb szóba került, ez a törés (amely ennyiben nem más, mint maga a döntés – tehát aktív értelmű is lehet, illetve, ellentétes irányból nézve, a döntés sem korlátozható valamiféle partikuláris intenció kivételére) egyfelől az általános (a rend, például a jogrend) fenyegetéseként vagy potenciális negációjaként (vagy ezekben) nyilvánul meg, ugyanakkor számtalan összefüggés kínálkozik az életműből annak alátámasztására, hogy megfordítva is hasonló a helyzet: az általános, a törvény maga is fenyegeti a rendet (amely, Schmitt elsősorban a harmincas évektől használt fogalmával élve, valójában csakis *konkrét* rend lehet), éppen azért, hogy – pontosan e téren kevesebbet nyújtva a „kivételes állapotnál” – képtelen kezelni vagy leírni azt, ami voltaképpen fennáll. Fontos továbbá, hogy a kivételes állapot sem nélkülözi valamiféle (konkrét) „rend” mozzanatát: politikai értelemben sokkal inkább a konkrét rend és a norma közötti törésre vezethető vissza, és nem párosul feltétlenül valamiféle kezelhetetlen anarchia állapotával.

Csak címszószerűen kiemelve Schmitt néhány idevonatkozó elképzelését: a (nem csak jogi) gondolkodás szükségszerű szituativitásának tézisére,<sup>24</sup> az írásos alkotmány-nyal szembeni kételyeire (ezt a „törvényező” állam típusban az organizatórikus és eljárásjogi szabályozásra korlátozná),<sup>25</sup> illetve a fogalmak általánosan „polemikus” természetére vonatkozó feltevéseire lehetne utalni. Az a diskurzus, amely – éppen ezért – nemcsak leírja, hanem alakítja vagy létrehozza a fennálló politikai rend viszo-

játosságát, hogy benne felfüggesztődik a jog és az erőszak közötti különbségtétel, egyebek mellett ezen a Pindarosz 169. töredékéből vett kifejezésen demonstrálta: *Heidegger and Schmitt*, Telos 1987/2., 132., lásd ehhez AGAMBEN, *Homo Sacer*, 30.), Schmitthez és Heideggerhez lásd még Jacques DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 330–336.

<sup>23</sup> Carl SCHMITT, *A cella bölcsessége = Uő., Ex Captivitate Salus*, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010, 57. („*Az ellenség önmagunk testét öltött kérdése*”); Uő., *Glossarium*, Duncker & Humblot, Berlin 1991, 217. Vö. még Uő., *A partizán elmélete = Uő., A politikai fogalma*, 156.

<sup>24</sup> A szituativitásról mint Schmitt gondolkodói alkatának fontos sajátosságáról lásd Hasso HOFMANN, *Legitimität gegen Legalität*, Duncker & Humblot, Berlin, 1964, 12.; Helmut QUARITSCH, *Einleitung. Über den Umgang mit Person und Werk Carl Schmitts = Complexio Oppositorum*, szerk. Helmut QUARITSCH, Duncker & Humblot, Berlin, 1988, 21.

<sup>25</sup> Carl SCHMITT, *Legálitás és legitimitás*, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2006, 34.



nyait, abban az értelemben nem is tekinthető fogalmi keretnek, hogy használatának szabályai és érvénye egyedül a konkrét (politikai) realitásból, a jogi és társadalmi rend immanenciájából eredeztethetők,<sup>26</sup> melyektől elszakítva puszta, üres formulák csupán. Ahogyan *A politikai fogalmában* olvasható, „minden politikai fogalom, képzet és szó *polemikus* értelemmel rendelkezik; konkrét ellentétességet (*konkrete Gegensatzlichkeit*) tartanak szem előtt, konkrét helyzethez kötődnek, melynek végső következménye (a háborúban vagy a forradalomban megnyilvánuló) barát–ellenség-csoportosítás, és *üres és kísérteties absztrakciókká* válnak, ha ez a helyzet megszűnik” (PF 21–22/18.; második kiemelés – K.-Sz. Z.). Schmitt ebben az összefüggésben mégsem egyszerűen a „halott betű” iránti – a 20. században többek közt totalitárius vagy radikális diskurzusokra jellemző – kétely kultúrtörténetileg ugyancsak terhelt gesztusát újítja fel, hanem sokkal inkább egy – bár ő ezt ritkán vagy nem nyíltan teszi – nyelv-elméletileg is leírható konzekvenciát von le a „kivételes állapot” tanából: a fogalmak „konkrét rendje” felől nézve ugyanis az általános, a norma voltaképpen a nyelv grammatikailag vagy szótárilag leírható areferenciális rendszere, és ez az, ami irrelevánsnak vagy működésképtelennek bizonyul. Az aktualitásától (referencialitásától) elválasztott, mintegy grammatizált nyelv és a referenciális dimenzióban gyökerező (vagy még inkább azt performatív úton megteremtő) nyelvi esemény vagy akció közötti közvetítés vagy kontinuitás az, amit a szituatív, inkább a „kivételből”, mint a „szabályból” kiinduló gondolkodás lehetetlennek ítél.

A minden referenciális konkretizációtól, szituatív (illetve, ami Schmittnél majdnem ugyanaz: polemikus) meghatározottságtól független rend (politikai, de egyben nyelvi-fogalmi rend) normatív, s e normativitás nem más, mint a konkrét valóság-összefüggések felfüggesztése: az ilyen norma, amely – ahogyan Paul de Man mondaná egy nyíltabban nyelvelméleti összefüggésben – „mint olyan sohasem létezhet”, ám amely nélkül „nem gondolható el szöveg”,<sup>27</sup> kísérteties módon, fenyegetésként vetül rá a cselekvés vagy a diskurzus valóságos, azaz politikai dimenzióira. Hogy mi-  
ben áll közelebbről ez a fenyegetés Schmittnél, az könnyen megválaszolható kérdés: az általános (és épp emiatt üres) fogalmak azért nevezhetők kísértetiesnek, mert egy konkrét rend fogalmakban is kifejeződő sajátos formáját vagy „alakját” mossák el – márpedig a forma- vagy az alakteremtés Schmittnél, mint az a későbbiek folyamán még többször is előkerül majd, nélkülözhetetlen mozzanata, sőt létoka magának a „politikainak”, hiszen mind a barát–ellenség-megkülönböztetés, mind a fogalmak „polemikus” meghatározottsága, maga a *polémosz* is ide vezethető vissza. (Ahogyan egyébként Heideggernél is, többek közt az imént már párhuzamként előcítált írásban, ahol a hérakleitoszi polémosz az ember és a létező közötti „vitaként” nyer leírást: az ember akképp lép elő létében, hogy megkísérli a létezőt is „létére hozni, azaz *határai*

*közé és alakjába beállítani [in sein Sein zu bringen versucht, d. h. in Grenze und Gestalt stellt]*”. Kiemelés – K.-Sz. Z.).<sup>28</sup> Forma, alak, „Gestalt” nélkül nincs jog, nincs nyelv, nincs politika. Aligha véletlen, hogy Schmitt számtalan helyen kitérített szerepet bíz a „láthatóság” kritériumára: valamely rend csak azáltal nyilvánul meg, ha adott egy olyan instancia, amely – mintegy az általános és egyedi közötti törés okán szükségessé váló „missing link”-ként – közvetíti a realitáshoz, méghozzá azáltal, hogy látható (érzéki és, ami szintén nagyon fontos Schmittnek, nyilvános) formát teremt, s e forma révén voltaképpen reprezentálja is magát a rendet. Schmitt államfogalma is elhelyezhető ilyen keretben (mint formateremtő közvetítés a jog és a realitás között, aminek teológiai mintája az erkölcs és a realitás közé helyezett Isten), legideologikusabb korszakában pedig a statikus-politikus állam és az apolitikus „nép” közötti konkrét összekötő kapocs funkciójában talált így helyet – „politikus-dinamikus elem” gyanánt – a „mozgalomnak”,<sup>29</sup> amelyet a Harmadik Birodalom számos tekintetben sokkal többre értékelt, mint a puszta (és túl absztrakt) államot magát.

## Döntés és reprezentáció Schmitt/Benjamin

Arra az itt szinte kényszerítően felvetülő kérdésre, hogy miként illeszkedhet bele az egyedi, kivételes eset, a döntés abba a rendbe, amelyet létrehozott és amelyben tovább működik (vö. V 77.), ezen a ponton persze nem kézenfekvő a válasz. Benjamin *Az erőszak kritikájáról*ban például a modern parlamentarizmus hanyatlását vezette vissza erre a problémára, amikor megállapította, hogy a parlamentáris rend elfojtja az őt létrehozó s fenntartásában továbbra is ott munkálkodó erőszakra való tudását („elhalványul benne az erőszak lappangó jelenlétének tudata”),<sup>30</sup> arról a – „jogteremtő” – erőszakra való tudását, amelyet „képvisel”, vagyis *reprezentál* (*die in ihnen repräsentiert ist*). Benjamin ideidézése nem véletlenszerű, ugyanis Schmitt szintén (bár egészen eltérő módon és egészen eltérő megoldást kínálva) a reprezentáció fogalmából kiindulva tesz kísérletet a kérdés megválaszolására, melynek nehézsége, mint az fentebb szóba került, nem kis mértékben abból fakad, hogy a reprezentáció olyan felfogását kell érvényesítenie, amelyet nem hatástalanít a konkrét és az általános dimenziói közötti kapcsolat szétszakítása. Schmitt így nem indulhat ki például a jelenlévő és a távollévő, a jelölő és a jelölt kétosztatóságából.

Schmitt reprezentációfogalmának beágyazása érdekében azonban érdemes három összefüggését érinteni. Elsőként azt a feltételezését, melynek értelmében a fennálló

<sup>26</sup> HEIDEGGER, *Bevezetés a metafizikába*, 74.; Uő., *Einführung in die Metaphysik*, 153. A „polémosz” háborútól való elhatárolásához lásd Uő., *A rektorátus 1933/34* [1945] = Uő., *Az idő fogalma*, Kossuth, Budapest, 1992, 84–85.

<sup>27</sup> CARL SCHMITT, *Staat, Bewegung, Volk*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1933, 12. Lásd még a *Politikai teológia* 1933-as második kiadásának előszavát! (PT 8.)

<sup>30</sup> BENJAMIN, *Az erőszak kritikájáról*, 41–42. (Uő., *Gesammelte Schriften*, II/1., 190–191.)

<sup>26</sup> Vö. például CARL SCHMITT, *Az európai jogtudomány mai helyzete*, Gazdasági Jog 1944/5., 4–5.

<sup>27</sup> PAUL DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, Ictus, Szeged, 1999, 394.

(jog)rend konkrét mivolta messzemenőig meghatározza e rend struktúráját is. Sőt mintegy bele van írva magába a struktúrába: a rend konkrét formája nem fogható fel egy (absztrakt) struktúra, valamiféle üres váz valamely esetleges aktualizálásaként, amely tehát akár máshogyan is lehetséges volna, hiszen, amint azt például a szuverenitás elemzése és különösen a szuverénnek mint személynek ebben betöltött funkciója implicálja, a konkretizáció magának a struktúrának a része. A *Politikai teológiában* például ez az oka annak, hogy Schmitt használhatatlannak ítéli a szuverenitásfogalom liberális megközelítéseit, amelyek a szuverenitást az állam helyett a jognak tulajdonítják, illetve egyáltalán a fogalom kiküszöbölésére tesznek javaslatot. Amint azt a Hugo Krabbe és Hans Kelsen vonatkozó elképzeléseiről nyújtott kritika (vö. különösen PT 9–11.) itt egyértelművé teheti, Schmitt éppen a norma fogalom kiterjesztésében látja a szuverenitás elmélete számára leküzdendő akadályt, és aligha véletlen, hogy később is az a teoretikus számít majd fő ellenfelének, aki „tisztá jogtanában” az államot a jogrenddel azonosítja, valamint külön fejezetet szentel a személyfogalom „felbomlásának”, arra hivatkozva, hogy a személy jogi értelemben pusztán egy megismerés („A »személy« csak megszemélyesítő egységes kifejezése a kötelességek és jogosultságok nyalábjának”), illetve „norma-komplexumok” kifejeződése.<sup>31</sup> Schmittnél a szuverénnek – aki ebből a szempontból formálisan akár a hegeli jogfilozófiai meghatározásához, a kortársi környezetet tekintve pedig részint a „karizmatikus” hatalomgyakorlás weberi modelljéhez közelíthető<sup>32</sup> – konkrét személynek kell maradnia (legalábbis konkrét értelemben személyszerűnek), hiszen aligha támaszkodhat annak a jogrendnek a legitimitására, amelyet döntésében felfüggeszt, így azokra a normákra sem, amelyek (jogi-politikai) ágensként meghatározzák. Mivel „a jogeszmé önmagában nem alkalmazható (*sich nicht aus sich selbst umsetzen kann*)”, hiszen „semmit sem árul el arról, ki is alkalmazza”, a törvényszövegből nem lehet arra következtetni, hogy melyik „magánszemély (*individuelle Person*) vagy hatóság (*konkrete*

<sup>31</sup> Vö. Hans Kelsen, *Tiszta jogtan*, ELTE, Budapest, 1988, 29–30., 65. Az alkotmány „öréről” folytatott nevezetes, 1931-es vitájukban természetesen Schmitt az, aki személyre (az államfőre), és Kelsen az, aki testületre (az alkotmánybíróságra) bízna ezt a szerepkört. Vö. Carl Schmitt, *A birodalmi elnök mint az alkotmány őre*, valamint Hans Kelsen, *Ki legyen az alkotmány őre? = Államtan*, szerk. Takács Péter, Szent István Társulat, Budapest, 2003, 260–332. A vitához lásd többek közt Varga Csaba, *Paradigma-váltás a jogi gondolkodásban*, Paczoly Péter, *Ki az alkotmány őre? = Carl Schmitt jogtudománya*, szerk. Cs. Kiss Lajos, Gondolat, Budapest, 2004, 308–322., illetve 358–371.; valamint Pokol Béla, *Jegyzetek Carl Schmitt és Hans Kelsen vitájához*, Világosság 2005/10., 83–90. Három évvel később Schmitt egy előadásának címe szerint egyenesen *A Führer oltalmazza a jogot*. A problémához vö. még Christian J. Emden, *Carl Schmitt, Hannah Arendt, and the Limits of Liberalism*, Telos 2008/1., 110–134.

<sup>32</sup> Az állam – csak az uralkodó személyében valóságossá váló – személyszerűségéről, illetve az uralkodó nélküli nép mint „formátlan tömeg” és az „állam” fogalmi szembenállásáról Hegelnél lásd Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai, Budapest, 1983, 302–304.; a „karizmatikus” hatalomgyakorláshoz lásd Max Weber, *A politika mint hivatás* = Uő., *A tudomány és a politika mint hivatás*, Kossuth, Budapest, 1995, 56–58. Kelsen szuverenitásfelfogásához lásd Kelsen, *Tiszta jogtan*, 65–66., illetve (az állam szuverenitásának relativitásáról) 75–85.; továbbá Uő., *A államelmélet alapvonalai*, Bíbor, Miskolc 1997, 47–48.; Uő., *A szuverenitás fogalmának változása = Államtan*, 602–614.

*Instanz*)” ragadja magához a döntés autoritását (PT 16/37.), miközben „a jogi élet valósága számára az a fontos, hogy ki dönt”. (PT 18/40.)

A szuverén döntése, ami nélkül a jogrend működésképtelen, nem vezethető vissza a jogrendre és nem vezethető le abból – e paradoxon nélkül viszont nem létezhet jogrend. Nem maradhat említetlenül, hogy (egyéb tényezők mellett) ez a paradoxon szolgáltatott – igaz, csupán rövid ideig<sup>33</sup> – indokot Schmitt számára 1934-ben ahhoz, hogy a „jog oltalmazójának” meglett „Führer” pozíciójában a hatalmi ágak egyesítését legitimálja. Az új államban eszerint azért szűnik meg az egymást örökös gyanakvással ellenőrző törvényhozás, kormányzás és jog hármass konstellációja, mert vezetője mint igazi vezér mindig egyben „bíró” is: a jog immár nem lehet független az igazságosságtól, mely igazságosság a nép élethez való jogából nyeri legitimitását, méghozzá – amint azt egy Hitler-beszéd vonatkozó passzusával illusztrálja – egy olyan meghatározott, konkrét pillanatból, amely mintegy maga tette felelőse a „Führer”-t a német nemzet sorsáért.<sup>34</sup> Ez azonban inkább csak ideológikus, bár nem teljesen kívülről ráerőszakolt olvasata vagy alkalmazása a *Politikai teológia* szuverenitásfogalmának – persze az eddig megállapítottakat magára Schmittre is vonatkoztatva az ilyen, konkrét alkalmazás lehetősége arról tanúskodik, hogy ez a lehetőség nem marad teljesen külsődleges eleme a „kivételes állapot” diskurzusának.

Noha az összehasonlítás csak önálló tanulmányban kivitelezhető, kimerítő elemzést igényelne, melyről itt le kell mondani, a második pontban mégis érdemes utalni arra, hogy az a – látencia eltérő szintjein nyomon követhető – vita, amelyet Benjamin *A német szomorújáték eredetében* a *Politikai teológia* szuverenitáselméletével, majd ezt követően Schmitt különböző pontokon Benjammal folytat, éppen a személystrukturális jelentőségét illetően világítja meg Schmitt egy fontos előfeltevését. *A német szomorújáték eredetében* a szuverenitás elméletét tárgyaló részében,<sup>35</sup> az értekezés azon pontján tehát, ahol Benjamin a legnyíltabban kapcsolódik Schmitthez, lényegében az a felismerés vezet a *Politikai teológia* koncepciójának implicit felülbírálásához, amely a barokk „eszkatológia” hiányát egyfajta történetelméleti katasztrófizmusra vezeti vissza. Noha innen nézve formálisan akár amellett is lehetne érvelni, hogy az anorganikus allegorikus jelentésalkotás Benjamin-féle koncepciója bizonyos értelemben felfogható a Schmitt-féle decizionizmus sajátos analógiájaként (lásd például a következő sokat idézett kijelentést az allegorizált tárgy önkényes jelentéséről: „azt, hogy mit jelentsen, az allegória készítője szabja meg”),<sup>36</sup> a transzcendens túlvilág történelmi üressége, minden világszerű vonatkozástól megfosztott, vákuumjellegű jelentésnélkülisége a barokk uralkodó szuverenitását éppen a kivételes állapot *kizárására*

<sup>33</sup> Pethő Sándor, *Norma és kivétel*, MTA Filozófiai Intézet, Budapest, 1993, 231.

<sup>34</sup> Vö. Carl Schmitt, *A Führer oltalmazza a jogot* [1934] = Uő., *A politikai fogalma*, 228.

<sup>35</sup> Vö. a továbbiakhoz Walter Benjamin, *A német szomorújáték eredete* = Uő., *Angelus novus*, különösen 242–250. (Uő., *Gesammelte Schriften*, I/1., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974, 243–251.)

<sup>36</sup> Benjamin, *A német szomorújáték elmélete*, 387. („an Bedeutung kommt ihm das zu, was der Allegoriker ihm verleiht”. Uő., *Gesammelte Schriften*, I/1., 359.)

korlátozza Benjaminsal.<sup>37</sup> Benjamin elemzése éppen a szomorújáték uralkodójának döntésképtelenségére fut ki, az uralkodói hatalom és az uralkodás képessége közötti ellentmondásra, olyasvalamire tehát, ami – a *Politikai teológia* fentebb már idézett kezdőmondatára gondolva – Schmittnél per definitionem kizárja a szuverenitás lehetőségét (a szuverén azért szuverén, mert tud dönteni). Az uralkodó bukása Benjamin szomorújáték-konceptiójában azt implikálja, hogy ez a döntésképtelenség abból ered, hogy a barokk történelemtapasztalatban (amely persze valójában már a VIII. történetfilozófiai tézist előlegezi meg) tulajdonképpen nem lehet különbséget tenni kivételes és normális állapot között. Ha a barokk történelemfilozófiai katasztrófizmusa abból fakad, hogy a kivétel lesz szabállyá, akkor nem lehet dönteni: az, hogy a szomorújáték határozatlan uralkodóit Benjamin ábrázolásában tőlük független erők rángatják (a ingadozó „fizikai impulzusoktól” az udvari cselszövő fontos figuráján át magáig a „történelemig”), valamint az, hogy Benjamin tulajdonképpen Schmittől másolt „tételmondata” („A szuverén képviseli [*repräsentiert*] a történelmet.”) a szuverén reprezentációkarakterét nem valamiféle rendre, hanem magára a történelemre vonatkoztatja, azt sugallja, hogy ez a reprezentáció szükségszerűen azon mindent átható teatralitás kontextusában valósul meg, amelynek képzelete végigvonul Benjamin egész értekezésén.<sup>38</sup> Ez a teatralitás (a szuverén nem az, aki dönt, a szuverén maga a reprezentáció) ugyanis nyilvánvalóan a voltaképpen politikai akciót (vagy legalábbis annak értelmét vagy jelentését) is semlegesíti.

Az, hogy Schmitt majd 1956-ban, a *Hamlet oder Hekuba* című könyvében, ahol – egyfajta implicit választ adva Benjamin szomorújáték és tragédia közötti különbségtételére, valamint különös módon voltaképpen az egész majdani úgynevezett „New Historicism” programját megelőlegezve – a tragédiát a valóságnak, a „kornak” a (szín)játékba való „betöréseként” értelmezi, sejteti, hogy Benjamin barokkfelfogását éppen ebben az összefüggésben ítéli elégtelennek. Noha megjegyzendő, hogy a „betörés” eme mozzanata, amely amúgy magának a kivételes állapotnak a koncepcióját is meghatározza (hiszen itt a normatív jogrendbe maga az élet, a konkrét történelmi realitás hatol be), nem hiányzik Benjamin történetelméleti munkáiból sem (például az idő kontinuitását és egyben a fennálló viszonyokat megtörő vagy megszakító „Most” messiási pillanatára lehetne hivatkozni a történetelméleti tézisekből),<sup>39</sup> Schmitt mégis ebben a tekintetben tartja kiigazítandónak a történelem és a szomorújáték viszonyáról alkotott elképzelését. Nyilván nem véletlen, hogy a vita középpontjában a döntésképtelenségnek az európai kultúrtörténet számára legemblematikusabb figurája áll: Schmitt egyebek mellett arra tesz kísérletet, hogy ezt a döntésképtelenséget a szuverén bábszerű, teatralis viselkedése helyett a *Hamletet* meghatározó politikai

konstellációra vezesse vissza. A munka függelékében olvasható Benjamin-kommentár államelméleti pedantériával, politikatörténeti okokra hivatkozva igyekszik cáfolni a szomorújáték-könyv teatralitáskonceptióját és Hamlet-értelmezését,<sup>40</sup> arra hivatkozva, hogy a Benjaminsal tulajdonképpen *kivételként* említett *Hamlet* különbözősége a német szomorújátékoktól valójában az angol és a kontinentális politikai helyzet eltéréseiből magyarázható, közelebbről abból, hogy Shakespeare Angliájában a szuverén állam korántsem volt olyan erős, mint Európa nagy monarchiáiban.<sup>41</sup> Schmitt ezen ellenvetése, illetve az egész vita persze jelen összefüggésben csupán azt hivatott alátámasztani, hogy, úgy tűnik, Schmitt szuverenitáskonceptiója éppen a mögötte rejlő reprezentációfogalom tekintetében szorul védelemre. Azt az eshetőséget kell ugyanis elhárítania, hogy a szuverén perszonalis reprezentativitása teatralis értelemben vett reprezentációnak bizonyulhat. A szuverén személyszerűségét tehát nemcsak valamiféle aktualizált „jogi személy” perszonifikációs képzetétől kell elhatárolni: a szuverén nem is színész a történelem szomorújátékában.

Harmadikként végül kiemelendő, hogy a Schmitt-féle szuverén döntése, a normához való viszonyának minden paradoxitása ellenére, nem jelenti minden tekintetben az általa hatástalanított, felfüggesztett vagy zárójelbe tett rend tagadását.<sup>42</sup> Noha az a magyarázat, mely szerint a szuverén feladata – Benjamin szomorújátékainak zsarnokaival szemben – nem a kivételes állapot elhárítása, hanem valamiféle kitartása, tartós fennállásának megalapozása volna, nem nevezhető minden tekintetben találónak,<sup>43</sup> a kivételes állapot felőli döntésnek Schmittnél is valamiféle katasztrófaelhárítás az egyik funkciója: az olyan katasztrófáké, amelyek az *államot* annak létében fenyegetik. A *Politikai teológia* nyitófejezetében Schmitt éppen erre hivatkozva tesz világos különbséget kivételes állapot és anarchisztikus káosz között: a kivételes állapotban,

<sup>40</sup> Hamlet az egyetlen olyan „emberi alak” a korban, aki „megfelelt az új-antik és középkori megvilágítás belső ellentmondásának, amilyenek a barokk látta a melankolikus embert”. De Hamlet is néző marad: „Hamlet az egyetlen, Isten kegyelméből való néző; de nem az, amit játszanak neki, hanem egyes-egyedül saját sorsa tudja kielégíteni. Élete, ez a szomorúságának követendő példakép gyanánt nyújtott költői tárgy, kialakása előtt arra a keresztény gondviselésre utal, melynek ölében boldog létre váltanak át szomorú képei. Csak ilyen fejedelmi életben van megváltás a melankólia számára, mikor szembekerül önmagával. [...] Egyedül Shakespeare tudta kicsiholni a keresztény szikrát a melankolikus ember barokk, nem sztoikus és nem keresztény, ántik és álpietista merevségéből.” (BENJAMIN, *A német szomorújáték eredete*, 356. A *Hamletről* mint szomorújátékról lásd még itt *Uo.*, 331.).

<sup>41</sup> Vö. CARL SCHMITT, *Hamlet oder Hekuba*, Diederichs, Düsseldorf-Köln, 1956, 62–65.; illetve *Uö.*, *Der Leviathan...*, 119–122. Schmitt egy levelében (Hansjörg VIESEL, *Jawohl, der Schmitt*, Suhrkamp, Berlin, 1988, 14.) egyenesen azt állítja, hogy az 1938-as *Der Leviathan...* a maga egészében tulajdonképpen Benjaminsal adott válasznak tekintendő. Benjamin és Schmitt reprezentációfogalmainak szembeállításához a fenti összefüggésben lásd még Johannes TÜRK, *The Intrusion*, Telos 2008/2., 84–85. A probléma átfogóbb megközelítéséhez érdemes bevonnani Hans-Georg Gadamer a játék és az „esztétikai látszat” viszonyának kérdésébe középpontba állító Schmitt-kritikáját: Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, Gondolat, Budapest, 1984, 343–344. Utóbbihoz vö. még Roy BEN-SHAI, *Schmitt on Hamlet*, Telos 2009/2., 92–95.

<sup>42</sup> Lásd erről, a Benjaminsal való összevetés kontextusában WEBER, *A döntés mint kivételes eset*, 28.

<sup>43</sup> BREDEKAMP, *I. m.*, 259.

<sup>37</sup> Vö. ehhez még Horst BREDEKAMP, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, *Critical Inquiry* 1999/2., 259–260.

<sup>38</sup> Erről részletesen lásd Samuel WEBER, *A döntés mint kivételes eset*, *Világosság* 1999/12., 31–33.

<sup>39</sup> Vö. BENJAMIN, *A történelem fogalmáról*, 971–973. (*Uö.*, *Gesammelte Schriften*, I/2., 702–704.)



ahol a „az állam a jog eltűnésekor is fennmarad (*der Staat bestehen bleibt, während das Recht zurücktritt*)” (PT 5/18.), továbbra is van rend, bár ez a rend nem legális, nem jogrend, hanem a fennálló, a konkrét realitás, akár a valóságos élet (vagy az élet feletti hatalom) erőviszonyain alapul.<sup>44</sup>

Nem nehéz belátni, hogy Schmittnél, aki alkotmány- vagy államjogászként, politológusként (és alighanem „teológusként” is) az „államban” azonosítja azt a rendet, amelyet a legális gyakorlatnak kell szavatolnia és fenntartania, az ilyen értelemben vett rend kettős feltétel, a fennálló jogi és/vagy erőviszonyok és valamely legális forma összekapcsolódásán alapul, és ebben az értelemben akár úgy is lehetne fogalmazni, hogy az ezt szavatoló dimenzió szerepére a politika még nagyobb eséllyel pályázik, mint a pusztá jog. Aligha véletlen például, hogy a weimari köztársaság válságában, majd a hatalomváltásban feltáruló (amúgy Schmitt által tevékenyen alakított) legitimitásproblematika 1932–1933 körül nemcsak Schmitt jogász gyakorlatának, hanem politikaelméleti előfeltevéseinek öngigazolását is meghatározza. Maga a „Preußenschlag”-ot megelőző jogvita egyben jogelméleti pozíciók harca is volt, amely bizonyos értelemben Schmitt döntésfelfogását igazolta,<sup>45</sup> míg a *Legalitás és legitimitás*ban és később visszatekintően máshol is Schmitt olyan vészjelzésként, *Notschreiként* jellemezte a weimari alkotmány megmentésére irányuló „kétségbeesett kísérletét”, illetve az azt „oltalmazó” birodalmi elnök alkotmányos szerepéről nyújtott értelmezését, amely arra volt hivatott felhívni a figyelmet, hogy az olyan (hanyatló) jog, amely elutasítja a barátra és ellenségre vonatkozó kérdés megválaszolását (vagyis lemond a formatív politikai megkülönböztetésről), képtelen lesz megvédeni az államot a „legális forradalmaktól” – például az olyan, nemcsak a kor Németországában illusztrációra leelő esetekben, amikor egy legálisan hatalomra jutott párt becsukja maga mögött a legalitást ajtaját, vagyis „legális módon mellőz[i] a legalitás elvét”.<sup>46</sup> Jacob Taubes szerint például mindez egyenesen azt tanúsítja, hogy 1932-ben Schmitt volt az egyetlen, aki észlelte, hogy voltaképpen mi az (egy „világméretű polgárháború”), ami készülődik, illetve voltaképpen már zajlik is az I. világháború óta.<sup>47</sup> A fennálló rend és az ennek formát szabni képes állam kettős feltételrendszere, persze, másfelől, nemcsak ilyen

<sup>44</sup> Éppen ezért az általános és az egyedi közötti törés tehát nem feleltethető meg „a törvényes rend normalitása és a kivételes állapot káosza” közötti ellentétnek (HORKAY HÖRCHER Ferenc, *Carl Schmitt decizionizmusa és a klasszikus erényetika = Carl Schmitt jogtudománya*, 324.). A kivételes állapot ugyanis „nem az anarchia helyzete, hanem [...] jogrend nélküli tényleges rend” (SZIGETI Péter, *A decizionizmus két terepe Carl Schmittnél = Carl Schmitt jogtudománya*, 342.). Vö. még ehhez PETHŐ, I. m., 138.; PAN, I. m., 57–58.

<sup>45</sup> Lásd erről DYZENHAUS, I. m., 2–3.; illetve Ernst Rudolf HUBER, *Carl Schmitt in der Reichskrise der Weimarer Endzeit = Complexio Oppositorum*, 33. A weimari politikai berendezkedés természetesen alapvető módon meghatározta Schmitt politika- és államelméletének fogalmi kereteit is, lásd erről például PETHŐ, I. m., 109–117.

<sup>46</sup> Vö. SCHMITT, *Legalitás és legitimitás*, 40., 45. Lásd ehhez még Reinhard MEHRING, *Carl Schmitt*, Junius, Hamburg 2001, 54.

<sup>47</sup> TAUBES, I. m., 138–139.

vészkiáltásokat alapozott meg: sok egyéb mellett ezzel is magyarázható, hogy nem sokkal később Schmitt úgy vélte, Hitler új konkrét rendet megalapozó, nem is igazán illegális hatalomra jutása után nem tud Hitler ellen érvelni.<sup>48</sup> Mi több, elméleti szótárában ekkor kerül kitüntetett helyre (és váltja le többek között a „döntést”) a „rend” fogalma – amúgy nem egyedi, hiszen például Jüngerrel is megfigyelhető módon.<sup>49</sup>

Kicsit távolabb lépve az imént felidézett időszakról, amelynek viharai nem képezhetik jelen elemzés központi tárgyát, általánosságban is elmondható, hogy Schmitt történelemfelfogásában a katasztrófa elhárításának (vagy elhalasztásának) mozzanata<sup>50</sup> legalább olyan meghatározó, mint a kivételes állapot radikális döntéskarakteréé, sőt ha lehet, még nyitabb eszkatológiai dimenziót nyer. Schmitt idevonatkozó, sokat idézett fogalmát, a *katekhont* Páltól, a Thesszalonikiakhoz írott második levélből kölcsönzi, ahol a kifejezés arra az instanciára vonatkozik, amely a még Krisztus második eljövetele előtt megjelenni hivatott Antikrisztus fellépését tartóztatja fel („előbb be kell következnie az elpártolásnak, és meg kell mutatkoznia a bűn emberének [vagyis szó szerint a ‚törvénytelen és törvényen túliság emberének’ – anthróposz tész anomiasz], a kárhozát fiának, az ellenségnek” – 2Tesz 2,3.; a Szent István Társulat 1982-es kiadása alapján), és amelyet a teológiai hagyományban olykor egyenesen a Római Birodalomban, vagyis ez esetben egy keresztény szemzőből affirmatív módon ábrázolt világi hatalomban azonosítottak: „Tudjátok azt is, mi késlelteti föllépésének idejét. A gonoszság titka már munkálkodik, csak annak kell még az útból eltűnnie, ami még késlelteti.” (2Tesz 2,6–7.) A *katekhont*, az, aki a bukást, a pusztulást, a törvénytelen állapotot vagy a világ végét tartóztatja fel, Schmitt számára is „az egyetlen híd, amely minden emberi történés (*Geschehen*) eszkatologikus megbénulásától egy a történelem feletti oly nagyszabású hatalom (*Geschichtsmächtigkeit*) felé vezet, mint amilyennel a germán királyok keresztény császársága rendelkezett”.<sup>51</sup> Ez a katekhontikus történelemszemlélet bizonyos értelemben tehát inverze vagy negatívja Benjamin „messianizmusának”, amely (*Az erőszak kritikájáhozban*) az isteni erőszakot szigorúan a „megsemmisítésre” korlátozta. Benjamin – mint arról például a VI. történelemfilozófiai tézis tanúskodhat – mintegy kiiktatja a katekhont bizonyos értelemben evilági instanciáját, amikor a „történelmi materializmus” szintén valamiféle kivételes állapothoz/pillanathoz kapcsolt feladatát („A múltnak azt a képét rögzíteni, amely a *veszély pillanatában* hirtelen megjelenik a történelmi szubjektum előtt, ez

<sup>48</sup> DYZENHAUS, I. m., 83.

<sup>49</sup> Vö. KROCKOW, I. m., 107–108.

<sup>50</sup> A Hobbes-könyv szerint például a Leviatánban szimbolizált állam nem más, mint „szüntelenül megakadályozott polgárháború” (SCHMITT, *Der Leviathan...*, 34.).

<sup>51</sup> CARL SCHMITT, *Der Nomos der Erde*, Duncker & Humblot, Berlin, 1997, 29. Vö. még például UÖ., *Historiographie in Nuce = UÖ., Ex Captivitate Salus*, 23.; UÖ., *Glossarium*, 63.; UÖ., *Politikai teológia*, II., 63–64. A fogalomhoz lásd még Norbert BOLZ, *Charisma und Souveränität = Der Fürst dieser Welt. Religionstheorie und Politische Theologie*, I., szerk. Jacob TAUBES, Schöningh–Fink, Paderborn, 1985<sup>2</sup>, 255–262.; Paul HIRST, *Schmitt's Decisionism*, Telos 1987/2., 22.; BREDEKAMP, I. m., 252–253.



a történelmi materializmus dolga.” [Kiemelés – K.-Sz. Z.] egy olyan Messiás képze-  
te felől legitimálja, aki „nemcsak megváltóként jön el, hanem az Antikrisztus legyő-  
zőjeként”, méghozzá egy olyan *ellenséggel* szemben, aki *eddig még mindig győzött*.<sup>52</sup>  
Schmittnél viszont a földi hatalom, leginkább nyilvánvalóan az állam, nagyon is ké-  
pes szembeszállni az ilyen ellenséggel: ennek az ellenállásnak pedig nem lehet más  
a feltétele, mint az, hogy a fennálló rend konkrét formát öltjön. Ez a forma ráadásul  
„élő forma”: az állam annyiban nevezhető formának, amennyiben egy közösség (nyil-  
vános) életének kölcsönöz alakot („az alkotás értelmében formává válik”; „Form im  
Sinne einer Lebensgestaltung” – PT 14/33.),<sup>53</sup> ami azt is jelenti, hogy a háborúban le-  
győzendő ellenségről való döntést is egyedül annak érdeke határozza meg (és igazol-  
ja), hogy a fenyegetett fél „megőrizze az élet saját, létszerű fajtáját (*eigene, seinsmäßige  
Art*)” (PF 19/15.) – az ellenség voltaképpen nem más, mint egy (voltaképpen e fenyege-  
tés által politikává tett) közösség életét meghatározó, kifejező vagy előállító sajátos,  
„létszerű” forma megkérdőjelezése.

### Reprezentáció és nyilvános forma

Az így felfogott „forma” és a reprezentáció politikai fogalma között kölcsönös feltéte-  
les viszony van (ami azt is jelenti, hogy a forma elevensége Schmitt számára egyáltalán  
nem zárja ki azt a kitétel, hogy nincs forma reprezentáció nélkül): a reprezentáció  
formát teremt (mi több: csak a reprezentáció teremt formát), sőt a Schmitt számára  
releváns értelemben reprezentációról csak akkor lehet beszélni, ha ez formaterem-  
tésekként valósul meg. Schmitt nem sokkal a *Politikai teológiát* követően, az először  
1923-ban megjelent, ma sokat idézett *Römischer Katholizismus und politische Form*  
című írásában (amely ismét egy vitapozíció is felvázoló tételmonddal nyit: „Es gibt  
einen anti-römischen Affekt.” – RK 5.) összegzi reprezentációfogalmát, ismét tehát  
a szekularizációs tézis kontextusában. Mint azt már a „politikai romantika” elemzésé-  
ben világossá tette, Schmitt a romantikus ideológia politikai vetületének (és – némi  
leegyszerűsítéssel fogalmazva – az erre visszavezetett liberális parlamentarizmusnak)  
abban látja a központi sajátosságát és hiányosságát (sőt bizonyos értelemben egyene-  
sen: politizálhatatlanságát), hogy az nem tud mit kezdeni a reprezentativitással.<sup>54</sup>

<sup>52</sup> BENJAMIN, *A történelem fogalmáról*, 964. Az I. tézis hasonlata, amelyet Benjamin a „történelmi mate-  
rializmus” és a Kempelen-féle sakkzó automata között állít fel, melyet valójában egy a gépben elrejtett  
törpe kezel, mintegy ennek a sémának a tükrös ellenpontját adja: „Mindig a »történelmi materializ-  
mus« nevezetű bábu fog nyerni. Bármivel szemben megállja a helyét, ha szolgálatába fogadja a teológiát,  
amely manapság köztudomásúlag kicsi és csúf, és amúgy sem szabad szem előtt lennie.” (Uo., 961.)

<sup>53</sup> Vö. ehhez még Michael MARDER, *Carl Schmitt's „Cosmopolitan Restaurant”*, Telos 2008/2., 34–38.

<sup>54</sup> Vö. SCHMITT, *Politische Romantik*, 16–17. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy nem jelenthető ki katego-  
rikusan, hogy Schmitt, aki az 1910-es években különféle avantgárd (expresszionista, sőt később dadaista)  
körökben szocializálódott (vö. erről például Ellen KENNEDY, *Politischer Expressionismus = Complexio  
Oppositorum*) egyértelműen ellensége a romantikának. Már egy Schmitthez közelálló kortárs, Hugo  
Ball is felfigyelt romantikafelfogásának kétoldalúságára (Hugo BALL, *Carl Schmitts Politische Theologie*

Minthogy ez első olvasatra meglehetősen inkonzekvensnek hangzik egy *képviselői*  
logikára felépített intézményrendszerrel szembeni fenntartásként, kézenfekvőnek  
mondható, hogy Schmitt valójában egy szemantikai alternatíva felől hajtja végre ezt  
a kritikát, vagyis olyan fogalomhasználathoz (vagy hagyományhoz) fordul, amely  
nem engedi a kifejezést a kézenfekvő jeleméleti meghatározásokra visszavezetni.  
Nem lehet igazán meglepő, hogy Schmitt a katolicizmusban (amely itt talán még  
inkább intézményi, mint teológiai értelemben jut szerephez)<sup>55</sup> leli meg ezt a hagyo-  
mányt, amelyről a *Politische Romantik*ban többször is kijelenti (talán némi egyol-  
dalúsággal – lehetne hozzáfűzni), hogy alapvetően idegen a (német) romantika pro-  
testáns szellemétől.<sup>56</sup>

A katolikus egyház Schmitt leírásában olyan sokat támadott politikai tényezőként,  
sőt modellként jelenik meg, amely éppen a modern parlamentáris demokráciák, mi  
több általában a szekularizált modern élet válságtüneteivel szembeállítva bizonyul  
hatékonyak.<sup>57</sup> Az egyház politikai erejét Schmitt az egyház egész történetében meg-  
határozó elaszticitására, a „complexio oppositorum” ismételt megvalósulására hivat-  
kozva magyarázza, s ezt a politikai életképességet éppen a reprezentáció elvére vezeti  
vissza (RT 14.). A reprezentativitást, az itt kifejtett értelemben, elsősorban konkrét  
jellege tünteti ki: a reprezentáció katolikus fogalma, mint az már fentebb szóba került,  
nem teszi lehetővé a jelen- és távollét dimenzióinak formális elhatárolását, hiszen  
mind a reprezentáló, mind a reprezentált jelen kell, hogy legyen (vagyis a reprezen-

[1924] = *Der Fürst dieser Welt*, 101–102.). A Schmitt munkásságában legnagyobb súllyal megjelenő és –  
mint az később még látható lesz – döntő helyeken citált költő, az expresszionizmushoz közelálló Theodor  
Däubler 30000 soros és a mai olvasó számára alighanem csak rendkívüli elszántsággal végigolvasható  
eposzának szentelt 1916-os elemzés például még kimeríthetetlen szellemi forrásként méltatja a Däubler-  
nél fellelt romantikus hagyományt (Carl SCHMITT, *Theodor Däublers „Nordlicht”*, Duncker & Humblot,  
Berlin, 1991, 12.). A húszas évek elején egyébként Ernst Robert Curtius egy Schmitthez írott levelében  
kifejti, hogy „nekünk irodalomtörténészeknek megszegyenítő, hogy azon feladat egyetlen értelmes  
meghatározása, amelyet a romantikakutatásnak maga elé kell tűznie (»tudatosan egy meghatározott  
történelmi komplexumra szorítkozni«), egy jogásztól érkezik.” Idézi Joseph W. BENDERSKY, *Politische  
Romantik = Complexio Oppositorum*, 472.

<sup>55</sup> Hasonló véleményként lásd GERÉBY György, *Carl Schmitt teológiája = Carl Schmitt jogtudománya*, 274.

<sup>56</sup> Vö. például SCHMITT, *Politische Romantik*, 27., 61.

<sup>57</sup> Mődfelett bonyolult, itt nem tárgyalható kérdést jelent az, hogy mennyiben tekinthető Schmitt katoli-  
cizmusa azon tényezők egyikének, amelyek a parlamentáris demokráciával szembeni szkepszisét, még  
ha csak rövid időre is, mintegy kiszolgáltattá (vagy gyanútlanná) tették a totalitárius ideológiákkal  
szemben. Noha a német katolikus egyházban jóval alacsonyabb volt a nemzetiszocialista választók  
aránya, mint a protestánsok körében, a katolikus értelmiséget tekintve nem ennyire egyértelmű a kép.  
Taubes például Schmittet, Heideggeret és a szintén meghasonlott katolikus Hitlert egymás mellé helyez-  
ve (!) tűnődik el a kérdésen, arra utalva, hogy a – modern urbanizációt, gazdasági fejlődést tekintve  
a protestánsokhoz képest elmaradottabb – német katolikusok a weimari időszakban az egyetemi-tudo-  
mányos szférában is jóval kevesebb befolyással rendelkeztek, mint a protestáns és a zsidó értelmiség.  
(TAUBES, *I. m.*, 140.) A probléma hátteréhez lásd Ulrich BRÖCKLING, *Katholische Intellektuelle in der  
Weimarer Republik*, Fink, München, 1993, 24–37. Schmitt katolikus szocializációjáról a weimari idő-  
szak szellemi életében, valamint a Centrumpárthoz fűződő viszonyáról lásd PETHŐ, *I. m.*, 133–135.,  
225–227. Katolicizmusának teológiai vonatkozásaihoz lásd GERÉBY, *I. m.*, 265–270.

táció egyben prezentáció is),<sup>58</sup> továbbá csakis személyes, valamint nyilvános formában valósulhat meg, hiszen ez utóbbi feltétel az egyház „láthatóságának” téziséből sem hiányozhatott.<sup>59</sup> Konkrét voltából fakadóan a reprezentáció nem tekinthető továbbá valamiféle adott (kapott?) és különféle utakon aktualizált jelrendszernek sem, sokkal inkább eseményszerűnek mondható, hiszen performatív karaktere (például maga a formateremtés) félreismerhetetlen.

Az „emberi élet anyaga fölötti formális fölény”, amely abból származik, hogy az ilyen értelemben vett reprezentáció képes „a történelmi és társadalmi valóság szubsztanciális alakítására/formálására” (RT 14., Schmitt egyébként itt is a *Gestaltung* szót használja) s ennyiben racionális marad és nem kell elhagynia a konkrét egzisztencia tartományát sem, Schmitt korkritikai láttelepe szerint az ökonómiai gondolkodás logikája által meghódított modern világban – szemben a középkorral – már csak a katolicizmusban talál mintára, amelyben még látható maradt a reprezentáció *hatalma*. Az, hogy az egyház nem mondhat le Krisztus, méghozzá hangsúlyosan a történelmi *valóságban* emberré lett isten személyes reprezentációjának dogmájáról (RT 32.), arról tanúskodik, hogy politikai erejét az biztosítja, hogy az autoritás (lévén tisztségből ered) egyfelől nem kötődik valamiféle személyes karizmához (s ez a tézis nyilvánvalóan Max Weber felé tett utalásnak is tekinthető), másfelől ugyanakkor mégis személyes vagy személyhez kötött marad (RT 24.),<sup>60</sup> hiszen – ellentétben a modern hivatalnokok személytelen hatalmi funkcionalitásával – egy megszakítatlan történelmi láncban magára Krisztus személyére, illetve az e személyre visszavezetett küldetésre megy vissza (Schmitt a pápai tévedhetetlenség I. Vatikáni zsinatban kihirdetett dogmáját használja illusztrációként, amely ismét nem a személyből, hanem Krisztusnak a személyben megvalósuló reprezentációjából következik). Az így értett személy természetesen nem magánszemély, de nem is – például a kelseni értelemben vett – „jogi személy”.

Schmitt argumentációjából ezt követően egészen világossá válik, hogy a reprezentativitásnak itt azon jelentésköre aktualizálódik, amelyet a mai szóhasználat elsősorban valamely (politikai, gazdasági, esztétikai stb.) erő vagy hatalom önkifejezéseként vagy önmegjelenítéseként ismer, például amikor reprezentatív épületekről, öltözetekről és hasonlókról esik szó. A reprezentáció maga az, ami – egyebek mellett – méltóságot kölcsönöz annak, aki reprezentál, sőt a folyamat címzettjének is, vagyis – így han-

<sup>58</sup> Reprezentáció és prezentáció viszonyának a „kivétel” struktúrájában is fontos szerep jut, lásd erről Agamben Alain Badiou kategóriáira támaszkodó elemzését: AGAMBEN, *Homo Sacer*, 24–26.

<sup>59</sup> Az egyház „láthatóságának” tézise már Schmitt 1917-es „skolasztikus megfontolásaiban” előtérbe kerül (Carl SCHMITT, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, Summa 1917/2.), a *Verfassungslehre*-ben általában az olyan reprezentációfogalom feltételévé lép elő, amely „a láthatatlant mint távollévőt feltételezi és mégis egyidejűleg jelenlévővé teszi” (V 209–210.), de megtalálható Schmitt jóval későbbi munkáinak fogalmiságában is, vö. ehhez Alexandre Franco de Sá, *The Event of Order of Carl Schmitt's Thought and the Weight of Circumstances*, Telos 2009/2.; illetve Mika OJAKANGAS, *Carl Schmitt and the Sacred Origins of Law*, Telos 2009/2.

<sup>60</sup> Egyebek mellett ez az egyik olyan pont Schmitt diskurzusában, amely nyilvánvalóvá teheti, hogy decizionizmusa nem az egyén önkényébe vetett korlátlan bizalom, nem egészen „a jog egyéni döntéseknek való kiszolgáltatottságán” (HORKAY HÖRCHER, *I. m.*, 333.) alapul.

gozhatna az első következtetés – a reprezentáció maga *teremt* valamiféle autoritást, akár tehát hatalmat is, méghozzá – Schmitt ebben a tekintetben a művészet, a jog és a politika területeinek sajátosságait veszi sorra – éppen a létrehozott *forma* által. A retorika például (éppen ellentétben a polgári demokráciákban uralkodó „vitakozó osztállyal”) nem mint a közügyek megvitatásának vagy akár a meggyőzésnek az *eszköze* nyeri el a rangját, nem eszköz ugyanis,<sup>61</sup> hanem *reprezentatív beszéd*, amely ismét csak maga teremti meg azt a méltóságot, amely reprezentációra érdemes, méghozzá éppen azáltal, hogy érzékelhetővé teszi a beszédben a formá(lás)t, „az önmagát formáló beszéd racionalitásában láthatóvá váló emberi méltóságot” (RK 40.). Ahogyan az éppen az iménti megfogalmazásból láthatóvá is vált, a folyamatnak persze van egy ellentétes iránya is, hiszen noha egyfelől a reprezentáció maga teremt formát és hatalmat, másfelől – ahogyan azt majd Schmitt alkotmánytana részletesebben is kifejti (vö. például V 209–210.) – csak olyasvalamit lehet reprezentálni, ami nagy, fennkölt, dicsőséges, méltóságos stb. Sokkal inkább valamiféle körkörös mintázatról van szó tehát: a nagyság (vagy a hatalom) és a reprezentáció egymást feltételezik és teremtik, és amiben ez a kettős folyamat érzékelhető, az nem más, mint maga a létrejött forma.

Ezen a ponton, persze, nyilvánvalóan felmerül annak kérdése, hogy milyen irányokban és/vagy összefüggésben politizálható ez a reprezentációfelfogás. Az első problémakör a reprezentáció személyhez kötöttségéből bontakozik ki, egyszersmind ez az az összefüggés, amelyben a legkönnyebben kirajzolódnak azok a vonalak, amelyek Schmitt politikai teológiáját a majdani nemzetiszocialista diktatúrához kötik. A „Führer” státusa a nemzetiszocialista államjogban, amelyről 1933 után maga Schmitt is többször állást foglal, innen nézve az állam vezetésének olyan képzetéhez kapcsolódik, melynek központi alkotóeleme a vezér közvetlen, sőt mindenütt jelenvalósága: az állam–mozgalom–nép hármass konstellációjában, amely amúgy megbontja az individuum és a tömeg oppozícióját, sőt bizonyos értelemben a kettő elhatárolhatóságát is,<sup>62</sup> a „Führerpräsenz” princípiuma<sup>63</sup> minden lehetséges eszközzel azt hivatott fogalmilag is igazolni, hogy a vezér nem reprezentációja valamely politikai erőnek vagy

<sup>61</sup> A Däubler-eposzról nyújtott interpretációjában Schmitt sok figyelmet szentelt annak, hogy a költői nyelvben miként szorul háttérbe a nyelv eszközszerűsége. Számba veszi például az eufonikus effektusokat, még anagrammákat is észlel. Vö. SCHMITT, *Theodor Däublers „Nordlicht”*, 43–51.

<sup>62</sup> Akárcsak egyébként Jünger utópiájában: Ernst JÜNGER, *Der Arbeiter*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1981, 104–106. Jüngerrel a „Führer” az „első munkás”, lásd *Uo.*, 19.

<sup>63</sup> Vö. ehhez AGAMBEN, *Homo Sacer*, 173., illetve – a Führer hangjának testi jelenlétéről (közvetlen megközelítéséről) mint a törvényi autoritás forrásáról – Mladen DOLAR, *A Voice and Nothing More*, MT, Cambridge–London, 2006, 116. (Ahogyan Adolf Eichmann a jeruzsálemi bíróság előtt fogalmazott: „Führerworte hatten Gesetzkraft”, vö. Hannah ARENDT, *Eichmann Jeruzsálemben*, Osiris, Budapest, 2000, 170–171.). Lásd még Heidegger elhíresült, amúgy többféle modalitás szerint is olvasható kijelentését egy 1933-as, freiburgi szemesztermegnyitó beszédből: „A Führer maga és egyedül ő (ist) a mai és a jövődöbéli német valóság és annak törvénye.” (Martin HEIDEGGER, *Reden und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, 184. Vö. ehhez még *Uo.*, 569–570., 657.) Schmitt „fonomániájáról” ebben az összefüggésben lásd Helmut LETHEN, *Verhaltenslehren der Kälte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, 222–231.

intézménynek, hanem közvetlen valóságként van jelen. Schmitt ekkoriban tehát voltaképpen, ha nem is teljesen nyíltan, eltekint a reprezentáció fogalmának politizálhatóságáról alkotott elképzelésétől, ami persze inkább abból a szempontból lehet fontos itt, hogy láthatóvá teszi azt az egyensúlyozást, amelyet a *Römischer Katholizismus und politische Form*ban kellett végrehajtania. A katolikus modell ugyanis, egyfelől, alternatívát kínál egy meghatározó szemiotikai hagyománnyal szemben, ugyanakkor nem oldódik fel egyszerűen valamiféle totális vagy közvetlen jelenlét ideájában sem – hiszen éppen emiatt bizonyul végső soron alkalmatlannak arra, hogy megalapozza a nemzetiszocialista „Führer” hatalmának nem-reprezentacionalista koncepcióját.

Mégsem arról van szó, természetesen, hogy ne lehetne részben szekuláris előzményekre visszavezetni ezt a modellt. Könnyen kapcsolatba lehetne hozni például azzal a középkori politikai teológiai hagyománnyal, amelyet Ernst Kantorowicz a „király két testének” formulájában foglalt össze, és amely persze minden ókori előzménye ellenére csakis keresztény teológiai keretek között válhatott szisztematikussá.<sup>64</sup> Kitekintve a Port-Royal jelelméletéből és a francia abszolutizmus hatalmi önreprezentációjának praxisából kiindulva Louis Marin javaslatára,<sup>65</sup> amely – éppen az eucharisztia tanra hivatkozva – Kantorowicz formuláját hármas modellé egészíti ki, az is belátható lesz, hogy a reprezentáció fogalma, ebben az összefüggésben, egyenesen nélkülözhetetlen eleme a politikai hatalomgyakorlásnak. A reprezentáció itt ugyanis nem korlátozható arra a teljesítményre, hogy képes valamely távollévőt jelenlévővé tenni, hiszen egyben csak maga a reprezentáció lehet az (Marin egyik profán mindennapi példája az útlevel), ami valamely jelenléte (prezenciát) autorizál, egyben mintegy önmagát – mint reprezentációt – legitimálva. A szuverenitás reprezentációja éppen ezért nem külsődleges, hanem lényegi eleme magának a szuverenitásnak: az az erő (szak), amely a politikai hatalomban intézményesül, voltaképpen a reprezentáció ereje, illetve, más-honnan nézve, éppen ezért mondható, hogy a hatalom voltaképpen ennek az erőszaknak a reprezentációja, vagy – harmadik megközelítésben – a hatalom a reprezentáció hatalma. A reprezentáció (maga a) hatalom, ezért csak hatalom reprezentálható. Éppen ez, az így felfogott reprezentáció teszi lehetővé az átmenetet a szuverén halandó, fizikai teste és halhatatlan, jogi-politikai teste között, egyben persze – aminek döntő jelentősége lehet Schmitt vonatkozó elképzelései szempontjából is – el is leplezve azt a különbséget, amely a kettő között fennáll, azt nevezetesen, hogy a reprezentációban a szuverén mégsem ő maga. Marin egyébként ebben a paradoxonban, a reprezentáció voltaképpeni törésében azonosítja az „arcana imperii”, a birodalom titkainak egyik változatát,<sup>66</sup> ami itt azért lehet különösen fontos, mert ennek a kozmológiai eredetű, de a 17. században egyre inkább kormányzástechnikai, illetve teátrális jelentésössze-

függéseket (például a színlelt kommunikációét) aktivizáló politikai terminusnak<sup>67</sup> fontos helye van Schmitt szótárában is. Úgy tűnik, tehát, hogy a politikai reprezentáció személyhez kötöttségének tézisével Schmitt ismét a teatralitás fenyegetésébe ütközik: el kell hárítani (vagy fojtani vagy titkolni) azt az eshetőséget, hogy az autoritást megtestesítő személy színészi vagy akár nem is létező testként lepleződhet le.<sup>68</sup>

Innen nézve módfelett következetes, hogy ott, ahol Schmitt a reprezentáció fogalmának államelméleti-alkotmányjogi vonatkozásait tisztázza, ezt szükségszerűen a nyilvános (vagyis, a fentebb említett kritériumát idézve: látható) tartományra mint a politika voltaképpeni tartományára korlátozza. Erről a tartományról amúgy persze, elég csak Edmund Burke-re és a *Reflections on the Revolution in France*-ra gondolni, régóta köztudott, hogy aligha képes mindig elleplezni az őt meghatározó teatralitást, Schmitt számára viszont itt azon van az elsődleges hangsúly, hogy ezt a nyilvánosságot mint egyáltalán a politikai cselekvés dimenzióját elhatárolja az egyéni, a privát és – a fentiek alapján látszólag paradox módon – a személyes cselekvés, érdekek világától. Schmitt későbbi Hobbes-értelmezése lényegében felfogható ezen elhatárolások historizációjának. A nyilvános reprezentáció eszméje ekkor – kétes ideológiai összefüggéseket is felvillantva – bizonyos értelemben a politikai valamiféle önterápiájának vagy önrestaurációjának a szükségletére mutat vissza, amennyiben az abszolutista állam, a Leviatán pusztulását történetileg Schmitt a magán- és nyilvános szféra, vagyis belső és külső, láthatatlan és látható (a politikai teológiai dimenziót tekintve: *fides* és *confessio*, *faith* és *confession*) kettéválásából vezeti le, amely töréspont már Hobbesnál is megtalálható és amely töréspontban Spinoza, „az első liberális zsidó” a modern liberalizmus „betörési pontját” ismerte fel. Hogy a modern jogállam az így megnyílt (pontosabban persze inkább bezárult vagy hozzáférhetetlenné vált) „belső” tartományok védelmére kelt, Schmitt számára kézenfekvő, hiszen „abban a pillanatban, amikor elismerik a belső és a külső megkülönböztetését, a belső külsővel és ezzel a privát nyilvánossal szembeni fölénye lényegét tekintve már eldöntött dolog.” Innen nézve a (modern) állam mint (csak) nyilvános hatalom bizonyos értelemben kiszolgáltatottá válik az immár uralhatatlan „belső” tartományoknak (Schmitt: „mint csupán külső hatalom üres [*hohl*] és belülről már élettelen [*entseelt*]”) s mint ilyen, a legalitáson alapuló, bürokratikus, mechanikus államforma bizonyul túlélése egyetlen esélyének.<sup>69</sup> Erre – a politika nyilvános valóságának mechanikussá, gépiessé vagy élettelené válására – reagálna a nyilvános reprezentáció schmitti fogalma.

<sup>67</sup> A fogalomtörténethez lásd Niklas LUHMANN, *Titok, idő és örökkévalóság* = Uő., *Látom, amit te nem látsz*, Osiris, Budapest, 1999, 151–157.

<sup>68</sup> Schmitt Hobbes-értelmezésében az ilyen fenyegetés egy variánsa abban az ellentmondásban ismerhető fel (és okozza a mítosz bukását), hogy a „szuverén-reprezentatív személyről”, aki itt mint személy nem azonos az állammal, csupán annak „lelke”, kiderül, hogy „az emberi alkotás és értelem produktuma”, pusztán alkotóeleme az államnak mint gépezetnek, vö. SCHMITT, *Der Leviathan...*, 48–54. A felségjogok összességéről mint az állam lelkeről Hobbesnál lásd többek között Thomas HOBBS, *Leviatán*, I., Kossuth, Budapest, 1999, 249.

<sup>69</sup> A fentiekhez lásd SCHMITT, *Der Leviathan...*, 85–94.

<sup>64</sup> Vö. ehhez Ernst Hartwig KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, Princeton UP, Princeton, 1957, 199., 505–506.

<sup>65</sup> Lásd Louis MARIN, *Das Porträt des Königs*, Diaphanes, Berlin 2005, különöse 9–24.

<sup>66</sup> Uo., 383.



Amint arról Plessner Schmitt vonatkozó műveivel egy időben írott *Grenzen der Gemeinschaft*ja (1924), illetve – jóval későbből – Arendt *The Human Condition*je tanúskodhatnak, a politikai nyilvánosság ilyen típusú, esetenként akár formatív erejébe vetett hit nem egyedülálló persze. Mi több, nemcsak a politikai, de bármely szakmai közélet, sőt továbbmenve akár a Big Brother-típusú új keletű valóságshow-k is számtalan példát szállíthatnak arra, hogy a nyilvános formában és közegben végrehajtott – és szinte szükségszerűen a Schmitt által használthoz közelálló értelemben *reprezentatív* – akciók (például megkötött és kihirdetett szövetségek), különösen pedig a *döntések* teljességgel képesek felülírni vagy semlegesíteni akár a gyűlölet, a meg-nem-értés vagy megvetés nekik ellentmondó és adott esetben továbbra is fennálló viszonyait. Könnyen belátható például, innen nézve, hogy a döntés jelentősége (sőt akár egyenesen legitimitása) többek közt éppen abból adódik, hogy kiiktatja a döntést végrehajtó személy döntéshez fűződő viszonyának homályosságát vagy átláthatatlanságát (mely utóbbi persze ezzel nem veszíti el minden hatékonyságát – például éppen ez az átláthatatlanság ad otthont az *arcana imperii* egynémelyikének), amennyiben azt, aki dönt, éppen maga a döntés ruhazza fel autoritással vagy szuverenitással.

Schmitt alkotmánytani összefüggésben rendkívül sokat bíz a nyilvánosság és a reprezentáció kölcsönös feltételrendszerére. Maga a reprezentáció az, ami képes például valamiféle politikai egységet (így a népet) megvalósítani,<sup>70</sup> és noha alkotmánytanában elismeri a magánszemély, magánügy vagy -érdek „képviselésének” lehetőségét, ezt lexikailag is elhatárolja a reprezentációtól (vö. V 214., de lásd már RK 47.), s az itt használt kifejezés („vertreten”) azt is elárulja, hogy reprezentációfogalma nem egyeztethető minden további nélkül a népképviselés princípiumával sem. Mindehhez azonban fel kell oldania (vagy kezelhetővé kell tennie) egy paradoxont. A „nép” ugyanis „hivatalosan nem szervezett”, formátlan, politikailag valójában csak negatív úton meghatározható egység (V 277.), éppen ezért szorul a reprezentációra, de éppen ezért voltaképpen reprezentálhatatlan, legalábbis a szó népképviselési értelmében: mint *nép* kell jelen lennie a nyilvánosságban, és ha valami jelen van, ebben az értelemben nem reprezentálható (V 243.).<sup>71</sup> Ebből az alapvető dilemmából indul ki lényegében Schmitt liberális demokráciára vonatkozó kritikája. A *Verfassungslehre* több pontján, és szimptomatikusan különböző értékhangsúlyokkal tér vissza az a kényszerítő körülmény, hogy a nép mint szervezetlen egység politikai megnyilvánulása és döntésképesége lényegében (akár a plebiszcit, akár a voltaképpeni választások esetében) a neki feltett eldöntendő kérdésekre adott igen-nem-típusú válaszadásra korlátozódik,<sup>72</sup> vagyis ki van szolgáltatva a pontosan emiatt a voltaképpeni döntés lehetőségét adott esetben eleve kiiktató kérdésnek (vö. például V 278.), amely – mint

az néhány évvel később mindennapos politikai realitássá válik Németországban – manipulatív erejét éppen eldöntendő karakteréből nyeri – paradigmául Joseph Goebbels híres Sportpalastbeli beszéde – „Akarjátok a totális háborút?” – szolgálhatna. A helyzetet tovább nehezíti a modern parlamentáris demokráciák azon – ebből a szempontból – gyengesége, hogy az ilyen (ál)döntéseket valójában, így Schmitt, egyáltalán nem a nép, hanem – ami nem ugyanaz – választópolgárok, voltaképpen magánszemélyek statisztikai halmaza hozza meg. Bár természetesen Schmitt sem vitatja a titkos egyéni szavazás előnyeit (például a titkos befolyásolás veszélyének elhárítását – vö. V 244–245.), ennél fontosabbnak tartja azt, hogy a privát szavazók privát véleményeinek additív összessége nem tekinthető közvéleménynek, a *köz* véleményének – ahogyan bármikor számolni kell azzal a gyanúval is, hogy a népakarat *közvetlen* megnyilvánulása nem esik egybe a titkos szavazás eredményeképp megnyilvánuló akarattal, mely utóbbi innen nézve aligha nevezhető a *népakarat*nak, talán még egyáltalán akarattal sem igen (a sokat próbált magyar olvasónak ezen a ponton nehéz eltekinteni attól a következtetéstől, hogy ebben az értelemben fogalmi lehetetlenség „szavazófülkékben” végbement „forradalomról” beszélni). A titkos egyéni választások a *citoyent* pontosan abban az egyetlen pillanatban változtatják politikai szempontból is magánszeméllyé, amikor a modern demokrácia lehetővé teszi számára, hogy közvetlenül éljen politikai felelősségével (és Schmitt e tekintetben, lassan úgy tűnik, pontos látnoknak bizonyul, amikor az otthonról való gépesített szavazás jövőképét vetíti előre). Mindez azt jelenti, hogy valójában nem a többség dönt, pontosabban „a többség nem dönt” (V 281.). Éppen ebben azonosítható a modern liberális demokratikus rendszerek egyik *arcanuma* (V 243.): Schmitt, akinek számára e két jelző (liberális és demokratikus) valójában *contradictio in adjecto* (ez mutatkozna meg többek között a két demokratikus alapelv, az identitás és a reprezentáció összeférhetetlenségében is, vö. V 276.),<sup>73</sup> azt pillantja meg ebben a titokban, hogy a liberális hatalomgyakorlás leple alatt valójában a magánszemély védelme érvényesül – akár a *nép* mint entitás ellenében.

A fentiek világossá tehetik, hogy Schmitt kritikája valójában ismét az egyes vagy egyéni és az általános, másként fogalmazva a konkrét és az absztrakt dialektikája fölötti kritika. A nép, legyen bármilyen formátlan egység is, nem azonos, illetve nem homológ a magánszemélyek halmazával. Nem érdektelen ezenközben, hogy amikor magának a népnek a politikai megnyilvánulásaira keres példát, nem tud teljesen elszakadni az eldöntendő kérdésre kórusban válaszoló horda képzetétől. Schmitt fogalmi javaslatára – egyébként Jünger *Der Arbeiter*ében is előkerülő<sup>74</sup> – *akklamáció* (V 243–246., 277.): az egybegyűlt (vagyis *jelenlévő*, nem képviselt) nép nyilvános közfelkiáltása, amelynek léteznek ugyan különféle kifinomultabb vagy kevésbé kifinomult politikai formái (az athéni ekklesiától a római fórumokon és a svájci kantonok népszavazásain keresztül az utcai demonstrációkig, nyilvános ünnepélyekig, sőt a stadionok világáig),

<sup>70</sup> Vö. erről például Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Der Begriff des Politischen als Schlüssel zum staatsrechtlichen Werk Carl Schmitts = Complexio Oppositorum*, 296–297.

<sup>71</sup> Vö. még SCHMITT, *Legálitás és legitimitás*, 78.

<sup>72</sup> Vö. még *Uo.*, 110.

<sup>73</sup> Vö. ehhez LÁNCZI András, *Carl Schmitt és a liberalizmus = Carl Schmitt jogtudománya*, 394–398.

<sup>74</sup> JÜNGER, *I. m.*, 274.



mi több, modern formájaként Schmitt éppen a közvéleményt nevezi meg, ám ez aligha hatástalanítja a döntés vagy döntésképtelenség azon dilemmáit, amelyek a nép szavának igenre és nemre korlátozódásából fakadnak. A nép szókincse, úgy tűnik, rendkívül kicsiny. Eme hiányosságát a modern parlament képviselői rendszere sem tudja orvosolni: amint azt Schmitt számtalan helyen kifejti (itt lásd V 315–219.),<sup>75</sup> a parlament, látszólag a nyilvános diszkusszió fóruma, egyáltalán nem annyira nyilvános. Nem hoz a szó mélyebb (egzisztenciális) értelmében vett döntéseket, nem reprezentatív, hiszen pártok–frakciók–érdekcsoportok küzdelmének színtere, voltaképpen egyszerű hatóságként működik (ha működik egyáltalán, márpedig Schmitt ekkoriban egy még ilyen értelemben is lényegében működésképtelen parlament vergődésének volt kortárs szemtanúja).

A nép reprezentációja valójában csak akkor valósul meg, ha egységet reprezentál, ami azt is jelenti, hogy egységet, s ez annyit tesz, formát teremt. Ez a forma az *állam*. A folyamat a már tárgyalt módon inkább egzisztenciális, mint pusztán jogi karakterű, hiszen ismét valamely létezés sajátos, alapvető módjának előállítását jelenti. A *Verfassungsgeschichte*-ben számtalan erre vonatkozó kitétel található: az állam (*Staat*) a politikai egység állapota (*Status*); az államforma ezen egység létrehozásának/alakításának (*Gestaltung*) meghatározott módja (V 205.); az alkotmány nem normán alapul (vagy normát alapít), hanem egzisztenciális jellegű döntés a politikai egység létezésének meghatározott módjáról (V 76.); maga a reprezentáció – amelyet Schmitt itt is, a *Römischer Katholizismus und politische Form*-hoz hasonlóan a nagysághoz, méltósághoz, „a létezés felfokozott módjához”, a „nyilvános létbe való kiemelkedéshez” köt – szintén inkább egzisztenciális, mint normatív folyamat (V 209–210.) és így tovább. A nép végső soron az államban és államként reprezentálja magát (s e folyamat személyes karaktere itt sem hiányzik teljesen: az egyén azzal, hogy *citoyenként* lesz *jelen*, már eleve reprezentál). Itt persze megint láthatóvá válnak az – itt részletesebben nem továbbkövethető – közvetlen, bár épp a reprezentációfogalom leegyszerűsítésével előállított kapcsolódási pontok például a totális állam vagy a „Führerstaat” dogmája felé: a „társadalommal” immár nem szembeállítható „állam” víziója felfogható akár az önmagát államként reprezentáló nép tézisének ideologikus továbbvezetéseként vagy félreolvasásaként.<sup>76</sup>

Schmitt fontos (és a politikaelmélete újrahasznosítására tett kísérletek legnagyobb gátjának bizonyuló)<sup>77</sup> megkötése a *Verfassungsgeschichte*-ben mindenesetre ebben az összefüggésben is a pluralizmust (a nyilvános reprezentációban legalábbis) kizáró egység: a nép mint egység képes csak állammá formálni magát, mint egység képes csak

<sup>75</sup> Vö. még Schmitt voltaképpen első politikaelméleti munkáját: Carl SCHMITT, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* [1923], Duncker & Humblot, Berlin, 1996.

<sup>76</sup> Vö. Carl SCHMITT, *Fordulat a totális állam felé* = Uő., *A politikai fogalma*; továbbá Uő., *A Führer oltalmazza a jogot*.

<sup>77</sup> Vö. Chantal MOUFFE, *Über das Politische*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007, 18–22.

akklamációra, és az a döntés, amelyben megnyilvánul, lényegében maga iktatja ki vagy tisztítja meg magát a heterogenitástól: a döntés voltaképpen csak nyilvánvalóvá teszi, felszínre hozza (reprezentálja) a latensen már meglévő egységet. Az egyenlőség demokratikus elvéről Schmitt tehát nem mond le, ám számára ez nem a számszerű (potenciális többséget alkotó) tömegben, hanem olyasfajta homogenitásban nyeri el az értelmét, amely képes valamiféle szubsztanciává lényegülni.<sup>78</sup> Schmitt politikai-antropológiai előfeltevése, mely szerint a politikai létezés a barát–ellenség-megkülönböztetésen alapul, ebben az összefüggésben is meghatározó.<sup>79</sup> Az ilyen különbségtétel kölcsönösen feltételes viszonyban áll az egységként való létezéssel (vagy önreprezentációval): a politikai egységet az ennek sajátos létezési módját támadó ellenség definiálja, és – fordítva – az ellenség felől (amely politikai-egzisztenciális értelemben nem privát haragos, hanem nyilvános ellenség, vö. PF 20–21.) csak a politikai egység képes dönteni. Ez a konstelláció amúgy persze már a katolikus reprezentációmodell is meghatározza (ahol a reprezentáció küldetése Krisztus keresztdozatából ered, vagyis szintén az ellenségre megy vissza),<sup>80</sup> sőt valóban az is elmondható, hogy éppen a politikai nyilvánosság fentebb jellemzett felfogása vezet át a „politikai” dimenziójának a barát–ellenség-megkülönböztetésre való alapításához.<sup>81</sup>

### Az ellenség alakja(i)

Mint köztudott, ez a dimenzió – noha nyilvános volta elengedhetetlen feltétel marad *A politikai fogalmában* is – Schmitt számára valójában nem is valamiféle kitértetett vagy elhatárolható tartománya a társadalmi létezésnek vagy cselekvésnek, sokkal inkább ez utóbbiak specifikus, felfokozott intenzitásban nyilvánul meg. *A politikai fogalmának* 1932-es, a szerző által az 1963-as, 4. kiadásban kanonizált szövegváltozata éppen ebben az összefüggésben vonja revízió alá az első, 1927-es fogalmazványt.<sup>82</sup>

<sup>78</sup> Lásd erről például Carl SCHMITT, *A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte* = Uő., *A politikai fogalma*. Vö. ehhez, a Schmitt-recepció korai szakaszából: Karl LÖWITZ, *Max Weber und seine Nachfolger* [1939] = Uő., *Sämtliche Schriften*, VI., Metzler, Stuttgart, 1988, 417.

<sup>79</sup> Schmitt „politikai antropológiájáról” lásd KARÁCSONY András, *Megjegyzések Carl Schmitt politikai antropológiájáról* = *Carl Schmitt jogtudománya*.

<sup>80</sup> Vö. ehhez WEBER, *Targets of Opportunity*, 40.

<sup>81</sup> Lásd erről DYZENHAUS, *I. m.*, 58–70. Elképzelhető, hogy maga az ellentétpár egyébként Georges Sorel mítoszfogalmára megy vissza, amelyet Schmitt egy 1923-as írásában (Carl SCHMITT, *A mítosz politikai elmélete* = Uő., *A politikai fogalma*) tárgyalt. Lásd erről Günter MASCHKE, *Die Zweideutigkeit der „Entscheidung” = Complexio Oppositorum*, 220.

<sup>82</sup> Az első változat az Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1927/1-es számában, valamint egy 1928-as újraközlelésként is napvilágot látott, ezt követte az 1932-es, átdolgozott kiadás, majd rögtön 1933-ban egy harmadik változat. Ez utóbbi szövegének módosításai egyfelől Leo Strauss rendkívül tanulságos ellenvetéseire vezethetők vissza, aki azon tézisének, miszerint Schmitt a liberalizmus kritikáját a liberalizmus horizontján mozogva végzi el, egyebek mellett éppen azzal illusztrálta, hogy a „politikai” mint olyan Schmitt számára igenlést vagy tagadást igénylő, vagyis mégiscsak egyfajta tolerancia formájában megközelíthető tartomány marad (vö. Leo STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* [1932] = Heinrich MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen”*,

Schmitt érvelése, persze, itt is az *állam* (*Staat*) fogalmának problémájából indul ki (lásd az itt is szentenciaszerű nyitómondatot: „Az állam fogalma előfeltételezi a politikai fogalmát” – PF 15/7.; ill. 10.), amely fogalmat – mint *státust* – „a nép különös minőségű állapotaként (*besonders gearteter Zustand eines Volkes*)” definiálja. Mint-hogy – legalábbis a Schmitt által propagált *totális* változatát tekintve – az állam nem a „társadalom” fölé rendelt vagy vele szembeállított képződmény, hiszen „egyetlen tárgyi területtel szemben sem közömbös”, vagyis a totális államban „*minden* – legalábbis lehetőség szerint – politikai” (PF 16.), a politikai nem vezethető le az államból, a dolog éppen fordítva áll. Mint az a szöveg lényegében összes elhatárolásából és kitételéből kiderül azonban, a helyzet valójában ennél bonyolultabb, hiszen Schmitt tulajdonképpen mégis egyedül az olyan viszonylatokra korlátozza a politikai megjelenésformáit, amelyekben az állam mint zárt politikai egység (és szubsztancia) lép színre.<sup>83</sup> Ismételten kizárja a polgárháborús, pártpolitikai és egyéb jellegű „belső” ellenségeskedést, külön fejezetet szán a Népszövetség, illetve egy potenciális „világállam” problémájának azt bizonyítandó, hogy „a világ” mint olyan nem tekinthető „politikai egységnek”, csak „politikai pluriverzumnak” (PF 36–39.),<sup>84</sup> későbbi politikaelméleti munkáiban pedig tünetértékűen sok figyelmet szentel a „klasszikus” (vagyis „befelé zárt és pacifikált, kifelé zárt és más szuverénekkal szemben szuverénként fellépő politikai egységen” alapuló; vö. PF 8.) modellbe nem illeszkedő ellenségformációknak: 1963-ban *A partizán elméletével* egészíti ki a koncepciót, 1937-ben a kalózkodás jelenségét vizsgálja meg mint olyan, nem állami szinten zajló háborúskodást, amelyben az ellenség maga az ebben a háborúban szükségszerűen nem-politikai egységként megjelenő „emberi faj”.<sup>85</sup> Ugyanolyan joggal kijelenthetné volna tehát akár azt is, hogy a politikai fogalma előfeltételezi az *állam* fogalmát, vagy hogy – még inkább – a két fogalom csak ebben a kölcsönviszonyban látható el egyáltalán értelemmel.<sup>86</sup> A barát–ellenség–megkülönböztetés tehát egyfelől ugyan elkülöníti a politikait az olyan,

Metzler, Stuttgart, 1988, 122–125.). A módosítások másik csoportja az 1933-as hatalmváltással előálló új „konkrét rendhez” való hozzáigazítás kétes igényéről tanúskodik (megjelenik például a faji szempont a szövegben, a terminológia változásai is beszédesek: az *ethnisch* például *völkisch*-el helyettesíti). A negyedik, 1963-as kiadás (melyben Schmitt említést sem tesz az 1933-as szövegváltozat létezéséről) az 1932-es szöveghez tér vissza, amelyet új előszóval, „korolláriumokkal” és fejezetcímekkel egészít ki. A szövegváltozatok viszonyáról lásd MEIER, I. m., 27–33.; MEHRING, I. m., 126–127.

<sup>83</sup> Megjegyzendő, hogy az 1933-as változatban Schmitt nyíltan elutasítja az állam és a politikai azonosíthatóságot, vö. például Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1933, 11–12.

<sup>84</sup> Egy ilyen egység „nem ismerne sem államot, sem birodalmat, sem impériumot, sem köztársaságot, sem monarchiát, sem arisztokráciát, sem demokráciát, sem védelmet, sem engedelmességet, hanem egyáltalán minden politikai jelleget elveszítene”. (PF 39.)

<sup>85</sup> Vö. Carl SCHMITT, *Der Begriff der Piraterie = Uő., Frieden oder Pazifismus?*, Duncker & Humblot, Berlin, 2005, 509. A partizán és a kalóz közötti különbségtételhez lásd SCHMITT, *A partizán elmélete*, 112. A *Politikai teológia II.*-ben Schmitt mintegy visszatekintőleg azt emeli ki ebben a vonatkozásban, hogy az állam elvesztette „a politikainak a monopóliumát”. (Uő., *Politikai teológia*, II., 19.)

<sup>86</sup> Vö. ehhez DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 169.

„relatív önálló tárgyterületektől”, mint a más megkülönböztetésekre épülő erkölcs (jó–rossz), esztétika (szép–csúf) vagy gazdaság (hasznos–haszontalan), ez a specifikusan politikai kritérium azonban – ellentétben az 1927-es változatban emlegetett „eigenes Gebiet”-tel, „saját területtel”<sup>87</sup> – nem territoriális értelemben vett önállóságot alapoz meg. Az alapvető megkülönböztetés magában foglalja vagy sűríti szinte az összes olyan attribútumot, amelyekre a *Politikai teológia* decizionizmusa, illetve az alkotmánytan központi fogalom meghatározásai felépültek. 1. A megkülönböztetés valójában *döntés* (az ellenségről és a barátról), amely nélkül nincs politikai cselekvés. 2. Szituációhoz kötöttségét, illetve fogalmi megvalósulásait tekintve is *konkrét* (vö. PF 22.), éppen emiatt nem hozható meg – ahogyan a vizsály sem dönthető el – „sem előzetesen meghozott normatív szabályozással, sem a konfliktusban »részt nem vevő« és ezért »pártatlan« harmadik ítéletével” (PF 19.): a politikában nincs (illetve irreleváns a) harmadik. 3. A különbségtétel *egzisztenciális*, hiszen, mint az fentebb már szóba került, az ellenség – aki antropológiai értelemben „idegenként” nyer leírást itt – „az egzisztencia saját fajtájának tagadását” jelenti, „az élet saját, létszerű fajtáját (*eigene, seinsmäßige Art vom Leben*)” veszélyezteti. 4. Mindemellett kizárólag *nyilvános* lehet, méghozzá azért, mert a barát–ellenség–megkülönböztetés „az összekapcsolódás vagy szétválás, az egyesülés vagy felbomlás intenzitásának legvégső fokát” jelöli meg, vagyis – lehetne hozzáfűzni – olyan szubsztanciális egységet teremt, amely politikai értelemben valamiféle közösségnek tekintendő („mindaz, ami az emberek ilyen összességére, különösképp egy egész népre vonatkozik, ezáltal válik nyilvánossá” – PF 20–21.), amelyre éppen e megkülönböztetés révén lehet nyilvánosan utalni. Itt is az ellenség, pontosabban a barát–ellenség–megkülönböztetés az, amely mondhatni nyilvánossá, *láthatóvá* tesz egy politikai entitást vagy szubsztanciát, egyáltalán a politikait magát: az ellenség, a politikai és a nyilvánosság attribútumai közül egyik sem létezhetne a másik kettő nélkül, úgy is lehetne fogalmazni, hogy a korábban tárgyalt értelemben vett reprezentáció ebben az értelemben valójában talán nem is más, mint a barát–ellenség–megkülönböztetés!

Schmitt nagy teret enged azoknak az elhatárolásoknak, amelyek ezt a megkülönböztetést a többi „tárgyterülettől” elhatárolják: a politikai értelemben vett ellenség nem feltétlenül rossz erkölcsi értelemben (nem magánellenség tehát, éppen ezért nem szükséges gyűlölni sem, vagyis – ahogyan Derrida fogalmaz – az ellenség „nem szükségszerűen barátság-talan”),<sup>88</sup> nem is gazdasági vetélytárs, szellemi vitapartner stb., és ezen elhatárolások fogalomtörténeti megalapozása (PF 21.) megint csak a privát–nyilvános-kódot erősíti meg. A politikai értelemben vett ellenség *hostis*, nem *inimicus*, illetve *polémiosz*, nem *ekhtrosz* (az ellenség szeretetére felszólító híres újszövetségi parancsban [Mt 5, 44.; Lk 6, 26.] utóbbi fogalom szerepel – ez tehát *nem* politikai

<sup>87</sup> Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* [1927] = Uő., *Frieden oder Pazifismus?*, 196.

<sup>88</sup> DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 130.

parancs). Voltaképpen ez a határvonal az, amelynek meghúzhatóságán *A politikai fogalma* egész koncepciója áll vagy bukik, márpedig – mint azt Schmitt idekapcsolódó, Platón *Államának* V. könyvét, a „polémosz” és „sztaszisz” fogalmait tárgyaló rövid jegyzetét (PF 96.) kommentálva Derrida meggyőzően kimutatta<sup>89</sup> – a különbségtétel Schmittnél sem teljesen megingathatatlan. Mégis, voltaképpen nem mond ellent *A politikai fogalma* szellemének (legalábbis az 1932-es változatának, amely éppen ezen a ponton kanyarodik vissza ismét az intenzitástézishez) az a feltételezés, hogy a két fogalmiság között valójában fokozatbeli az átmenet, vagy legalábbis van átjárás, hiszen minden ellenségesség politikaivá válik azon a ponton, ahol eléri az intenzitás valamely végleges fokát. Éppen ezért nincs a politikainak kitüntetett helye (noha megnyilvánulási formáit Schmitt argumentációja rendre az állam és állam közötti ellenségességre korlátozza): bármely ellentét politikaivá válhat, ha konkrét és egzisztenciális formát ölt. „Minden vallási, erkölcsi, gazdasági, etnikai vagy más ellentét politikai ellentété válik, ha elég erős ahhoz, hogy az embereket barátok és ellenségek szerint hatékonyan csoportosítsa.” (PF 25.) Vagyis a tárgyterületek bizonyos értelemben valamiféle forrásai, illetve – másfelől – egyben médiumai a politikainak: „A politikai az emberi élet legkülönbözőbb területeiről, vallási, gazdasági, erkölcsi vagy más ellentétekből merítheti erejét; nem jelöl meg saját tárgyterületet, hanem csak az emberek egyesülésének és szétválásának *intenzitási fokát*”, s ez az intenzitás, ha egyszer a barát–ellenség–megkülönböztetésben csapódott ki, „háttérbe szorítja a maga eddigi »tisztán« vallási, »tisztán« gazdasági, »tisztán« kulturális indítékait”<sup>90</sup> (PF 26.; figyelemreméltó a „tisztán” kifejezés ismételt idézőjelbe tétele, ami amúgy a szövegben más helyen is tetten érhető: akárcsak a politikainak a mindennapos nyelv „szokásszerű [*landläufige*] használatában” [PF 21/18.] is észlelhető polemikus konkretizmus esetében, a politikai eme pszeudodimenzióját illetően is „tisztá tiszttalan-ságról” és/vagy „tisztátalan tisztaságról”<sup>91</sup> van szó).

1933 körül, amikor Schmitt ezt a feltevést számos írásában – egyebek mellett majd *A politikai fogalma* szövegét is továbbfazonírozva – a „totális állam” ekkoriban konkrét (német) formát ölteni vélt koncepciójában összpontosítja (lásd egy 1933 januárjából származó szokásos tézismondátát: „A totális állam létezik.”),<sup>92</sup> rendre – még ha helyenként taszítóan ideologikus kontextusban is – arra fekteti a legnagyobb súlyt, hogy a politikai intenzitásában megnyilvánuló totalitás képzetét elhatárolja a kézenfekvő félremagyarázásoktól. A totális politika tehát felfüggeszti állam és társadalom szembenállását és *nem* határol el specifikus tartományt a voltaképpeni politika szá-

mára,<sup>93</sup> hiszen ez – Ernst Jünger „totális mozgósítás”- és Erich Ludendorff „totális háború”-fogalmai szolgálnak mintául<sup>94</sup> – minden tárgyterület politikai értelemben *intenzív*vé válásaként fogható fel. A leginkább kísértő félreértés az olyan fogalommagyarázat, amely ezt abban az értelemben ragadja meg, amely szerint a politika világa vagy az állam annyiban totális, amennyiben mint önálló cselekvési rend a maga – elsősorban: pártpolitikai – hatalmi érdekeivel és szabályrendszerével rátelepedik vagy kísértetiesen beszivárog a szociális lét minden területére. Schmitt rendre igen lesújtó képet rajzol a mindent eluraló (és például a parlamentet éppen ezáltal minden reprezentativitástól megfosztott érdekérvényesítési tereppé züllesztő) modern pártpolitikáról:<sup>95</sup> az ilyen politika, amely a barát–ellenség–megkülönböztetést a politikai egységen *belül* lokalizálja, tulajdonképpen nem is politika, hiszen nem állampolitika (PF 21., ill. 8.; mindez természetesen, sajnos, különösen tanulságos egy olyan – kis – országban, amelyben feltehetőleg éppúgy lehet *kormányparti* kertészeket, mint *ellenzéki* taxisokat azonosítani. Annak, aki erről az országról valóban érvényes *politikai* leírást akar majd nyújtani, az lesz az elsődleges feladata, hogy meg kell értenie a pártpolitika mindent elsöprő erejének okait. Schmitt felől közelítve ez a feladat *az állam gyengeségének* megértését kell, hogy előfeltételezze, vö. PF 22.).<sup>96</sup>

Az az instancia, amely felől ez az intenzitásfok, vagyis a politikai színrelépése megítélhető, egy szélsőséges, mi több, *kivételes* eset, a háború, amelyet Schmitt megint csak nem morális, hanem politikai, sőt elsősorban antropológiai összefüggésben emel ebbe a kitüntetett pozícióba. *A politikai fogalma* érvrendszerének felépülését meghatározó gondolatalakzatot Schmitt itt lényegében a *Politikai teológiából* emeli át: a kivételes, szélsőséges vagy határeset (vagyis a háborús eset, a *Kriegsfall*)<sup>97</sup> az, ami megvilágítja a normális állapot, a norma vagy valamely fogalmiság valóságos mibenlétét vagy jelentését – jelen esetben tehát a háború (a háború lehetősége) a politikait. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy Schmittnek ehhez valójában persze mégiscsak ki kell zárnia bizonyos *kivételeket*. Amikor – ismét az 1963-as előszó megfogalmazását idézve (PF 8.) – az államot, azaz „a befelé zárt és pacifikált, kifelé zárt és más szuverénnel szemben szuverénként fellépő egységet” a *klasszikus modellként* emeli a politikaira irányuló vizsgálódások voltaképpeni előfeltételévé, a *klasszikusság* attribútumát az „egyértelmű, világos megkülönböztetések lehetőségében” pillantja meg: „Belső és

<sup>89</sup> Vö. már például SCHMITT, *Fordulat a totális állam felé*, 214–216.

<sup>94</sup> Vö. például Carl SCHMITT, *Totális ellenség, totális háború, totális állam* = Uő., *A politikai fogalma*, 232. Vö. ehhez még BOLZ, *Auszug aus der entzauberten Welt*, 56.

<sup>95</sup> Vö. például SCHMITT, *A totális állam továbbfejlődése Németországban*, 222–225. Vö. még Uő., *Legalitás és legitimitás*, 113–114.

<sup>96</sup> A probléma univerzálisabb összefüggése természetesen az, hogy – mint arról újabban a különféle *kalózpartók* létrejötte tanúskodik – a modern demokráciák nem igazán kínálnak fel más hatékony hozzáréndelési skálát a nyilvános cselekvés vagy akár gondolkodás politikai dimenziója számára, mint a pártpolitika pozícióit. A feladat innen nézve: egy olyan politika lehetőségeit végiggondolni, amely erről a szorongatottságról tudomást véve *kicszelezi* a pártpozíciókhoz való rögzítés logikáját.

<sup>97</sup> Vö. ehhez DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 181.

<sup>89</sup> Vö. Uo., 130–161. Megjegyzendő ugyanakkor, hogy Derrida jóval kevésbé számol azzal, hogy a „politikait” Schmitt – az intenzitás-tézis jegyében – nem elsősorban területi értelemben határolta körül. Vö. ehhez Michael MARDER, *From the Concept of the Political to the Event of Politics*, Telos 2009/2., 63.

<sup>90</sup> Az 1927-es változatból hiányoznak az „intenzitási fokra”, illetve az idézőjeles tisztaságra vonatkozó mondatrészek, vö. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* [1927], 201.

<sup>91</sup> Vö. DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 163–166.

<sup>92</sup> Carl SCHMITT, *A totális állam továbbfejlődése Németországban* = Uő., *A politikai fogalma*, 222.



külső, háború és béke, háború idején katona és civil, semleges vagy nem-semleges, mindez felismerhetően el van választva és nem mosódik össze szándékosan”, és e megkülönböztethetőség alapmintája természetesen a szuverének között zajló háború, ahol valóban (még a külsőségek terén is) nyilvánvaló (és, ami talán még fontosabb: nyilvános) különbséget lehet tenni barát és ellenség között. Az olyan különleges vagy rendkívüli esetek, mint a Schmitt figyelmét persze nem elkerülő kalóz- vagy partizánháború (s nyilvánvalóan ide lehetne sorolni a [poszt]modern terrorizmus különféle változatait is), ehhez képest elvétik vagy éppen provokálják a politikai önálló kritériumrendszerét – noha természetesen nem irrelevánsak (sőt adott esetben éppen hogy megvilágítóak) az ezt meghatározó kivételes eset (a klasszikus háború) antropológiai összefüggéseit tekintve.

Akárhogy is, a politikai fogalma a háborúból nyeri el voltaképpeni (mindig konkrét) jelentését és jelentőségét, hiszen a háború – „egy másik lét létszerű tagadása (*seinsmäßige Negierung eines anderen Seins*)” – az ellenségességből következik, nem más, mint annak „legvégsőbb megvalósulása”. (PF 23/20.) Kivételes mivolta pedig az ember (itt amúgy meglehetősen állatias színezetet öltő) biológiai létezésének végességében tárul fel, hiszen a háborúban az ellenségesség szélsőséges formáit az ember visszafordíthatatlan elpusztíthatósága, halandósága és az emberi élet erőszakos kioltásának képessége konkretizálják. Magát a politikai egységet is az emberek fizikai élete felett gyakorolt hatalom definiálja, pontosabban ennek azon formája, amely az ellenséggé nyilvánításhoz, illetve a háború kihirdetéséhez kapcsolódik. (PF 32.) „A barát, ellenség és harc fogalmai azáltal nyerik el reális értelmüket, hogy kiváltképp a fizikai ölés reális lehetőségére vonatkoznak és ezt a vonatkozást meg is őrzik”. (PF 23.)<sup>98</sup> Noha ezek a koordináták csak a háborúban válnak reálissá, ennél fontosabb, hogy lehetőségként (még hozzá reális lehetőségként) döntő mértékben meghatározzák a politikai fogalmát.<sup>99</sup> Az ölés, a (Derrida által Benjamin és Rosenzweig vérszimbolikájával párhuzamba állított)<sup>100</sup> testi pusztítás lehetősége nélkül (ami az ellenség létformájának végletes tagadása, hiszen annak egzisztenciájában való megtagadása) a politikai sem tárgyterületként, sem különleges intenzitásként nem volna elkülöníthető. Ha a háború (és az ellenség megölésének reális lehetősége vagy kényszere) az, ami meghatározza a politikait, akkor valójában ez a háború – nem véletlenül *minden dolgok*

<sup>98</sup> Talán nem teljesen érdektelen itt megjegyezni, hogy Hans-Georg Gadamerrel folytatott, sokat idézett vitájában egy (bizonyos összefüggéseket tekintve) Schmitt-tanítvány, Koselleck ugyanezekre az antropológiai koordinátákra, „Sterbenmüssen” és „Tötenkönnen” nem egészen szimmetrikus ellentétpárjára hivatkozva bírálta felül azt a hermeneutikai feltételezést, amely a történeti tapasztalatban is a nyelvnek tulajdonítaná az elsőbbséget. Vö. Reinhart KOSELLECK, *Historik und Hermeneutik* = Reinhart KOSELLECK – Hans-Georg GADAMER, *Hermeneutik und Historik*, Winter, Heidelberg, 1987, 13–14.

<sup>99</sup> Bár a „bellicizmus” vádja valóban nemigen találó Schmittre, a fentiek okán mégsem mondható, hogy a politikum és a háború közötti különbségtételben állna *A politikai fogalma* egyik fontos kitétele (ezt a vélekedést lásd például KÖRÖSÉNYI András, *Carl Schmitt állam- és politikaelméleti alapfogalmai* = *Carl Schmitt jogtudománya*, 158.). A kérdéshez a hazai szakirodalomból lásd még PETHŐ, *I. m.*, 162.

<sup>100</sup> DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 184–185.

*atyja* – mint szélsőséges vagy kivételes eset mindig már ott van, potenciálisan már ott zajlik mindenfajta valóban politikai ellenségességben, függetlenül attól, hogy mi történik (történik-e éppen valami) a harctereken.<sup>101</sup> A háború az, amiben az ember antropológiai koordinátái (halandósága, sebezhetősége és brutalitása – *A politikai fogalma* hosszas fejtegetéseket szentel annak alátámasztására, hogy a politikaelméletek nem épülhetnek antropológiai „optimizmusra”: az ember rossz), sőt voltaképpen az ember sajátlagossága vagy lényegisége megnyilvánulnak: például sajátos létformája vagy létezési módja (akár: ezek pluralitása) azáltal válik láthatóvá, hogy – mint egy sajátlagossága okán – rátamad (megkérdőjelezi) az ellenség (vagy éppen elkerülhetetlenül fenyegeti az ellenséget, amennyiben léténél fogva megkérdőjelezi annak konkrét egzisztenciáját). Ezen a ponton nem lehet nem Heideggerre is gondolni: például arra, hogy, Schmitt-tel nagyjából egy időben, az ember lényegének meghatározását a már idézett helyen a létezővel való vitába bocsátkozásaként ragadja meg, még hozzá e „vitát” éppen Hérakleitosz *polémoszára* visszavezetve: az ilyen vita, az ilyen háború révén jut vissza az ember önmagához mint létezőhöz.<sup>102</sup> „A háborúban rejlik a dolgok lényege” – így hangzik ez a szokásos schmitti tételmondatok egyikében összegezve.<sup>103</sup>

Mindez persze a barátról és az ellenségről hozott döntés struktúráját is pontosabb megvilágításba helyezi. Ha a barát–ellenség-csoportosulás ebben az értelemben, mint reális lehetőség, voltaképpen már adott vagy fennáll (nyilvánvalóan a másik lét létszerű fenyegetettségében), akkor a háborúskodást kiváltó döntés nem tekinthető tökéletesen a semmiből születő, a szuverén önkénye által meghozott (vagy pláne a szubjektívitás értelmében önkényes) döntésnek, hiszen – amint arra Derrida felhívta figyelmet<sup>104</sup> – az ellenség miben(kiben)létéről meghozott döntés mintegy már eleve végbement. Innen nézve a barátról és ellenségről, de sejtetőleg ugyanígy a kivételes állapotról hozott döntés sem írható le teljes körűen egyszerűen valamiféle végletes szuperperformatívumként: noha a *Politikai teológia* lényegében valamiféle *ex nihilo* döntésként ábrázolja („abszolútnak” [PT 5.], olyan döntésnek, amely „normatív szempontból [...] a semmiből születik meg” [PT 16.]), ez inkább csak a (jog)rend vagy a norma általi megalapoz(hat)atlanságát jelenti. Úgy a kivételes állapot, mint a barát–ellenség-döntés valójában ugyanis egyben jóváhagy, szentesít valamely konkrét egzisztenciális meghatározottságot (valamely politikai és biológiai létezés, illetve létezési forma létszerű fenyegetettségét). Ezért is mondhatja Schmitt a *Politikai teológiában*, hogy a szuverén által kihirdetett kivételes állapot sem nélkülöz valamiféle rendet (bár ez már nem „jogrend” – PT 5.). Ennél jelenleg azonban fontosabb, hogy a döntés (akár a háborúról hozott döntés) ezen aspektusa felől mondhatni utólagos döntés,

<sup>101</sup> Vö. ehhez HOBBS, *I. m.*, 168.

<sup>102</sup> Vö. a 28. jegyzettel!

<sup>103</sup> SCHMITT, *Totális ellenség, totális háború, totális állam*, 233.

<sup>104</sup> Vö. DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 178–180.



amely nagyon is rendelkezik konstatív dimenzióval: mint döntés egyben valamiféle ítélet is, amelynek afelől kell döntésre jutnia (majdhogynem a bírósági procedúra, a bírói döntés mintája szerint), hogy valamely tényállás (például az ellenségesség, a háború reális lehetősége) fennáll-e vagy sem (Érdemes itt megjegyezni, hogy ez a paradox alakzat Benjaminsnál is megfigyelhető, *Az erőszak kritikájáról* azon pontján, ahol egy nem minden bonyodalmat nélkülöző mondatban az „isten erőszak” végbemene- teléről, valóságos voltáról hozott *utólagos* döntés nehézségeiről beszél: „Kevésbé van lehetőségünk rá, de kevésbé fontos is, hogy *eldöntsük* [kiemelés – K.-Sz. Z.], vajon tiszta erőszak valósult-e meg valamely adott esetben.”<sup>105</sup> Ez az – az isteni erőszak fel- ismerhetetlensége okán Benjamin által lehetetlennek nevezett – döntés egyáltalán nem áll távol a jogrend logikájától, hiszen arra a bírói döntésre emlékeztethet, amely- nek valamely tényállásról vagy valamely esemény bekövetkeztéről kell ítéletet alkot- nia. Márpedig az isteni erőszak éppen a jogrend tagadásában vagy elpusztításában manifesztálódik, vagyis performativitása voltaképpen a konstatív ítéletalkotás lehe- tetlenségeként, a konstatívum paradoxonjaként nyilvánul meg, sőt talán a performa- tivitás nem is más, mint a konstatív mező önellentmondásossága vagy önmaga ellen való fordulása. Schmittnél is inkább valami ilyesmiről van szó, mint a döntés tiszta performativitásáról.)

Éppen ezért mondható ugyanakkor, hogy a háború Schmitt számára bizonyos értelemben maga az ítélet, maga az ítélkező. A háború elsődlegessége a barát–ellenség- csoportosításhoz viszonyítva ugyanis nem minden tekintetben tartható fenn: Schmitt több helyen is hangsúlyt helyez arra, hogy az az igazi háború, ami valamely valóban fennálló politikai ellenségességből (ez persze eleve nem más, mint a háború reális le- hetősége) következik, nem pedig fordítva. A különbséget (1937-ben) az I. világháború hivatott illusztrálni: itt az ellenségesség mintegy csupán „a háborúból fejlődik ki, ahelyett, hogy – amint az helyes és értelmes – a már előzőleg létező, megváltoztathat- lan, igazi és totális ellenségesség vezetne a totális háború *istenítéletéhez* (*Gottesurteil*)” (kiemelés – K.-Sz. Z.)<sup>106</sup> A háború talán éppen azért istenítélet tehát, mert nem te- kinthető (jogi-bírói) eszköznek valamely cél eléréséhez, bizonyos értelemben öncélú és tiszta eszköz,<sup>107</sup> és érdekes megfigyelni, hogy Schmitt ebben a tekintetben is (és zavarba ejtő módon éppen ezekben az években) mennyire közel áll a fiatal Benja- minhoz, aki az erőszak-esszé végén a tiszta (isten) erőszak megjelenési formáira kérdezve az „igazi háború”, illetve a tömeg által a bűnöző fölött gyakorolt (nem bírói,

hanem:) „istenítélet” (*Gottesgericht*) képzeteire hivatkozik.<sup>108</sup> A háború ugyanakkor egyben az ellenségesség *formája*, hiszen például – mint az fentebb már szóba került – azonosíthatóvá, felismerhetővé – de nem feltétlenül *gonosztevővé* – teszi a ellenséget (vö. például PF 9.), ami jelen összefüggésben viszont azt is jelentheti, hogy az ellen- ség formába, alakba, „Gestalt”-ba kényszerítése (vagy, ideillesztve a heideggeri válto- zatot: létrehozása, határai közé és alakjába való beállítása) nem más, mint maga az az (isten)ítélet (vagy legalábbis annak feltétele), amely a háborúban (vagy háborúként) megnyilvánul.

Az ellenség (vagy az „ellenségesség”) elsődlegessége, tehát azon – maga Schmitt által amúgy nem teljes körűen osztott (PF 11.) – előfeltevés, amely máig is az egyik legkézenfekvőbb kapaszkodót nyújtja a schmittianus politikaelméletek elutasításá- hoz,<sup>109</sup> persze, nem hagyja érintetlenül a politikai szféra vagy az autonóm (szuverén) politikai entitás konstitúciójáról alkotott elképzeléseket sem. Az ellenség ugyanis konstitutív módon (bár mint valamiféle konstitutív „kívül”)<sup>110</sup> éppen a határképzés vagy formateremtés instanciájaként járul hozzá minden politikai (állami) identitás felépüléséhez. Az ellenség mindenfajta saját létfeltétele, és éppen emiatt – amint azt a legmegvilágítóbb módon Derrida mutatta be, aki kérlelhetetlen következetessé- gel és utánozhatatlan invencióval egyenesen a „barátság politikája” számára talált itt támpontokat – bizonyos értelemben egyáltalán nem tekinthető pusztán idegennek. Noha ennek részletes tárgyalására itt nincs mód, de mégis érdemes jelezni, hogy ezt a megfontolást a Schmitt számára nyilván különleges autoritással bíró újszövetségi, páli ellenségfogalom teológiai alapjai is alátámaszthatják, példaként akár Karl Barthnak a *Rómaiakhoz írt levélről* nyújtott magisztrális értelmezésére lehetne hi- vatkozni: az ellenség itt „a másik a maga legnagyobb ismeretlenségében”, aki – mint ellenség – éppen a saját elkövetett bűnököt, a saját gonoszságot tudatosíthatja (hi- szen az ellenség nem más, mint az énben, a sajátban lévő rossz); annak felismerése pedig, hogy a „másik” még az ellenségben is „a benne elrejtett saját (*das Eine*)”, egye- nesen azt a parancsot vonja magával, hogy a másikat, az idegent ebből a felismerhe- tetlenségéből mint sajátot kell előléptetni.<sup>111</sup>

Az a körülmény, hogy egy valóban politikai egység vagy entitás számára az ellen- ség elismerése, azonosítása voltaképpen konstitutív szükségszerűség, persze – mint arra Derrida ismételtelen felhívja a figyelmet<sup>112</sup> – egyben az ellenség létezésének, a benne

<sup>108</sup> BENJAMIN, *Az erőszak kritikájáról*, 56. (Uő., *Gesammelte Schriften*, II/1., 203.)

<sup>109</sup> „A politológia minden magántanára természetesen köteles egyszer seggbe rúgni Schmittet a székfoglaló előadásában, mondván, hogy a barát–ellenség nem megfelelő kategória. Itt egy egész tudományt alapoz- tak a probléma elfojtására.” – írja erről Taubes (TAUBES, *I. m.*, 142.). Hazai példaként lásd FEHÉR Ferenc, *A modern és posztmodern állapot* = FEHÉR Ferenc – HELLER Ágnes, *A modernitás ingája*, T-Twins, Budapest, 1993, 59–60.

<sup>110</sup> Benjamin ARDITI, *On the Political*, Telos 2008/2., 13.

<sup>111</sup> Vö. Karl BARTH, *Der Römerbrief*, Evangelischer, Zollikon–Zürich, 1954, 455–458.

<sup>112</sup> Vö. például DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 175., 223–224.

<sup>105</sup> BENJAMIN, *Az erőszak kritikájáról*, 56.

<sup>106</sup> SCHMITT, *Totális ellenség, totális háború, totális állam*, 236. (Uő., *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat* = Uő., *Frieden oder Pazifismus*, 485.) Vö. még *A politikai fogalma* 2. korolláriumát (*A háború és ellenség fogalmainak viszonyáról*) 1938-ból („A totális háborúnak ennél fogva egy előfeltételezett, őt fogal- milag megelőző ellenségességben van az értelme. Ezért csakis az ellenségesség felől érthető és határoz- ható meg. Ebben a totális értelemben háború mindaz, ami [az akciókat és az állapotokat illetően] az ellenségességből ered.” – PF 73.), illetve Uő., *A partizán elmélete*, 162.

<sup>107</sup> Vö. DERRIDA, *Politik der Freundschaft*, 187.

lévő életnek az elismerését is implikálja. Úgy tűnik tehát, hogy, ebben az értelemben, az ellenség *szerepének* parancsa (vagy legalábbis e parancs egy mozzanata) mégsem korlátozható oly módon a magánellenségre, ahogyan azt Schmitt *A politikai fogalma* elején leszögezi: amennyiben a politikai feltétele az emberi élet biológiai-antropológiai sajátosságában, egyszerűségében, végességében, elpusztíthatóságában és a pusztításra való képességében rejlik, akkor éppen ezeket a sajátosságokat (az életet) kell elismerni, sőt igenelni az ellenségben ahhoz, hogy politikai értelemben ellenségként azonosítható legyen.

Schmitt persze az ellenségfogalmon belül is további különbségeket tesz, amelyekből egyebek mellett az derül ki, hogy az ellenségnek is van szélsőséges, különleges, rendkívüli, kivételes esete vagy formája. Nem mulasztja el például az európai nyelvek szó- vagy fogalomtörténeteit segítségül hívni, amelyek leginkább arról tanúskodnak, hogy az etimológia alakulását a barát- és ellenségfogalmak „magánjellegűvé válásaként” és „pszichologizálásaként” lehet megragadni (vö. PF 74–75.). A Grimm-szótár által egyszerre *inimicus*ként és *hostis*ként magyarázott *Feind* szószemantikai környezetéből – az etimológia minden tisztázatlansága mellett – a Grimméknél egyébként az *inimicus*ra visszavezetett *Fehde*t (többek közt ’viszály’, ’magánháború’), s vele a halálos ellenségeskedés és önbíráskodás a történelem folyamán eltompuló („szilárd formák”, illetve „a viszálykodó ellenfél agonális felfogása” felé mutató) jelentésmomentumait emeli ki. Az angol nyelvtörténet pedig arra emlékezteti, hogy az – amúgy a *Fehde*vel, *feud*dal rokon – *foe* szigorúbb (többek közt a halálos ellenség „ördögivé” démonizálását is implikáló) jelentéskörét az enyhébb *enemy* vette át (bár 1963-ban mégis úgy tűnik, hogy a „nukleáris megsemmisítő eszközök” árnyékában, a háború és béke közötti különbségtétel hidegháborús elhalványulásával a „foe” hirtelen „felriadt négyszáz éves archaikus szendergéséből” – PF 14.), más nyelvekben az ellenség egyszerűen a barát negatív meghatározása.<sup>113</sup> Az etimológia – noha, mint látható, a modern európai nyelvek esetében egyáltalán nem kínálja fel a politikai ellenségesség körülhatárolásának olyan egyértelmű lehetőségét, amelyet Schmitt a görög és latin fogalomhasználatban pillantott meg – arról tanúskodik, hogy az ellenség és barát, háború és béke fogalmai között tételezett és a „foe” vagy a „Fehde” szélsőségesebb eredeti jelentéskörét elhalványító tükörszimmetria nem visz közelebb az ellenségesség megértéséhez. Van azonban egy másik összefüggés, amelyben a halálos, szélsőséges ellenségesség egy kivételes vagy extrém formája újabb keletű fogalmi keretek között válik megragadhatóvá, ez pedig a „totális ellenségesség”.

A „totális ellenségesség” természetesen a „totális háború” alapja, amely felfüggeszti „a hadviselő és nem hadviselő kontinentális megkülönböztetését” (ennek alapformá-

<sup>113</sup> A *Feind* és *Fehde* etimológiájához lásd Jacob GRIMM – Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, III., Duncker & Humblot, Leipzig, 1889, 1417–1418., 1457–1460.; a *foe*-hoz és az *enemy*hez lásd *The Oxford English Dictionary*, V., szerk. John A. SIMPSON – Edmund S. C. WEINER, Oxford UP, Oxford, 1989<sup>2</sup>, 238–239., 860., 1129.; illetve George SCHWAB, *Enemy vagy Foe = Az ellenség neve*, szerk. SZABÓ Márton, Jósóvegy, Budapest, 1998.

ját Schmitt az angolok spanyolok ellen vívott tengeri háborúján ismeri fel),<sup>114</sup> ez azonban még nagyon is lehet klasszikus politikai forma. Az ellenségesség olyan formáin, amelyekben az ellenség mindenféle (hadi-, büntető- és egyéb jogi, sőt morális értelemben is) törvényen kívül helyeztetik, minden olyan esetben, ahol nem állam és állam közötti politikai ellenségességről van szó, az ellenség végletes abszolutizálása válik láthatóvá.<sup>115</sup> Ez következik be például a forradalmakban (az ellenségesség moralizálásával, az ellenség erkölcsi megbélyegzésével), a polgárháborúban (PF 31.),<sup>116</sup> az „emberiség” nevében vívott háborúkban (PF 37.),<sup>117</sup> illetve az irreguláris harcos, a partizán esetében, aki maga is vállalja a jogon kívül kerülés, a pusztá kriminalizálódás kockázatát, és aki – mint azt Schmitt Lenin-kommentárjai kimutatják<sup>118</sup> – éppen azáltal lesz az abszolutizált ellenség legvégletesebb támadójává, hogy azt (Leninnél magát a fennálló kapitalista rendet) irregularitása révén mintegy létében tagadja. A valóságos (vagy akár a totális) ellenség „abszolút ellenséggé” nyilvánítása, amely Leninnél, majd a „nukleáris korszak létező valóságában” (1962!) már lemond a reguláris államiságról mint a politikai par excellence előfeltételéről, azzal a veszéllyel fenyeget, hogy a megsemmisítendő másikat erkölcsi értelemben is meg kell semmisíteni (hiszen csak ez lehet az, ami igazolja a partizán ténykedését, adott esetben a terrort,<sup>119</sup> illetve a fejlett tömegpusztító eszközök bevetését). „Az erkölcsi kényszer kikerülhetlensége” abban áll, hogy az ilyen módon harcolóknak vagy az ilyen eszközöket bevető támadóknak „az ellenkező oldalon állókat egészében bűnössé és embertelenné, totálisan értéktelenné kell nyilvánítaniuk” – hiszen ha ez nem történik meg, ők maguk lesznek „a bűnözők és a szörnyetegek”. Schmitt az abszolút ellenségesség ezen feltételrendszerének legvégletesebb következményeként itt (konkrét történelmi utalás nélkül) „az életérték nélküli élet valamennyi módjának” megsemmisítésére hivatkozik, rögtön ezután ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy azt, ami ebben igazán szélsőséges vagy „szörnyű”, az az, hogy a megsemmisítés „teljesen elvonttá és teljesen abszolúttá válik”, az, hogy az ellenséget „már előzetesen törvényen kívül helyezik és elátkozzák, mielőtt a megsemmisítés művelete elkezdődhetne”, vagyis hogy a felek már azelőtt „a totális elértéktelenítés szakadékába” taszítják egymást, mielőtt a „fizikai” megsemmisítés bekövetkezne.

A klasszikus politikai ellenségességben, mint az fentebb szóba került már, nem kell, sőt talán egyáltalán nem is lehet szeretni vagy gyűlölni az ellenséget (az olyan, „különösen intenzív és embertelen” háború – olvasható *A politika fogalmában* –, amelyben az ellenség morálisan is lealacsonyított, vagyis „megsemmisítendő, tehát

<sup>114</sup> SCHMITT, *Totális ellenség, totális háború, totális állam*, 234–235.

<sup>115</sup> Vö. SCHMITT, *A partizán elmélete*, 121.; PF 9.

<sup>116</sup> Vö. még SCHMITT, *Ex Captivitate Salus = Uő., Ex Captivitate Salus*, 38.

<sup>117</sup> Ehhez az összefüggéshez lásd Jacques DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain*, I., Galilée, Paris, 2008, 110–116.

<sup>118</sup> SCHMITT, *A partizán elmélete*, 133–135.

<sup>119</sup> Vö. ehhez SZABÓ Márton, *A politikai fogalmának elmélyítése = Carl Schmitt jogtudománya*, 187.

már nem csak egy saját határai közé visszakényszerítendő ellenség”, valójában túlhalad a politikain – PF 25.). Az ölésnek, a halálra való készenlétnak a háború esetében nincs „normatív”, csak „egzisztenciális érteleme”, ami azonban Schmitt számára nem az emberölés valamiféle apológiája számára teremt alkalmat, hanem azt igazolja ismét, hogy a háború (mint a politikai intenzitásának megnyilvánulása) „etikai és jogi normákkal sem indokolható meg”: „Nem létezik semmiféle racionális cél, semmiféle mégoly helyes norma, semmiféle mégoly példaszerű program, semmiféle mégoly szép társadalmi eszmény, semmiféle legitimitás vagy legalitás, amely igazolhatná, hogy az emberek ezekért kölcsönösen megöljék egymást.” A háború csakis akkor „értelmes”, ha léteznek „létszerű jelentésben” (*in der seinsmäßigen Bedeutung*) valóságos ellenségek, és az egyetlen kritérium, amely az emberölést igazolja, az megint csak a saját „egzisztenciaforma” érvényre juttatása vagy védelme. (PF 33/37.)

Módfelett figyelemreméltó az a képlet, amely így előáll. A klasszikus háborúban, a valóban politikai ellenségeskedés esetében az emberölés – minthogy nem morálizálható és normatív úton nem ítélhető meg – bizonyos értelemben talán nem is ölés, valamiféle apatikus erőszak, amely talán nem is több, mint mintegy a saját egzisztenciaszerű létforma megnyilvánulása (melyhez, úgy tűnik, mindig hozzáértendő a fenyegetettség, vagyis – noha Schmitt erről közelebbit nem mond – az ilyen létformák valamiféle pluralitása is). Az „abszolút ellenségesség” Leninnél illusztrált képzetében viszont éppen a morális, jogi stb. lealacsonyítás vagy exklúzió, törvényen kívül helyezés, tehát valamiféle normaalkalmazás juttatja értelelemhez, és előzi meg az élet elpusztítását. Egyfelől ez sem ölés tehát, mert nem az ellenség megölése, hiszen az abszolút ellenséget már mintegy a fizikai megsemmisítése előtt elpusztították (vagyis nem ismerték el mint elpusztítandó ellenséget), másfelől – éppen ezért – mégiscsak sokkal inkább ölés, mint az ellenség elpusztítása, hiszen végrehajtását nem (pusztán) a saját egzisztenciaforma védelme, hanem valamiféle cél, eszmény vagy norma hivatott igazolni. Az abszolút ellenség nem ellenség, hiszen abszolutizálása éppen abban valósul meg, hogy lemondanak politikai-egzisztenciális ellenségként való elismeréséről. Még inkább zavarba ejtő ezenközben, hogy annak értelmében, ahogyan *A politikai fogalma* 1932-es szövege a politikait intenzitásként határozza meg, az abszolút ellenségesség – *A partizán elméletében* nyújtott elemzése alapján – nem lehet más, mint éppenséggel ennek az intenzitásnak a legvégletesebb (legkivételesebb) formája. Az intenzitásként meghatározott politikai ebben az értelemben abban (az abszolút ellenségességben) ölti legtisztább formáját, ami maga viszont – mivel morális vagy jogi, vagyis más tárgyterületekről kölcsönvett normákat kénytelen alkalmazni, továbbá jellemzően nem állam és állam között valósul meg – nem politikai. A különbségtétel ráadásul a politikai antropológiai dimenziót tekintve sem teljesen akadálymentes: noha az abszolút ellenség elpusztításával szemben, ami voltaképpen egy már törvényen kívül helyezett, értékeitől megfosztott *puszta* élet megsemmisítése, a klasszikus háborúban az ellenség létének el- vagy felismerése nélkülözhetetlen, ennek a létnek

az értékét Schmitt azonban olyan, negatív úton megfogalmazott normához köti (nincs olyan norma, amely az emberi élet elpusztítását igazolhatná), amely norma éppen a háborúban kerül hatályon kívül: az ellenség végső soron itt is a puszta életével azonos.

Úgy tűnik tehát, hogy az ellenség (és, lehetne hozzáfűzni, a barát is) ebben, a puszta életében (halandóságában, testi elpusztíthatóságában) ismerszik fel, lesz mint ilyen azonosítható és elismerhető, ami az élet, a testi értelemben vett elevenség (itt voltaképpen, amint arra már Strauss kritikája is figyelte,<sup>120</sup> majdhogynem valamiféle animalitás) Schmitt diskurzusában betöltött funkciójának egy fontos aspektusát világíthatja meg. Számtalan – köztük fentebb már itt is előkerülő – összefüggés szól amellett, hogy ez Schmittnél rendre a halál vagy legalábbis az élettelenesség szimmetrikus ellenfogalmaként nyeri el a megfelelő jelentését (a reprezentáció „élő” formaként való szembeállítás a parlamenti képviselőt matematikai-statisztikai formalitásával, a szituativitás, a konkrét rendek szembeállítás a jogi-politikai normák absztrakt létmódjával, a potenciálisan halált hozó ellenség mint valamely politikai egység vitalitásának feltétele stb.), a politikai azonban mégsem írható le az élet-halál-kód szimmetriája szerint. Az életet (amely persze elpusztítható élet) nem a halál fenyegetése, hanem a vele szemben álló (potenciálisan persze halált hozó) élet teszi politikai-vá. Alátámasztásként érdemes ezen a ponton hosszabban átadni a szót Schmittnek, *A politikai fogalma* zárlatának, amely végkövetkeztetésként arra a felismerésre jut, „hogy helytelen dolog egy politikai problémát a mechanikus és organikus, a halál és élet antitéziseivel megoldani. Az az élet, amelynek önmagával szemben már nincs semmije, csak a halál, már nem élet, hanem tehetetlenség és gyámoltalanság. Aki más ellenséget nem ismer, csak a halált és ellenségeiben már semmi mást nem pillant meg, csak üres mechanikát, az közelebb van a halálhoz, mint az élethez, s ráadásul az organikus és mechanikus kényelmes antitézise önmagában véve valami nyers-mechanikus. Az a csoportosítás, amelyik a saját oldalán csak szellemet és életet, a másik oldalon csak halált és mechanikát lát, nem jelent mást, mint a harcra való lemondást, és csupán egy romantikus panasz erejével bír. Mert az élet nem a halállal és a szellem nem a szellemtelenséggel harcol.” (PF 67. Kiemelés – K.-Sz. Z.)<sup>121</sup>

### Testet öltött kérdés

Amikor Schmitt, a II. világháború befejeződése után fogalmazott feljegyzéseiben, vagyis pályájának talán legválságosabb időszakában újra visszatér – ezúttal nem szigorúan tudományos keretek között – ellenségfogalmához, immár – a fentiek alapján aligha véletlenül – nem tesz különbséget nyilvános politikai és magánellenség között. Az ellenség meghatározását ekkor Däubler *Hymne an Italien* című költeménysorozat

<sup>120</sup> Vö. STRAUSS, *I. m.*, 116–117.

<sup>121</sup> A mechanikus–organikus ellentétpár elvetésének érdekes idevonatkozó, kortárs párhuzamát lásd JÜNGER, *I. m.*, 104–106.



tából, a *Sang an Palermo* már idézett sorából kölcsönzi: „Der Feind ist unsere eigne Frage als Gestalt” (az *Ex Captivitate Salus* magyar kiadásában adott fordítás szerint: „Az ellenség önmagunk testet öltött kérdése”).<sup>122</sup> Az alakká, formává, „Gestalt”-tá, akár testté vált kérdés képzeletében a megfogalmazásban persze legalább két eltérő irányultságot implikál, hiszen érthető – közvetlenül – az én által feltett kérdés alaköltéseként, ám – különösen a *politikai fogalma* ellenségmeghatározásának összefüggésében – azon kívülről érkező kérdésként is, amely a saját egzisztenciaformájában megtámadott, megkérdőjelezett énré irányul és mint ilyen – a Däubler-sor értelmében – ellenségként nyer formát. A két olvasat persze nem egyesíthető, hiszen egy kérdés, méghozzá az *eigne*, a saját, talán egyenesen a legsajátabb kérdés nyilvánvalóan valamiféle bizonytalanságot, nem-tudást nyilvánít meg s ennyiben éppen annak kérdésességéről, meghatározatlanságáról tanúskodik, aki felteszi – ugyanúgy, ahogyan a rá irányuló, őt megkérdőjelező kérdés, amelyben a – legsajátabb? – ellenség alakot ölt. A két olvasat egyesíthetőségét alátámaszthatja maga Schmitt („A kérdésfeltevés indoka legtöbbször nem más, mint hogy önmagunkat, önnön létünkben, megkérdőjelezzük”)<sup>123</sup> éppúgy, mint az a – fogalomhasználata számára módfelett releváns – diszkurzív környezet is, amely (mint az jelen elemzés elején már szóba került) a létező egzisztenciális meghatározott-, illetve meghatározatlanságának forrását előszeretettel éppen a (rendkívüli) kérdésben-kérdezésben ragadta meg. Megint csak Heideggerre lehetne hivatkozni, a létkérdés „formális struktúrájára” a *Lét és időből* vagy a *Bevezetés a metafizikába* már idézett helyére (ahol a kérdés imént tárgyalt kettős irányultsága is illusztrációt nyerhet: „Mivel azonban [...] ez a kérdés visszahat önmagára, nemcsak az rendkívüli, amire kérdezzük, hanem maga a kérdezés is”), vagy éppen Bloch „megkonstruálhatatlan kérdésére”, amelyet *Az utópia szelleme* éppen mint „alakot”, „Gestalt”-ot tett elemzés tárgyává<sup>124</sup>.

A kérdés agresszív (vagy legalábbis polemikus), hiszen mindig egyben megkérdőjelezi azt, akire irányul – ezt a legtisztábban az *Ex Captivitate Salus* bevezető meditációjában illusztrálja Schmitt, méghozzá a „Ki vagy? *Tu quis es?*” megszólítás formájában. (Ezt a „mélységes”, „személyiségem és lényem” átláthatatlansága provokálta kérdést Eduard Spranger teszi fel Schmittnek 1945-ben; az ilyen kérdés „védtelenné”

tesz és jellegzetes viszontkérdéseket vált ki: „Te ki vagy, hogy engem kérdőre vonsz? Honnan a fölény? Mi azon hatalom kényege, amely téged felhatalmaz és bátorít, hogy nékem ilyen kérdéseket feltegyél – kérdéseket, amelyek voltaképpen *engem kérdőjeleznek meg* [kiemelés – K.-Sz. Z.], és amelyek éppen ezért végső hatásukban csapdák csupán?”)<sup>125</sup> Maga a megismerés vagy a megértés is hasonló értelemben polemikus, agresszív vagy egyenesen leigázó műveletként kerül szóba az ezekben az években készült feljegyzésekben: „Csak az tud hódítani, aki zsákmányát jobban ismeri mint a zsákmány önmagát”; „az embernek megérthetetlennek kell maradnia ellenségei számára” stb.<sup>126</sup> Az ellenség fel- vagy elismerésének feltétele tehát, éppen emiatt, nem lehet más, mint a (megkérdőjelező) kérdés. A kérdésből lehet megtudni, ki az ellenség, és, úgy tűnik, a kérdésnek csak ez az (egzisztenciális) értelme van. Schmitt például nemigen ejt szót a kérdés voltaképpeni tárgyáról, ami konzekvens is, hiszen már a *politikai fogalmában* is úgy írta le a politikai számára formatív különbségtételt, barát és ellenség megkülönböztetését, hogy ebben nem, illetve csak mellékes szerepet tulajdonított a konfrontáció voltaképpeni tárgyának.<sup>127</sup> Nincs tehát, jelelméletileg fogalmazva, a barát-ellenség-viszonynak – s így a kérdésnek sem – *referense*, sőt eleve nem is létezik olyan külső vagy harmadik pozíció, amelyből rá lehetne látni vagy amely felől megfigyelni, leírni vagy azonosítani lehetne.<sup>128</sup> A barát-ellenség-felosztással létrehozott politikai térre nem lehet mintegy kívülről rálátni, hiszen (mint az a „semlegesség” pozíciója iránti, *A politikai fogalmát* végig átszövő szkepszisben is megmutatkozik) itt „a helyes megismerés és megértés lehetősége és ezzel a beleszólás és ítélkezés jogosultsága is csak az egzisztenciális részesüléssel és részvétellel (*Teilhaben und Teilnehmen*) adott”. (PF 19/15.) A kérdés „alakja” és tartalma nem ismerhető fel, nem áll rendelkezésre egy harmadik pozíció számára.

Ki (mi?) lehet tehát az az alak (*Gestalt*), amelyben az ellenség mint kérdés testet ölt? A választ Schmitt alábbi, sokat idézett okfejtése adja meg: „Kit tudok ellenségemként elismerni? Minden bizonytalansággal, aki képes engem megkérdőjelezni. Amennyiben is én őt ellenségemként ismerem el, azt ismerem el, hogy ő képes engem megkérdőjelezni, kérdőre vonni. És ki tud engem igazából megkérdőjelezni? Csak

<sup>122</sup> SCHMITT, *A cella bölcsessége*, 58.; Uő., *Glossarium*, 217.

<sup>123</sup> SCHMITT, *Ex Captivitate Salus*, 49. Vö. ehhez viszont: „A kérdőíveket nem mi csináljuk, hanem mások, akik téged – a magad összes kérdésével – kérdőre vonnak”. (Uő., *A cella bölcsessége*, 55–56.)

<sup>124</sup> Vö. BLOCH, *Az utópia szelleme*, különösen 325–327. (Uő., *Geist der Utopie*, 247–249.) A „kimondott, de megkonstruálhatatlan, önmagában egzisztens kérdés” a voltaképpeni tiszta kérdés, amelyre az első válasz a „benne rejlő kinyilatkoztatás”. A kérdésről mint „Gestalt”-ról: „A kérdés, amely vagyunk, oly kézenfekvő, egyetlen szava elzártan ott rezeg minden pillanatban, túlságosan vakító fényvel ebben a sötét szobában, a csodálkozás meredeken fölmagasodó Én-hegységében: de ha körvonalazottan ki szeretnénk böknöni, útközben egyben meg is török, elvész, átalakul, *rendjén valóvá konstruáltatik*” (az első kiemelés – K.-Sz. Z.). Vö. még, az „univerzális önmagunkkal találkozás alakjairól” (*Gestalten der universalen Selbstbegegnung*) mint „esztakológiai”-ról: Uő., *Az utópia szelleme*, 436–452. (Uő., *Geist der Utopie*, 332–342.)

<sup>125</sup> Carl SCHMITT, *Beszélgetés Eduard Sprangerrel* = Uő., *A cella bölcsessége*, 7–8.

<sup>126</sup> Uő., *Megjegyzések Karl Mannheim rádióelőadásához* = Uő., *A cella bölcsessége*, 14.; *Glossarium*, 216.

<sup>127</sup> Az újabb szakirodalomban is rendre visszaköszön az olyan politikai akciók (bizonyos típusú tüntetések, vagy a Live 8-hez hasonló rendezvények) kérdése, amelyeknek viszont sokkal inkább *tárgya* (vagy célja), mint ellensége van, vö. például ARDITI, *I. m.*, 28. Ha Schmitt helyett kellene válaszolni ezekre a felvetésekre, akkor az ilyen példákat kézenfekvő módon az „akklamáció” fogalma felől lehetne megközelíteni, amelynek egyik teljesítménye mégiscsak valamely – reprezentált – politikai egység előállításában rejlik. (Hogy az akklamáció nem idegen a legújabb kori politikai vagy teológiai nyilvánosságától sem, arra legutóbb a II. János Pál pápa haldoklásakor és halálakor virrasztó tömeg híres követelése – „Santo subito” – szolgáltatott példát.) A másik irányból az ellenség nélküli szuverenitás lehetőségén lehetne tesztelni Schmitt alapkoncepciójának itt szóban forgó határait, vö. ehhez Jacques DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain*, II., Galilée, Paris, 2010, 47.

<sup>128</sup> A „magasabb harmadik” képzetének elutasításához lásd még PT 29.; RK 14.



én magam lehetek erre képes. Vagy önnön testvérem. Igen, ő az. A Másik a testvérem. A Másik a testvéremnek bizonyul, a testvér pedig az ellenségemnek. Ádámnak és Évának két fia volt, Káin és Ábel. Így kezdődik az emberiség története. Így néz ki minden dolgok atyja.<sup>129</sup> Az ellenség tehát belül (is) van, a háború (minden dolgok atyja) belül zajlik, hiszen az ellenség kérdése, az a kérdés, amelyben testet ölt, az én megkérdőjelezése, a megkérdőjelezett én. Éppen ez a mozzanat jut fontos szerephez a „barátság” Derrida-féle politikája számára:<sup>130</sup> az ellenség, aki konstitutív az én (a politikai egység) számára, azért testvér, mert már ott van, már mindig is ott van, kísér vagy kísért minden politikai entitást, amelyet mint ilyet éppen ez, (ön) megkérdőjelezése vagy megkérdőjeleződésének (reális) lehetősége definiál. Mégsem egyszerű inklúzióról van szó: az ellenség mint alak nem egyszerűen azonos az én kérdés(ességé) vel mint alakkal, hiszen az idézetben Schmitt mégis elhelyez egy különbséget („én” és a „testvérem”, Káin és Ábel között), azonosság és nem-azonosság egyszerre, ami persze be is látható az ellenség polemikus kérdésként való meghatározása felől nézve, hiszen a kérdés (a kérdés mint alak, a kérdéses alak) teljesítménye nem más, mint annak (az ének) a megkérdőjelezése, amely számára ez a megkérdőjelezés persze konstitutív, hiszen (politikai értelemben) ellenség nélkül nem is létezne. Mint az a korábbiakban talán láthatóvá vált, ez az ingadozás konkrét, alakszerű azonosság és az ilyen azonosság elbizonytalanítása (megkérdőjelezése) között Schmitt szinte minden fontos tétele mögött felfedezhető és ki is gyűjthető az eddigi elemzés darabkáiból. Ott van például a Hamlet-értelmezés latens Benjamin-polémiájában (amely a szuverén színésszé válását hivatott hatástalanítani), a „reprezentáció” fogalma mögött (a személyhez, testhez kötött reprezentáció potenciális teatralizálódásának *arcantum*ában), a partizán fogalmában rejlő fenyegetésben (az ellenség felismerhetetlenné válásában), az „abszolút ellenség” ellentmondásosságában (a politikai ellenségesség legintenzívebb formája lerombolja a politikai fogalmát), tulajdonképpen a „ki vagy te?” kérdés elutasításában (az az átláthatatlanság – itt is valamiféle *arcanum*? –, amelyre ez a kérdés rátamad, talán éppen abból ered, hogy az én mindig egyben a másik, a testvér, az ellenség), mi több, a politikai rendek és fogalmak konkrét mivoltához való ragaszkodásban is (ezek egységét az kezdi ki, hogy a konkrét helyzet elmúltával „üres és kísérteties absztrakciókként” élnek tovább; kiemelés – K.-Sz. Z.). Az önzonosság mindig kísérteties önzonosság,<sup>131</sup> és innen nézve az ellenségeskedés tétje (máshonnan nézve a politikai létlehetősége felőli döntés tétje) valójában nem más, mint ennek a kísértetieségnek a leküzdése. A háború a konkrét, létszerű azonosságért folyik, és innen nézve nem jelent igazi különbséget, hogy valamely politikai entitás forrásának inkább az ellenséggel szembeni védekezés, a megtámadtatás, vagy, éppen ellen-

<sup>129</sup> SCHMITT, *A cella bölcsessége*, 57.

<sup>130</sup> A „testvér” értelmezéséhez lásd DERRIDA *Politik der Freundschaft*, 225–227., 232.

<sup>131</sup> A „Gespenst” jelenléte *A politikai fogalmában* természetesen Derrida figyelmét sem kerüli el. Lásd *Uo.*, 164–166., 190.

kezőleg, maga a politikai agresszió, a támadás útján végbemenő önzonosság tekintendő-e.<sup>132</sup>

A „Gestalt”, az élő forma, a konkrét alak fogalmára helyezett hangsúly talán éppen ebben leli magyarázatát Schmittnél. Ismét egy olyan kifejezésről van szó, amely Schmitt korában tudományos divatszóként is ismert lehetett (a spektrum a gestaltpszichológiától a német szellemtörténeten, Oswald Spengleren és Oskar Walzelen át Ernst Cassirer fogalomhasználatáig terjedhet), és amely a Schmitt-tel párhuzamba állítható politikaelméleti és filozófiai kontextusokban is jelen volt Rosenzweiggtől egészen Alfred Rosenberggig.<sup>133</sup> Jünger például magát a „munkást” írja le „Gestalt”-ként: a „Gestalt” nála olyan forma, amely szorosan összetartozik az étellel (példa: az olyan állati formateremtés, mint például a lép), egész, ami több, mint a részeinek összege és meghaladja az alapjául szolgáló megjelenési formákat (példák: az ember „Gestalt”-ja nem halandó, időtlen, létezik a születés előtt és a halál után; a német frontkatoná mint „Gestalt” a vereség ellenére is legyőzhetetlen és halhatatlan stb.).<sup>134</sup> Heideggernél megint a már többször említett „polémoszra” lehetne hivatkozni, az ember és a létező vitájára, amelyben az ember léte azáltal lép elő, hogy a létezőt határai közé kényszeríti és beállítja „alakjába”.

Legalább ilyen fontos kontextust kínál azonban Hegel. Schmitt az ötvenes években Alexandre Kojève-vel folytatott levelezésében tesz utalást *A szellem fenomenológiája* egy helyére, ahol – a „boldogtalan tudat” mozgásának harmadik formáját (illetve „viszonyát”) tárgyalva – Hegel ugyanazzal az ellenségformulával él („der Feind in seiner eigensten Gestalt”; „der Feind in seiner eigentümlichen Gestalt”),<sup>135</sup> mint a Däubler-sor. Kojève válaszában az ellenséget *halálos* ellenségként értelmezi, a *Gestalt*ot pedig egyszerűen *test*ként: az ellenség annyiban „Gestalt”, amennyiben képes ölni és el is pusztítható, vagyis lényegében Schmitt animális politikai antropológiájának minimálfeltételét ismétli el.<sup>136</sup> A Hegel-helyből az derül ki, hogy az ellenség eme legsajátabb alakja a pusztá „állati funkciókban” mutatkozik meg, amelyek önmagukban semmilyen jelentőséggel nem bírnak a szellem számára (az ellenség ebben „*vereségben* hozza magát létre”; kiemelés – K.-Sz. Z.), ám a tudat éppen ezek révén ismer rá arra az egyediségre, amelyre irányul. Hegelnél itt a tudat „boldogtalansága” abban ismerhető fel, hogy az ebben a mozgásban az általánost elvéve az egyedi foglya marad, Schmitt szempontjából pedig nyilvánvalóan az egyediben megpillantott animalitás momentuma lesz meghatározó. Az ellenség ebben, az „állati funkciókban” ölt alakot,

<sup>132</sup> Vö. ehhez Alexandre LEFEBVRE, *The Political Given*, Telos 2005/3.

<sup>133</sup> Vö. erről Petar BOJANIĆ, „*The USA has no enemy because it has no form (Gestalt)...*”, [www.abdn.ac.uk/modernthought/archive/publications/usa\\_enemy.pdf](http://www.abdn.ac.uk/modernthought/archive/publications/usa_enemy.pdf)

<sup>134</sup> Vö. JÜNGER, *I. m.*, 37–43., 86., 237–243.

<sup>135</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979, 174. („az ellenséget legsajátabb alakjában”, „az ellenség a maga sajátos alakjában” – Uő., *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai, Budapest, 1979<sup>3</sup>, 120.).

<sup>136</sup> Vö. *Kojève und Schmitt*, Schmittiana (6) 1998, 115.

vagyis: a testi-állati, egyszeri és halandó alak maga az ellenség. Innen nézve különösen jelentéssé, hogy a Däubler-sor közvetlen szöveggörnyezete a *Sang an Palermó*ban tele van állatokkal, még hozzá az emberrel keresztezett vagy az ember mellé szegődő állatokkal: az emberből kiszabaduló zsákmányüldözőkkel („Das eitle Tier in dir wird sich hinübersetzen. / Wohin? Auf Schollen, die schon Priester vorgeweihet! / Wir sollen dann die Beute schreckensbleich zerfetzen: / Der Feind ist unsere eigne Frage als Gestalt. / Und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen. / Doch aus der Volksbesonnenheit kommt die Gewalt.”), az emberi alakot meghaladó kígyóemberekkel („Aus unsrer Tierverlängerung ist Gott gekommen. / [...] / Die Schlangen sind in meiner Seele Überwindung / Der kalten Ansprache des andren Ichs in mir.”), az embert – testvérként? – kísérő társakkal („Mein Tier, du hast mich armen Bleichen ganz verlassen, / Was bin ich, wenn mich kein bekanntes Tier begleitet? / Ein eitler Reiter, ohne sein verwegnes Pferd.”).

Mint azt Petar Bojanić az idevonatkozatható Hegel-párhuzamok segítségével kimutatta,<sup>137</sup> az „állati funkciók” valóban többféle értelemben is az ember „ellenségének”, az emberben rejtőző ellenség funkcióinak tekinthetők. Az *Esztétikai előadások* szobrászatot elemző részének a *ruházat*ot tárgyaló szekciójában kerülnek elő például, a szeméremérzet magyarázatában. Az ember, olvasható itt, „tudatára ébredve ama magasabb rendeltetésének, hogy szellem legyen, szükségképp hozzá nem illőnek tekintti a csak állatit, másrészt testének kiváltképp azokat a részeit, altestét, mellét, hátát és lábszárát, amelyek pusztán állati funkciókat szolgálnak”.<sup>138</sup> Innen nézve különös jelentőséget nyernek Schmitt cellabeli bölcsességei, amelyek át vannak szöve a vizsgálati fogságban töltött időszak alapélményére, a (persze nem feltétlenül szó szerinti értelemben veendő) *meztelenségre* vonatkozó utalásokkal („az az ember a legmeztelenebb, akinek ruhátlanul kell egy felöltözött elé állnia”; „a ruhadarabok, amiket meghagytak, csak megerősítik az objektív meztelenséget”; az ellenség „a cellát ruhaként adományozta nékem” stb.).<sup>139</sup> Az ellenség tehát – a maga állati „Gestalt”-szerűségében – egyben az is, aki meztelenné (bizonyos értelemben törvényen kívülé) tesz, aki előcsalogatja az állati funkciókat, aki visszakényszeríti a tudatot arra az egyediségre, amelyet az hátrahagyna: a testet öltött kérdés vagy kérdésesség nem más, mint ez az animális „Gestalt”, az ént – éppen konkrét testmivoltában – kísértetiesen átjáró testvér, állat, a másik.<sup>140</sup>

<sup>137</sup> BOJANIĆ, I. m.

<sup>138</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Esztétikai előadások*, II., Akadémiai, Budapest 1980<sup>2</sup>, 313.

<sup>139</sup> SCHMITT, *A cella bölcsessége*, 51., 57.

<sup>140</sup> Nagyon érdekes összefüggést kínálnak itt Heidegger különböző időszakokból származó Jünger-kommentárjai, amelyek számtalan ponton a „Gestalt” fogalmának értelmezésére tesznek kísérletet. A „Gestalt” itt többek között az önnön animalitását megállapító ember alakja, amelyben az élet mint olyan igazolja vissza magát (Martin HEIDEGGER, *Zu Ernst Jünger*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, 131–134.), másfelől Nietzsche „Übermensch”-fogalmának egy lehetséges megfejtését is felkínálja: „Der Übermensch ist das Fest-gestellte Tier. Das Gestellte dieser Fest-stellung ist die Gestalt.” (Uo., 58.; Nietzsche itt visszhangzó híres definícióját az emberről mint „das noch nicht festgestellte Thier”-ről lásd Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, XI., DTV – Walter de Gruyter, München –

Ez a „Gestalt” éppen a politikaiban teszi kérdésessé az embert, hiszen – mint látható volt – a politikait mint intenzitást Schmitt az „élet” pusztá, animális képzetében tudta megalapozni. Az, hogy az ember kérdésessége paradox módon abban tárulkozik fel, hogy a barát–ellenség-viszonyban (szükségszerűen állatias) konkrét alakot kényszerítenek rá, kevésbé a politikai teológia, mint inkább valamiféle politikai antropológia kudarcáról tanúskodik. A háború ugyanis, végső soron, az ember definiálhatósága (Schmitt a cellában: „ezer definíciója”)<sup>141</sup> körül zajlik. A politika, azáltal, hogy az emberre vonatkozó kérdésben az ember (az ellenség) konkrét, ám nem-emberi alakját, „Gestalt”-ját állítja elő, szakadatlanul az emberi definiálhatatlanságáról tanúskodik.

Berlin – New York, 1999, 125.). Mindazonáltal az ember lényegének, „Wesen”-jének „Gestalt”-ként való azonosítását Jüngerrel Heidegger rendre elégtelennek ítéli annyiban, amennyiben ez az azonosítás szerinte az emberre mint „létezőre” és nem a „létre” vonatkozik.

<sup>141</sup> SCHMITT, *A cella bölcsessége*, 51. Vö. még: „Rögtön adódik a kérdés: Kire vonatkoztatandó az ember definíciója: a meztelenre vagy a felöltözött emberre?”

### 3. AZ ELLENSÉG ANTROPOLÓGIÁJA HELMUTH PLESSNER

#### Plessner/Schmitt

Miután több oldalról körüljárta már a *politikainak* a barát és ellenség közötti (nyilvános) különbségtételre alapozott híres definícióját, Carl Schmitt *A politikai fogalma* 7. fejezetében érkezik el az elmélet antropológiai vonatkozásainak tisztázásához. Mint közismert, ez itt azt hivatott igazolni, hogy a középpontba állított, formatív megkülönböztetés nem pusztán egy bizonyos feltételekhez vagy körülményekhez kötött emberi diszpozíció megnyilvánulásából fakad, amelynek függvényeként vagy bekövetkezik, vagy nem: a *politikai* ember nem mondhat le erről a különbségtételről, hiszen politikai létezése elsődlegesen éppen ezen alapul, tehát ha lemond róla (mint egy csupán választható opcióról), magának a politikainak a dimenziójáról mond le. Mivel Schmitt az értekezés korábbi fejezeteiben (bár igazán határozottan csak a szöveg 1932-es változatában) már tisztázta, hogy ezt a dimenziót, a politikait nem a társadalmi cselekvés önálló rész- vagy tárgyterületeként, hanem az e területek bármelyikén jelentkezni képes ellentét különleges intenzivizálódásaként fogja fel, magától értetődik, hogy az alapvető különbségtételt sem lehet a különböző tárgyterületek valamelyikére korlátozni. Jóval kézenfekvőbb az antropológiai megalapozás. Schmitt hírhedt tétele szerint komolyan vehető politikaelmélet nem indulhat ki abból a – mégoly tekintélyes hagyományok által hitelesített – feltételezésből, amely *az ember természetét* alapvetően jónak vagy békésnek tekinti. Bár magát az antropológiai „optimizmus” és „pesszimizmus” közötti különbségtételt csak korlátozott mértékben tartja alkalmas támpontnak a kérdés tárgyalásához, összességében mégis arra jut, hogy „mivel a politikai szféráját végső soron az ellenség valóságos lehetősége határozza meg, a politikai elképzelések és gondolatmenetek nemigen tehetik kiindulóponttá az antropológiai »optimizmust«”.<sup>1</sup> A politikaelmélet számára az ember szükségszerűen rossz. A citátum persze azt is elárulja, hogy a politikai dimenziójához képest Schmitt számára az e dimenzió kitüntetését megtámogatni hivatott antropológia valóban másodlagos vagy levezetett tartomány. Az itt meghatározónak mutatott különbségtétele (az ember természete jó vagy rossz) nem implikál valódi döntéskényszert (s emiatt valódi eldöntetlenséget sem), hiszen tulajdonképpen eleve eldöntetett már egy eredendőbb különbségtétel (a barát és az ellenség közötti politikai különbségtétel) útján, amely mintegy önnön lehetősége révén dönt az ember természetének milyensége felől.

<sup>1</sup> Carl SCHMITT, *A politikai fogalma* = Uő., *A politikai fogalma*, Osiris–Pallas–Attraktor, Budapest, 2002, 43–44., az idézetet lásd 44.

A húszas-harmincas években, vagyis a „filozófiai antropológia” új diszciplínájának színrelépésekor persze nem egyedi az a gesztus, amely (bár gyakran csak implicit módon) elvitatja az antropológiától a mindent eldöntő vagy megalapozó kérdésfeltevés jogát – leghíresebb példaként alighanem a *Lét és idő* 10. §-a említhető. Ezért is érdekes, hogy Schmitt *A politikai fogalma* szóban forgó fejezetének egyik exkurzusában kitekint e fiatal diszciplína egy friss teljesítményére, Helmuth Plessner 1931-ben megjelent *Macht und menschliche Natur* című értekezésére.<sup>2</sup> Plessner, „aki a modern filozófusok közül elsőként mert vállalkozni egy nagy formátumú politikai antropológia kidolgozására”, azt hivatott itt alátámasztani, hogy „nem létezik olyan filozófia vagy antropológia, amely politikailag ne lenne releváns, éppen úgy, mint fordítva: nem létezik olyan politika sem, amely filozófiailag irreleváns volna; különösképp azt ismerte fel, hogy specifikusan az egészre irányuló tudásként megjelenő filozófia és antropológia nem tudják úgy semlegesíteni magukat az élet »irracionális« döntéseivel szemben, mint akármelyik szaktudás meghatározott »területeken«”. Plessner antropológiai alapvetését – az ember „elsődlegesen távolságtartó lény”, létének sajátossága „nyitottnak maradásában” rejlik – Schmitt itt – „a veszélyhez és a veszélyeshez fűződő pozitív kapcsolata folytán is” – annak bizonyítékaként idézi, hogy a modern politikai antropológia is közelebb van a „rossz oldalhoz”, mint a jóhoz, legyen bármilyen „primitív nyelv” is az ilyen különbségtételeké. Schmitt érdeklődése Plessner 1931 augusztusában egy menetben, kevesebb mint két hét alatt megírt tanulmánya iránt, amelynek szerzője eredetileg egyszerűen és persze nem minden magabiztosság nélkül a *Politische Anthropologie* címet szánta,<sup>3</sup> messze nem véletlen. Az exkurzus értelem-szerűen hiányzik *A politikai fogalma* első, az Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1927/1-es számában megjelent változatából – Plessner ugyanakkor ennek ismeretében, sőt bizonyos értelemben Schmitt alaptéziséhez közvetlenül kapcsolódva vázolja fel politikai antropológiáját, erre reagál tehát Schmitt az 1932-es szövegben. Mi több, Plessner ma – Helmut Lethen és mások újrafelfedező tanulmányai nyomán – jóval többet tárgyalt és az antropológia szakberkein kívül is egyre több összefüggésben számon tartott 1924-es munkájában, a „szociális radikalizmus kritikájának” szánt *Grenzen der Gemeinschaft*-ben is megfigyelhetők az – ekkor nyilván a *Politikai teológia* decizionista szuverenitástanára összpontosuló – Schmitt-recepció nyomai, itt még schmitti stílusú tételmondat is található („Entscheidung muss sein.”).<sup>4</sup>

Plessner közelsége Schmitthez ezekben az években nem kevésbé zavarba ejtő, mint a korai Walter Benjamin hasonló, ám az irodalomban jóval több figyelemben részesí-

<sup>2</sup> Uő., 41.

<sup>3</sup> Helmut LETHEN, *Sich in Form bringen = Disziplinen des Lebens*, szerk. Ulrich BRÖCKLING és mások, Narr, Tübingen, 2004, 78.

<sup>4</sup> Vö. például Helmuth PLESSNER, *Grenzen der Gemeinschaft* = Uő., *Gesammelte Schriften*, V., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, 116–117., az idézetet lásd 116. (A továbbiakban: GS.) Lásd ehhez Rüdiger KRAMME, *Helmuth Plessner und Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlin, 1989, 90.; Carola DIETZE, *Nachgeholt Leben*, Wallstein, Göttingen, 2006, 78.

tett esete a Harmadik Birodalom későbbi „koronajogászával”. Olyan gondolkodóról van szó elvégre, aki a *Grenzen*ben a közvetlen társadalmi-politikai „közösség” (*Gemeinschaft*) radikális politikai ideáljával a maszkyszerű nyilvánosságban, az udvari kultúra felelevenített ceremonialitásaiban, a diplomácia, a tapintat és a tartózkodás formáiban körülírt „társadalom” (*Gesellschaft*), a „személytelen kultúra” vízióját helyezte szembe – aki tehát ugyan éppúgy a 17. századi francia klasszicizmus és abszolutizmus politikai-társasági kultúrájában lel történeti mintára<sup>5</sup>, mint Schmitt, ám merőben ellentétes aspektusból. Olyasvalakiről továbbá, akit két évvel a *Macht* megírása után „nem-árja” (félzsidó) származására hivatkozva távolítanak el a kölni egyetemről és kényszerítenek emigrációba<sup>6</sup> (a Plessner-kommentár egyébként ennek megfelelően kikerül – sőt Hobbesszal helyettesítődik – *A politikai fogalma* következő, 1933-as kiadásának vonatkozó helyéről,<sup>7</sup> amelyet majd csak az 1963-as negyedik kiadásban foglal el megint), és aki a II. világháború utáni Németország egyik legelkötelezettebb és legaktívabb liberális gondolkodójaként válik újra ismertté a tudományos közéletben. Ekkor persze már nincs pozitív szava Schmitttről (legfeljebb a „totális állam” koncepciójáról emlékezik meg, amely „bombák formájában kapta vissza azt, amit államjognak szeretett volna tudni”),<sup>8</sup> annak kapcsolatfelvételi tapogatózódását is elhárítja. Mit keres Schmitt ellenségfogalma tehát egy olyan gondolkodó szótárában, akire legutóbb az irányította a tágabb nyilvánosság figyelmét, hogy (ilyen is előfordul) az aktuális német államfő, Joachim Gauck mint a „szabadság antropológusát” méltatta a szabadságfogalomnak szentelt különböző megnyilatkozásaiban?

Plessner az 1931-es értekezés 9., az ember „exponáltságát” kifejtő fejezetében kapcsolódik a legnyíltabban Schmitt barát–ellenség-megkülönböztetéséhez. Ez a későbbiek során részletesebben tárgyalandó fejtegetés arról tanúskodik, hogy Schmitt politikai alapkoordinátái azért bizonyulnak megkerülhetetlennek a „filozófiai antropológia” számára, mert ez – egyik alapfeltevése értelmében – az ember fogalmát, lényegi meghatározását-meghatározottságát, „Wesensbestimmung”-ját éppen az ilyen meghatározás hiányában azonosítja:<sup>9</sup> mivel az ember létezése vagy létmódja ön maga

<sup>5</sup> Ez kissé el is távolítja, különösen a politikai és társadalomelméleti vonatkozásokat tekintve, a filozófiai antropológiának általában tulajdonított előtörténettől, amelynek legfontosabb gyökerei a 18. századba, elsősorban nyilván Herderhez nyúlnak vissza. Vö. ehhez még Helmut LETHEN, *Verhaltenslehren der Kälte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, 92.

<sup>6</sup> Az evangélikus neveltetésű Plessner nem rendelkezett különösebb zsidó identitással. „Armer Helmuth, kein Jud' und kein Goy” – mondta állítólag Gershom Scholem a feleségének. (DIETZE, *I. m.*, 527.) Érdekes, hogy a *Macht*ot 1931-ben Ludwig Feuchtwanger recenzeálta a Bayerische Israelitische Gemeindezeitung október 15-i számában, aki többek közt egy olyan létezőmód „illúzióktól és ideáloktól mentes filozófiai megalapozását” emelte ki az olvasmányból, amely „éppúgy nyújt igazolást a nyers erőszak és a hatalom, mint a legönzetlenebb önfeláldozás és odaadás számára”. A fő kérdés az volna ekkor, hogy mit jelent az emberben rejlő „öntudatlan és kiszámíthatatlan erőszakos lény” felfedezése a humanisztikus-liberális eszmények és a modern zsidóság számára. Az idézeteket lásd *Uo.*, 81.

<sup>7</sup> Vö. Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Hamburg, 1933, 42.

<sup>8</sup> Idézi DIETZE, *I. m.*, 216. Vö. még *Uo.*, 189–190.

<sup>9</sup> Helmuth PLESSNER, *Macht und menschliche Natur* = *Uó.*, GS, V., 192. A további hivatkozások oldalszámait lásd a főszövegben!

számára meghatározatlan, az ismerős és az idegen, vagyis (?) a barát és az ellenség közötti különbségtétel mintegy helyébe lép ennek a meghatározásnak, sőt egyenesen nélkülözhetetlen elemévé válik. Az ember önmagát mindig egyben másként, idegenként, ellenségként is megtapasztalja, és ez az a pont, ahol – az értekezés talán legtöbbször idézett megállapítása szerint („Mert az idegen nem más, mint a saját, az ismerős [*Vertraute*] és otthonos/titokzatos [*Heimliche*] a másiban és a másikként és ezért – itt Freud egy felismerésére emlékeztetünk – maga a kísérteties [*Unheimliche*]” – 193.) – az ellenség, vagyis a mindenkori különbségtétel túloltdala mintegy bevonódik az ember önreferenciájába. Schmitt Freuddal kombinált különbségtétele itt persze könnyen kiterjeszhető a plessneri antropológia ennél is alapvetőbb feltevéseire, hiszen az, hogy az ember önmagához való viszonya egyfelől fundamentálisan meghatározatlan, másfelől – éppennyire fundamentálisan – ez a meghatározatlan vagy szabad önreferencia adja az ember mint olyan lényegét, Plessner számára mind biológiai-fiziológiai, mind kulturális-társadalmi értelemben minden antropológia kiindulópontja. Az ember – „természete” szerint – nem korlátozhatja önmagát az ismerős vagy otthonos szféráira, hiszen ezekhez mindig egyben kívülről, mintegy reflexíven viszonyul, és egyedül ez a viszonyulás (bizonyos értelemben tehát önnön határainak szakadatlan átlépése vagy megkérdőjelezése) képes arra, hogy az „emberit” definiálja. Kissé népszerűsítő megfogalmazásban Plessner számára az ember tehát „azáltal definiálható, hogy [...] nem definiálható”.<sup>10</sup> Az ember létmódjának sajátosságai ebből a nézőpontból nem például bizonyos képességekben rejlenek, amelyekkel az állati vagy növényi élet nem rendelkezik, hanem – ezt fejezi ki az „excentrikus pozicionalitás” nevezetes tézise – az önmagához és a külvilághoz mint környezethez való viszonyulás sajátos formájában. Kérdés persze, hogy miben áll az a teoretikus szükség, amely ezt az elhatárolást a barát/ellenség különbségtétel, sőt egyáltalán a politika kontextusába kényszeríti.

A Plessner és Schmitt teoretikus pozícióinak szentelt első szisztematikus, igaz, sokat bíralt összehasonlítást elvégző Rüdiger Kramme egyebek mellett azt sugallja, hogy Plessner és Schmitt emberfogalmai között csakugyan feltételezhető valamiféle párhuzamosság. Még ő is megjegyzi ugyanakkor – igaz, itt elsősorban a *Grenzenre* hivatkozva –, hogy politikai értelemben Plessner az egyén társadalmi létének eltérő koordinátái felől közelíti a nyilvánosság dimenziójához: az ember, akit szociálisan az önkifejezés kiszolgáltatottságától való félelme határoz meg, inkább a bizalom/bizalmatlanság, mint a barát–ellenség-különbségtétel alkalmazásával boldogul a politikai cselekvés színterein.<sup>11</sup> Egy elterjedtebb vélekedés szerint Plessner, aki a harmincas évek elejére kétségtelenül visszalép (egyszerre konzervatívabb és radikálisabb politikai pozíciót kiépítve) a *Grenzen* társadalomkritikájától, deszubsztancializált<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Rüdiger SAFRANSKI, *Egy némethoni mester*, Európa, Budapest, 2000, 296.

<sup>11</sup> KRAMME, *I. m.*, 88.

<sup>12</sup> Például DIETZE, *I. m.*, 78–80.



vagy éppen egyenesen „de-ontologizált”<sup>13</sup> formában használja fel Schmitt kategóriáit – már csak amiatt is, hogy ezeket nem (Schmitt gyakori fogalmát kölcsönvéve) *konkrét* szituációkra, hanem az ember önmagához való viszonyulásának vagy éppen „kísérteties” identitásának strukturális leírására alkalmazza. Plessner továbbá jóval szkeptikusabb a politikai intézmények azon teljesítményét illetően, hogy ezek mennyiben képesek elősegíteni az egyén önidentifikációját.<sup>14</sup> Kramme könyvének szentelt kritikájában Axel Honneth ezen felül arra is emlékeztet, hogy Plessner – Schmitt-tel éles ellentétben – éppen hogy viszonylagosítani igyekszik a homogén (még hozzá a szuverén politikai döntése által homogenizált) közösség politikai hatékonyságát, hiszen erről tanúskodik a *Grenzen* egész kritikai politikai programja. Innen nézve az 1931-es értekezés zárlatában előkerülő eszmefuttatások az (önnön hagyományához „vér szerinti affinitással” viszonyuló) „nép” kategóriájának politikai jelentőségéről és az ennek minden eszközzel való védelmezésében azonosított elkötelezett politikai magatartásról (219.) inkább csak kirívó „idegen testként” bontják meg az e pontoktól eltekintve következetesen kidolgozott politikai antropológia építményét.<sup>15</sup> Magát a későbbi Plessnert segítségül hívva akár amellett is lehetne érvelni, hogy azt a fejleményt, hogy egy alapvetően liberális színezetű, hiszen az ember lényegmeghatározását az e lényeghez való viszonyulás meghatározatlanságára alapozó teoréma majdhogynem inkonzenkvencia nélkül képes befogadni egy kifejezetten a liberális demokráciával szemben megfogalmazott politikaelmélet alapfogalmait, bizonyos értelemben magának a klasszikus liberalizmusnak a premisszáit teszik lehetővé – emlékeztet, hogy Leo Strauss híres 1932-es kritikája még magát *A politikai fogalmát*, így többek közt Schmitt döntésfogalmát is hasonló értelemben hozta összefüggésbe ezekkel a premiszszákkal.<sup>16</sup> Azon kérdés tisztázása, hogy vajon lehetséges-e ennél (is) szorosabb vagy szervezesebb összefüggést feltételezni a filozófiai antropológia és a politikai schmitti elmélete között, természetesen a *Macht* szövegének tüzetesebb vizsgálatát követeli meg, még ezt megelőzően érdemes azonban röviden kitekinteni a plessneri antropológia azon alaptéziseire, amelyek az 1931-es írás közvetlen kontextusát meghatározzák. Noha a szisztematikus áttekintés a Plessnert szinte teljesen ignoráló magyarországi

<sup>13</sup> Bruno ACCARINO, *Geleitwort = Expressivität und Stil*, szerk. Bruno ACCARINO – Matthias SCHLOSSBERGER, Akademie, Berlin, 2008, 22–23.

<sup>14</sup> Vö. ehhez LETHEN, *Verhaltenslehren der Kälte*, 123–125.

<sup>15</sup> Axel HONNETH, *Plessner und Schmitt = Plessners „Grenzen der Gesellschaft”*, szerk. Wolfgang ESSBACH – Joachim FISCHER – Helmut LETHEN, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002, 27.

<sup>16</sup> Leo STRAUSS, *Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen* [1932] = Heinrich MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und „Der Begriff des Politischen”*, Metzler, Stuttgart, 1988, 122–125. Megjegyzendő, hogy Plessner eleinte a klasszikus liberalizmus hagyományával, később azonban – így az először 1935-ben *Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* címen megjelent, majd 1959-ben kibővített szöveggel újrakiadott *Die verspätete Nation*-ban – egyre inkább a lutheránus polgárság apolitikus szocializációjával, a politikai nyilvánosságtól való tartózkodásával magyarázta a megkésvé nemzetállammá váló Németország útját a náci hatalomátvétel és így az összeomlás felé. A lelki üdv privátszférája és az erőszak/hatalom (*Gewalt*) nyilvános tartománya közötti „tragikus szakadásért” már a *Macht* záró fejtegetése (234.) is a lutheranizmust teszi felelőssé.

elméleti környezetben aligha volna teljesen haszontalan, gazdaságossági okokból itt pusztán a fentiekben körülírt kérdésirány szempontjából nélkülözhetetlen összefüggések, elsősorban a „kifejezés” és a „határ” fogalmainak és a köztük kirajzolódó relációnak a tárgyalására van mód.

### Kifejezés és határvonás

Plessner első jelentős politikai tárgyú munkája, a *Grenzen* évekkal az antropológiai alapvetést kidolgozó főmű, a *Die Stufen des Organischen* (1928) előtt jelent meg, ám megírásakor már elvileg támaszkodhatott volna „a szellem eszeteziológiájának” szentelt korai írás, az 1923-as *Die Einheit der Sinne* eredményeire. A *Grenzenben* – a *Macht*-tal ellentétben – mégsem áll igazán előtérben az antropológia és a politikai viszonyának elemzése, vagyis az a kérdés, vajon mennyiben szorul a szellemtudományok alapdiszciplínájává megtenni tervezett antropológia kidolgozott politikaelméletre ott, ahol – minden elismert történeti és kulturális sokfélesége mellett – az „ember” fogalmának általános megalapozása a tét. Plessner ekkor elsősorban (vagy legalábbis látszólag elsősorban) egy aktuális ideológiai fejlemény kritikáját kívánja nyújtani: a kortárs politika, filozófia és általában a közbeszéd színterein egyre markánsabban megnyilvánuló „szociális radikalizmus” eszmerendszeréről nyújt tudományos igényű bírálatot, amelynek célpontja Ferdinand Tönnies századvégi eredetű, ám tartósan népszerű különbségtétele „Gemeinschaft” és „Gesellschaft”, közösség és társadalom között,<sup>17</sup> amely ekkoriban a politikai-közéleti nyilvánosság klasszikus (demokratikus-liberális) formáinak megkérdőjelezése számára is mintát szolgáltatott. Plessner érvelése elsősorban a „radikalizmus” mint társadalmi-politikai eszme- és gesztusrendszer ellen irányul, amelynek aktuális formáját a modern társadalmak tagolt nyilvánosságszerkezetével való szembefordulásban azonosítja. Ez a radikalizmus, amely „megveti a feltételest, a korlátozottat, a kis dolgokat és kis lépéseket, a tartózkodást, a titoktartást és a tudattalant”, a társadalmi érintkezés közvetlen, családi-kisközösségi, alaktalan, intimitást és egyediségeket, mindenfajta distanciát és korlátot felszámoló formái mellett tesz hitet, és Plessner már az értekezés elején leszögezi, hogy ezeket az eszményeket – csak látszólag paradox módon – maga a „természet” diszkreditálja.<sup>18</sup> Noha e természet közelebbi jellemzése itt nélkülözi a későbbi írások antropológiai instrumentáriumát, valójában mégis arról van szó, hogy a „szociális radikalizmus” eszméi nem egyeztethetők össze magával az emberi természettel.

<sup>17</sup> Ferdinand TÖNNIES, *Közösség és társadalom*, Gondolat, Budapest, 1983. Tönnies egyébként 1926-ban recenzíóban reagált a *Grenzenre*: Uő., *Rezension von „Grenzen der Gemeinschaft” = Plessners „Grenzen der Gesellschaft”*. A fogalom párról lásd Schmitt egy későbbi elemzését is: Carl SCHMITT, *Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung = Estudios Jurídico-Sociales*, I., Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1960.

<sup>18</sup> PLESSNER, *Grenzen der Gemeinschaft*, 14.

Némi túlzással úgy is lehetne fogalmazni, hogy Plessner antropológiai alaptézi-sei itt lényegében a „kifejezés” egyfajta elméletének formájában nyilvánulnak meg. A radikalizmusnak ugyanis, így Plessner, minden változatában meghatározó vonása a kifejezés „nyughatatlansága” és „gátlástalansága”. Az értekezés éppen ezért még azt megelőzően, hogy a nyilvános érintkezés fentebb már említett ceremonális-diplomatikus formáira alapozva mintegy felvázolná a „Gesellschaft” működés módjának normáit, a kifejezésfogalom antropológiai (nyelvelméleti szempontokat ugyanakkor legfeljebb implicit módon érvényesítő) elemzésére vállalkozik. Bár itt még nem áll rendelkezésre a „közvetített közvetlenségnek” tézisszerűen majd csak a *Stufen*-ben megfogalmazódó antropológiai „alaptörvénye”, a kifejezés fogalmának vizsgálata számára is az a feltevés képezi a hátteret, mely szerint a társadalmi, nyilvános vagy akár csak interperszonális kommunikáció sem a „Gesellschaft”, sem a „Gemeinschaft” esetében nem boldogul mesterséges közvetítő technikák nélkül, ezek azonban – mint-hogy az intimitástól a distancia, a tapintatlanságtól a tartózkodás, az individuális konkrétságtól az általánosító absztrakció felé irányítanak – ha nem is kérdőjelezik meg eleve a „Gemeinschaft” formáját, de meglehetősen behatárolják ennek megvalósulási tartományait.<sup>19</sup> A kommunikáció „művi természetű segédeszközei” (és bizonyos értelemben ezek között sorakoznak majd fel a nyelv vagy a gesztusok is) eleve a „Gesellschaft” oldalához közelítik az embert, sőt – és ez fontosabb, hiszen a *Stufen* első „alaptörvényét”, a „természetes műviségét” előlegezi meg – nélkülük az ember *természete* sem gondolható el.

Ezen a ponton persze felvethető az a – más irányú vizsgálódás útján körüljárható – kérdés, hogy vajon nem üresedik-e ki vagy marad kissé jelöletlenül a „természet” fogalma, illetve még inkább a természet–kultúra–különbségtétel az itt kibontakozó antropológiai koncepcióban. Plessner a *Grenzen*-ben mindenesetre mintha a „pszichikum” dimenzióját helyezné szembe a kifejezés művi eszköztárával, oly módon méghozzá, hogy ez a reláció ismét a közvetlenség és a közvetítettség–közvetítés oppozíciójának egyik összefüggését világítja meg. A közvetlen ön- (elsősorban érzelm) kifejezés, amelynek határterületeit (így a sírás és a nevetés elementáris, uralhatatlan, eruptív, bizonyos értelemben szélsőséges reakcióit) később felejtethetetlen elemzésekben tárgyalta,<sup>20</sup> a *Grenzen*-ben annak demonstrálására teremt lehetőséget, hogy miért teszi a szociális radikalizmus közvetlenségesszémje kiszolgáltatottá, sőt éppenséggel *nevetségessé* az egyént. A – mégoly őszinte – érzelmek, így Plessner, nevetségessé, hiteltelenné vagy hamissá válnak akkor, ha kifejeződésük a pusztán „manifesztáció”,

„megjelenés” vagy akár „kisülés” módján megy végbe. Egyfelől a köznapi értelemben védtelenné teszik vagy elárulják a pszichét, másfelől el is torzítják – „súlytalanná” gyengítik – a kifejezés tartalmát vagy tárgyát, hiszen ez – megszabadulva „előtörésnek láthatatlan mélységéből származó erejétől” – pusztán „gesztussá” válik: kompenzációként egyedül a kifejezés „formával való felöltötötése” kínálkozik.<sup>21</sup> Mivel ily módon maga a test sem adekvát kifejezése a belsőnek, az önkifejezésről lemondani mégsem képes ember – így Plessner egyik, ismét a *Stufen* egy alaptörvényét (az „utópikus pozícióját [*Standort*]”) előrevetítő következtetése – sosem lehet azon a helyen, ahol valójában van: „Ahol az ember láthatóságra és közölhetőségre törekszik, ott ez, mint oly gyakran, megtagadatik tőle: ahol menekül előle, ott állhatatosan jelen van”.<sup>22</sup>

Noha ez az érvelés kétségkívül nem szakad el belső és külső ama dualizmusától, amely a század tízes-húszas éveiben ritkán hiányzik a kifejezésfogalmat megalapozó diskurzusokból, mégsem teljesen érdektelenek az adott kontextusban kirajzolódó következmények. Egyfelől – mint az különösen Lethen nyomán immár a vonatkozó irodalom egyik közhelyévé vált – a *Grenzen* politikai-társadalomelméleti argumentációjában a kor (a „Neue Sachlichkeit” korának) egyik meghatározó viselkedés- vagy szerepmintája rajzolódik ki: az önmagát mesterséges környezettel, társadalmi álarokkal és a közvetettség egyéb fegyvereivel felvértezett egyéné, aki egy sajátos „hideg illemtan/magatartást” szabályrendszerrel alkalmazva nyeri el szuverenitását egy olyan világban, amely talán neki magának sem teszi lehetővé önnön érzelmeinek közvetlen meg- vagy átélését. „A nyilvános életben mindenki átlátja a másikat, igaz, nem annyira abban a tekintetben, hogy ki ő, hanem abban, hogy mit akar.”<sup>23</sup> Fontos, hogy ez a séma nem korlátozza pusztán defenzív magatartásra az embert,<sup>24</sup> sőt adott esetben éppen a politikai kezdeményezőkézség vagy akár, mint éppen a *Grenzen* egy későbbi pontján, a politikai értelemben vett szuverenitás feltételévé válik. Talán még fontosabb, persze, hogy, úgy tűnik, a kifejezés (valójában inkább: az önkifejezés formateremtés útján kompenzált kudarcának) ezen fogalma nemcsak kifelé, hanem mintegy befelé is elhatárolja az embert, mondhatni önmagától, illetve – fordítva megfogalmazva – hozzáférhetetlenné, pontosabban csak közvetetten hozzáférhetővé teszi az embert önmaga számára is. A formateremtés egyben határvonás is, méghozzá olyan határvonás, amelyben az ember mintegy önmagával szemben is szuverénként fellépve határokat épít fel önmagán belül, ugyanakkor ezzel mintegy beépíti önmagába önnön túloldalát, másikját is – pontosan azért, hogy kifejezi. Ez az első pillantásra talán szorongatottnak tűnő pozíció a plessneri logika szerint persze megint csak nem pusztán veszteség vagy determináció (ez tükröződik a kortárs expresszionizmus

<sup>19</sup> Vö. *Uo.*, 40–41.

<sup>20</sup> Helmut PLESSNER, *Lachen und Weinen* [1941] = *Uő.*, GS, VII. Vö. még *Uő.*, *Az érzékek antropológiája* = *Az esztétika vége*, szerk. Bacsó Béla, Ikon, Budapest, 1995, 217–219. Figyelmet érdemel ebben az összefüggésben a mosolyról írott 1950-es tanulmány is, amely a mosolygást, a nevetéssel éles ellentétben, a lehető leginkább tartózkodó vagy diplomatikus gesztusok egyikéként tárgyalja: *Uő.*, *Das Lächeln* = *Uő.*, GS, VII.

<sup>21</sup> PLESSNER, *Grenzen der Gemeinschaft*, 71–72.

<sup>22</sup> *Uo.*, 74.

<sup>23</sup> *Uo.*, 102.

<sup>24</sup> Vö. ehhez LETHEN, *Verhaltenslehren der Kälte*, 89–90.

esztétikájához való ambivalens viszonyulásában is),<sup>25</sup> sőt bizonyos értelemben éppen egyfajta szabadságnak, illetve cselekvőképességnek a forrása. Aki az önkifejezésben elhatárolódik önmagától, nem marad rabja önmagának (ha ez a lehetőség nem volna antropológiailag adott, akkor – egy gyakran tárgyalt plessneri problémakört megidézve<sup>26</sup> – az ember aligha volna képes például színjátszásra). Mi több, éppen ez (képesége arra, hogy önmagát irrealizálja) teszi alkalmassá a politikai cselekvésre. A *Grenzen* azon gondolatmenetét, amely a politikai *szuverenitás* fogalmát szegezi szembe a „Gemeinschaft” utópiájával és amelyben természetesen Schmitt (ekkor még értelemszerűen a *Politikai teológia*) lesz az az autoritás, akitől az érvelés politikai-államjogi alátámasztása származik, Plessner éppen erre, a politikai vezető kettős (nyilvánosság általi és a mások iránti felelősségvállalás révén bekövetkező) ön-irrealizációjának képzetére futtatja ki.<sup>27</sup>

A szuverenitás ismérve – valójában Schmitt-től sem idegen módon – bizonyos értelemben tehát a határvonás, akár a befelé irányuló önelhatárolás képessége. E képesség antropológiai jelentősége majd a *Stufen*ben lép elő a maga teljes súlyában, ahol Plessner egyebek mellett filozófiai-módszertani megalapozást is mellékel a határfogalomhoz, kicsivel később pedig egyenesen az *élet* definíálásában juttatja szerephez, amennyiben ennek alapját a testnek önnön határaihoz, a tömegszerű dolognak a formájához, az anyagnak az alakhoz (*Gestalt*) való sajátos, „bőrszerű” viszonyában azonosítja.<sup>28</sup> Ennek az egyszerre kifelé és befelé irányuló határviszonynak a jelentőségét jól mutatja, hogy Plessner még a *Die verspätete Nation* 1959-es előszavában is abban a feladatban jelöli majd ki a katasztrófába torkolló történelmi közelmúlttal való szembenézés alapgesztusát, hogy a németységnek mintegy önmagán belül határt vonva kell felismernie szellemi és történelmi örökségének azon tartományát, amelynek búcsút kell mondania.<sup>29</sup> Aligha véletlen, hogy újabban arra is található példa, hogy

<sup>25</sup> Vö. Walter SEITTER, *Expressionismus-Kritik und Kundgebungs-Notwendigkeit bei Helmuth Plessner = Expressivität und Stil*. Plessner egy rövid 1962-es írásában tekint vissza a húszas évek berlini kultúréletére (a húszas évek „legendájára” – ugyanez a kifejezés tűnik fel majd egyébként 1970-ben Schmitt *Politikai teológia II*-jének alcímében: „Legenda minden politikai teológia elintézéséről”). Itt többek között az irónia és az experimentális komolyság kettőssége áll a középpontban. (Helmuth PLESSNER, *Die Legende von den zwanziger Jahren* = Uő., GS, VI., különösen 277–278.)

<sup>26</sup> Lásd például az alábbi „definíciót”: „Az ember maga a színrevitel/előadás (*Aufführung*).” (Helmuth PLESSNER, *Die verspätete Nation* = Uő., GS, VI., 179.) Továbbá: „Az egész ember figurává válik. Szerepjátszása, amire a társadalom kényszeríti, a színész példáján válik szemmel láthatóvá.” (Uő., *Az érzékek antropológiája*, 257.)

<sup>27</sup> PLESSNER, *Grenzen der Gemeinschaft*, 116–118.

<sup>28</sup> Helmuth PLESSNER, *Die Stufen des Organischen* = Uő., GS, IV., 149–156., illetve 177. Plessner határfogalmának filozófiai környezetéhez lásd Joachim FISCHER, *Leben – das „grenzrealisierende” Ding = Disziplinen des Lebens*, 65.

<sup>29</sup> PLESSNER, *Die verspätete Nation*, 14. A második kiadás mottója Thomas Mann egy híres, 1945-ös előadásából származik, amelynek gondolatmenete több ponton érintkezik is Plessnerével. A mottóba emelt idézet legfontosabb megállapítása szerint „nincs két Németország, egy rossz és egy jó, hanem csak egy, amelynek legjobb oldala ördögi fondorlat révén a legrosszabba csapott át.” (Thomas MANN, *Deutschland und die Deutschen* = Uő., *Essays*, V., Fischer, Frankfurt am Main, 1996, 279.)

Plessner aktualitását éppen a társadalom önszabályozásának határterületei iránti érdeklődésében jelöli ki a szakirodalom.<sup>30</sup> A *Stufen* emberfelfogásában ez a fajta határszabályozás – amely maga viszont nem szabad választása, hanem mintegy sorsa az embernek – mindenesetre egy nem minden pátoz nélkül előadott, egyszerre metafizikai és biológiai megalapozatlanságban láttatja az ember léthelyzetének specifikus meghatározottságát. Az ember „excentrikus pozicionalitásáról” alkotott nevezetes tézis,<sup>31</sup> amely abból, az ember testi létezését az élet minden más formájától elhatároló sajátosságból indul ki, mely szerint az ember képes a testet, vagyis mondhatni önmagát egyben tételezni vagy „tétélezettként” is kezelni, megint csak azt implikálja, hogy az ember szükségszerűen találja magát egyszerre kívül és belül önmagán: mivel nem tud visszahúzódní a mindenkori itt-és-mostba, elkerülhetetlenül önmaga „mögött”, mintegy a semmiben „áll”, pozíciójának egysége csak „törésként” írható le. A „természetes műviség” alaptörvénye egyebek mellett éppen ezt, az ember „konstitutív ott-hontalanságát” foglalja magában.<sup>32</sup>

Mint arra Lethen joggal figyelmeztet,<sup>33</sup> az „excentrikus pozicionalitás” tétele Plessner ábrázolásában még Arnold Gehlenhez képest is kiszolgáltatottabbá teszi az embert annak a – megint csak egyszerre – metafizikai és biológiai szakadéknak, amelybe a határvonás antropológiai szükséglete taszítja. Mindkettejüknél közös az a kompenzációs logika, amely szerint az önnön alapjaiban berendezkedni képtelen embert a társadalmi, kommunikációs vagy akár művészi „formák” tehermentesítik (itt első-sorban Gehlen nevezetes „Entlastung”-koncepciójára lehetne hivatkozni),<sup>34</sup> de míg Gehlen számára ennek a tehermentesítésnek, illetve egyáltalán a formálódás vagy formateremtés szintén antropológiai kényszerének, a „Formierungszwangnak” akár intézményesen szabályozott terei is léteznek (ezek még a társadalmi alkalmazkodást, sőt a fegyelmezést [*Zucht*] is magukba foglalják), Plessner embere nyughatatlanabbnak mutatkozik. Példaként kínálkozhat akár ismét a kifejezés vagy közelebből a nyelvi közvet(it)ettségek dilemmája, hiszen ez az egyik pont, ahol Plessner vitába száll Gehlen tehermentesítési tézisével, arra hivatkozva, hogy bár a nyelvi megértetésben valóban megvalósul a perspektívák reciprocitása („minden elválasztottság ellenére mindenki a másik egy darabjává válik”), ez azonban az artikuláció olyan precíziójának kényszerére tart igényt, amely a megnyilvánulást eltávolítja a beszélőtől vagy a nyelvi cselekvéstől: „A szavak útján végrehajtott közvetett megértetés előnyei nem egyenlítik ki a nyilvánvaló hátrányokat”.<sup>35</sup> A nyelviség problémája – itt is mintegy alárendelve

<sup>30</sup> Például Gesa LINDEMANN, *Reflexive Anthropologie und die Analyse des Grenzregimes = Disziplinen des Lebens*, 32.

<sup>31</sup> Vö. különösen PLESSNER, *Die Stufen des Organischen*, 364–365.

<sup>32</sup> Uő., 385.

<sup>33</sup> LETHEN, *Sich in Form bringen*, 82–83.

<sup>34</sup> Vö. Arnold GEHLEN, *Az ember*, Gondolat, Budapest, 1976, 85–101.; illetve Uő., *A felszabadult-esztétikai viselkedés néhány kategóriájáról = Az esztétika vége*.

<sup>35</sup> PLESSNER, *Die Stufen des Organischen*, 25.



az expresszivitás átfogóbb vagy tágasabb kategóriájának – lényegében ebben az összefüggésben találja meg a helyét a második alaptörvényben (a „közvetített közvetlenségében”): mivel az a „kifejezési viszony”, amely az embert a világhoz fűzi, maga is tárgy a kifejezésnek, az intenciók csak azáltal kivitelezhetők, hogy megtörnek egy „idegen médiumban”. Ennek következtében az ember kiszolgáltatottá válik saját cselekedeteinek, amelyekről voltaképpen nem szerezhet bizonyosságot. „Törvény-szerű, hogy az emberek végső soron nem tudják, mit csinálnak, erről csupán a történelem révén értesülnek.”<sup>36</sup> A színjáték, az őszintétlenség, a „hamis érzelmek” lehetősége továbbá arról tanúskodik, hogy még „a belső bizonyosság sem hártja el a saját létezés őszinteségét illető kételyeket. Nem képes áthidalni azt az eredendő hasadást, amely – annak excentrikussága okán – átjárja az ember önmagaként való létezését (*Selbstsein*), aminek következtében senki nem tudja önmagától, hogy még ő-e az, aki sír és nevet, aki gondolkodik és elhatározásokra jut, vagy inkább a róla immár lehadt másik, a másik öbenné, saját ellenképe/képmása (*Gegenbild*) vagy ellenpólusa.”<sup>37</sup>

Mint ahogyan ezt már a *Grenzen* fentebb idézett helyei is tanúsíthatják, az ember sajátos természetéből következő antropológiai szorongatottsága mintegy szükségszerűen nyitja meg a politikai dimenziót, méghozzá nem pusztán mint a társadalmi környezet egyik esetleges összetevőjét, hanem lényegében mint magának az excentrikus pozícionálisnak az egyik aspektusát. A *Stufen*ben sincs ez másként: az, hogy az ember önmagát szükségszerűen befelé, mintegy önmagától is elhatárolja (és – lehetne hozzáfűzni – ezzel egyszerre teszi külsővé magát vagy önmaga „másikát” és kebelezi be önmagába azt, aki – már – nem ő), s ennyiben egyszerre áll szemben a világgal (és a másikkal) és képezi részét annak, azt implikálja, hogy önnön pozícióját csakis mások szférájában, a másikkal megosztott világ, „Mitwelt” elemeként látja meg. Ez a „Mitwelt” – egy „mi-szféra”, egyben a „szellem” szférája – felelős azért, hogy – mint azt Plessner harmadik „alaptörvénye” megállapítja – az ember mint individuum nemcsak része ennek a szférának, hanem lényegében azonos is azzal. Lényegéhez tartozik ugyanis, hogy másként is létezhetne, lehetne ő (is) a másik, mi több: ő „az emberiség (*Menschheit*), vagyis mint egyén abszolút helyettesíthető vagy kicserélhető. Bárki más állhatna a helyén [...]”<sup>38</sup> Az embert excentrikus pozícionális eleve „zoon politikonná” teszi.<sup>39</sup> Innen nézve nem is lehet különösebben meglepő, hogy a „Macht” (’hatalom’, de egyben a képesség vagy felhatalmazottság értelmében vett ’erő’ is)<sup>40</sup> az „emberi természet”, „menschliche Natur” párfogalmaként jelenik meg az 1931-es értekezés címében.

<sup>36</sup> Uo., 417–419.

<sup>37</sup> Uo., 371–372.

<sup>38</sup> Uo., 421–422.

<sup>39</sup> Uo., 399. A másikkal (így egyben saját magával) szembeni distancia, a szükségszerűen csupán közvetítettként megvalósuló közvetlenség Kramme szerint összefüggésbe hozható Plessnernek a barát és ellenség közötti schmitti különbségtétel iránti teoretikus affinitásával, vö. KRAMME, I. m., 44–45.

<sup>40</sup> Vö. Gerhard ARLT, *Anthropologie und Politik*, Fink, München, 1996, 122–124.

### Antropológia a filozófia és a politika között

A *Macht*ból – amely tehát már támaszkodhat a *Stufen*ben kidolgozott alaptörvényekre – mindenesetre látványosan hiányzik a *Grenzen* fogalmisága,<sup>41</sup> sőt javarészt a „szociális radikalizmus” ellen irányított kritikai kérdésfeltevése is – mi több, az utolsó fejezet éppen egy jellegzetesen a „Gemeinschaft” ideológiai hatóköréhez rendelhető politikai tényezőt, a „néphez” való kötődést vagy még inkább szükségszerű kötöttséget (*Gebundenheit*) teszi elemzése tárgyává. Az értekezés mintegy bűvópatakként újra és újra előbukkanó főtémája voltaképpen az új tudományág, a filozófiai antropológia pozícionálása, különös tekintettel arra a kérdésre, megtehető-e ez a diszciplína az emberről rendelkezésre álló tudás univerzális érvényű diskurzusává. Plessner számára mintha az volna a fő tét, hogy az antropológia emez univerzális státusát a környező tudományokkal, elsősorban a filozófiával való összevetésben tegye próbára, aminek tudománytörténeti összefüggésben is jelentős motivációi részben sajátos konkurenciamintázatot tesznek láthatóvá. Mint azt a *Lét és idő* már említett paragrafusa tanúsíthatja, a frissen színre lépő filozófiai antropológiát érő legkomolyabb kihívás Heidegger egzisztenciális analitikája felől érkezett, amely éppen az antropológia önértelmezésének azon, centrális mozzanatát kérdőjelezte meg, mely szerint ez nyitja meg az utat az ember lényegére irányuló kérdés számára. A *Lét és idő* fundamentálonológiai projektje felől, mint ismeretes, az antropológia megközelítésmód ontológiailag definiálhatatlan,<sup>42</sup> hiszen azzal, hogy kitünteteti, illetve mintegy adottnak veszi annak (az embernek) az ontológiai primátusát, amelyre a kérdése elsődlegesen irányul, valójában a létezők egyikévé tárgyiasítja azt, ami elsődlegesen az önnön létnek megértésére tett szakadatlan kísérlet formájában létezik. Ezen, így Heidegger, az „önmaga fölé emelkedő ember” antropológiai ideája sem segít, hiszen ez alapvetően teológiai eredetének fogságában marad.<sup>43</sup> 1929-es Kant-könyvében, elsősorban annak 37. §-ában, ahol Heidegger az antropológiával való talán legelmélyültebb számvetésére kerít sort, a *Lét és idő*vel ellentétben (elvileg) már rendelkezésére áll Plessner alapvetése, ám az antropológiát (a korban mindenütt tapasztalni vélt „antropológiai alaptendenciát”) számára itt Max Scheler képviseli,<sup>44</sup> mi több, az egész könyv Scheler emlékének szóló ajánlással jelenik meg. Plessnert ez különösen érzékenyen érinthette: egyrészt bizonyos valószínűséggel elmondható, hogy a Schelerre vonatkozó passzusokban Heidegger voltaképpen Plessner téziseivel vitatkozik, akinek viszont sehol nem írja le a nevét, másrészt ez nem sokkal azután történik, hogy – az ilyen tekintetben sorozatosan megdöbbenően balszerencsés – Plessner különös plágiumvitába

<sup>41</sup> Hasonló vélekedésként lásd LETHEN, *Verhaltenslehren der Kälte*, 120. Szorosabb kapcsolatot tételez fel a *Grenzen* és a *Macht* között ARLT, I. m., 83.

<sup>42</sup> Vö. elsősorban Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989, 149–151.

<sup>43</sup> Uo., 150.

<sup>44</sup> Vö. különösen Martin HEIDEGGER, *Kant és a metafizika problémája*, Osiris, Budapest, 2000, 256–258.



keveredett *Az ember helye a kozmoszban* 1928-ban, vagyis a *Stufennel* egy időben közreadó Schelerrel, amelynek voltaképpen tétje a „filozófiai antropológia” címke tudományos copyrightja volt.<sup>45</sup> Heidegger mindenesetre itt megint arra vezeti vissza az antropológia csapdáját, hogy ez éppen abban a korban teszi meg az embert minden filozófiai ismeret vagy igazság instanciájává, amely minden korábbinál kevesebbet tud az emberről: filozófiailag ez azzal a veszéllyel jár, hogy nem veszi észre önnön metafizikai meghatározottságát, elsősorban pedig azt, hogy az „emberre kérdés” maga is „kérdéses”.<sup>46</sup> Későbbi megfogalmazásban ez így hangzik: „Antropológiává válva a filozófia maga belepesztul a metafizikába”.<sup>47</sup>

Innen nézve úgy tűnik, mintha a *Machtban*, azaz két évvel később Plessner egy harmadik területtel, a politikával (és egy harmadik instanciával: Schmitttel, illetve persze a Schmitt-hívek ekkorra jelentős méretűvé nőtt táborával)<sup>48</sup> szövetkezve tenne kísérletet az antropológia mint vezértudomány újrapozicionálására – talán ez magyarázhatja azt, hogy – mint ez még szóba kerül – Heidegger ekkor tulajdonképpen „jobbról” kap egy oldalvágást az értekezés végén. Teoretikusan mindez úgy néz ki, hogy Plessner a „politikai antropológiától” azon kérdés tisztázását reméli, mennyiben tartozik hozzá a politika az ember „lényegéhez” (*Wesen* – 139.), egyben kijelentve, hogy ez a kérdés nemcsak az antropológia, hanem a filozófia számára is döntő relevanciával bír. Ha, mint ez a kérdésfeltevés implikálja, a politika nem pusztán „technika” vagy az alkalmazás gyakorlati területe, akkor sem a filozófia, sem az antropológia nem korlátozódhat önnön fennhatósági területeire e kérdés megválaszolásakor. Míg az antropológia kényszerűen visszaesne a kortárs anatómiai, fajbiológiai vagy örök-léstanai vizsgálódások empirizmusába, addig a filozófia azzal kerülhet csapdába, hogy mintegy előfeltevésektől mentesen vél rákérdezni a politika lényegére, ugyanis ezen kérdésfeltevését maga a politika fogja megkérdőjelezni – például azzal – és itt lép be Schmitt Plessner érvelésébe –, hogy az előfeltevést mentes gondolkodás ideáját egyből egy meghatározott politikai döntésként (a liberalizmus melletti elköteleződésésként)

<sup>45</sup> Vö. DIETZE, *I. m.*, 63–68. Plessner később hasonló vitába keveredik Gehlennel is, aki *Az ember* első, 1940-es kiadásában teljesen ignorálja a *Stufent* (részint feltehetően politikai okokból: Gehlen szorosán együttműködött a nemzetiszocialista állam kultúr- és felsőoktatás-politikájával, amely Plessnert emigrációra kényszerítette), sőt az ezt firtató kérdésekre válaszként a Scheler-féle plágiumvitával hozakodott elől. A Plessner–Gehlen-viszony azután sem javul, hogy Gehlen a világháború uráni kiadásokban már elhelyezi a hivatkozásokat, ennek persze nemcsak politikai, hanem teoretikus okai is vannak: Plessner túlságosan biológiai megalapozottságúnak látta Gehlen koncepcióját (vö. ehhez PLESSNER, *Die Stufen des Organischen*, 460–464.). A plessneri stílusú antropológiában meghatározó szerepet játszó fenomenológiai és (neo)kantianus filozófiai háttérrel lásd BACSÓ Béla, „A nem-nyelvi megértés” hermeneutikájához = Uő., „Az eleven szép”, Kijárat, Budapest, 2006. Plessner számvetését a Schelerhez, Gehlenhez és Heideggerhez fűződő viszonyáról lásd a *Stufen* 1966-os előszavában (PLESSNER, *Die Stufen des Organischen*, 13–34.).

<sup>46</sup> Vö. különösen HEIDEGGER, *Kant és a metafizika problémája*, 263–267., az idézetet lásd 263.

<sup>47</sup> Martin HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik* = Uő., *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1954, 83.

<sup>48</sup> Vö. ehhez DIETZE, *I. m.*, 82.

fogja leleplezni. (141.)<sup>49</sup> Plessner a két megközelítésmód erőltetett szintézisétől sem remél sokat („A boltozatok arra valók, hogy beomoljanak” – 147.), ehelyett a „nép problémájához” fordul, amely – mint „a szellem és természet köztes szférája” (142.)<sup>50</sup> – a Schmitt-féle barát–ellenesség-megkülönböztetéssel együtt a politikai élet valóságos horizontját képezi. Itt persze egyből megjegyzendő az is, hogy – némiképp ellentmondva Schmitt fentebb idézett viszonthivatkozásának – Plessner rögtön az elején leszögezi, hogy ez számára nem jelent egyértelmű állásfoglalást az embert illető antropológiai pesszimizmus mellett (145–146.) – ami persze komoly ellentmondást is képezne egy olyan gondolkodó diskurzusában, akinek egyik alaptézise az ember plasticitására, meghatározhatatlanságára, önmagával szembeni distanciájára és ezért szabadságára vonatkozik.

A politika, mindenesetre, első pillantásra vagy elsődlegesen azzal a kettős meghatározottsággal szembesíti az antropológiát, hogy az sem az empirikus, sem az apriorisztikus megközelítésmód mellett nem kötelezheti el magát. Ez azonban nem lehetetleníti el, mi több, éppen hogy szükségszerű új önmeghatározásra készíti az „univerzális antropológiát”, úgy tűnik tehát, hogy a „politikai antropológia” lehetőségének felvetése valójában ezt a célt – vagyis az univerzális antropológia kérdésfelvetésének és módszertanának kidolgozását – hivatott szolgálni. Ehhez nem is kell feladni az emberfogalom már rendelkezésre álló, elsősorban a *Stufenben* kidolgozott koordinátáit: a *Macht* is felsorakoztatja mindazokat a megállapításokat az ember eredendő „nyitottságáról”, az „emberiséggel” való azonosságáról és önmagához való közvetítettségéről, amelyek a plessneri antropológia alaptörvényeiből ismerősek. Az ezekhez csatlakozó új tétel az ember (akár önmaga számára is érvényes – 161.) „Ungründlichkeit”-jára, kifürkészhetetlenségére, kimeríthetlenségére, mélyrehatóatlanságára vonatkozik. A *Macht* szövegében úton-útfélen előkerülő fogalmat Plessner az imént említett összefüggésben vezeti be, vagyis az apriorisztikus, filozófiai megközelítésmód elégtelenségéről értekezve, ami itt többé-kevésbé nyilvánvalóan Heidegger-kritikát takar: egyfajta visszavágást a metafizikagyanú ügyében. Ez a kritika – antropológustól majdhogynem várhatóan – abból indul ki, hogy az ember fogalma – amelyről a biológiai-empirikus megközelítések kudarcra már elárulta, hogy nem alapozható meg a fajta testi sajátosságai felől (162.) – csak teljes kulturális és történeti relativitását elismerve felel meg a kifürkészhetetlenség tételének. Heidegger különb-

<sup>49</sup> Érdekes lehet, hogy a *Die verspätete Nation* fontos szerepet tulajdonít az összeomlás felé menetelő német „szellem” tévútra kerülésében a filozófia jelentőségvesztésének, amely bizonyos értelemben funkció-, sőt szuverenitásvesztést is jelentett, időben pedig egybeesett az egységes nagynémet birodalom kialakulásával. Az egész tanulmány központi narratívája a filozófiának mint a tudományok királyának a hatalomvesztésére épül („királyok visszavonulóban” – PLESSNER, *Die verspätete Nation*, 173.). Ez tette lehetővé azt, hogy a marxizmustól rettegő polgárság kapitulált az egyedül a színen maradó autoritások, a biológia és a politika előtt (az elméleti antropológia – nyilván filozófiai kötődései miatt – nem tudott alternatívát kínálni), vö. *Uo.*, 157–158., 166–168.

<sup>50</sup> Vö. ehhez még Olivia MITSCHERLICH, *Natur und Geschichte*, Akademie, Berlin, 2007, 289.

ségtétele a „Dasein” tulajdonképpeni és nem-tulajdonképpeni módozatai között egy olyan, keresztény gyökerű és Európa-centrikus emberfogalmat implikál, amely csakis az önnön létehez tulajdonképpeni módon viszonyuló emberben találja meg az emberit (156–157.) – miközben, így Plessner, vannak kultúrák, amelyekben az emberfogalom lényegében nem is létezik. (163.) A probléma egyik vetülete sajátos politikai megvilágításba kerül, hiszen Plessner amellettt érvel, hogy éppen az ember fogalmának relativizálása, abszolút előfeltevéseitől való elszakítása teheti erőssé Európát, amit aztán egy megdöbbenően kétértelmű mondatban foglal össze: „Europa siegt, indem es entbindet”, Európa azáltal győzedelmeskedik, hogy fel- vagy eloldoz, szabadon enged és egyben – az ige másik bevett, az adott helyen azonban az egész közvetlen és tágabb kontextust felforgató jelentése szerint – világra segít, *szül.* (164.) Noha ennek a különös kétértelműségnek van később még tárgyalandó jelentősége a *Macht* egész gondolatmenete számára, ezen a ponton mégis az tűnik lényegesebbnek, hogy Plessner Heideggernél és általában az ún. apriorisztikus megközelítésnél az ember fogalmának olyan szubsztancializálását véli megfigyelni, amely nem hozható összhangba a filozófiai antropológia alaptörvényeivel.

Az írás meglehetősen nagy teret szentel tudománytörténeti jellegű fejtegetéseknek, melyek célja egy olyan szellemtudományos elméleti keret megtalálása, amely nem kényszerít effajta szubsztancializálásra. A szellemtudományok támogatása azért is nélkülözhetetlen, mert – mint azt Plessner egy a természettudományokkal szembeni, neokantiánus stílusú elhatárolás formájában kifejti – ezek tárgyai elvi értelemben kifürkészhetetlenek, „nyitott kérdések” (181.) – vagyis éppen olyanok, mint az ember az antropológus szemszögéből. Ezt a keretet, amely Heidegger „hermeneutika körét” is pontosabb megvilágításba helyezi (213.), Plessner Wilhelm Diltheynél és Dilthey vejenél, Georg Mischnél találja meg, az „életfilozófiában”, amely – maga is Plessner kedvenc mintázatát leképezve („Saját perspektíváján belül az életfilozófia kívül esik a saját perspektíváján” – 222.) – azzal a módszertani előnnyel járul hozzá az antropológia, a filozófia vagy a politika elsőbbségét firtató kérdés tisztázásához, hogy az ember relativizált, definiálhatatlan vagy kimeríthetetlen fogalmát a történetiségre vezeti vissza (nyilván innen magyarázható az, hogy az esszé alcíme „a történeti világnézet antropológiájában” jelöli meg a célkitűzését). A három terület konkurenciájának szentelt exkúrsusban szintén a diltheyi „életfilozófia” kínál később vezérfonalat először az antropológia filozófiával szembeni primátusának beláttatásához (211.), ezt követően az ebből a feltételezésből származó teoretikus problémák (például az empirizmus fenyegetésének) kimutatásához (214–218.), majd – harmadik nekifutásra – a filozófia és az antropológia közötti elsőbbség eldönthetlenségének megállapításához. Ennek az eldönthetlenségnek abban áll a jelentősége, hogy mindkét tartomány bevonódik a *politika* hatókörébe, amiből persze elsődlegesen az eldönthetlenségi reláció hármassá bővítése (a politika belépése) következik. (218.) Bár az exkúrsus végkövetkeztetése fontos jelentőséget tulajdonít ennek az eldönthetlenségnek, Plessner

szeretné a politikát bizonyos értelemben mind a filozófia, mind az antropológia „organonjává” megtenni (220.), amit többek közt az támaszthat alá, hogy a két tudomány éppoly „racionálisan eldönthetetlen küzdelemben” áll egymással, mint a létezésük princípiumaiért harcoló népek, és ezzel a harccal szemben, s így az ember „lényegi szemléletét” illetően éppúgy nem lehet neutrális pozícióra helyezkedni, mint a valóságos politika területén. (220–221.)

### Macht/Ohnmacht

A történelem – mint az ember kifürkészhetlenségének tanúja – Plessner számára nem pusztán mint az ember mindenkori milyenségének feltétele vagy alakítója, hanem – és bizonyos értelemben ez a fontosabb – megfordítva is, mint a mindenkori ember által feltételezett vagy alakított instancia veszi ki a részét ennek a kifürkészhetlenségnek vagy kimeríthetlenségnek az előállításából (vö. például 190.), többek között az ember lényege felőli, bizonyos értelemben megalapozatlan vagy előreláthatatlan *döntések* (például 162.) formájában. Az ember azon kettős kondícióját, hogy az a történelmi múlthoz viszonyítva egyszerre fedezi fel magát létrehozottként és olyan „jelenként”, amely bizonyos szabadsággal rendelkezik a múlttal szemben, Plessner a hatalom – részint Misch fogalomhasználatán megszürt<sup>51</sup> – kategóriáján keresztül tereli az antropológia diskurzusába.<sup>52</sup> Egyedül az ebben az értelemben hatalomként felfogott ember felel meg annak az antropológiai feltételnek, amely az embert csak „nyitott kérdésként” engedi definiálni (201.) Az így felfogott hatalom, amely történetileg is az ember plaszticitásáról, hiszen arról a képességéről vagy akár erejéről, sőt szuverenitásáról tanúskodik, hogy az képes önnön sorsát bizonyos értelemben alakítani, egyszerre teoretikus és praktikus (vagyis, itt szinonim értelemben: egyben politikai) is: teoretikus, amennyiben döntést hoz arról, hogy a múltat a jelenbe is belenyúló hatásösszefüggésként vagy pusztán történelemként ragadja meg, és politikai, amennyiben ezt a múltat a mindenkori jelen generációinak döntései is alakították. (182–184.)

Ez a hatalom egyfelől tekinthető valamiféle – Schmitt fogalmához itt nehezen közvetíthető – szuverenitásnak, másfelől bizonyos értelemben nem egyéb, mint a másik oldala annak, amit Plessner a kifürkészhetlenség elvében ragadott meg. Az ember, mivel nem adott vagy nem férhető hozzá közvetlenül önmaga számára, csak azáltal valósítja meg önmagát valamely specifikus történelmi és/vagy kulturális összefüggés keretei között, hogy mintegy kinyeri-kiküzdi, kicsikarja (a szöveg visszatérően az „erringen” és „abringen” igékkel él) magát és a világot – önmaga számára. Máshonnan nézve: legyűri azokat a lehetőségeket vagy még inkább azt a formátlan potencialitást,

<sup>51</sup> Vö. ARLT, *I. m.*, 109.

<sup>52</sup> Később ellenben mint alapvetően a jogrend keretében értelmezendő fogalmat, illetve mint az emberről objektív formaként leváló képességet inkább elhatárolja az antropológiai dimenziótól, lásd például Helmuth PLESSNER, *Die Emanzipation der Macht* [1962] = Uő., GS, V., 261–262.

amelyeket vagy amelyet végül nem választ. Bizonyos értelemben olyasfajta forma- vagy alakteremtésről van szó, amelyben egy önmagát megteremtő entitás el- vagy kihatárolja magát valamiből, ami egyfajta háttérként vagy horizontként tanúskodik e forma vagy alak létrejöttéről – így adja elő például Plessner az önmagát önmaga számára a múlttal szemben vagy a múltból mintegy kiküzdő vagy kiharcoló jelen létrejöttének egyszersmind politikai döntésként megvalósuló folyamatát. Ennek persze az a feltétele, hogy az ember meghatározatlan viszonyban van önmagával és ezt tudja is magáról. Csak önmagát mint „nyitott kérdést” – vagyis egyfajta eldöntetlenséget – felfedezve ébred tudatára önnön hatalmának (188.), arra, hogy emberként voltaképpen nem más, mint ez a hatalom, hiszen ez a felfedezés (valójában tehát önnön megalapozatlanságának felismerése) az, ami szükségszerűen döntésre kényszeríti. Ennek tudható be az is, hogy – miként azt Plessner ezt a hatalmat mint az emberi fejlődés biztosítékát tárgyalva kijelenti – „csak addig rendelkezik hatalommal, *ameddig* kitart amellett a koncepció mellett, mely szerint önnön lényege ez a hatalom”. (190.)

Ezen a ponton persze feltehető a kérdés, honnan ismeri fel az ember önnön hatalmát, önmagát mint hatalmat, ha a fentiek értelmében ahhoz, hogy önmagát létrehozza (vagy legalábbis önmaga számára közvetíthetővé tegye), el kell határolódnia önmagától. A választ az értekezés későbbi pontja adja meg (225.), ahol Plessner ismét, immár sokadszorra visszatér a filozófia, antropológia és politika közötti elsőbbség kérdéséhez, immár e kérdés eldönthetlenségét hangsúlyozva és ezt az eldönthetlenséget az ember kifürkészhetetlenségével párhuzamba állítva. Itt kiderül, hogy ez a kifürkészhetetlenség (más oldalról tehát: a hatalom) maga csakis egy másik tartományban vagy egy másik tartomány felé megnyílván vagy arra rányílván, mintegy onnan átláthatóvá válva (*seine Durchsichtbarkeit in ein anderes Reich*) mutatkozik meg ilyenként. Ez a tartomány pedig az ember tehetetlensége, öntudatlansága, aléltága vagy önkívülete, „Ohnmacht”-ja, vagyis egyben, aktiválva a negatív előtagot, „Ohn(e)-Macht”-ja,<sup>53</sup> hatalom nélkülisége: az a szféra, ahol az ember lényegének megtett hatalom (innen nézve egyben: önuralom) önnön korlátaiba ütközik. „A hatalom (*Macht*) csak a tehetetlenség/öntudatlanság (*Ohnmacht*) háttére előtt hatalom”. A kettő viszonyáról Plessner fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy nem-dialektikus, nem egymásból következnek, nem egyazon dolognak ellentétes oldalai, nincs köztük elsőbbségi viszony, mi több, tátongó üresség választja el őket egymástól. „Viszonyuk és-viszony és is-viszony.” Az ember hatalom és öntudatlanság is, az ezt követően felsorolt példák (az ember mint *másik* önmaga számára, az ember mint dolog, mint test, mint a természet tömegvonzásnak és egyéb természettudományos törvényeknek alárendelt eleme) pedig világossá teszik, hogy utóbbi egyszerűen az ember testi létével azonos. Pontosabban, hiszen Plessner talán legalapvetőbb, Husserlre visszamutatató tétele a testtel rendelkező (Körper-Haben) és testként való lét (Leib-Sein) között szigorú meg-

<sup>53</sup> A szó etimológiáját lásd Jacob GRIMM – Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, XIII., Duncker & Humblot, Leipzig, 1889, 1222.

különböztetés, a testi lét azon aspektusával, amely felől nézve az ember egy a testével. „Ezért az ember – fogalmaz Plessner a *Macht* vonatkozó helyén is – nem pusztán rendelkezik egy testtel, amelyet mint egy kabátot bármikor levethet, hanem azonos a testtel”. (226.) Ez az azonosság persze kiszolgáltatottság is (többek közt a születésnek, betegségeknek, a halálnak), és ebben a testként-dologként való létezésben áll az az öntudatlanság (amely egyben – mint azt Plessner első pillantásra paradox módon hangsúlyozza – természettudományos értelemben vett *kiszámíthatóság* is), melyre rávetítve vagy rávetülve az ember mint hatalom (olyan szuverenitás, amely egyebek mellett a saját test fölött is rendelkezik) megmutatkozik. Itt látszik nagyon világosan, hogy minden ilyen irányú megfontolása ellenére mennyire nem biológista Plessner nézőpontja. Az ember hatalma, legyen ez bármilyen törekeny, abban áll, hogy önnön lényegét önnön testi-dologi létével, az ennek való kiszolgáltatottságával szemben, ezt legyűrve vagy ezzel meggyürkőzve meghatározatlanságként, kifürkészhetetlenségként, nyitottságként – és akár szabadságként bontakoztatja ki, többek közt éppen ehhez a testhez való viszonyulásában. Nyilvánvaló, hogy Plessner ekkor ide menekíti a „méltóságnak” a *Grenzen*ben a „közösség” eszméjével szemben pozicionált fogalmát, amelyet később majd még határozottabban a (faj)biológiai és eugenikai emberfelfogásokkal szemben vesz védelmébe.<sup>54</sup> Másfelől az ember emiatt egyben az a hely vagy inkább az a határ vagy törés, ahol az így értett hatalom és öntudatlanság egymásnak ütköznek. Ennél is fontosabb, hogy a már említett transzparencia azt is jelenti, hogy az ember mint hatalom viszont csak azon az áron nyílik meg vagy tűnik át, jelenhet meg, hogy ezenközben mégis az eleven testek sokszínűen tagolt birodalmának elemeként válik láthatóvá.

Ez a kiszolgáltatottság világos választ ad arra a kérdésre, miért szükségszerű az ember lényegmeghatározásának problémáját a politika (és a politikai antropológia) problémájaként újrafogalmazni. A *Macht* azon fejezete, amelyet Plessner az ember „exponáltságának” szentel, abból indul ki, hogy amennyiben az ember „hatalom”, ez azt is jelenti, hogy léte a – fenti értelemben vett – hatalomért folytatott szakadatlan küzdelem is egyben, amelynek a barát és ellenség közötti politikai különbségtétel lényegi vagy akár formatív összetevője. (191.) Plessner itt a *politikai fogalmának* azon tézisének is átveszi, amely szerint a politika nem az ember létezésének egyik specifikus szférája (hiszen „van politika férfi és nő, úr és cseléd, tanár és diák, orvos és páciens, művész és megbízó között” is – 193.), hanem „magából az ember alaphelyzetéből (*Grundverfassung*) származó szükségszerűség” (194.), a barát–ellenség-fogalom párnak viszont Schmitt-től részint eltérő értelmet ad, amikor azt alapvetően az ismerőség (*Vertrautheit*) és az idegenség (*Fremdheit*) kettősével felelteti meg. Mivel az ember kifürkészhetetlensége vagy meghatározhatatlansága egyben azt is jelenti, hogy az, ami számára saját vagy ismerős, nem áll közvetlenül vagy kvázi önnön természeti

<sup>54</sup> Vö. ehhez Andreas KUHLMANN, *Souverän im Ausdruck*, Merkur 1991/8., 694–695.



adottságaként rendelkezésre, a saját – mint azt már a *Stufen* is számos oldalról megvilágította – mindig kereszteződik a másikkal. Ebben a kereszteződésben „mindenki nemcsak saját itt-jében, hanem ugyanígy a másik ott-jában mint saját ott-jában is idegenként áll szemben »önmagával«” (194.), önmaga számára is egyben más vagy idegen tehát, és éppen ezzel a belső idegenséggel (és külsővé tett sajátjal) szemben kell küzdenie – ami, mint Plessnernél mindenütt, elsősorban azt jelenti: elhatárolnia – az ismerőség régióit. Az az idegenség, amelyet a barát–ellenség-megkülönböztetés egyfelől a maga konkrét formájában vagy alakjában előállít, másrészt legyűr vagy elhatárol, szintén nem adott eleve, mondhatni *természeténél* fogva. Sokkal inkább maga az elhatárolhatatlanság az, amivel az embernek mint hatalomnak meg kell küzdenie. Innen nézve kis túlzással elkerülhetetlennek mondható, hogy Plessner Freuddal, az „Unheimliche”, a „kísérteties” nevezetes fogalmával kombinálja Schmitt kategóriáit, hiszen, mint ismeretes, Freud ezt többek között az olyasfajta énelhatárolás hiányával hozta összefüggésbe,<sup>55</sup> amelyről Plessner is beszél. Míg Schmitt – legalábbis a húszas-harmincas években, így *A politikai fogalmában* is – a „belső” ellenség lehetőségét lényegében összegegyeztetetetlennek tartotta a „politikai” valós természetével,<sup>56</sup> addig Plessnernél a kísérteties nem azonosítható egyszerűen az ellenség fogalmával, illetve nem oldódik fel abban.<sup>57</sup> Ez utóbbit ugyanaz teszi szükségsszerűvé, mint az ember önmagához való viszonyának plasztikus, meghatározatlan, plurális, kiszámíthatatlan természetét: az, hogy az ember önmagát csak azon az áron teheti ismerőssé, ha bizonyos értelemben egyben el is árulja, ellenséggé tárgyasítja. Mint azt Plessner egy hosszas kitérőben (195.) igyekszik egyértelművé tenni, a kísérteties nem teljesen azonos az ellenséggel, pusztán annak lehetőségét hordozza: az, ami az ellenséget leggyakrabban ellenséggé teszi, olykor nagyon is ismerős (például azok az adott esetben igencsak hasonló érdekek, amelyek szükségszerűen állítják szembe a feleket). Az ellenségesség ilyen felfogása azonban nem teszi lehetővé az ember meghatározatlan fogalmának antropológiai megalapozását, hiszen az „emberiség” olyasfajta, közössé tehető és eleve rögzített fogalmának adhat teret, amely ellentmond a filozófiai antropológia alaptörvényeinek. Plessner (legalábbis a korai harmincas évek Plessnere) aligha írta volna alá azt az ezredvégi javaslatot, amely a kísérteties és a tudattalan freudi fogalmait az emberi együttlét egyetemes feltételeinek megtéve vélt megalapozhatónak egy humanisztikus mellékízektől sem mentes politikai utópiát.<sup>58</sup>

A politikai küzdelem az ember mint hatalom küzdelme a hatalomért, amelynek az a célja, hogy az a hatalom vagy erő, amely tulajdonképpen nem más, mint az ember

vagy az emberi eredendő meghatározatlanságának a politikai aspektusa, történelme során újra és újra kiküzdje önnön meghatározottságát, „Bestimmtheit”-jét, amibe itt talán a ’küldetés’ jelentésmozzanata is beleértendő. (196.) Mivel ez e meghatározottság nem lelhető fel a természetben, az ember vagy a világ természetében, az ember mint hatalom csakis pillanatnyi, szituatív, megalapozhatatlan *döntésekben* nyilvánul meg (196–197.), „a megfelelő pillanat, a kedvező alkalom művészete” pedig nem más, mint a politika. (219.) Kissé Plessnert parafrázáló vagy parodizáló modorban úgy is lehetne fogalmazni, hogy az ember meghatározhatatlansága abban az értelemben is a politikában vagy *politikaként* ad hírt magáról, hogy szakadatlanul önnön meghatározásáért, vagyis önnön meghatározhatatlansága ellen küzd, „természeténél” fogva nem tehet mást, mint hogy szembeszegüljön önnön „természetével”. Ezt szemléltető arra az eszmefuttatásra lehetne hivatkozni, ahol Plessner – ismét alkalmatelve némi Heidegger-kritikára – a „világgal” (*Welt*) szemben a „világból” („a feneketlen világ kísérteties valóságából”) kiküzdött vagy attól kivívott „környezet” (*Umwelt*) fogalmát kínálja fel (198–199.), azt sem feledve persze, hogy a „világtól” az ember természetesen ezzel sem szabadul. Az ember pontosan a két szféra örökös kereszteződésében vagy határterületén létezik, ami itt egyrészt egy újabb összefüggésben igazolja vissza a „természetes műviség” és a „közvetített közvetlenség” alaptörvényeit (198–199.), másrészt magyarázatot ad arra, hogy az ember mint hatalom, amely az ismerőség régióinak, „környezetének” kiharcolása során tehát nem hagyatkozhat semmiféle természetesen adott rendre, eme természetellenes természeténél fogva arra kényszerül, hogy újra és újra „megalapítsa” ezt a természetes rendet, amely nem más, mint a jogrend.

Ez a következtetés az értekezés eme pontján a politika elsődlegessége mellett tanúskodik a filozófiai antropológia emberfogalma számára (200.), érdemes azonban visszatérni a „világ” és a „környezet” kettősét bemutató érvelésre. Plessner itt ugyanis a vonatkozó fejezetben már másodszor nyúl, még hozzá némiképp eltérő összefüggésben a tárgyi-dologi létezés példájához. Először (193.) ott kerül erre sor, ahol az idegen és a pusztán más közötti különbséget magyarázza el (a kő „a felvilágosult ember számára” nem idegen, hanem egyszerűen valami más, mint ő – mint látható volt, az idegenség esetében az ilyen elhatárolás képlekenyebb), másodjára a téglá és a pusztá kő, a kalapács és a vas (vagyis az eszköz vagy forma és az anyag) viszonya viszont környezet és világ különbségét hivatott érzékletessé tenni. (198.) Amit az ember a „világból” a maga számára, művi, teremtő beavatkozása révén, „környezetként” kinyer (Plessner itt „megértett megérthetlenségről” beszél), továbbra sem veszít el mindent azon képességéből, hogy „kockázatosá” és „fenyegetetté” tegye az ember sajátos helyét (vagy inkább otthontalanságát, mondhatni egyfajta Unheimlichkeit-ját) a „világ” és „környezet” egymást átjáró határvidékein. Ez a kiszolgáltatottság a sajátta tett világ idegenségének az oka annak, hogy az ember folyamatosan harcban áll és így különbséget tesz barát és ellenség között.

<sup>55</sup> Vö. Sigmund FREUD, *A kísérteties = Pszichoanalízis és irodalomtudomány*, szerk. BÓKAY Antal – ERŐS Ferenc, Filum, Budapest, 1998, 72.

<sup>56</sup> Vö. például SCHMITT, *A politikai fogalma*, 21.

<sup>57</sup> Vö. ehhez Michael MAKROPOULOS, *Plessners Fremdheit in der Klassischen Moderne = Unter offenem Horizont*, szerk. Jürgen FRIEDRICH – Bernd WESTERMANN, Lang, Frankfurt am Main, 1995, 98.

<sup>58</sup> Julia KRISTEVA, *Önmaga tükrében idegenként*, Napkút, Budapest, 2010, 214.



Sejthető, hogy pontosan ez a mintázat tér vissza az értekezés azon későbbi, itt azonban már tárgyalt pontján, ahol Plessner – mintegy a „Macht” ellenpólusaként – az ember tehetetlenségében, „Ohnmacht”-jában nevezi meg az ember önnön testi-dologi létezésének való kiszolgáltatottságát. A barát–ellenség-megkülönböztetésről és a kísértetiesről írottak felől tekintve a későbbi fejtegetésre nehéz nem észlelni azt az amúgy is kézenfekvő összefüggést, amely az „Ohnmacht” öntudatlanságát-bódultságát a „kísértetieség” (ön)tapasztalata mellé állítja. Mindkét esetben arról a fenyegetettségről van szó, amely abból ered, hogy az ember kifürkészhetetlen, kimeríthetetlen, plasztikus világa szükségszerűen szorul rá és szolgáltatódik ki egyben a testi-dologi létezés öntudatlan, mégis kiszámítható törvényeinek. Ahogyan az ember „hatalma” a testi létre való rávetülésében válik láthatóvá, úgy az ember „környezete” sem szakadhat el a „világtól”, ez azonban azt is jelenti, hogy az öntudatlan létezést negáló hatalomnak éppúgy meg kell testesülnie ebben a létezésben, mint ahogyan a „környezet” sem mondhat le a „világ” mégoly feneketlen kísértetieséről (és ahogyan – visszautalva a korábban idézett helyre – a győzedelmeskedő Európa is csak azáltal oldoz vagy szabadít fel, hogy közben testi értelemben is világra segít). Csak testté válva, alakot vagy formát öle lehet úrrá lenni azon az idegenségen – ismét egy tipikus plessneri paradoxon – , amely éppen a testi-anyagi, külsődleges létezés ellenállásában nyilvánul meg, amiként – lehetne hozzáfűzni – valóban nehéz is volna kísértetiesebb öntapasztalatot elképzelni annál, mint ha az én testi értelemben is a másik ott-jában szembesülne (például jönne szembe) önmagával.

Nehezen eldönthető, hogy a két pólus közötti közlekedés melyik iránya a kísértetiesebb: a „hatalom”, amint a testre mintegy átsugározva vagy rávetülve fantomszerű alakot ölt, vagy éppen az az „Ohnmacht”, az az önkívület, amely lidércnyomásként fészkel be magát az önmagát idegenként megtapasztaló emberbe? Az ember mint hatalom alakot akar ölteni (így határolva el magát az ezen elhatárolás révén megteremtett ellenségtől, amelyet Schmitt később nagyon hasonló okokból határoz meg „önmagunk testet öltött kérdése”-ként),<sup>59</sup> de azzal, hogy alakká rögzül, mondhatni kiszolgáltatja magát a testi-dologi lét idegenségének. Van-e mód arra, hogy az ember a maga kimeríthetlenségében vagy plaszticitásában tökéletesen – egyben minden kísértetieséget legyűrve – egybeessen a testként való létezésével, más megfogalmazásban: hogy eltüntesse „Körper-Haben” és „Leib-Sein” differenciáját? Plessner erre a kérdésre másutt a „megtestesülés” specifikus kulturális gyakorlataiban talált választ, így a sportban vagy a táncban,<sup>60</sup> ahol azért lehet az eleven testté válás különleges megvalósulásairól beszélni, mert a testével rendelkező, azzal a közvetített közvetlenség relációja szerint bánó ember magát a testként vagy testben való létet valósítja meg vagy viszi színre, nem tehát valami mást, aminek (ellentétben bármiféle kifejezés-

gesztussal) éppen ezért nem szolgáltatja ki önmagát. A *Macht*ban azonban nem jut szerep az ilyen lehetőségeknek.

A szöveg zárata arról tanúskodik, hogy Plessner számára ekkor a „nép” instanciája, pontosabban a(z egy) néphez való „kötődés” antropológiai szükségszerűsége kínálja a megoldást. A kötődés képzete nem itt kerül elő először az értekezésben, hanem a filozófia és antropológia közötti primátus eldönthetlenségét kibontó exkurzus egyik következtetésében, ahol az ember világról szerzett, minden abszolutizálás lehetőségétől megfosztott tudásának egy meghatározott *tartáshoz* (*Haltung*) való kötöttségéről esik szó. (218–219.) Ez a tartás (egyszerre egyfajta viselkedés vagy magatartás az életben és viszonyulás az élethez: *Haltung in und zum Leben*) nem más, mint az ember történetileg egyre fejlettebb formában megnyilatkozó szuverenitása a saját ittléttel szemben, amely ugyanakkor tudással bír önnön társadalmi, etikai, gazdasági alapjainak törekenységéről, vagyis önnön fenyegetettségéről. Fontos, hogy ez egyben „a politikai eltökéltség/elhatározottság (*Entschlossenheit*) tartása/magatartása, amely folyamatosan szem előtt tartja a nyelvtől és annak az egész világra kiterjedő érvényétől, az őt fenntartó rétegek bizonyos jólététől, népének egész helyzetétől való függését, amely nép vér szerinti (*bluthafte*) affinitással viszonyul ehhez a hagyományhoz mint a *saját* múltjához, és emiatt eltökélt abban, hogy nemzetének létét (*Dasein*) a szellemi-munkavégzési, gazdasági, föld- és településpolitikai óvintézkedések minden eszközével megvédelmezze.” A zárófejezetnek mintha az lenne a feladata, hogy megindokolja, miért éppen a néphez való kötődés biztosítja az ebben az értelemben (is) vett tartást az ember önmagával szembeni szuverenitásának. Fontos, hogy – miként azt Plessner az értekezés számos pontján hangsúlyozza – az antropológia számára a néphez való tartozás mindig egyben a kulturális, sőt antropológiai relativitás tapasztalata is egyben, egyszerűen azon oknál fogva, hogy a népek értelemszerű pluralitása eleve meggátolja az „emberi” bármiféle univerzalizálását vagy monopolizálását. A zárófejezet elején erre hivatkozva kerül elő ismét a felszabadító-eloldozó Európa különös képzete: a szuverén nemzetállamok felé vezető politikai útja során az öreg földrész mintegy lemond erről a monopóliumáról és ezzel a lemondással teszi szabaddá az „idegent” arra, hogy saját törvényei szerint határozza meg önmagát. (228.)

Ennél is lényegesebbnek tűnik azonban, hogy Plessner, miután itt ismét összefoglalja az ember excentrikus pozicionalitásának a politikai antropológia szempontjából releváns aspektusait, gyakorlatilag a népben, illetve az emberi létezés néphez kötöttségében, „Volkshaftigkeit”-jában lel rá arra a körülményre, amely az ember számára beláthatóvá vagy mintegy átélhetővé teszi a világban és a világgal szemben elfoglalt pozíciójának sajátos kettősségét. Az, hogy az ember az ismerős és az idegen, a természetes és a művi kereszteződéseinek sajátos határszférájában létezik, a „Macht” és „Ohnmacht” közötti viszony leírásából már ismert minta szerint nem önmagában, csupán egy meghatározott szférára vetítve válik számára transzparenssé, még ha ez a transzparencia egyben az excentrikus pozicionalitás törését, megtörtését vonja is

<sup>59</sup> Carl SCHMITT, *A cella bölcsessége* = Uő., *Ex Captivitate Salus*, Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2010, 57.; Uő., *Glossarium*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, 217.

<sup>60</sup> Például PLESSNER, *Az érzékek antropológiája*, 249. Vö. még Uo., 256–257.

magával. Ez a szféra az elevenségé (amelyben az ember mint test idegenként vagy önmaga másikként kerül szembe az önmaga számára hozzáférhető vagy ismerős önmagával – 230.), és éppen ez a megtört transzparencia az emberi létezés azon horizontja, amelyet a nép konstituál. (230.) Ahogyan az ember „nyitott kérdésként” vagy kifürkészhetetlenségként leírt létmódjából az következik, hogy társadalmi vagy közösségi szinten csak a barát és az ellenség közötti különbségtétel segítségével tud boldogulni, úgy az is kijelenthető, hogy ezt a létmódot csak a népiség horizontján képes önmaga számára transzparenssé tenni. (231.) Az ember meghatározhatatlansága, „nyitott kérdésszerű” létének „természetszerűségében”, testi-idegen szférájában válik közvetíthetővé saját maga számára, többek között abban a tényben, hogy a különböző népek eltérő nyelvekkel és szokásokkal, vagyis „eltérő ismerősségi szférákkal és hagyományokkal” (232.) rendelkeznek. Kicsit leegyszerűsítve talán úgy lehetne fogalmazni, hogy az ember meghatározhatatlansága vagy redukálhatatlan nyitottsága a „népek” szükségszerű sokféleségében ölt immár kevésbé kísérteties formát. Az, hogy az ember ebben a gyakorlati értelemben is barátok és ellenségek között létezik, azzal az előnyvel jár, hogy a néphez tartozás egyben a parcialitás tapasztalata, aminek politikai jelentősége abban rejlik, hogy meggátolja a saját népiség (*Volkstum*) abszolutizálását, ami – így Plessner – ha nem is tompítja a politikai harcok élességét, mégis valamilyen „civilizálja” ezeket. (232.)

Mínthogy az ember képtelen arra, hogy önnön lényegét a maga kettősségében (vagyis egyszerre sajátként és idegenként, „Körper”-ként és „Leib”-ként, hatalomként és önkívületként) realizálja, csak az a szféra teszi képessé a politikai cselekvésre vagy viselkedésre (mely ugyanakkor, mint az eddigre már megállapítást nyert az értekezésben, nem hiányozhat az ember lényegmeghatározásából), ahol ez a lényeg, még ha csupán töréseken keresztül is, mégis transzparenssé válik. (233.) Éppen ez a szféra a nép. A néphez való kötődés ezért „lényegi vonása” az embernek, olyan vonása, amelynek figyelmen kívül hagyása politikailag végzetes következményekkel jár. Ezeket a veszélyeket az értekezés zárlatában ismét egy Heidegger-bírálat hivatott szemléltetni. Heidegger itt (1931-ben!) abban az elmarasztalásban részesül, hogy nem szentel elég figyelmet ennek a „lényegi vonásnak”, mivel a *Lét és időben* a „Dasein” elé állított alternatívát, az autentikus és inautentikus létezését az individuális-személyes létlehetőségek és a „das Man” személytelen-nyilvános szférájának ellentétével feleltette meg, vagyis továbbmélyítette (és „szekularizálta”) a privát és a nyilvános-politikai szféra, valamint a szellemi élet és a politika közötti káros – hiszen a politikát a pártharcoknak kiszolgáltató – szakadékot. (234.)<sup>61</sup>

Mint látható, Plessner voltaképpen saját antropológiai premisszáit logikusan továbbvezetve jutott el a népiség ideájához. Ez, persze, mégis csak látszólag helytálló. Amikor ugyanis a politikai antropológia nélkülözhetetlen horizontját a néphez való

<sup>61</sup> Vö. ehhez SAFRANSKI, *I. m.*, 300.

kötődésben azonosította, a kötődés egy olyan („vér [*bluthaft*] és hagyomány szerinti” – 233.) formáját helyezte kitüntetett pozícióba, mely csak a „természet” ama fogalma felől alapozható meg, amelynek maga Plessner mondott ellent már a *Grenzenben*, ahol a vér és természet szerinti kötődés eszméjét a „közösség” ideológiájának elemeként és voltaképpen az ember természetével ellentétesként bélyegezte meg.<sup>62</sup> Persze nemcsak a *Grenzen*, hanem akár éppen a *Macht* szóban forgó fejezete is aláássa e természetfogalom érvényét (hiszen a „természet” itt is az a tartomány, ahol az ember önmagát idegenként tapasztalja meg: éppen ezért töri meg ezen önmegtapasztalás transzparenciáját!), amely, tágabb összefüggésben, az ember természetes műviségéről alkotott antropológiai alaptörvénnyel sem volna összhangba hozható. Hogy Plessner ekkor mégis a nép fogalmában lelt rá arra az összekötő kapocsra, amely politika és antropológia összehangolását volt hivatott megvalósítani, a kétségkívül nem lényegtelen külsődleges-gyakorlati, vagyis éppen *politikai*, ám végső soron mégis némiképp a felszínre korlátozódó okok mellett (ilyen lehet az új tudomány konkurenciaharca, a Heideggernek való visszavágás vágya vagy éppen a Schmitttel való szövetségkötés esélye) elsősorban talán azzal magyarázható (vagy arról tanúskodik), hogy antropológiájának valódi alapfogalmai és alapvető meghatározásai valójában legalább olyan mértékben ellenállnak a politizálhatóságnak, mint amennyire igényt tartanak erre. Meglehetősen szűkkeblű és összességében téves gesztus volna mindezek alapján a filozófiai antropológia létjogosultságát kétségbe vonni, mint azt például Adorno tette („Az, hogy nem lehet megmondani, mi is volna az ember, nem valami különösen magasztos antropológia, hanem vétó mindenfajta antropológiával szemben”).<sup>63</sup> Plessner értekezése inkább az olyan vállalkozások kilátástalanságára figyelmeztet, amelyek az antropológiát politikai vagy a politikát antropológiai kategóriákkal igyekeznek igazolni vagy megalapozni.

<sup>62</sup> PLESSNER, *Grenzen der Gemeinschaft*, 44–45.

<sup>63</sup> Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik* = Uő., *Gesammelte Schriften*, VI., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997, 130. Vö. még Uo.: „Minél konkrétan lép fel az antropológia, annál megtevesztőbbé válik, annál közömbösebbé mindazzal szemben az emberben, ami egyáltalán nem benne mint szubjektumban gyökerezik, hanem a deszubjektíváció folyamatában, amely időtlen idők óta a szubjektum történeti alakulásával párhuzamosan zajlik. A befutott antropológia ama tézise, mely szerint az ember nyitott – és amelyből ritkán hiányzik a kaján sandítás az állat felé –, üres; azzal ámít, hogy saját meghatározatlansága, saját kudarca valójában valami határozott és pozitív.” Plessner és a frankfurti iskola nehéz viszonyáról lásd Joachim FISCHER, *Philosophische Anthropologie – ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945*, *ZfS* 2006/5., 331. Marquard nagyívű fogalomtörténeti elemzése arra jut, hogy az antropológiai fogalmiság konjunktúrája mindig a történetfilozófia válságának vagy bizalomvesztésének a tünete: mintha a gondolkodás a történelem elől időről-időre az életvilághoz, a természethez menekülne. Az antropológiának innen nézve nincs igazi válasza a politikai elnyomásra vagy erőszakra: bár „van magyarázata arra, hogy az ember miért nem állat, arra azonban, hogy miért nem szabad embertelenné/szörnyeteggé (*Unmensch*) válnia, már nincs.” (Odo MARQUARD, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie” seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts* = Uő., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, 136.)

## 4. AZ ÉLET POLITIKÁJA EUGENIKA, FAJHIGIÉNYA

### Néma tartományok

Nádas/von der Schuer/Verschuer

Nádas Péter 2005-ös nagyregényének, a *Párhuzamos történeteknek* a fogadtatása arról tanúskodik, hogy a mű értelmezhetőségének termékeny irányai és kontextusai felől távolról sem jött létre igazi konszenzus a kritikában, annak ellenére, hogy ez utóbbi – csupán néhány kivételtől megtört – alaphangja a kiemelkedő teljesítménynek járó elismerés volt. Abban a tekintetben azonban, nem túl meglepő módon, egyetértés uralkodott, hogy a regény egyik fő kérdése abban áll, milyen megvilágításba helyezi az ember (talán nem teljesen lényegtelen megszorítással: az európai ember) és vele együtt az ember (megint csak: európai) fogalmának 20. századi történetét egy olyan „néma tartomány” felderítése, amelyet az ember önmagához és a másikhoz való viszonyának testi, öntudatlan, nem-reflexív vagy szenzuális formái alkotnak. A kritika szókészletét a testről való beszéd regiszterei vagy még inkább regiszterkeresése mellett eluraló *antropológiai* fogalomkör<sup>1</sup> arról tanúskodik, hogy a regény egyben mintha azt a tudásformát vagy megközelítésmódot is vizsgálat alá helyeztette volna, amely a 18. század második felétől kezdve több alkalommal és igencsak különböző feltevések mentén jelentette be aspirációit az emberről rendelkezésre álló ismereteket összegző, a szomszédos diszciplínáktól független (adott esetben egyenesen: vezető) tudomány- (ág) státusára – többek között éppen azért, hogy egységet kívánt formálni a tárgynak leírását meghatározó kultúra- és társadalom-, valamint természet- vagy élettudományok módszertanaiból.

A Nádas-regény „antropológiájának” egyik implicit előfeltevése valami olyasmire céloz, hogy az „ember” eme komplex összefüggésben kutatott lényegére irányuló kérdés egyben a történelem mibenlétére irányuló kérdés is. Nem arról van szó tehát, hogy a regény valamiféle antropológiai illusztrációt vagy megalapozást nyújtana a tárgyalta történelmi időszakhoz, és még csak arról sem, hogy történetfilozófiai magyarázatot mellékelne szereplőinek viselkedéséhez: mintha sokkal inkább az antropológiai és a történetfilozófiai gondolkodás hagyományos összeférhetlenségének<sup>2</sup> felülvizsgálá-

<sup>1</sup> Szó esett többek között „antropológia regényről” (GYÖRFFY Miklós, „Az, és mégsem az” = *Testre szabott élet*, szerk. RÁCZ I. Péter, Kijárat, Budapest, 2007, 162.), „antropológiai példázatról” (MARGÓCSY István, *Margináliák = Testre szabott élet*, 184.), Nádas „antropológiai szemléletéről” (RADNÓTI Sándor, *Az Egy és a Sok = Testre szabott élet*, 225.) vagy éppen „antropológiai hipotéziséről” (DARABOS Enikő, *A néma test diskurzusa = Testre szabott élet*, 346.).

<sup>2</sup> Vö. erről Odo MARQUARD, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs „Anthropologie” seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts* = UÖ., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

tára tenne javaslatot. A másik – ezúttal fontosabb – implicit előfeltevés pedig mintha azt sugallná, hogy a „néma tartomány” felderítése csak oly módon mehet végbe, ha a vállalkozás lemond arról a premisszáról, amely az embert elsődlegesen mint individuumot teszi az önnön lényegéről nyerhető tudás forrásává, továbbá e tudást elsődlegesen a nyelvi reflexió, az önreflexív tudat, valamint – tágabb értelemben – az egyén önnön élete vagy teste fölötti szuverenitásának feltételeiből származtatja. Mint közismert, a testi-érzéki tapasztalatnak a *Párhuzamos történetekben* felvonultatott számos dimenziója közül a legnagyobb tér talán a szexualitásnak jut a regényben, amely többek között mint a megismerés, a cselekvés, sőt akár a megértés olyan közege teremt alkalmat az antropológiai vizsgálódás számára, mely bizonyos értelemben a másikhoz való nyelvi-intelligibilis hozzáférés formáinak határzónáját képviseli (és talán éppen ez a határpozíció a felelős azért, hogy a test „olvashatóságának” képzete helyenként igencsak önellentmondásos narratív kifejezést nyer a szövegben).<sup>3</sup> Radnóti Sándor, Maurice Merleau-Ponty nyomán, „erotikus megértésnek” nevezi ezt a hozzáférési módot, amelyet olyasfajta intencionalitás határozna meg, mely kiiktatja vagy áthidalja a tárgyiasítás (a – másik vagy akár saját – test tárgyiasításának) mozzanatát – és amely, lehetne hozzáfűzni, ezzel együtt persze kiteszi magát a test vagy akár általában a tapasztalat személytelenítésének és ezen keresztül akár egy másik értelemben vett tárgyiasításnak is.<sup>4</sup> Mivel az érzékiség így megközelített dimenzióját a regény leggyakrabban személytelennek vagy legalábbis személyeket keresztezőnek mutatja, következetesnek mondható, hogy a test tárgyiasítása, amely tehát itt nem alapozhat az individualitás formaelvére, rendre az erőszakos alávetés, a másik test vagy egyáltalán a testi létezés fölötti uralom alakjában valósul meg,<sup>5</sup> és éppen ezért tűnik kézenfekvőnek az az ellenpontoszó reláció, amelyet a *Pár-*

<sup>3</sup> Vö. erről SZIRÁK Péter, *A test végtelenbe nyíló könyve = Testre szabott élet*, 288., 291.

<sup>4</sup> RADNÓTI, I. m., 230–232. Vö. Maurice MERLEAU-PONTY, *Az észlelés fenomenológiája*, L'Harmattan, Budapest, 2012, 181. A jelzett problémát Merleau-Ponty kései munkája demonstrálhatja a legtisztábban, ahol egyebek mellett az olyan filozófia lehetőségeit kutatja, amely – „néma életünket” szóra bírándó – elsősorban azt a kérdést teszi fel, hogy „mi a világ, mielőtt nyelvünk tárgyává és magától értetődő dologgá válik, mi a világ, mielőtt kezelhető, megragadható jelentések együttesére redukáltuk.” (UÖ., *A látható és a láthatatlan*, L'Harmattan, Budapest, 2007, 118.) Noha a „hús” itt kifejtett híres kategóriája nem azonosítja az egyéni testet az őt khiasztikusan átjáró világgal, az ebben a kérdésfeltevésben megcélzott „világban” radikálisan megrendül a testi értelemben vett személyesség kitüntetettsége: „De miért nem állhatna fenn a különféle organizmusok között ugyanaz a szinergikus összehangoltság, amely az egyes organizmusokon belül megvalósul?” (Uo., 161.) A személytelenség problémájáról Merleau-Pontynál lásd VERMES Katalin, *A test éthosza*, L'Harmattan, Budapest, 2006, 101–105.

<sup>5</sup> Egy kézenfekvő példát kínál a regény második kötetét záró lágerjelenet, ahol a társa halálra kínzását (vízbefojtását) végignézni kényszerített rabot a másik szenvedése által kiváltott vagy azt tükröző testi reakció szembesíti saját, ily módon láthatóvá váló, illetve tárgyiasuló „fizikai állagával”. „El kellett ugrianiuk, hogy le ne oadják őket, epét nyáladzva rángatta a fejét a kezükben, öklendezett, s olyan volt a fájdalma Gregor miatt, mintha az összes szervével együtt fordulna ki a saját torkán és a saját száján a saját fizikai állaga, amely ezután már sem lélegzethez, sem hanghoz nem jutott.” (NÁDAS Péter, *Párhuzamos történetek*, 2., Jelenkor, Pécs, 2005, 386. A további hivatkozások kötet- és oldalszámait lásd a szövegben). Figyelemre méltó a *saját* szó háromszoros megisméltése: a „saját” mintegy önmagából



*huzamos történetek* a szexualitás és a testi erőszak, az emberi test (az ember mint test) politikai és tudományos ellenőrzése között épít ki.<sup>6</sup> Ez utóbbi képviselésében lép színre a regényben az antropológia mint az ember megismerésének intézményesített technikája, méghozzá tudománytörténetének legsötétebb szakaszában, amikor a német nemzetiszocialista ideológia és politika a „fajhigiénia” keretei között szabott neki alakot. Mint az később látható lesz, ez a magát egyszerre elméletként, kísérleti tudományként és egyfajta népegészségügyi vagy népességpolitikai intézkedési programként definiáló diszciplína – egy viszonylag primitív bináris logika szerint – az összes lényeges előfeltevését abból a cseréből eredezteti, amelyről a fentiek során is szó esett és amely nélkül amúgy semmilyen antropológia nem volna képes boldogulni: a testi-biológiai létezés alapegységét az egyén helyett egy átfogóbb, bizonyos értelemben személytelen kategóriában azonosította.

„[A] mi a természetnek előbbre való egysége, mint az én, s annak a népnek, amelyik ezt a kemény törvényt ma nem ismeri föl, örökre vége van.” (3, 181.) Így összegzi tudománya alapfeltevését a regény harmadik kötetének egyik fontos szereplője, az Otmar Freiherr von der Schuer nevű professzor, akit Nádas a név csekély torzításával Otmar Freiherr von Verschuerről, a náci fajhigiénia és örökléstan egyik legtekintélyesebb tudósáról, a nevezett területek kutatásában meghatározó szerepet játszó frankfurti, majd berlini intézetek vezetőjéről, Josef Mengele doktori témavezetőjéről mintázott. A *Mint egy finom óramű* című fejezet, mintegy von der Schuer időről-időre megszakított emlékezésfolyamatát közvetítve rajzolja fel a tudós életútját, melynek meghatározó eseményei lényegében olyan tapasztalatokat sorakoztatnak fel, amelyek mindegyikét valamilyen módon a testi létezés egyénein vagy a személyesen túli, fel-fokozott megélése tette emlékezetessé, mintha tehát ezek a tapasztalatok képeznék a tudósi hivatás genealógiáját. A legmeghatározóbb az I. világháborús katonáskodás: a meztelenség, illetve az egyenruha-viselet megteremtette testi hasonlóság egyszerre kiszolgáltatottá tévő és felszabadító élménye,<sup>7</sup> amelyet majd az annabergi intézetben a tudományos vizsgálat tekintetében kitett, sőt azt átsajátító „basztardok” viselkedése tükröz majd vissza (3, 240–243.), a „tömeges rettegés”, amely kielezi az egyén és a test közötti különbözőséget. („Nem ő félt, hanem a test félt helyette” – 3, 95.) Von der Schuer élettörténete szorosan ezekhez az alapélményekhez kapcsolja a „pozitív kiválasztás” vagy akár „tenyésztés” ideáját, amelynek majd a tudományos tanokban is

fordul ki és tárgyiasul ilyenként, ám mint saját, már „sem lélegzethez, sem hanghoz” nem jut. Nem él és nem szólal meg, ráadásul éppen a *másik* (a vízbe fulladó Gregor) fizikai szorongatottságát képezi le. Vö. ehhez RADNÓTI, I. m., 249–252.

<sup>7</sup> „Egymás tekintetében kiszolgáltatottan, valamennyien először álltak ilyen szorosan és elfogódottan a hasonló bőrszínű és izomkötegek tömegében.” (3, 91.); „A napnál világosabban látta, hogy alig valamiben különbözik tőlük, s ez a nagy szerencséje. Van hovatartozása, de minden bizonnyal nincs egyénisége. Vagy úgy lehet, hogy amit a liberális gondolkodók az ember individualitásának tartanak, annak ténylegesen csekély a részesedése a természet nagy játékában. Önmagában az egyéniség bizonyosan fabatkát sem ér. Említésre alig érdemes különbséget ad e nagyszerű férfiak között.” (3, 98.)

központi szerepe lesz. Tábornoka ilyen – származására és testi jegyeire összpontosító – tekintetének tárgyaként ismer magára a hadseregben (3, 96.), sőt a háború maga voltaképpen nem más, mint az ilyesfajta kiválasztás vagy nemesítés ügynöke, legalábbis von der Schuer (anélkül, hogy a szöveg éles határt vonna az egykori katona és a visszaemlékező tudós perspektívája között) éppen ezt, vagyis a faji nemesítés nyereségét helyezi szembe az egyéniségtől való megfosztottság veszteségével: „Valójában a természet és az isteni gondviselés kiválasztottjai. Nem csak alkalmasak a szaporodásra, hisz halottaink legalább ennyire alkalmasak lettek volna rá, hanem immár a lehető legérdemesebbek erre, faji szempontból, ha lehet így mondani, s mindennek sem a lélekekhez, sem az egyedi adottságokhoz nincs köze. Ki másnak kéne szaporodnia, ha nem épp ezeknek, akik minden tűzpróbát kiálltak és megmaradtak. Vagy mi mást akarhatott a gondviselés, amikor oly kíméletlenül pusztította el a gyengébb társakat.” (3, 98.) Itt rögtön meg is jegyzendő persze, hogy az isteni erőszak eme von der Schuer- és Nádas-féle változata valójában túl is tesz az alapul vett teoretikus mintán, hiszen a vonatkozó fajhigiéniái alapmunkák, köztük maga Verschuer is inkább visszafogottan nyilatkoznak az ilyesfajta kiválasztást illetően: számolnak például azzal, hogy a háború győztese is elveszítheti faji önállóságát vagy dominanciáját, amennyiben népesedési értelemben alárendelődhet a legyőzött félnek, amely adott esetben továbbra is jobban alkalmazkodik az elhódított környezethez, valamint azzal is, hogy háború esetén éppen a testi értelemben, például a genetikai állomány tekintetében legkiválóbbakból veszít aránytalanul sokat akár a győztes „faj” is. Verschuer maga 1941-ben például épp ezzel a belátással szemlélteti „minden népi (*völkische*) politika békés alaprendelődését”.<sup>8</sup>

Regénybeli munkatársával folytatott vitája is azt nyomatékosítja, hogy Nádas von der Schuerje, aki Karla bárónővel szemben nem hisz abban, hogy „az örökletes torzulás adja az ember szépségét, és egyenesen nélkülözhetetlen a zsenialitáshoz” és a „hibás egyedek sterilizációjának”, egy szigorú „szelekciós gyakorlatnak” a híve (3, 111–112.), még valóságos modelljénél is rigorózusabb nézeteket vall a faj tisztaságáról és tisztulásáról. Ennek – mint azt a fentebbi idézet tanúsíthatta – talán abban rejlik a funkciója, hogy von der Schuer tudományos meggyőződése így erőteljesebb teológiai kontextust nyer. A fiktív tudós ugyanis, aki a jelenet elején egy templomból kilépve jelenik meg, és aki később „Isten adatainak” megismerésében azonosítja munkája legfontosabb feltételét (3, 182.), „[t]eológiai okokból bízott a testtel foglalkozó anatómiai és biológiai tudományban, érdekelte a test mechanikája, a kémiája, mondhatni, semmi másban nem bízott, mint abban, hogy a test funkcióinak magasabb rendű értelmét éri fel a hitehagyott eszével, s akkor talán a keresztényinél magasabb rendű vagy éppen ősi Istent leli meg.” (3, 95.) A faji eszme tehát ebben az értelemben itt valóban

<sup>8</sup> Vö. Erwin BAUR – Eugen FISCHER – Fritz LENZ, *Menschliche Erblichkeitslehre. Grundriß der menschlichen Erblichkeitslehre und Rassenhygiene*, I., Lehmann, München, 1921, 119–121.; Otmar von VERSCHUER, *Leitfaden der Rassenhygiene*, Thieme, Leipzig, 1941, 111–112.



felfogható akár egyfajta „gyógymódként”<sup>9</sup> az elvesztett hit vagy világvégpótlására, akár valamiféle kompenzációként az I. világháborút követő német összeomlásra (a fajhigiéniá diskurzusából sem hiányzik a vesztes háború „szégyenére” hivatkozó önlegitimáció gesztusa),<sup>10</sup> vagyis von der Schuer katonaelményei innen nézve is megalapozó szerepet játszhatnak tudományos meggyőződésének alakulásában. Legalább ilyen fontos azonban az, hogy von der Schuer új, tudományos hitvilága a személytelen vagy személyen túli testiség ugyanazon tapasztalatán alapul, mint azok az excesszív szexuális és agressziós élmények, amelyekről a katonaság idejét felidézõ visszaemlékezés számol be. Ezt az összefüggést fejti ki tulajdonképpen az a hármass viszony, amelybe a regény a rendre vonzó külleműnek mondott von der Schuerre Karla bárónővel, Imola grófnővel és a családjával állítja, és amely *A bosszú szép angyala* című fejezet ebédjelenetében összegződik. Itt von der Schuer és a grófnő erotikus töltetű, mondhatni egyszerre testi és nyelvi párbeszéde áll a középpontban, egy olyasfajta egymásra hangolódásnak a kísérlete tehát, amely talán attól sem áll távol, amit Radnóti „erotikus megértésnek” nevezett, és amelynek kereteit a beszélgetés tanúi, vagyis a két bárónő szabják meg. Karlát a közös tudományos érdeklődés, sőt egyfajta munkatársi vagy konkurensi viszony fűzi a férfihez, feleségét pedig – mint arról a jelenetbe beékelte belső monológja és emlékképei tudósítanak – egyfajta erőszakos, undort és kéjt vegyítő, boldogtalan nemiség. A jelenetben beépülnek von der Schuer tudományos fejtegetései és – kihangsúlyozott belső monológjain keresztül – brutális katonaelménei is, vagyis a felszínen zajló flört a legalább hármass (nemi, háborús és orvosi-klinikai) megvilágításban ábrázolt testi erőszak képzetkörébe ágyazódik be, amit tovább él az regény sokat vitatott státusú személytelen elbeszélőjének von der Schuerre vonatkozó (vagy akár a férfi önreflexióját szabad függő beszéd formájában közvetítő) kijelentése, amely mintegy a szerelmi hódítás és a tudományos megismerés ambíciói közötti világos különbségtétel lehetőségét is visszavonja: „Valójában azonban ő sem tudta volna megmondani, hogy a gyakorta ledarált banális szöveggel igyekszik-e elfedni az érzéki felindultságát, amely egész testét és lelkét próbára tette, vagy fordítva, azért szabadítja el így az érzékeit, azért udvarol ilyen hevesen az előkelő nőnek, mert tudományos terveinek hálójába akarja vonni, hogy később használja a befolyását.” (3, 176.)

Azt, hogy a jelenetben a másikhoz mint testhez való hozzáférés eltérő módzatai tükröződnek egymásban, a szöveg motivikus hálózata többszörösen is nyomatékosítja. Csak egyetlen példát idézve a szemekre lehetne hivatkozni. Von der Schuer és Auenberg grófnő első találkozásakor mintegy egymás szeméin áthatolva akarnak belátni egymásba („átnéztek a szemgolyó domború fényeiben és tükröződésein” – 3, 86.), majd az ebédnél szintén egymás szemén keresztül vélnek valamit birtokolni a má-

sikból („Miközben mindketten igen elégedettek lehettek azzal, amit egymás szemében megleltek és rögvest magukévá tettek.” – 168.), a bárónőnek a férfi által legirigyeltebb tudományos kincse pedig nem más, mint egy „eladdig ismeretlen Weimar környéki prospektúráról” származó szempárgyűjtemény. (3, 126.) Az ilyen tükröződések nyilvánvalóan azt a felismerést közvetítik, hogy a másik testéhez (vagy akár általában a testhez) közeljuttató utak nem nélkülözhetik az erre a testre irányuló erőszak valamilyen formáját, mintha tehát a test voltaképpen megismerése vagy megtapasztalása szükségszerűen járna együtt a testen elkövetett (fizikai vagy éppen tudományos) erőszakkal.

Innen nézve nem nevezhető különösebben váratlanoknak, hogy a tárgyalt cselekménysík legközvetlenebb kapcsolódási pontját az a fejezet kínálja a regényben, amely az annabergi intézetben játszódik, olyan helyen tehát, amely, Giorgio Agambent idézve, a légerekhez hasonlóan „a modernség biopolitikai paradigmáját”, a Carl Schmitt-féle „kivételes állapot” térbeli megvalósulását képviseli, amennyiben bizonyos értelemben hasonló módon redukálja vagy inkább azonosítja lakóit a „puszta életükkel”, mint azt, nyilván jóval kiélezettebb formában, a kor koncentrációs taborai is tették.<sup>11</sup> Hannah Arendt emlékeztető elemzése ez utóbbiakat olyasfajta laboratóriumokként ragadta meg, amelyek célja az emberi természet változásainak egyfajta „tesztelése” volt, és amelyek ezt az embert személyként stabilizáló intézmények (jog, morál) fokozatos hatályon kívül helyezésével, végső soron az egyén individualitástól való megfosztásával érték el.<sup>12</sup> Az intézetben ez a „basztardok” folyamatos megfigyelése, testi vizsgálata, mérése révén valósul meg, akik – mint ez fentebb már szóba került – saját testükhöz való viszonyulásukban is alkalmazkodnak ehhez az attitűdhöz (aligha véletlen, hogy az intézet lakóinak körében a botanika „a leghódítóbb szenvedély” – 3, 231.). A fiúkat vizsgáló (és neve révén Ottlik-allúziókat is megalapozó) Schultze módszere azonban kudarcot látszik vallani, hiszen minél alaposabb adathalmaz áll a rendelkezésére, annál inkább arra a következtetésre vezetnek az eredményei, hogy „az egyes egyed megítélését illetően maga az egységesen alkalmazott és hitelesített mértékegység is tévútra viszi. Csak a kivételes létezik, magának az egyednek vannak törvényei, igen belsőleges, kívülről feltárhatatlan törvényei, ám az egyed nem a kivételes tulajdonságaival van belekötve az egészbe.” (3, 238–239.) A regény közvetlen kontextusában ez bizonyos értelemben a basztardok bosszúja a módszeren, akiket egyfelől kivételes helyzetük tesz a vizsgálat anyagává és így egyáltalán lehetőségfeltételévé, ám akik másfelől *per definitionem* maguk is kivételek a fajbiológiai leírás szisztematikája számára – márpedig a *Párhuzamos történetek* figyelmes olvasója számára valóban kideríthető, hogy némi túlzással szólva „a regény minden szereplője tulajdonképpen [...] keverék”.<sup>13</sup> Tágabb értelemben viszont akár különös ant-

<sup>9</sup> RADICS Viktória, *Kritika helyett = Párhuzamos olvasókönyv*, szerk. CSORDÁS Gábor, Jelenkor, Pécs 2012, 178.

<sup>10</sup> Lásd például Otmar von VERSCHUER, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, Bechhold, Frankfurt am Main, 1936, 4.

<sup>11</sup> Vö. Giorgio AGAMBEN, *Homo Sacer*, Stanford UP, Stanford, 1998, 171–173.

<sup>12</sup> Hannah ARENDT, *A totalitarizmus gyökerei*, Európa, Budapest, 1992, 551.

<sup>13</sup> TAKÁCS Ferenc, *Test-világ = Testre szabott élet*, 300. Vö. ehhez még SZIRÁK, I. m., 289–290.

ropológiai példázatot is megalapoz a lipcsei tanár kudarca, hiszen mintha valamiféle paradox törvény jutna benne kifejezésre: minél tökéletesebb eszközök állnak rendelkezésére az ember meghatározásához, annál távolabb kerül a vizsgálat a meghatározástól. Ehhez a paradox törvényhez persze nemcsak az orvostudomány szolgálhat adalékokkal, amely az emberi életéről rendelkezésére álló ismeretek fejlődésével bizonyos értelemben egyre óvatosabbá vált az életet a nemléttől elválasztó határvonal megállapíthatóságának kérdésében (ezzel egyszersmind, amiként Agamben fogalmaz, a „halál politizálásának” kényszeréről is tanúbizonyságot téve),<sup>14</sup> hanem magának a filozófiai antropológiának az önértelmezései is, méghozzá – mint az még szóba kerül majd – rendre a diszciplína virágzásának időszakában.

### Probléma önmaga számára

A *Párhuzamos történetek* azon gesztusa, hogy az ember testi létezésre is kiterjedő megismerésének kísérleteihez rendre az emberi testre irányuló erőszak különböző formáit társítja, innen nézve valóban annak megfontolására szólítja olvasóját, hogy „ha az ember a mindentudás igézetében a másik elpusztítására vállalkozik, akkor merőben kérdésessé válik az, hogy *mi is az emberi és mi az ember.*”<sup>15</sup> Éppen ebben a kérdésességben rendezkedik be az antropológiai gondolkodás, és aligha véletlen, hogy a mai értelemben vett filozófiai antropológia 18. század végi forrásvidékén voltaképpen mindazok a dilemmák fellelhetők, amelyek mondhatni előkészítették a terepet az olyan, von der Schuer- vagy éppen Schultze-féle vizsgálatok vagy kísérletek számára, melyek bizonyos szemszögből nézve ezt a kérdésességet akarták felszámolni. A *Párhuzamos történetek* fentebb röviden tárgyalt passzusaiban az ember fogalmának megszilárdítását egyfelől attól a feltevéstől remélik a regény fajbiológusai, hogy az örökletes állomány törvényeinek feltárásával és az állomány tisztántartásával mondhatni elhárítják az akadályokat az ember (faji) természetének megnyilvánulása elől, másrészt attól, hogy a vizsgált testi anyag helyett a belőle nyert adatokra alapozzák a fogalmat (Schultze „[a]líg tudta a fiúknak megbocsátani, hogy a testi adataik hozzá vannak tapadva a szervi működéshez” – 3, 241.). Vagyis, lehetne hozzáfűzni, az emberi testet olyasfajta médiumként kezelik,<sup>16</sup> amely – a testnek a médium-információ-különbségtétel általi megkettőzése révén – mintegy tárolja vagy hordozza az ember, akár az emberi élet meghatározását vagy fogalmát (modern párhuzamként az emberi genom megfejtésére lehetne gondolni), noha persze könnyen belátható, hogy valójában ez a meghatározás maga legalább ilyen mértékben más médiumok,

<sup>14</sup> Lásd ehhez AGAMBEN, *Homo Sacer*, 160–165.

<sup>15</sup> BACSÓ Béla, *(Olvasási kísérlet) = Testre szabott élet*, 145.

<sup>16</sup> Ennek jelentőségéhez az „embertudományok” történetében lásd Stefan RIEGER, *Die Individualität der Medien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000. Az emberről mint médiumról a modern társadalmi rendszerekben lásd *Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?*, szerk. Peter FUCHS – Andreas GÖBEL, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994.

valamint mérési vagy egyéb technológiák, mondhatni „szoftverek” terméke. Az ember nem csupán ezeken a technológiákon keresztül tudja meg, hogy mi is ő, hanem elkerülhetetlenül alá is van vetve nekik: nemcsak egészségről és betegségről, az élet jelenlétéről és a halál beálltáról hoznak adott esetben döntést, hanem – legyen szó akár a náci fajhigiénia intézkedéseiről, akár a korszerű géntechnológia teljesítményéről – feldolgozzák és módosítják is az emberről szerzett adataikat. Nyilvánvaló, hogy ez különös megvilágításba helyezi az antropológia alapvető kérdésfeltevésének önlegitimációját is. „Senkitől sem gyászolva halt meg az ember lényegére irányuló kérdés – olvasható a humán genom megfejtéséről érkező híreken eltűnődő német költő, az amúgy egy „biológiai költészet” ideájának elkötelezett Durs Grünbein »berlini feljegyzéseiben«. <sup>17</sup> – Mostantól egyikünk sem több, mint mintegy nyolcvanezer gén összejátékának az eredménye, amely egy nukleinsav-szerkezetből áll, mely maga nem más, mint négy különböző alapszám pusztá kombinációja egy szigorú algoritmikus elv szerint elrendezve, amely tiszta számkódként ábrázolható és így manipulálható. Ezzel vége a dicshimnuszoknak. Az ember egyszerre csak különféle szten-derd programozó nyelvek eredménye, mint például a C++ vagy a Java, pusztá hálózat a biokémiailag kódolt operandusok üzeme számára.”

Mint az az imént már említésre került, az embert (az ember fogalmát) érintő, ilyen vagy hasonló kihívások nagy része a 18. század végén öltött formát (érdemes emlékezni Michel Foucault figyelmeztetésére: „az ember nem az emberi tudás legrégibb és legállandóbb problémája”),<sup>18</sup> aminek részletes dokumentálására itt természetes nincs mód. Néhány (négy) pontokba szedett utalás azonban idekíváncozik.

1. Mint ismeretes, Foucault ebből a korból eredezteti a hatalom ama, modern társadalmakat tekintve alapvető formáját, amelyet – mivel a szuverenitást az „élet” szintjére helyezi át – „biohatalomnak” nevezett el, és amelynek (bio)politikája a népesség mint eleven test alakítására, szabályozására és ellenőrzésére összpontosul.<sup>19</sup> Ez a biopolitika nemcsak a rasszizmus lehetőségét vagy a hadviselés legitimációjának új formáit alapozza meg, hanem egyszersmind a nyilvántartásra és a statisztikára bízva, mondhatni *statisztikaivá* teszi az ember lényegét. Az ember statisztikai adatokból előállított fantom, akinek voltaképpeni „alakját” vagy (faji) típusait különféle kalkulációk (például kraniometriai elemzések)<sup>20</sup> állítják elő, fennmaradásának esélyei pedig (például Robert Thomas Malthus híres népesedésszisztematikai diagnózisában)<sup>21</sup> a kollektív (és ily módon politizált vagy politizálható) test működéséről olvashatók le.

<sup>17</sup> DURS GRÜNBEIN, *Das erste Jahr*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, 119–120. A „biológiai költészet-ről”: Uő., *Mein babylonisches Hirn = Uő., Galilei vermisst Dantes Hölle...*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996. Vö. evvel még Peter SLOTERDIJK, *Az emberpark szabályai*, Jelenkor 2000/10.

<sup>18</sup> Michel FOUCAULT, *A szavak és a dolgok*, Osiris, Budapest, 2000, 431. Az emberről mint „csak nemrégiben” feltalált fogalomról lásd Uő., 17, a modern gondolkodás „antropológiai szenderegéséről”: Uő., 381–383.

<sup>19</sup> Vö. különösen Michel FOUCAULT, *A szexualitás története*, I., Atlantisz, Budapest, 1996, 141–145.

<sup>20</sup> Vö. erről Stephen Jay GOULD, *Az elméricskelt ember*, Typotex, Budapest, 1999, 53–123.

<sup>21</sup> Malthushoz lásd legújabban Eva HORN, *The Last Man = Catastrophes*, Andreas KILLEN – Nitzan LEBOVIC, Walter de Gruyter, Berlin, 2014. Malthus túlnépesedési tézisének fajhigiéniai bírálatához lásd Fritz LENZ,

2. Mivel az antropológia fő gondja, sőt talán voltaképpen létoke az ember fogalmának elbizonytalanodása vagy kérdésessé válása (gyakori probléma például az állattal szemben elfoglalt helyének meghatározása),<sup>22</sup> tisztázásra szorul annak az autoritásnak a mibenléte, amely felől az ember normatív vagy ideális alakja (és fogalma) megítélhető, illetve amelyről ez mértéket vehet. A kor összehasonlító anatómiai vizsgálódásai több esetben (mint az például a Linnére támaszkodó Johann Friedrich Blumenbachnál vagy Pieter Camper arcszögméréseiben<sup>23</sup> megfigyelhető) arról tanúskodnak, hogy ezt a mértéket nem utolsósorban esztétikai minták (például az antikvitás tanulmányozásából nyert eszmények) szolgáltatják, az ember által létrehozott kulturális objektumok vagy konvenciók. Az ember (akár szigorúan testi értelemben megragadott) természetét kulturális vagy mesterséges normák szabják meg.

3. Az, hogy mi az ember, egyben jogi definícióra is szorul – erről a szükségletéről tanúskodik *Az emberi és polgári jogok nyilatkozatának* megszületése és hatástörténeti karrierje. A nyilatkozat azonban – mint azt már a címe is elárulja – mondhatni megkettőzi az embert (pontosabban: az emberi jogok szubjektumát), amennyiben meglehetősen meghatározatlanul hagyja az „ember” és a „polgár” (citoyen) mellérendelésének jelentését vagy jelentőségét: az ember vajon azáltal ember, csak az teszi emberré, hogy polgár, vagy inkább különbséget kell feltételezni a mintegy minden politikát megelőzően vagy éppen természetjogilag definiált ember és a polgár mint politikai-jogi szubjektum között?<sup>24</sup> (Érdemes lenne egyszer végiggondolni, hogy ebből a szempontból valójában miről is beszélt Csokonai a tihanyi Ekhónak.) Abból, hogy a *Nyilatkozat* bizonyos értelemben megkettőzi az embert, egyrészt az az elsőként talán Marx által megfigyelt,<sup>25</sup> és politikailag bizonyos értelemben az emberi jogok egész eszméjé aláásó paradoxon következik, hogy az emberi jogok státusa valójában a privát-, illetve tulajdonjogokéhoz kerül közel. Másrészt viszont éppen az is, hogy – mint arra Arendt mérvadó elemzése figyelmeztetett – a francia forradalom óta „az ember igazi megjelenési formája nem az egyén, hanem a nép”.<sup>26</sup> Mivel a szuverenitás itt érvényre jutó biopolitikai alternatívája a születés természeti princípiuma révén a

*Menschliche Auslese und Rassenhygiene. Grundriß der menschlichen Erblichkeitslehre und Rassenhygiene*, II., Lehmann, München, 1921, 92–93. Az orvosi statisztikák jelentőségéről lásd *Uo.*, 177–179.

<sup>22</sup> Lásd ehhez például HÁRS Endre, *Herder és az orangután* = *Uő.*, *Herder tudománya*, Kalligram, Pozsony, 2012, 51.

<sup>23</sup> Camperről lásd CORNEL WEST, *A modern rasszizmus genealógiája = Rasszizmus a tudományban*, szerk. KENDE Anna – VAJDA Róza, Napvilág, Budapest, 2008, 44–46.

<sup>24</sup> Az itt részletes nem kifejehető kérdéskörhöz lásd ARENDT, *I. m.*, 349–363.; AGAMBEN, *Homo Sacer*, 126–135.; továbbá a *Die Revolution der Menschenrechte* című, az „emberi jogok” fogalom- és problémátörténetét bemutató kiváló szöveggyűjteményt, különösen WERNER HAMACHER, *Vom Recht, Rechte nicht zu gebrauchen*; ÉTIENNE BALIBAR, „Menschenrechte” und „Bürgerrechte”; illetve *Uő.*, *Bürger-Subjekt*; továbbá JACQUES RANCIÈRE, *Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?* = *Die Revolution der Menschenrechte*, szerk. CHRISTOPH MENKE – FRANCESCA RAIMONDI, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011.

<sup>25</sup> KARL MARX, *A zsidókérdéshez* = KARL MARX – FRIEDRICH ENGELS *Művei*, I., Kossuth, Budapest, 1957. Vö. ehhez még HAMACHER, *I. m.*, 226–227.

<sup>26</sup> ARENDT, *I. m.*, 350.

nemzetben és a „nemzetállamban” ölt formát, az ember embervoltát politikai értelemben a „poliszhoz” tartozás fogja biztosítani, és mivel a polgári jog alapvetően állampolgári jogként realizálódik, az ettől való megfosztás voltaképpen az embernek a *Nyilatkozat* által elvileg biztosított természetjogi szuverenitást is megrendíti.<sup>27</sup> Agamben nem megalapozatlanul figyelmeztet arra, hogy az ember jogi megalapozásának emekettősége tükröződik vissza ma is az ún. „humanitárius” akciók fogalmában, amelyek (nyilván: kényszerűen) rendre a leggyakrabban táborokban összegyűjtött „puszta életre” korlátozódnak, és mivel hatáskörük nem terjed ki a politikai-jogi szubjektumra, a „polgárokra”, valójában éppen a humanitarizmus és a politikai szétválását igazolják vissza újra és újra.<sup>28</sup>

4. Ismét Agamben: „A fasizmus és a náciizmus mindenképp előtt az ember és a polgár közötti viszonylatok újrafogalmazásának tekinthetők, és teljes megértésük – bármilyen ellentmondásosnak is tűnjék ez – csak azon biopolitikai kontextus keretei között válik lehetségessé, amely a nemzeti szuverenitással és a jogok nyilatkozatával jött létre.”<sup>29</sup> Ha ez igaz, ha tehát a nemzetiszocialista biopolitika voltaképpen az ember ellentmondásos jogi meghatározásából levonható következtetések radikális végiggondolására alapul, akkor az is belátható, hogy az emberi jogok fogalmától a modern totalitarizmusig vezető utat az tette lehetővé, hogy az önmaga (önnön fogalma) körültekintő vizsgálatának szükségletét felfedező ember folyamatosan önmeghatározásának és önelhatárolásának lehetetlenségébe ütközött. A 19–20. századi rasszizmus és teoretikus környezete például arról tanúskodhatnak ebben az összefüggésben, hogy az ember elhatárolására tett erőfeszítések olyan műveleteket vettek igénybe, amelyek elvileg ugyanezen elhatárolás túloldalára voltak száműzve. Ahogyan Étienne Balibar fogalmaz: „A szociál-darwinizmus klasszikus formájában az evolúciós folyamat paradox alakzatával találkozunk, amely szerint a tulajdonképpen emberiség (a kultúra, a természet feletti technológiai uralom – beleértve az emberi természet feletti uralmat, tehát az eugenikát is) kiemelkedése az állati állapotból az állati állapotra jellemző eszközökkel történik meg (a »leginkább rátermettek túlélése«).”<sup>30</sup> Ha az ember – miként azt a Nádas-regény is sugallja – önnön megismerését vagy önmeghatározását szükségszerűen az önmagával szembeni (nem-emberi) erőszak útjára kényszerül terelni, akkor önmagát lényegében önmaga ellenségének alakjában fogja maga elé állítani. A probléma ezredfordulós változataért ismét érdemes Grünbeint idézni, aki a DNS-lánc megfejtésében a korábbiaktól eltérő veszélyt vél ugyan felismerni (a „biomassza” elpusztításának lehetősége immár nem kívülről, hanem – a sejt-szubsztancia manipulálhatósága révén – belülről érkező fenyegetést jelent: a test immár „belső” ellenőrzéséét), az eredmény azonban hasonló. A genomba való minden

<sup>27</sup> Vö. AGAMBEN, *Homo Sacer*, 128.; illetve ARENDT, *I. m.*, 357.

<sup>28</sup> AGAMBEN, *Homo Sacer*, 133.

<sup>29</sup> *Uo.*, 130.

<sup>30</sup> Étienne BALIBAR, *Az univerzalitás paradoxonai = Rasszizmus a tudományban*, 239.



beavatkozás önmagától idegeníti el az embert, aki önmagát végül önnön hasonmásként és egyben mint „önmaga legintimebb ellenségét önnön testi alakjában (*Körpergestalt*)” fogja megtapasztalni. Ez pedig, voltaképpen, nem más, mint biotechnológiai változat Carl Schmitt vizsgálati fogságban megfogalmazott ellenségdefiníciójára („Az ellenség önmagunk teste öltött kérdése [*unsere eigne Frage als Gestalt*]).”<sup>31</sup>

A fenti megfontolások alapján, mindenesetre, kis túlzással törvényszerűnek mondható, hogy az antropológiai gondolkodás korai történetének egyik legmeghatározóbb dokumentumát, Rousseau *Második értekezését* a szerző a következő megfontolással bocsátotta útjára rögtön előszavának elején: „minél több új ismeretet halmozunk föl, annál inkább megfosztjuk magunkat a lehetőségtől, hogy a legfontosabb ismeretre szert tegyünk; bizonyos értelemben éppen azáltal válunk képtelenné megismerni az embert, hogy tanulmányozni kezdtük.”<sup>32</sup> Szintén több mint véletlen, hogy jó másfél száz évvel később mintha ez a figyelmeztetés visszhangozna az újonnan létrejött ún. „filozófiai antropológia” (egyik) alapító dokumentumának nyitányában: „Az emberrel foglalkozó speciális tudományok száma egyre nő – írja itt Max Scheler –, de bármennyire értékesek is legyenek, az ember lényegét sokkal inkább homályba borítják, mintsem hogy megvilágítanak. Ha meggondoljuk tovább, hogy [...] különösen nagy mértékben megingott az ember eredetére vonatkozó probléma darwinista megoldása, akkor azt mondhatjuk, a történelem során sohasem vált még az ember olyan *problematikussá* a maga számára, mint manapság.”<sup>33</sup> A filozófiai antropológia (legalábbis Scheler szerint, akinek az e vélekedés mögött megbúvó dualizmusát Helmuth Plessner ebben a formában nem osztotta) emiatt csak akkor jut megfelelő kiindulópontozhoz, ha azt, ami az ember lényegét adja, az emberi étellel szemben határozza meg: „Az, ami az embert »emberré« teszi, nem az életnek [...] valamilyen fokozata, hanem olyan elv, amely egyáltalán mindenfajta étellel, így az emberi étellel is szemben áll”. Ez az elv pedig, mint az könnyen megtippelhető, a *szellem*.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> GRÜNBEIN, *Das erste Jahr*, 156.; Carl SCHMITT, *A cella bölcsessége* = Uő., *Ex Captivitate Salus*, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010, 57.; Uő., *Glossarium*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, 217.

<sup>32</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól* = Uő., *Értekezések és filozófiai levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1978, 74. Érdekes összevetési lehetőséget kínál Kant *Antropológiájának* előszava, vö. Immanuel KANT, *Pragmatikus érdekű antropológia* = Uő., *Antropológiai írások*, Osiris, Budapest, 2005, 11. (BA, X–XI.)

<sup>33</sup> Max SCHELER, *Az ember helye a kozmoszban* = Uő., *Az ember helye a kozmoszban*, Osiris, Budapest, 1995, 10. Mint ismeretes, Heidegger ehhez a látülethez kapcsolódva ítélte magát az antropológiát is meghatározatlannak: Martin HEIDEGGER, *Kant és a metafizika problémája*, Osiris, Budapest, 2000, 256–262.

<sup>34</sup> SCHELER, *I. m.*, 44. Scheler és Plessner pozíciókülönbségéről ebben az összefüggésben lásd Marcus HAHN, *Die Stellung des Gehirns im Leben = Disziplinen des Lebens*, szerk. Ulrich BRÖCKLING és mások, Narr, Tübingen, 2004, 92–93. Ha egyáltalán, akkor ebben a tekintetben találó a filozófiai antropológiát a „polgárság” antropológiájaként leírni. A filozófiai antropológia számára az ember ugyanis nem azonos a pusztá életével. Gyakoribb azonban, hogy ezt a címkét az általában (és tévesen) neki tulajdonított állítólagos univerzális emberfogalom miatt osztják ki a filozófiai antropológiának, amelyet majd a „kulturális antropológia” keretei között sikerült felszámolni (lásd például Dietmar KAMPER – Christoph

## Szuverenitás az élet felett/az élet szuverenitása

A modern eugenika és fajhigiénia persze (ideológiai és később nyilván reálpolitikai okokból, elméletileg nézve viszont voltaképpen önnön metodológiáját megkérdőjelezve) mégis inkább olyan – amúgy éppen egy, a filozófiai antropológia születésével egy időben megjelent bestseller propagálta – eszmevilág közelében pozicionálta magát, amely bizonyos vonatkozásait tekintve sokkal elutasítóbb volt az ember olyan fogalmával szemben, mely a biológiai létezés természettörvényei feletti szuverenitás lehetőségén alapul. A későbbi „Führer” eszméinek alapvetésében nagy súlyt fektetett arra, hogy az ember nem uralkodhat a természet felett: azt a „zsidók által propagált esztelenséget”, mely szerint „az ember győzedelmeskedik a természeten”, a természet maga cáfolja, amennyiben „a természet az életet mind magasabba igyekszik fejleszteni”. Vagyis: „ha a természet logikája ellen lázong az ember, akkor azok ellen az elvek ellen küzd, amelyeknek saját maga emberi létét köszönheti. Természetellenes cselekvéseinek tehát önnön pusztulását kell maguk után vonniuk.”<sup>35</sup> A fajhigiénia elmélete és gyakorlata csak azon alapulhat tehát, hogy az emberi természetbe való beavatkozást mintegy a természettel való sajátos együttműködésként kell felfognia, amely voltaképpen nem tesz mást, mint helyreállítja a természet azon „logikáját”, amelyet az ember „természetellenes cselekvései” (így például a faji keveredés) akasztanak meg. Ennél azonban érdekesebb, hogy az ember önmeghatározásának ama krízise, amelyet Scheler az idézett helyen foglalt össze, a húszas években látványosan összefügg az emberi természet feletti szuverenitás kérdésével.

1920-ban jelent meg az a nagy feltűnést keltő, egy jogász- és egy orvosprofesszor, Karl Binding és Alfred Hoche közös munkájaként létrejött értekezés, amely címe (*Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*) szerint arra keres választ, milyen körülmények között engedélyezhető az életre „méltatlan” (egyben: „értéktelen”) élet elpusztítása. A jogelméleti kiindulópontot az emberi élet kioltásának általában nem büntetett esetei kínálják, az önvédelmi vészhelyzet és még inkább az öngyilkosság. Rögtön az értekezés elején ez utóbbi teremt alkalmat az élet feletti szuverenitás fogalmának körvonalazására: mivel az ember kiszolgáltatott annak a hatalomnak, amelynek létét köszönheti, szabadsága csak a már létrejött élet fölötti rendelkezésben áll, és ennek szélsőséges megnyilvánulási formája az öngyilkosság joga. Annak ellenére,

WULF, *A tökéletesség és a megjobbíthatatlanság közötti feszültség = Antropológia az ember halála után*, szerk. Dietmar KAMPER – Christoph WULF, Jászóvegy, Budapest, 1998, 11–12.). Az, hogy az „ember” lényege – a filozófiai antropológia néhány jellemző kliséjét felidézve – az ember önmeghatározásának lehetetlensége, kifürkészhetetlensége, önmagával szembeni távolsága stb., per definitionem magában foglalja azt aényt, hogy az ember fogalma kulturálisan sokféle, sőt – mint arra Plessner egy helyen utal (Helmuth PLESSNER, *Macht und menschliche Natur* = Uő., *Gesammelte Schriften*, V., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, 162.) – azt is, hogy az ember bizonyos kultúrákban nem rendelkezik emberfogalommal.

<sup>35</sup> Adolf HITLER, *Harcom*, Interseas, Santon, 1996, 171., 173.



hogyan létezik olyan intézmény (elsősorban az egyház), amely nem ismeri el, ezt a jogot Binding szerint „természetjogi” nézőpontból voltaképpen a legelső „emberi jognak” kellene tekinteni<sup>36</sup> – elemzése implicit módon tehát azt ígéri, hogy közelebb juttat az ember „természetének” megragadásához. A legkézenfekvőbb belátás rögtön az lehet (bár ezt a szöveg definitív módon nem jelenti ki), hogy az ember szuverenitása nem az ember biológiai létezésében gyökerezik. Léteznek ugyanis olyan esetek (és voltaképpen ezek alkotják a munka példaanyagát: a gyógyíthatatlan, illetve magatehetetlen betegek, továbbá az ún. „idióták”, jogi megfogalmazásban a pusztán „élethordozók”), ahol az ember nem képes realizálni a „halálhoz való jogát”, hiszen nem rendelkezik akarattal vagy legalábbis nem nyilvánítja ki azt: az élet elpusztítása ilyenkor voltaképpen nem tör meg egy ellentétes akaratot, és ennyiben nem is tekintendő erőszaknak.<sup>37</sup> Az élet elpusztítása tehát nem határozható meg erőszakként. Az eutanázia így megalapozott, a ma járatosaktól amúgy nem riasztóan különböző fogalma, amely később a náci politika annál riasztóbb eutanáziaprogramjaiban köszön majd vissza (ezek teljes körű megvalósulását egyébként az egyházak tiltakozása akadályozta meg),<sup>38</sup> az értekezés logikájában az élet „megtámadhatatlanságának” eszméjét is hatástalanítja.<sup>39</sup> Könnyen megfigyelhető itt, persze, egy ellentmondás: ha az eutanázia bizonyos körülmények között az élet ellen intézett támadást legitimálja, akkor ez azt is jelenti egyben, hogy az „élethordozó” elpusztítása és az élet elpusztítása között mégiscsak különbséget kell feltételezni, hiszen előbbi esetben a fentiek értelmében nincs szükség „támadásra” (nincs olyan életakarát, amelyet meg kell törni), az idézett megfogalmazás viszont azt a latens előfeltevést hordozza, hogy az élet mint olyan adott esetben hordozójával szemben is kifejtethet bizonyos ellenállást. Maga az élet is lehet, bizonyos értelemben, szuverén. Lehet, persze, hogy pusztán a pontatlan megfogalmazás egyik esetéről van szó itt, ám az ellentmondás mégis rávilágít annak szükségszerűségére, hogy az értekezés a szuverenitáskérdés tárgyalását folyamatosan az értéktulajdonítás problémájával kapcsolja össze: az élet fölötti szuverenitás nem tisztázható az értékes és értéktelen élet közötti különbségtétel nélkül.<sup>40</sup>

E tekintetben az értekezés második, az orvostudományi nézőpontot kifejtő része nyújt precízebb eligazítást. A „szellemi halottakat” itt egyebek mellett a következő tulajdonságok (pontosabban inkább tulajdonságok hiányai) definiálják: nincs személyiség- és öntudatuk, nem rendelkeznek szubjektív igényekkel és/vagy akarattal,

<sup>36</sup> Karl BINDING – Alfred HOCHÉ, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*, Meiner, Leipzig, 1922<sup>2</sup>, 6–7.

<sup>37</sup> Vö. *Uo.*, 23.

<sup>38</sup> Ezekről, Binding és Hoche eutanáziafelfogásával összevetve, továbbá az „életre méltatlan életről” mint a „homo sacer” pusztán életének egy megvalósulásáról lásd AGAMBEN, *Homo Sacer*, 136–140.

<sup>39</sup> BINDING–HOCHÉ, *I. m.*, 31.

<sup>40</sup> Egyébként éppen ez, az érték bináris struktúrája képezi az érvelés azon összefüggését, amely felkeltette Schmitt érdeklődését is. Vö. Carl SCHMITT, *A partizán elmélete = Uő., A politikai fogalma*, Osiris–Pallas–Attraktor, Budapest, 2002, 172.

továbbá képtelenek a környezetükhöz való érzelmi viszonyulásra. Érdekes módon ez utóbbi kitétel illetően nem teljes az összhang a szerzők között: míg a jogász fejtegetései végéhez érve az együttérzésre vagy részvételre, „az emberi természet e legszebb vonására” (kiemelés – K.-Sz. Z.) hivatkozva zárja az elemzést (vagyis: az ember természetének legértékesebb megnyilvánulását adott esetek tekintetében az eutanáziában azonosítja), addig az orvos éppen a részvétel lehetőségében látja az eutanázia legitimitációjának lehetőségét. Mivel a „szellemi halott” képtelen a szenvedésre, nem lehet vele együtt érezni sem („Wo kein Leiden ist, ist auch kein mit-Leiden”).<sup>41</sup> Ez a magyarázat a szenvedés feltételét tehát az öntudathoz köti (a pusztán élet, a pusztán „élethordozó” – a pusztán test? – eszerint nem tud szenvedni), ebből a szempontból tehát – mint azt Hoche hangsúlyozza is – nincs jelentősége annak sem, hogy ettől függetlenül az érzelmekre képtelen „szellemi halott” nagyon is lehet tárgya érzelmeknek. Sajátos megvilágítást nyerhet ez a probléma a DNS szerkezetének egyik felfedezője, James Watson különös nyilatkozata fényében, aki miután – saját álláspontját Hitlerrel összevetve! – kifejtette, hogy az életre méltatlan élet esetében az elpusztítás helyett megszületésének megakadályozását tartja célravezető intézkedésnek, viszonylag konkrétan körül is írja a méltó élet minimálfeltételeit, amelyek között – az egyenjogú létezés (valójában teljesen politikai) lehetősége és (itt talán nem is végiggondolt összhangban a „Führerrel”) a házasságra való képesség mellett – a szerethetőséget is felsorolja.<sup>42</sup> Lehet-e szeretni azt, aki megváltozhatatlanul képtelen arra, hogy valaha is viszontszeressen? Hol vannak a szerethetőség határai? Aki – mint az oly mindennaposan megtörténik – „szeretni” vél egy fogalmat vagy akár csak egy „kedvenc” tárgyat, boldogulhat-e megszemélyesítés, az absztrakt és az organikus metaforikus felcserélése vagy a vitalizáció más formái nélkül? Lehetséges-e valakiben (vagy valakiben) pusztán az életet, a pusztán életet szeretni? Szeretneméltó-e az élet? Ezeknek az itt megválaszolatlanul maradó kérdéseknek egy érdekes aspektusára később nyílik mód visszatérni.

Ami Bindinget és Hochét illeti, számukra nem sok gondot jelent annak a kérdésnek a megválaszolása, hogy miként valósul meg az értékes és értéktelen élet közötti különbségtétel. Ennek módja a *döntés* – következképpen egy olyan döntés, amely mintegy belehasít a biomasszába és kettéválasztja azt, és amely (akárcsak két évvel később Schmitt *Politikai teológiájában* a politikai szuverén az állam fölött) lényegében ezen a döntésen keresztül gyakorolja vagy juttatja kifejezésre hatalmát az emberi élet, az emberi természet felett. A döntést nem hozhatja meg, csupán kérvényezheti a hozzátartozó, mint ahogy majdani végrehajtója (az orvos) is.<sup>43</sup> Mivel a szöveg számos pontján mérlegelésre kerülnek az élet értékelésének az egyéntől részint független,

<sup>41</sup> BINDING–HOCHÉ, *I. m.*, 41., illetve 59.

<sup>42</sup> Idézi Thomas LEMKE, *Rechtssubjekt oder Biomasse? = Biopolitik und Rassismus*, szerk. Martin STINGELIN, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003, 172–173.

<sup>43</sup> BINDING–HOCHÉ, *I. m.*, 36.

nem biológiai tényezői (így a társadalomra és az államra háruló gazdasági teherterelés, tehát a gazdasági értékeségé vagy értéktelenségé), nem túl meglepő, hogy a döntést az értekezés az *állam* kezébe adja. Ily módon, noha ezt a szerzők így nem mondják ki, elsődlegesen persze arról tesznek tanúbizonyságot, hogy a politikai és az emberi élet (vagy emberi természet) fölötti szuverenitást lényegében szétválaszthatatlannak ítélik. Mint azt az „állami organizmusról”, illetve a „szellemi halott idegentest-jellegéről” beszélő Hoche megfogalmazásai<sup>44</sup> világossá teszik, ezt az összekapcsolást az is megerősíti (vagy, máshonnan nézve, arról tanúskodik), hogy az érvelés mélyén egy biológiai államfogalom vagy állammetafora rejlik, ami, mármint az állam/organizmus metafora kultúrtörténeti felújítása a korban egyébként messze nem egyedülálló (például Binding más írásaiban is megfigyelhető).<sup>45</sup> Az a gesztus, amely ennek az azonosításnak a metaforikus voltát kárhóztatja vagy elégtelennek ítéli, Nietzsche-nél előképre, bár megjegyzendő, hogy Nietzsche vonatkozó elképzelései éppenséggel nem támasztják alá a szóban forgó államelméleti elképzelések biológiai determinizmusát.<sup>46</sup>

Ezt a szellemi környezetet, csak egyetlen példára korlátozódva, a neves biológus, Jakob von Uexküll szintén 1920-ban közreadott „állambiológiai” koncepciója szemléltetheti. Uexküll, aki többek között Heideggerrel,<sup>47</sup> Plessnerrel, Rilkével és Gottfried Benn-nel is kapcsolatban állt, ebben az értekezésben az állam „anatómiájának”, „fiziológiának” és „patológiájának” elemzésére vállalkozott, amelynek eredményeit, így egy nem demokratikus államforma melletti érveit, a mű második, 1933-as kiadásában ugyan igyekezett is hozzáigazítani az aktuális német politika fejleményeihez, ám amely alapvetően tartózkodik a közvetlen politikai intézkedésre vonatkozó javaslattetelektől. Noha a vizsgálat tárgya az állam, az írás talán legalapvetőbb feltevése bizonyos értelemben eleve mellékel egy tézist az ember fogalmának antropológiai jellegű specifikumáról is. Rögtön az érvelést nyitó biológiai hasonlat a nép és az állam viszonyának tisztázására kínál alkalmat. A nép olyasfajta, többek közt szűnyograjhoz hasonlítható dinamikus egység, amely bár észlelhető, folyton változó alakjában mégsem rögzíthető, ám ezzel együtt képes arra, hogy mintegy önmagából kidolgozzon egy olyan alakzatot (Uexküll gyakori párhuzama a méhek világából a lép), amely ezt az egységet a külvilág, a környezet dologiságához láncolja, illetve térbeli struktúraként rögzíti. Ez a több összefüggésben mechanikus üzemmódra is képes, alapvetően mégis organikus, nem statikus alakzat az állam.<sup>48</sup> Az állam olyan élőlény, amely rendelkezik azzal a képességgel, hogy önnön életének formát vagy alakot szabjon (képes

tehát a „Lebensgestaltung”-ra),<sup>49</sup> ami döntően három „szerv” működésében valósul meg. A létrehozó-termelő szerv voltaképpen egyfajta emberanyag, az egymással összekapcsolt egyének változó, a maga teljességében sohasem megmutatkozó láncolata (*Menschenkette*), az állam önfenntartásához szintén nélkülözhetetlen keringést, az „államvért” a javak csereforgalma biztosítja, és persze van egy, a szervezet működését megszabó rend fennállásáért felelős, az idegrendszerhez hasonlított és egy „centrum” által irányított szerv is, amely mintegy léte révén leginkább a monarchikus államforma, de mindenképpen valamiféle erősen központosított berendezkedés mellett teszi le a biológia voksát.<sup>50</sup> Az állam kevésbé valamiféle népakarat, mint inkább természetes törvényszerűségek kifejeződése.

Mindemellett az így felfogott állam (amelyet a folyamatos anyagcserét – „embercserét” – működtető nép lát el anyaggal) mégsem mintázható olyan, nagyon általános biológiai szinten, amelyben az ember és az állat létezés módjai között még nem szükséges különösebb különbséget tenni, mi több, éppen az állam és a nép viszonya tárja fel az emberi társadalmak sajátos jellemzőit. Ennek bemutatásához Uexküll ugyanakkor éppen abból a közismert feltételezésből indul ki, miszerint állatok is képesek államként leírható formációk kialakítására. Míg azonban például a hangya- vagy méhállamok esetében az „egyén” léte kimerül az állam fenntartásáért végzett tevékenységben, addig az ember élete nem korlátozódik az állam működtetésére, vagyis a munkára, hanem ettől relatíve független – az „állam” helyett a „nép” fogalma felől megközelíthető – régiókra is kiterjed.<sup>51</sup> Éppen ez, vagyis a nép és az állam ily módon megalapozott különbsége teszi szükségessé a különféle társadalmi szerződéseket, ezt a területet Uexküll az állam néphez intézett követeléseinek osztályozásával tárja fel.<sup>52</sup> E követelések között, amelyekért cserébe az állam védelmet nyújt, megtalálható a szaporodás, az egészségmegőrzés, a környezet fejlesztése, az egymás közti béke fenntartása, az egyéni képességek kiművelése és az állam védelméhez való hozzájárulás mellett a munkavégzés is. Míg ezt a hangyaállamnak, ösztönös megvalósulása okán, nem kell külön követelnie, addig az emberi állam a lelkiismeret segítségére szorul, és Uexküll éppen az ezt a területet szabályozó intézmény (az egyház) meggyengülésére kínálja fel válaszul az állam fogalmának biológiai megalapozását.

Az így modellezett államnak pedig nyilvánvalóan szüksége lesz egészséggondozásra, például „államorvosokra” is. Az értekezést záró, az állam „patológiáját” felvázoló eszmefuttatás arra mutathat példát, hogy milyen megvilágításba kerülnek a kóban tipikus, széles körben elterjedt társadalmi válságdiagnózisok ebben a megközelítésben. Az államot leginkább fenyegető, mondhatni szervi bajok a modernizmus jellegzetes tüneteiről olvashatók le, így a sajtó szerepének növekedéséről (ez gyengíti a társas

<sup>44</sup> *Uo.*, 56–57.

<sup>45</sup> Lásd Karl BINDING, *Zum Werden und Leben der Staaten*, Duncker & Humblot, München, 1920.

<sup>46</sup> Lásd erről Roberto ESPOSITO, *Bíos*, Minnesota UP, Minneapolis–London, 2008, 83–84.

<sup>47</sup> A húszas-harmincas évek fordulóján Heidegger az ember és az állat világhoz való – „világszegény”, illetve „világalkotó” – viszonyulásának elemzésében támaszkodik Uexküll „környezet”-fogalmára: vö. Martin HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, 379–385.

<sup>48</sup> Jakob von UEXKÜLL, *Staatsbiologie*, Paetel, Berlin 1920, 3–4.

<sup>49</sup> *Uo.*, 44.

<sup>50</sup> *Uo.*, 16.

<sup>51</sup> Lásd *Uo.*, 26–28.

<sup>52</sup> *Uo.*, 29–37.

érintkezés intenzitását az emberi „anyagban”), az állam szemszögéből pusztító, hiszen az „államszövet” megbontására alkalmas politikai ellenorganizmusok térnyeréséről (szakszervezetek, osztályharc), a pénztőke befolyásának növekedéséről (vagyis a cse-reforgalomért felelős „szerv” elburjánzásáról), illetve az „általános amerikanizálódás” egyéb megnyilvánulási formáiról.<sup>53</sup> Az értekezés nem feledkezik meg az állam parazitikus jellegű megbetegedéseiről sem, amelyek közül a külső eredetűekre a másik állam megtestesítette (adott esetben megint csak a pénzen keresztüli befolyás formájában megvalósuló) fenyegetés a példa, a belső eredetűekre pedig a „faj” fennmaradásának veszélyeztetettsége.<sup>54</sup> Könnyen belátható, hogy az állam orvosainak ebben és a hasonló modellekben kizárólag kollektív testtel, az állam testével lesz dolga, és e kitétel egyenes következményeként az is, hogy maga a diagnosztika is az ennek megfelelő alapokra kell, hogy épüljön, hiszen immár a leküzdendő betegségek mibenléte felőli politikai döntéssel kell együtt járnia. Ebben a fogalmi környezetben nem mondható igazán meglepőnek, hogy amikor jóval később, 1933 augusztusában, a freiburgi egyetem nagyhírű rektora látogatást tesz az egyetem anatómiai patológiai intézetében, „asztali beszédében” nemcsak arra emlékezteti hallgatóságát, hogy a filozófus szemszögéből közelítve az egészség fogalma történetileg változó, hanem arra is, hogy ebből következően minden nép (így az aktuálisan a „Führer” vezérelte német is) maga kell, hogy – „mindenkori belső nagysága és ittléte távlata szerint” – döntést hozzon afelől, mit tekint egészségnek és betegségnek.<sup>55</sup> Aligha kétséges, hogy az ilyen döntést nem lehet kizárólag individuális testekre alapozni.

### Fajhigiénia

Lényegében ez a szükséglet jelöli ki az emberrel foglalkozó tudományok új rendszerében az eugenika és fajhigiénia diszciplínáinak kitüntetett helyét. Noha teoretikus megalapozásuk már a 19. században megtörtént (Francis Galton – Darwin unokatestvére – 1869-ben publikálta *Hereditary Genius* című úttörő eugenikai munkáját, a saját előtörténetét rendre Gregor Mendel 1850-es–1860-as évekre datálható genetikai felfedezéseire visszavezető német fajhigiénia tanait pedig Alfred Ploetz *Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen* című 1895-ös könyve összegezte elsőként),<sup>56</sup> diszciplináris intézményesedésük éppen arra az időszakra tehető, amelyre Scheler fentebb idézett antropológiai válságdiagnózisa vonatkozott. A fajhigiénia el-

mélete, amelyet az alábbiakban egy 1933 előtti (a „Baur–Fischer–Lenz” néven ismertté vált kétkötetes, alapvető tankönyv) és egy 1933 utáni rendszerezés (Verschuer) fognak képviselni, olyan tudomány önleírását volt hivatott kifejteni, amelynek gyakorlati célja az élet és az egészség megőrzését biztosító feltételek vizsgálata, és az ezek legfontosabbikaként felismert „örökletes állomány”, lényegében a genetikai állomány védelme az ezt károsító külső és belső hatásokkal szemben.<sup>57</sup> Ez a célkitűzés eleve meghatározza az örökléstani felfedezések gyakorlati-politikai alkalmazásának terepét: beavatkozásainak az egyén (vagyis a pusztán „fenotípus”) helyett az állományt hordozó és továbbörökítő kollektív test az igazi célpontja, a „nép” vagy a „faj” (a kettő viszonyának fajhigiéniai problémája később még szóba kerül majd). Amint azt a korábban idézett helyen Nádas von der Schuerje kijelenti, genetikai és eugenikai szempontból ez a kollektív test számít az emberi élet alapegységének vagy alapvető megjelenési formájának, a dolog azonban mégsem ennyire egyszerű. Az új tudomány ugyanis egy olyan (bio)politika hamarosan igencsak megtévesztőnek bizonyuló önértelmezése számára volt hivatott érveket szállítani, amely éppen arra hivatkozva állította szembe magát a megelőző korokkal, hogy (akár gazdasági értelemben is) *értéket* tulajdonít az ember életének, amelyre az olyan politikai entitások, mint az állam, hajlamosak voltak sokáig pusztán eszközként vagy nyersanyagként tekinteni.<sup>58</sup> A nemzeti vagy faji test gondozásának érdeke tehát nem áll szükségszerű ellentétben az egyén életére vonatkozó értéktételezésekkel, sőt bizonyos értelemben éppen a (pusztán) élet értékszemponjú megközelítéséből ered. Ha az élet politikai, gazdasági vagy akár más szemszögéből is érték, akkor védelmének, szaporításának, tökéletesítésének feladata mind az egyéni, mind a kollektív testre ki kell, hogy terjedjen.

Bár a kettő a gyakorlatban nem mindig lesz szétválasztható, a voltaképpeni alapmegkülönböztetés tehát nem is annyira az egyéni és a kollektív organizmusok, hanem az élet „kvantitatív” és „kvalitatív” szemléletű megközelítései között húzódik. Az ezek közötti döntő eltérés pedig a kollektívum felfogásában rejlik és alapvetően a „nép”, illetve az „állam” fogalmának ellentétes értelmezéseiben mutatkozik meg. Míg, így Verschuer, a „parlamentáris-liberalisztikus államban” a „kvantitatív népesedéspolitika” az állampolgárok pusztán számszerű összességére irányult és ezért intézkedéseiben az egyéni élet érdekeire összpontosított (eredményei ennek megfelelően például a járványok vagy a csecsemőhalandóság elleni küzdelem terén mutatkoztak meg), addig a Hitler létrehozta „népi, nemzetiszocialista állam” a népre mint szellemi és egyben biológiai egységre tekint, és mivel ez utóbbinak (a „nemzetestnek”) a lényege vagy lényegszerűsége (*das Wesenhafte*) nem az egyénben, hanem a genotípusban, az örökletes anyagban (s egyben javakban: *Erbgut*) táruikozik fel, a kvalitatív egészség-

<sup>53</sup> Uo., 40–41., illetve 47–49.

<sup>54</sup> Uo., 49–51.

<sup>55</sup> Martin HEIDEGGER, *Reden und andere Zeugnisse*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, 150–151. Vö. még Uo., 200.

<sup>56</sup> Magyarul lásd Georg MENDEL, *Kísérletek növényhibrideken* és Francis GALTON, *Az öröklődő lángész – A genetika évszázada*, szerk. SZABÓ T. E. Attila, Kriterion, Bukarest, 1976. A 20. századi fajhigiénia Galton-recepciójához lásd például BAUR–FISCHER–LENZ, *I. m.*, 271.; VERSCHUER, *Rassenhygiene als Wissenschaft...*, 7. A német fajhigiénia és a kortárs európai-amerikai eugenikai diskurzus különbségei-

ről lásd ESPOSITO, *I. m.*, 129–133. A higiéniai diskurzus 20. század előtti történetéhez lásd Philipp SARASIN, *Reizbare Maschinen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001.

<sup>57</sup> Az önmeghatározást lásd például LENZ, 110–111.

<sup>58</sup> Vö. ehhez AGAMBEN, *Homo Sacer*, 144–145.

politikának (ennek új ágense a házi orvos helyett a nem személyeket kezelő örökség-orvos, az „Erbarzt”) elsősorban erre kell irányulnia. Míg a kvantitatív (liberális) szemlélet az emberi életet fenyegető tényezőket lényegében környezeti eredetűnek tartja és ezért nem kényszerül arra, hogy értékkülönbséget tételezzon emberi élet és emberi élet között, a kvalitatív (és, úgy tűnik, antropológiailag kevésbé optimista) megközelítés számára ez az értékegyenlőség vagy -semlegesség nem adott. Ez nagyon gyakorlati összefüggésben is befolyásolja például a betegség fogalmát, hiszen a fajhigiéniára az az örökletesen terhelt egyén is betegnek minősül, aki „fenotipikusan” amúgy egészséges.<sup>59</sup> Az emberi élet értéke csökkenhet és növelhető is, és ez mintegy megalapozza azt a lehetőséget, hogy az eugenikai intézkedések révén a genetikai orvostudomány (noha alapvetően persze az „egoisztikus individualizmus” visszaszorulását eredményezi) mind a személyes, mind a politikai élet formáló alakításához, „Lebensgestaltung”-jához hozzájárulhasson.<sup>60</sup> (Nem teljesen érdektelen, hogy a fajhigiéniának is meggyűlik a baja az egyházzal, különösen a katolikus egyházzal, amely a fenti oppozícióban a „kvantitatív” oldalra kerül és amelyet ezen egyoldalúsága gátol meg annak felismerésében, hogy a fajhigiéniái intézkedések – például a „szifilitikus degeneráció” megelőzésével kapcsolatban – nagyon is összhangba volnának hozhatók az erkölcstelenség elleni harccal.<sup>61</sup> Aligha véletlen, hogy a nemzetiszocialista politika – amelynek bonyolult viszonya a katolikus egyházzal itt nem tárgyalható – biopolitikai összefüggéseit tekintve rendre az egyház elutasításába ütközött. Jó ideje talán az egyház az egyetlen olyan intézmény, amely megszorítások nélkül *minden* életet életre méltó életnek tekint. Hogy, Agamben fogalomparját kölcsönvéve, ez az afirmatív biopolitika bizonyos esetekben – például a terhességmegelőzéssel és -megszakítással kapcsolatos állásfoglalásai következtében – tanatopolitikába fordul, az itt tárgyalt problémakör végtelen komplexitásáról tanúskodik.)

Ami a kollektív, politikai és nemzeti élet formálását illeti, az ezt egybetartó kötelék egyszerre áll kulturális és biológiai összetevőkből. Verschuer egyik definíciója szerint a népiség (*Volkstum*), amely az új állam számára a legfőbb értéket testesíti meg, egyrészt geográfiai és nyelvi-szellemi összetartozást jelent (ez nyilatkozik meg a gondolkodás, érzés és akarat azonosságában, melynek legmagasabb rendű kifejeződése „egy fajspecifikus kultúra megteremtése”), a hozzá tartozásnak azonban öröklésbiológiai és faji feltételei vannak.<sup>62</sup> Nem teljesen érdektelen, hogy a „Baur–Fischer–Lenz” 1921-ben ebben az összefüggésben még differenciáltabb álláspontot képvisel, amennyiben éle-  
sebb különbséget feltételez „faj” és „nép” persze itt sem szisztematikusan elhatárolt

fogalmi között. A fajt csak a nyelv és a kultúra teszi néppé, sőt még szorosan biológiai értelemben is éles különbség van a két kategória között: ellentétben a fajjal (amely kiirtható ugyan, de természetes úton nem hal ki) a nép képes például arra, hogy előre-  
gedjen. A nép halála valójában „fordított kiválasztás” következménye, amelynek épp-  
úgy lehetnek faji (keveredés), mint gazdasági vagy politikai okai.<sup>63</sup> Mi több, az 1921-es tankönyv első kötetének kissé talányos zárlatában egyenesen a kultúra és a faj fogalmi feszültségére helyeződik a hangsúly. Annak (éppen a kortárs Európával szemléltetett) eshetősége, hogy a magasrendű kultúra létrehozása akár gyengítheti vagy veszélyeztetheti is a fajt, ahhoz a belátáshoz vezet, hogy a faj értékét lényegében nem lehet a kultúráról leolvasni.<sup>64</sup> Úgy tűnik tehát, hogy a nép és a faj fogalmainak harmonizálhatósága, aminek lehetőségét illetően a „Baur–Fischer–Lenz” jóval tartózkodóbb, mint majd a népet a genetikai örökséggel olykor lényegében azonosító Verschuer,<sup>65</sup> éppen amiatt lesz a fajhigiéniái diskurzus egyik implicit tétje, mert nem következik közvetlenül e diskurzus örökléstani alapelveiből.

Pontosan ez teszi, másfelől, szükségessé a fajhigiéniá programzerű *politizálását*. Ha ugyanis a „nép” egysége nem következik mintegy természetes úton a faj genetikai örökségéből, akkor létrehozása vagy fenntartása, megőrzése, kibontakoztatása vagy megtisztítása nem nélkülözheti az eugenikai érdekű beavatkozást. Különösen igaz ez, úgy tűnik, a „kultúrnépekre”, amelyeknél nagyobb az esély arra, hogy megbomoljon az egyén és a nép életének párhuzamossága, és így arra is, hogy – bár ez nem törvényszerűen, hanem inkább az „individualizmus” káros világnézeti hatásának eredményeképpen következik be – a legkiválóbbak alacsonyabb arányú szaporodása a nép hanyatlásához vagy degenerációjához vezessen. Ez különösen a modern világra, a „nagyvárosi ember” életére jellemző, ahol az ember által létrehozott mesterséges környezet hatásai nagymértékben behatárolják a faj tiszta fejlődésének, a „természetes kiválasztásnak” az esélyeit.<sup>66</sup> Az eugenikával itt valójában a modern tudomány és az emberi természet szövetségre lépése valósul meg, mintha tehát a tudomány és a politika sietnének a természet segítségére abban, hogy az leküzdhesse a fejlődése útjába álló (nem kis mértékben persze éppen a tudomány és a politika által létrehozott) mesterséges akadályokat. Bár ez egyfelől igencsak próbára teszi a fajhigiéniái ideológia koherenciáját (felmerül például a genetikai „keresztelés” növény- és állatkísérletekből ismert lehetősége, mint ahogy az „irányított mutációé” is),<sup>67</sup> továbbá felveti annak nehezen megválaszolható kérdését, hogy ha a „nép” ideája nem eleve adott, akkor voltaképpen honnan nyer mércét a faji tökéletesedés irányát vagy a kollektív

<sup>59</sup> A fentiekhez vö. Otmar von VERSCHUER, *Erbpathologie*, Steinkopff, Dresden–Leipzig, 1937<sup>2</sup>, 1–2.; Uő., *Leitfaden der Rassenhygiene*, 114–115., 201., 236. Lásd még LENZ, *I. m.*, 133.

<sup>60</sup> VERSCHUER, *Erbpathologie*, 5.; Uő., *Erblehre des Menschen*, Brehm, Berlin, 1934, 31.; Uő., *Rassenhygiene als Wissenschaft...*, 8.

<sup>61</sup> LENZ, *I. m.*, 133.

<sup>62</sup> VERSCHUER, *Rassenhygiene als Wissenschaft...*, 4–5.

<sup>63</sup> BAUR–FISCHER–LENZ, *I. m.*, 67., 123.

<sup>64</sup> Uő., 298.

<sup>65</sup> Lásd például VERSCHUER, *Erblehre des Menschen*, 26–30.

<sup>66</sup> Vö. BAUR–FISCHER–LENZ, *I. m.*, 1., 74.; LENZ, *I. m.*, 89.; VERSCHUER, *Leitfaden der Rassenhygiene*, 79–80., 85. A „degeneráció” kortárs fogalmi kontextusáról lásd ESPOSITO, *I. m.*, 117–126.

<sup>67</sup> VERSCHUER, *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*, 8.; Uő., *Erbpathologie*, 33.



egészség eszméjét illetően a nemzettest eugenikája,<sup>68</sup> másfelől igen tág kereteket biztosít a genetikai ismeretek gyakorlati tesztelése számára.

Verschuer egy négyelemű rendszerben foglalta össze a fajhigiéniai feladatokat:<sup>69</sup> ezek közé tartozik a genotípus védelme a közvetlen (külső) károsító hatásoktól, például az „élvezeti mérgektől” vagy a sugárzástól; a hibás örökség kiszűrése és továbbörökítésének megakadályozása; a nemzettest megóvása a fajidegen elemekkel való keveredéstől; legfontosabbnak pedig az örökléstani szempontból egészséges és faji értelemben teljes értékű családok (kvázi: e családok szaporodásának) támogatása. Mint látható, a náci politika leghírhedtebb intézkedései, mint a kitelepítések, a zsidók és más „fajidegen” elemek elszigetelése és elpusztítása, az „eutanázia” vagy éppen a sterilizáció a második és a harmadik ponttal hozhatók leginkább kapcsolatba. Könnyen alátámasztható az is, hogy ezek azok az intézkedések, amelyekben a nemzetiszocialista eugenika a legtávolabb került attól, hogy a természet alkotótársaként lépjen fel. Míg például a nemzőképesség egyfelől biológiai helyett voltaképpen politikai attribútummá válik (Hitler a nemzsképtelenné nyilvánítást az állam monopóliumának szerette volna tekinteni),<sup>70</sup> másfelől potenciálisan az „eutanázia” hatálya alá kerülnek az ezzel a képességgel nem rendelkezők is, akiknek a „Baur–Fischer–Lenz” még éppen azért nem tulajdonított fajhigiéniai jelentőséget, mert biológiai okokból képtelenek a hibás állomány továbbörökítésére.<sup>71</sup>

Verschuer negyedik, legfontosabb pontja ebből a szempontból részint (ha csupán formálisan nézve is) más összefüggést nyit meg, hiszen a faji tökéletesedést előmozdítani hivatott, népesség- vagy itt inkább fajszaporulatot ösztönző intézkedések arról tanúskodnak, hogy a nemzetiszocialista politika nemcsak az élet elpusztításának, hanem az élet létrehozásának terén is az intenzitás fokozásának lehetőségében látta a háborús siker feltételét (így lesz az orvosból „biológiai katona”, ezért kell a harctereken kívül „szülésháborút” is folytatni),<sup>72</sup> még ha utóbbi tekintetben, ha lehet így fogalmazni, jóval kevesebb sikerrel járt is. Az „élet” mindenre kiterjesztett legitimációs fogalma felől közelítve tulajdonképpen valóban elmondható, hogy e politika bizonyos értelemben nem az élet (akár: a másik élet), hanem mintegy az életben jelenlévő halál ellen vélt irányítani a pusztítás gépezetét.<sup>73</sup> A mesterséges megtermékenyítéssel kapcsolatos kutatások támogatásától a gyerektelen házasságok törvényi erejű fel-

bontásán át az egészséges férfiak bigámiájának jogi engedélyezésén keresztül a legalább négygyermekes apák gyermektelen nők rendelkezésére bocsátásáig hosszú az olyan politikai ötletek sora, amelyekre ebben az összefüggésben hivatkozni lehet,<sup>74</sup> a fajhigiéniai irodalomban azonban inkább a házasság fogalma áll a középpontban. Nagy hangsúlyt kapnak itt például a demokratikus társadalmakban sem ismeretlen család-támogató szociális intézkedések (adókedvezmény, munkavállalási és lakástámogatás, öröklésségi kedvezmények stb.), illetve a – fajhigiéniai alapú, „örökléstani diagnózissal” és „prognózissal”, „származásvizsgálattal”, „házassági alkalmassági vizsgálattal”, sőt apasági vizsgálattal is kombinálható – „házassági tanácsadás”, adott esetben házassodási tiltás intézménye.<sup>75</sup> Verschuer egy helyen magáról a házasságfogalomról is nyújt egy történeti távlatú áttekintést, amely a fajhigiénia szempontjából veszi szemügyre a társadalomtörténeti alaptípusokat. Innen nézve még a régi rangházasság intézménye tűnik a legelőnyösebbnek, ez azonban „elfajult”: a liberális korszakban „pénzházassággá” vált, a „romantikus házasság” pedig nincs tekintettel a nemzettestre, hiszen a „tisztán individuális szerelmi vágyakozás” szolgál alapjául, amelynek eredményeképpen az egyén élete a mi helyett a te-ben keresi a kiteljesedést.<sup>76</sup>

Bár Verschuer négyes rendszerében nem jut önálló szerephez, nyilvánvalóan a nevelés, a képzés sem kerül el a fajhigiénia figyelmét. Mint látható volt, ez egy kényes vagy legalábbis nehezen integrálható terület, hiszen a kultúra teljesítményének mérlegelése nem ad egyértelmű támpontokat a faj kategóriájának pontosabb meghatározásához. Az 1921-es alapmű ebből a szempontból szkeptikus, és ezt a szkepszist az „alacsonyabb rangú” fajok példája hivatott alátámasztani, például az amerikai „négereké”: bár egyes egyéneket tekintve megfigyelhető a nevelés hatása, ennek a hatásnak nincs következménye a faj fejlődésére.<sup>77</sup> Úgy tűnik, tehát, hogy a fajra gyakorolt hatásait tekintve a kultúra külsődleges, a „környezet” oldalához tartozik, és bár, mint azt a fajhigiénia sem tagadja, befolyásolja a faj biológiai életét, nem tartozik az annak alakítását döntően meghatározó tényezők közé. 1936-ban Verschuer valamivel optimistább ebben a tekintetben, persze ő már a német „újjászületés” tapasztalatainak birtokában teszi mérlegre a nevelés és a fajhigiénia viszonyát, amelyet reciprok, szövetségi viszonyként ír le. Hitler azért volt képes *nevelni* népét, mert ez gazdag örökletes tartalékokkal rendelkezett. Fajhigiénia nélkül a nép elfajul és nem lesz mit nevelni, a nevelés teljesítménye viszont abban áll, hogy megóvja a népet önnön életformája és akarata elvesztésétől.<sup>78</sup>

<sup>68</sup> Többek közt ez az oka annak, hogy az önmagát újratereztető német nép politikai önmegjelentésében fontos szerep jut klasszikus görög esztétikai minták imitációjának is, lásd ehhez Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *La fiction du politique*, Bourgois, Paris, 1987, 82–133.

<sup>69</sup> VERSCHUER, *Rassenhygiene als Wissenschaft...*, 5–6.

<sup>70</sup> HITLER, *I. m.*, 225.

<sup>71</sup> LENZ, *I. m.*, 133. Itt még „az ember közvetlen tenyésztésének” gondolata is elutasítást nyert, lásd *Uo.*, 137.

<sup>72</sup> Persze, korántsem magától értetődő, hogy az ilyesfajta népesedési hadviselés valóban elhatárolható a katonai értelemben vett háborútól. Kézenfekvő példaként az ezredvég egyes háborús konfliktusaiban (ex-Jugoszlávia, Ruanda) fontos katonai fegyverként bevett etnikai-politikai indíttatású nemi erőszak kínálkozik.

<sup>73</sup> ESPOSITO, *I. m.*, 137.

<sup>74</sup> Lásd erről Jörg MARX, *„Der Wille zum Kind” und der Streit um die physiologische Unfruchtbarkeit der Frau = Biopolitik und Rassismus*.

<sup>75</sup> Vö. VERSCHUER, *Erbpathologie*, 169–189. Az 1921-es tankönyv a házassodás szabályozása tekintetében jóval enyhébb álláspontot képvisel, vö. LENZ, *I. m.*, 118–132.

<sup>76</sup> Túlzásnak tekinti viszont az ellentétes politikai térfelel megfigyelt újításokat, az „elvtársi/bajtársi házasságot” és a „bolsevista ideiglenes házasságot”: „Az ember nem tenyészállat!” (VERSCHUER, *Leitfaden der Rassenhygiene*, 221–222.)

<sup>77</sup> BAUR–FISCHER–LENZ, *I. m.*, 1. Vö. még *Uo.*, 279.

<sup>78</sup> VERSCHUER, *Rassenhygiene als Wissenschaft...*, 11.

Hogy végül is melyek a faj fogalmának igazán konkrét összetevői, erre a kérdésre ez a nem túl épületes diskurzus meglepően szűkszavú válaszokat nyújt. Legfontosabb előfeltevése természetesen az, hogy a faj valamiféle kollektív genetikai örökség, amely ugyanakkor láthatólag nem teljesen immunis sem a külső (környezeti) hatások, sem önmaga degenerációs tendenciáival szemben. Higiéniai gondozása tehát elsősorban ellenállási képességét kell, hogy megerősítse, igazán tiszta faj csak az lehet, amely képes leküzdeni az örökletes állományát károsító tényezőket. Mindez nem érinti a fajok között úgyszólván természetesen, eleve fennálló hierarchiát, amelynek csúcán magától értetődően a „nordikus ember” típusa található, sőt ez a hierarchia nem utolsó sorban a fajok mutációra való hajlamosságának eltéréseiben nyilvánul meg (nem teljesen érdektelen, hogy éppen e tekintetben vívja ki Verschuer elismerését a zsidó „faj” azon képessége, hogy roppant heterogén környezetben is fenn tudta tartani faji sajátosságait).<sup>79</sup> Még az északi faj is ki van téve azonban bizonyos degenerációs veszélyeknek, amelyek orvoslására közvetlenül politikai javaslatok is születnek (például az Amerikával való szövetkezés egy jövőbeli „szőke Internacionálé” érdekében),<sup>80</sup> ám ezeknél is nagyobb az eugenika jelentősége, a nemzettest életének olyan, folyamatos alakításáé, amelynek legfontosabb terepe éppen a genetikai örökség manipulációja.

Ez persze kiáltó ellentmondást tesz láthatóvá a „tiszta faj” eszméjének vonatkozásában, amelyben a nemzetiszocialista biopolitika valójában talán nem is hitt igazán. Bár itt nincs mód az antiszemitizmusnak a fajhigiénia elméletében játszott szerepét közelebbről vizsgálni, mégis érdemes megemlíteni, hogy ez bizonyos értelemben részint éppen ebből, vagyis a faj tisztaságának teoretikus megalapozhatósága felőli kétélyekből táplálkozhatott. Feltűnő például, hogy miközben a jellegzetes testi jegyeket rendszerező különféle faji tipológiák ugyan jelentős távolságban láttatják egymástól a zsidó és a nordikus embert, a fajhigiénia számos lényegi összefüggésben a kettő hasonlóságát vagy közelségét volt kénytelen regisztrálni, amint azt például a „Baur-Fischer-Lenz” faj és tehetség viszonyának szentelt fejtegetései keretei között végrehajtott germán-zsidó összehasonlítás<sup>81</sup> tanúsíthatja. Ennél is sokatmondóbb lehet Verschuer áttekintése a „zsidókérdés” megoldásának történeti kísérleteiről, amely azt a következtetést, mely szerint az egyetlen járható út a szigorú népi és faji elkülönítés, érdekes és látszólag paradox módon azzal magyarázza, hogy a zsidó maga is „tiszta faj”, noha eme tisztasága nem biológiai jellegű. Az egyetlen olyan nép, amely területhez való kötődés nélkül képes volt megőrizni faji önállóságát, ezt nem biológiai, hanem (például a jellegzetes foglalkozási körök kialakulásában tükröződő) szellemi „kiválasztás” útján valósította meg, ami aztán visszahatott a faj biológiai karakterének alakulására is, hiszen a fajfenntartás szempontjából is elsősorban bizonyos szellemi

képességek határozták meg az attraktivitását.<sup>82</sup> A pozitív kiválasztás, a faj fennmaradása és tökéletesedése tehát nem csak biológiai-genetikai folyamat, és innen nézve talán éppen ebben rejlik a magyarázat arra, hogy a náci biopolitika miért párosult mondhatni törvényszerűen antiszemitizmussal. Azzal, hogy a „zsidó” fogalmának fajhigiéniai leírása a szellemi (vagyis nem tisztán faji) kiválasztás kategóriájának elismerésére kényszerült, egyben aláasta vagy megkérdőjelezte a „tiszta faj” szigorúan biológiailag vagy genetikailag meghatározott ideáját. A zsidó voltaképpen nem más, mint az a kísértet, amely veszélybe sodorja a nordikus ember konkrét alakjának, „Gestalt”-jának azonosítását, és – Schmitt fentebb idézett meghatározására gondolva – éppen emiatt nevezhető ki a voltaképpen ellenségnek. A fajt szigorúan biológiai kategóriaként tekintve talán valóban nem a „rasszizmus” fogalma határozza meg a nemzetiszocialista biopolitika önértelmezésének valódi horizontját,<sup>83</sup> hanem inkább a (puszta) élet politikai formálhatóságának felismerése – amely persze ekkoriban elsődlegesen rasszizmusként fejeződik ki.

## Kilátások

### Biopolitika és eugenika a II. világháború után

Az, hogy az emberi élet politikai értékelésének náci ideológiája az emberi élet tömeges elpusztításának korábban ismeretlen technikáiban öltött konkrét formát, a második világháború után természetesen döntően meghatározta az ember antropológiai és biológiai fogalmáról alkotott elképzelések pályáját. A biotechnológia fejlődése, továbbá az erre is kitekinteni kényszerülő kortárs biopolitikai diskurzus persze jó ideje világossá tette azt is, hogy magának a biopolitikának a lehetőségei egyáltalán nem merültek ki a náci Németország vereségével – még ha ez nem is jelenti „Hitler posztumusz diadalát”.<sup>84</sup> Azt a nagyon szerteágazó kérdést, hogy miként formálódtak újjá az ember fogalmáról (és természetéről) való gondolkodás koordinátái a 20. század közepétől kezdve, az itt rendelkezésre álló keretek között nyilvánvalóan feltenni sem lehet a megfelelő körültekintéssel. A kérdés mindazonáltal túlságosan sürgető ahhoz, hogy ezen a ponton egyszerűen félre lehessen tolni. A továbbiakban nincs mód többre, mint néhány, egymáshoz csak laza szálakkal kapcsolódó, rövidebb-hosszabb idézet és megjegyzés formájában jelezni a probléma néhány kardinális aspektusát.

1. Heidegger, mint ismeretes, rögtön 1946-ban szükségét látta annak, hogy az ember „lényegét” az „ek-szisztencia” kategóriája felől megközelítő érvelés keretei között alkalmat teremtsen a „biologizmus” kritikájára: „Ek-szisztencia csak az ember

<sup>79</sup> VÖ. VERSCHUER, *Erbspathologie*, 32.; illetve UÖ., *Leitfaden der Rassenhygiene*, 92.

<sup>79</sup> VÖ. VERSCHUER, *Erbspathologie*, 32.; illetve UÖ., *Leitfaden der Rassenhygiene*, 92.

<sup>80</sup> LENZ, *I. m.*, 183.

<sup>81</sup> BAUR-FISCHER-LENZ, *I. m.*, 294–195.

<sup>82</sup> VERSCHUER, *Leitfaden der Rassenhygiene*, 126–129.

<sup>83</sup> AGAMBEN, *Homo Sacer*, 146. Lásd még, más alátámasztással Michel FOUCAULT, „*Society Must Be*

*Defended*”, Picador, New York, 2003, 258–260.

<sup>84</sup> FEHÉR Ferenc – HELLER Ágnes, *Biopolitika* = FEHÉR Ferenc – HELLER Ágnes, *A modernitás ingája*, T-Twins, Budapest, 1993, 270–272.

lényegéről mondható, azaz csak arról a módról, ahogyan az ember »van« [»sein«]; mert, amennyire tudjuk, egyedül az ember az, aki bele van illesztve az ek-szisztencia sorsába. Ezért az ek-szisztencia soha nem is gondolható úgy el, mint egy specifikus élőlény egyéb élőlények között, feltéve, hogy az ember küldetése az, hogy elgondolja létének lényegét, és ne csak a természet és a történelem történetét tegye közzé önmaga felépítéséről és tetteiről. Így az is, amit az »állattal« összevetve az embernek mint animalitásnak tulajdonítunk, az ek-szisztencia lényegén alapul. Az ember teste lényegesen más mint egy állati organizmus. A biologizmus eltévelyedését még nem küzdöttük le azáltal, hogy az emberi testiségnek a lelket, a léleknek a szellemet, ennek pedig az egzisztenciát helyezzük fölébe, és minden eddigénél hangosabban prédikáljuk a szellem magasabbrendűségét, hogy aztán mégis mindent hagyjunk visszahullni az élet megélésébe, intón bizonygatva, hogy a merev fogalmakra épülő gondolkodás elpusztítja az életfolyamot és a lét gondolása eltorzítja az egzisztenciát. Az, hogy a fiziológia és a fiziológiai kémia természettudományosan vizsgálhatja az embert mint organizmust, még nem bizonyíték arra, hogy ebben az »organikusban«, azaz a tudományosan magyarázott testben leljük fel az ember lényegét. Ez éppoly kevésbé áll, mint az a vélemény, hogy a természet lényegét az atomenergia foglalja magába. Még az is lehetséges, hogy a természetnek az az oldala, amely az ember technikai uralma felé fordul, éppen hogy elrejtje lényegét. Amennyire az ember lényegét nem az képezi, hogy animális organizmus, éppannyira az embernek ez az elégtelen lényegmeghatározása sem iktatható ki és közömbösíthető azzal, hogy az embert halhatatlan lélekkel, vagy ésszerűséggel, vagy személyes karakterrel ruházzuk fel. Így minden esetben figyelmen kívül hagyják a lényegét, és pedig ugyanannak a metafizikai tervnek az alapján.<sup>85</sup> Az ember küldetését („hogy elgondolja létének lényegét”) a biológiai, a szellemi-kulturális, sőt a szociális-politikai lényegmeghatározás („személyes karakter”) is téves pályára tereli. Ennél is fontosabb azonban, hogy maga a „természet” is megvonja magát (legalábbis a lényegét) a kutatásához rendelkezésére álló eszközöktől.

2. A „filozófiai antropológiának” – amely, nem utolsósorban Arnold Gehlen politikai ténykedése miatt, ideológiailag is megégette magát – nem sikerül tartósítania vágyott helyét a közvetlenül antropológiai érdekű diszciplínák vezértudományának pozíciójában. Erre nagyobb eséllyel pályázott a – részint etnográfiai alapozású és az ember pluralitását propagáló – „kulturális antropológia”, amely az ember fogalmát az egymást keresztező „természet” és „kultúra” szétbogozhatatlan kötelékében lokalizálta. A terület egyik, a rokonsági struktúrák vizsgálatának szentelt alapszövege 1945 augusztusában a következő kommentárt fűzi ahhoz az elképzeléshez, mely szerint „a biológiai család az a pont, amelyből kiindulva minden társadalom kidolgozza a maga rokonságrendszerét”: „Véleményünk szerint veszélyesebb gondolat sincs. A biológiai család kétségkívül jelen van és tovább él az emberi társadalomban. A ro-

<sup>85</sup> Martin HEIDEGGER, *Levél a „humanizmusról”* = Uő., *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, 301–302.

konságot azonban nem az ruházta föl a társadalmi tény jellemzőivel, amit kénytelen a természetből megőrizni, hanem az a lényegi eljárás, amellyel elválik tőle. A rokonsági rendszer nem az egyének közt adott objektív leszármazási vagy vérségi kötelékekből áll; csak az emberek tudatában létezik, önkényes képzetrendszer, nem pedig egy tényállás spontán kifejeződése.”<sup>86</sup> A kulturális antropológia szemszögéből az ember „excentrikus” pozíciója (Plessner) elsősorban annak belátásával ragadható meg, hogy az ember önmeghatározási szükségletét is magában foglaló és önmaga szakadatlan alakításában megnyilvánuló természete lényegében nem más, mint a kultúra. A kultúra nélküli emberek – írja, jóval később, Clifford Geertz – „alakíthatatlan szörnyek lennének, nagyon kevés hasznos ösztönrel, még kevesebb felismerhető érzélemmel és teljes hiányával az értelemnek: szellemileg üres kosarak. Minthogy központi idegrendszerünk – és különösen annak csúcspontja és koronája, az agykéreg – nagyrészt a kultúrával való kölcsönhatásban alakult ki, a jelentést hordozó szimbólumok rendszereinek irányítása, támogatása nélkül képtelen magatartásunk irányítására vagy tapasztalataink megszervezésére. A jégkorszakban az történt velünk, hogy le kellett mondanunk az életünk, viselkedésünk feletti genetikai ellenőrzés szabályszerűségéről és pontosságáról egy általánosabb, bár természetesen nem kevésbé valóságos genetikai kontroll rugalmassága és alkalmazkodó képessége javára.”<sup>87</sup> De nem írta volna ezt alá, még ha talán csak titokban, Fischer vagy Verschuer is? Nem az ilyen külső, kulturális visszacsatoláson alapuló genetikai kontroll rugalmassága tette lehetővé a fajhigiéna eugenikus programját is?

Az ember mesterséges természetének (f)elismerése persze olykor akár valamiféle technológiai eufóriát is megalapozó afirmatív megvilágítást nyerhet, olyat ráadásul, amelyet a genetika vagy az immunológia fejlődése is megtámogathat. Az 1980-as évekből származó példaként Donna J. Haraway élénk visszhangot kiváltó „kiborg”-fogalmára lehetne hivatkozni, aki egyrészt a nevezett tudományok aktuális eredményeinek birtokában arra a belátásra támaszkodhatott, miszerint az ember így feltárlakozó természete arról tanúskodik, hogy az individuum nem tekinthető az emberi élet alapegységének, másfelől pedig egy olyan informatikai kódnyelv (vagy „kiborgszemiológia”) ideájára, amelyben a genom kánonként, könyvtárként vagy szótárként válik tárolhatóvá és feldolgozhatóvá. Haraway *Kiborg kiáltványa* ettől, vagyis a testi értelemben vett (de immár nem természetes) létezés kriptográfiai írásként, specifikus kódolási technikaként való formálhatóságától vagy újraalkothatóságától többek között egyenesen a „posztmodern test” biopolitikai alávetettségének megszüntetését remélte.<sup>88</sup> Talán kevesebb szót ejtett azonban arról, hogy – Grünbein egyik kifejezését

<sup>86</sup> Claude LÉVI-STRAUSS, *A strukturális elemzés a nyelvészetben és az antropológiában* = Uő., *Strukturális antropológia*, I., Osiris, Budapest, 2001, 53.

<sup>87</sup> Clifford GEERTZ, *A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára*, KéK 1988/4., 71–72.

<sup>88</sup> Vö. különösen Donna J. HARAWAY, *The Biopolitics of Postmodern Bodies* = Uő., *Simians, Cyborgs, and Women*, Routledge, London, 1991, 215–221., illetve Uő., *Kiborg kiáltvány*, Replika (51) 2005, 119–122.



kölcsönvéve – ezzel egyfajta „genetikai higiénia” kánonja, s így akár a legkevésbé sem természetesen „kiválasztás” politikája is megalapozhatóvá válik. Mi történik továbbá akkor, teszi fel a kérdést a német költő, ha egy komputervírus behatol a bioadatbankba?<sup>89</sup> A „vírus” kifejezés gyors informatikai intézményesülése az organikus és a számítógépes adatfeldolgozás közötti fordíthatóságba vetett általános bizalomról tanúskodik, de mik lehetnek a filmipari fantáziákon túlmutató következményei annak, ha e kódnyelv szintaxisa – amint az az emberi (?) nyelvek közötti fordítás esetén oly mindennapos – önnön határaiba ütközik?

3. Bár a fogalomtörténet az 1920-as évek legelejéig visszakövethető,<sup>90</sup> mi több, maguk a náci is használták a „biopolitika” reflexiós alakzatát,<sup>91</sup> a jelenség filozófiai igényű feldolgozása a hetvenes években indult meg. Köztudottan Foucault volt az, aki a hetvenes évek közepétől több összefüggésben is felvázolta a fogalom társadalomtörténeti és politikai összetevőit, méghozzá a hatalomformációk történetének olyan, két lépésben a 17., majd a 18. század közepén végbemenő fordulatát feltárva, amely, kissé leegyszerűsítve, az emberi életről való gondoskodásban jelölte ki a hatalom új elsődleges funkcióját. A „biohatalom” és a „biopolitika” egyfelől alapvető módosítást eszközöl az arisztotelészi „zoon politikon” definíciójában („Az ember évezredekben át megmaradt annak, ami Arisztotelész számára volt: olyan élőlénynek, amely alkalmas rá, hogy politikai életet éljen; a modern ember viszont olyan élőlény, akinek politikája tulajdon élete körül forog.”),<sup>92</sup> másfelől egy Foucault általán még kardinalisabbnak ábrázolt változásról tanúskodik: arról, hogy a szuverenitás princípiuma („a törvénybe foglalt jogrend”, amelynek a halál az alapfegyvere) átadja a helyét a „gouvernementalite” normatív-regulatív hatalmi technológiáinak.<sup>93</sup>

<sup>89</sup> Vö. GRÜNBEIN, *Das erste Jahr*, 153–157.

<sup>90</sup> Vö. ESPOSITO, *I. m.*, 16–24. (Ügy tűnik, mind a „geopolitika”, mind a „biopolitika” kategória Rudolf Kjellén svéd politológus munkáiban fordul elő először).

<sup>91</sup> Vö. MARX, „*Der Wille zum Kind*”, 122.

<sup>92</sup> FOUCAULT, *A szexualitás története*, 147–148.

<sup>93</sup> „De van egy másik következménye is a biohatalom kifejlődésének; ez pedig nem más, mint a norma fokozatos térhódítása a törvénybe foglalt jogrend rovására. Minden törvénynek fegyverrel szereznek érvényt, és ez a fegyver a halál; a jognak, legalábbis végső fokon, ez a válasza a törvénytársításra. A törvény mindig a pallosra hivatkozik. Annak a hatalomnak azonban, amelynek az a feladata, hogy gondját viselje az életnek, folytonos szabályozó és korrekciós mechanizmusokra van szüksége. Immár nem arról van szó, hogy csak a halálbüntetés lehet a szuverenitás megtorló intézkedése, hanem arról, miképpen osszák el az életet az értékek és a hasznosság területén. Egy ilyen hatalomnak nem gyilkos erejét kell fitogtatnia, hanem minősítenie kell, mérnie, értékelnie, hierarchizálnia; *nem kell minduntalan meghúznia a határvonalat, amely az engedelmes híveket elválasztja az uralkodó ellenségeitől*; az ilyen hatalom a norma körül hajtja végre elosztási műveleteit. Ezzel, persze, korántsem azt akarom mondani, hogy a törvény elsatnyul, vagy hogy fokozatosan eltűnnek az igazságszolgáltatás intézményei; mindössze arról van szó, hogy a törvény mindinkább normaként működik, az igazságszolgáltatás pedig egyre jobban betagozódik azoknak az (orvosi, adminisztratív stb.) mechanizmusoknak a kontinuumába, amelyek elsősorban szabályozó funkciót töltenek be. Az életre összpontosító hatalmi technológia kialakulásának történelmi következménye a normalizáló társadalom. Nemhiába figyelhetjük meg a 18. századtól fogva a jogi szemlélet visszaszorulását.” (Uo., 148–149. Kiemelés – K.-Sz. Z.) Vö. még Uő.,

Noha Foucault a 20. században is talált példát (éppen a náci Németországban) e két hatalmi elv egybeesésére,<sup>94</sup> Agamben (és mások) később pontosan arra hivatkozva bírálta felül ezt az elképzelést, hogy Foucault voltaképpen nem ad magyarázatot arra, hogy mi kapcsolná össze a biopolitikai modellben az állami-jogi szuverenitást az individuáció, illetve egyáltalán az életről való gondoskodás modern technológiáival.<sup>95</sup> Agamben bizonyos szempontból valóban kissé rövidre zárt Foucault-kritikája mindenesetre kitart a szuverenitás jogelméleti kategóriája mellett (és éppen ezért nem vehet tudomást például a „biohatalom” koncepciójának azon eleméről, hogy az nem húz szigorú határvonalat ellenség és barát között),<sup>96</sup> és a Foucault-nál észlelt elmentmondást a „puszta élet” lényegében Walter Benjamintól átvett fogalmának aktivizálásával oldja fel. A szuverenitás emez egyszerre ősi és modern modellje a hatalomnak kitett biopolitikai test létrehozásán alapul, melynek 20. századi paradigmáját Agamben – Schmitt politikai teológiája nyomán – egyfajta térbeliesült „kivételes állapotban” ismeri fel, amely voltaképpen eltörli a puszta és a politikailag-jogilag kvalifikált „élet”, az arisztotelészi „zóé” és „biosz” közötti különbségtételt lehetőségét.<sup>97</sup> Az innen visszafelé kirajzolódó történeti íven voltaképpen elhelyezhető Agamben összes híres reprezentatív politikai figurája a római jogban felbukkanó „homo sacer”-től a száműzöttön át a koncentrációs táborok „kísérleti személyeiig”,

*Analytik der Macht*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005, 121–122. A koncepciónak az életműbe való tulajdonképpen a *Naissance de la clinique*-ig visszavezető beágyazhatóságáról lásd Mauro BERTANI, *Zur Genealogie der Biomacht = Biopolitik und Rassismus*; fogadtatásának fő irányiról lásd Martin STINGELIN, *Einleitung. Biopolitik und Rassismus = Biopolitik und Rassismus*, 19–22.

<sup>94</sup> FOUCAULT, „*Society Must Be Defended*”, 260.

<sup>95</sup> AGAMBEN, *Homo Sacer*, 5–6.; lásd még Uo., 119. Foucault biopolitika-koncepciójának kritikai értékeléséhez lásd még ESPOSITO, *I. m.*, 32–44.

<sup>96</sup> Lásd ehhez többek közt Niels WERBER, *Die Normalisierung des Ausnahmefalls*, Merkur 2002/7; Philipp SARASIN, *Zweierlei Rassismus? = Biopolitik und Rassismus*, 59–61.; Thomas LEMKE, *Die politische Ökonomie des Lebens = Disziplinen des Lebens*, 264–266.

<sup>97</sup> Amely különbségtétel (mint azt részben Agamben is elismeri: AGAMBEN, *Homo Sacer*, 2.) Arisztotelész-nél egyébként nem áll fenn teljes körűen. Egyebek mellett például nem teljesen támasztja alá a „zoon politikon” kettős értelmezhetőségét, vagyis az elhatárolást a politikainak az emberi élet általános attribútumaként való felfogása, illetve valamiféle minősített élet (és így, negatív értelemben: a „puszta élet”) megkülönböztető jegyeként való elgondolása között. Derrida egy kései szemináriumán éppen ebből a fogalmi problémából indítja ki a *Homo Sacer* kissé talán erőltetett bírálatát (Jacques DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain*, I., Galilée, Paris, 2008, 134–139., 419–443.). Noha mind a fogalomhasználatot érintő kritika, mind a politikai „biologizmus” (és „zoologizmus”) megalapozhatatlanságával kapcsolatos, részint Heidegger-szövegek (köztük a *Humanizmus-level* fentebb idézett, híres passzusa) közreműködésével kibontakoztatott észrevételek igen megvilágítóak, az egész érvelés mintha csupán a *Homo Sacer* egyetlen, valóban felettebb problematikus, ám aligha legmeghatározóbb aspektusát (Agamben történeti elsőbbségekkel kapcsolatos rögeszméit) venné célkeresztbe, és nemigen tekint ki talán lényegesebb összefüggésekre. Például Agamben és Foucault hatalmi formákkal kapcsolatos pozíciókülönbsége is csak ebből a perspektívából kerül tárgyalásra. A Derrida és Agamben közötti kisebb-nagyobb polémiaiknak hosszú története van (Agamben például már a hetvenes években hangot adott a *Grammatológia* Saussure-olvasatával kapcsolatban bizonyos fenntartásoknak: Giorgio AGAMBEN, *Stanzas*, Minnesota UP, Minneapolis, 1993, 155–156.). Lásd erről Leland de la DURANTAYE, *Giorgio Agamben*, Stanford UP, Stanford, 2009, 184–191.



továbbá természetesen ez határozza meg a mindenkori „szuverén” tükrösen ellentétes pozícióját is.<sup>98</sup>

Agamben összességében mégiscsak szuggesztív elemzése, nagyon földhözragadt szemzőből legalábbis, azon következtetés számára szolgáltathat tehát alapot, hogy a biopolitikai hatalomformának voltaképpen az a létfeltétele, hogy politikai értelemben előállítható az, amit Benjamin nyomán itt „puszta életnek” hívnak.<sup>99</sup> Benjamin az „erőszak kritikájának” szentelt esszéje ebből a szempontból – a szöveg egy kifejezését önmagára alkalmazva – *démonian kétértelmű* meglátással él ott, ahol a „puszta élet” megsemmisítésének lehetőségein tűnődik el: „Ha megszűnik a puszta élet, akkor megszűnik a jog uralma az élő ember fölött”.<sup>100</sup> Talán némiképp merész, vagy inkább nem minden ellentmondást nélkülöző olvasat volna ezt a mondatot úgy értelmezni, mint amelyben Benjamin az olyan politikai létezés lehetősége mellett érvel, amelyben nincs mód a „puszta élet” elkülönítésére (a mondat közvetlen környezetében a „puszta élet” megszűnése ugyanis éppen a „mitikus erőszak” teljesítménye, amely „véres erőszak a puszta élettel szemben” és amelynek a vértelenül pusztító „isteni erőszak” az alternatívája, kicsit később pedig Benjamin határozott különbséget tesz az „ember szentsége” és „testi élete” között).<sup>101</sup> Mégis, úgy tűnik, bizonyos értelemben valóban „a pusztán természeti élet” a bűnös (noha csakis a jogrend teszi azzá), hiszen azzal, hogy létezik vagy előállítható, megteremti a lehetőséget a jognak „az élő ember fölötti” uralma számára.

A „biopolitika” kritikája az ezredforduló körül azonban inkább szkeptikusnak mutatkozik a „puszta élet” közvetlen felszámolásának lehetőségét illetően. Agamben, aki időről időre megkapja a magáét azért, mert úgymond mindenütt légereket lát, a *Homo Sacer* több pontján is arról tett tanúbizonyságot, hogy a biopolitikai elnyomást nemcsak a náciizmus, hanem a modern tömegdemokráciák alapvető hatalomformájának tekinti: „nincs visszaút a légerektől a klasszikus politikához”.<sup>102</sup> Ennek a diagnózisnak éppúgy nem mond ellent Michael Hardt és Antonio Negri neokommunista

<sup>98</sup> „Itt mutatkozik meg a szuverén kivételessége és a *sacratio* közötti szerkezeti párhuzam a maga teljes értelmében. A rend két szélsőséges határán a szuverén és a *homo sacer* két szimmetrikus figurát jelenít meg, amelyek kölcsönhatásban állnak és ugyanazzal a struktúrával rendelkeznek: a szuverén az, akihez képest minden ember potenciális *homo sacer*, a *homo sacer* pedig az, akihez képest minden ember szuverénként cselekszik. A szuverént és a *homo sacer* az a művelet egyesíti, amely, kivonva magát mind az emberi, mind az isteni törvény, mind a *nomosz*, mind a *phüszisz* alól, bizonyos értelemben mindazonáltal kijelöli az első valóban politikai teret a Nyugat számára, amely elhatárolható mind a vallási, mind a profán szférától, mind a természet rendjétől, mind a szabályszerű jogrendtől.” (AGAMBEN, *Homo Sacer*, 84.)

<sup>99</sup> „Természeti” értelemben ez nyilván több mint kétséges. Derrida említett ellenvetései (lásd a 97. jegyzetet!) mellett akár egyszerűen arra lehetne hivatkozni, hogy – mint az a fentiek során nyilvánvalóvá válhatott – nemigen lehetséges *zōé techné* nélkül, vö. ESPOSITO, *I. m.*, 15.

<sup>100</sup> WALTER BENJAMIN, *Az erőszak kritikájáról* = Uő., *Angelus novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, 50., illetve 52.

<sup>101</sup> Vö. Uo., 52–55.

<sup>102</sup> Lásd például AGAMBEN, *Homo Sacer*, 165., 175., 188.

sikerkönyve, amely a biopolitikát immár egy világméretű „termelés” üzemmódjában látja konzerválódni,<sup>103</sup> mint az Agambenre meghökkentő módon szinte egyáltalán nem hivatkozó Esposito sem, aki a biopolitika működés módját immunizációként (és ezen keresztül az „autoimmunitás” fenyegetéseként) írta le.<sup>104</sup> Mindez persze nem jelenti azt, hogy az itt tárgyalt koncepciók ne kínálnának valamiféle opciót a politikai (vagy akár globális) „biohatalommal” szembeni rezisztencia tekintetében, csupán annyit, hogy ezek kevésbé a biopolitikai konstelláció megszüntethetőségének ígéretét hordozzák, mint inkább az ennek keretei között megvalósuló ellenszegülés, némi általánosítással fogalmazva egy affirmatív biopolitika lehetőségeire keresnek stratégiákat. Nem teljesen érdektelen kérdés, hogy mennyire meggyőzőek ezek a stratégiák.

Foucault, mint ismeretes, a „sexe” biopolitikai kontroll alá rendelt kategóriájával a test és az élvezetek „használatának” praxisait, a „gyönyörök gyakorlását” (*usage*) állította szembe. A *tudás akarása* egy sokat idézett helyén így fogalmaz: „Felszabadulni a nemiség uralma alól kell, legalábbis akkor, ha – a szexualitás különböző mechanizmusainak taktikai megfordításával – a hatalommal szemben a maguk sokféleségében és az ellenállás megannyi lehetőségeként érvényre akarjuk juttatni a testet, az élvezeteket, a tudás különböző formáit.”<sup>105</sup> Agamben itt (Nádas regényéhez hasonlóan) inkább szkeptikus, a maga fogalmi keretei között talán nem is teljesen indokolatlanul, amikor arra emlékeztet, hogy ha a biohatalom a „puszta élet” fölötti hatalom, akkor a test semmilyen módon, még a nemiség regulatív kódja alól felszabadítva sem szolgálhat alapul az említett „taktikai megfordítás” számára.<sup>106</sup> Talán ennél is fontosabb kérdés lehet, hogy „a gyönyörök gyakorlása” nem termeli-e eleve újra a („használat” alá vonható) saját és a másik test fölötti szuverenitás problémáját.

Agamben maga a *Homo Sacer* sorozat utolsó egységére ígerte saját alternatíváinak kidolgozását, az azonos című nyitókötet végén annyit azonban világossá tett, hogy az egyetlen igazi opciót egy új biopolitikai testben látja, a „puszta élet” olyan megvalósulásában, amely lehetővé teszi az olyan „életforma”, az élet olyan formájának létrehozását, mely egyfelől forma marad, másfelől azonban nem terjeszkedik túl a „puszta élet” határain, „biosz, amely nem több, mint önnön zója”. Az életforma (*forma-divita*) kategóriája olyan életre céloz, amely nem választható le önnön formájáról (nyilván ezért nem különíthető el benne a biohatalomnak alávetett „puszta élet”), méghozzá azért, mert nem egyéb, mint ez a forma.<sup>107</sup> A *Homo Sacer* záró részének egyelőre rendelkezésre álló első darabja<sup>108</sup> arról tanúskodik, hogy az így felfogott „életforma” egyik mintájára Agamben a szerzetesi létben, vagyis egy egyszerre végsőkéig szabá-

<sup>103</sup> Vö. Michael HARDT – Antonio NEGRI, *Empire*, Harvard UP, Cambridge–London, 2000, 22–41.

<sup>104</sup> ESPOSITO, *I. m.*, 146–148. Az immunizációs tézishez lásd például Uo., 92.

<sup>105</sup> FOUCAULT, *A szexualitás története*, 164.

<sup>106</sup> AGAMBEN, *Homo Sacer*, 187.

<sup>107</sup> Uo., 188.

<sup>108</sup> Giorgio AGAMBEN, *The Highest Poverty. Homo Sacer*, IV.1., Stanford UP, Stanford, 2013.

lyozott és szabályoktól független életvezetésben lelt rá, bizonyos értelemben tehát – lehetne hozzáfűzni – a „kivételes állapot” újabb változatában, amelyet strukturálisan ugyan nem lehet például a légerekéhez hasonlítani, ám amely mégiscsak azzal szolgáltatta ki magát totalitárius hatalmi struktúráknak (Agamben példája – vagy példázata – a ferences rend és a pápaság viszonyára hivatkozik), hogy önnön érvényét a jog tartományán kívülre helyezte.

Hardt és Negri könyve is Assisi Szent Ferencsel zárul<sup>109</sup> (akinek alakjában amúgy nemcsak baloldali politikai gondolkodók láttak fantáziát – magyar példaként akár Márai ötvenes évekbeli eszmefuttatásaira lehetne hivatkozni): ő lesz az emblémája az „Empire” globális ökonó-biopolitikájával annak keretei között szembeszálló sokaság (*multitude*) harcának, amely – mint egyfajta alternatív kollektív politikai test – az „életöröm” afirmatív biopolitikájával egyszerűen felszámolja a biohatalom és az alávetettek különválaszthatóságát. Az afirmatív biopolitika elméletileg jóval komolyabb formát ölt Esposito javaslatában, aki szintén kevés lehetőséget talál a biopolitikai hatalomstruktúra külső megbontására, következésképpen az ezt meghatározó alapvető princípiumok belső felforgatásának vagy kifordításának esélyeit igyekeznek feltérképezni.<sup>110</sup> Az így előállított három kategóriapár (test–hús, nemzet–születés, normatívizált élet – normateremtő élet) közül itt különösen az első érdemel figyelmet, hiszen Merleau-Ponty „hús”-kategóriája azt az ígéretet hordozza, hogy – mivel egyszerre van innen és túl a testen – megakadályozhatja a (puszta) élet testként való azonosítását és politikai leigázását. Nagyon leegyszerűsítve tulajdonképpen ebben az ötletben modellálható az itt említett afirmatív stratégiák közös eleme: a testi létezés olyan afirmációjában, amely ellenszegül vagy kijátssza a test politikai alávetésének és ezen keresztül az élet értékes és értéktelen régiói közötti határhúzásnak a technikáit. Mindazonáltal ebben a mintázatban is ott munkál egy – valójában az egész *biodiszkurzus* vonatkozásában is – nyugtalanító mozzanat. Amint arra a kései, az afirmatív biopolitika bizonyos aspektusaival amúgy nagyon is számot vető Derrida egy Esposito által jó érzékkel idézett, bár talán túl könnyedén elhárítani vélt figyelmeztetése<sup>111</sup> utal, a „hús” ilyesfajta *mondialisation*ja sem lehet kizárólag afirmatív: a puszta élet és a kvalifikált élet, a zóé és a biosz közötti politikai határvonalat elsöpörve egyben rákényszeríti a vitalizáció parancsát, a „hús” hegemoniáját a létezés vagy a tapasztalás mindazon régióira, amelyek testtelnek vagy lényegüknél fogva ellenállnak a testiesülésnek. Nem munkál-e valamiféle erőszak (például a létezés jelenlétre redukálásának parancsa) az „életnek” a létezés minden régiójára való kiterjesztésében?

4. Noha Derrida idézett kitétele aligha erre az összefüggésre céloz elsősorban, mégis megfontolásra ajánlja azt a kérdést, hogy a vitalizáció parancsa (és ez bizonyos megközelítésben köztudottan nem más, mint a „természet” parancsa) nem sérti-e

azt, amit Binding és Hoche a halálhoz való jog formulájában ragadott meg, továbbá – és most ez tűnik fontosabbnak – a létre-nem-jövetel jogát. Mint az fentebb szóba került, a náci biopolitika ezt a jogot meglehetősen brutális formában az állam hatáskörébe utalta, az abortusz körüli és más bioetikai viták azonban nyilvánvalóvá teszik, hogy a kérdés a maga igazi komplexitásában ott jelentkezik (például szabadság és élet harmonizálhatatlanságának problémájaként),<sup>112</sup> ahol a testi élet fölötti szuverenitás az egyén, a személy fogalmához kapcsolódik. Az itt nyomom követett problémakör felől nézve ebből a szempontból különösen tanulságos az ezredvégi Franciaország nyilvánosságának széles rétegeit megmozgató ún. Perruche-ügy. Az 1983-ban súlyos fogyatékosokkal világra jött Nicolas Perruche tulajdonképpen orvosi tévedésnek köszönheti, ahogy mondani szokás, az életét, hiszen a várandósság idején rubeolában megbetegedő édesanyja orvosai utóbb tévesnek bizonyult megnyugtató diagnózisára hagyatkozva döntött úgy, hogy eredeti szándékát megváltoztatva nem szakítja meg a terhességet. A szülők által, ám a gyerek képviselőjében indított és több mint egy évtizeden át elhúzódó kártérítési per igazi tárgya nem az orvosok vitathatatlan tévedése volt, hanem egyrészt az a kérdés, hogy ki a *felelős* azért, hogy Nicolas Perruche megszületett (az orvosi vizsgálatok eredményének kiszolgáltatott anya nyilvánvalóan nem *szuverén* döntést hozott), másrészt az, hogy miként igényelhet jogorvoslatot egy személy az olyan kártétellel szemben, amelynek az életét és át-tételesen jogi személyként való reprezentálásának lehetőségét köszönheti. Továbbá: mit jelent a végül elismert kártérítési igény szempontjából az, hogy az olyan teljesítményre formált jogot, amelyet a gyerek nevében eljáró szülők (akik helyes diagnózis esetén a terhesség megszakítása mellett döntöttek volna) vállalhatatlannak nyilvánítottak? Képviseleti-e egy személy a társadalommal vagy az állammal szemben a halál vagy a meg-nem-születés jogát, ha e jog artikulációja nem korlátozható a biológiai értelemben vett nemlétezés tartományaira? Könnyen belátható, hogy az élet elismerése, az életre való *igen* kimondása bizonyos fokig nélkülözhetetlen ahhoz, hogy *nem*et lehessen mondani az életre. Nem torzítja-e azonban ez a feltétel az élet jogát, illetve, talán pontosabban, az élet és a halál felőli *szuverén* döntés jogát az életre való kötelezettséggé? A konkrét esettől elszakadva akár azt a kérdést is fel lehetne tenni, miként artikulálható egyáltalán a nem-létező joga a nemlétezésre. És, ami talán a legfontosabb, az ügy természetesen éles megvilágításba helyezi az élet *méltóságának* fentebb elhárított kérdését: ez mutatkozik meg abban, hogy az anya, aki nemcsak gyereke képviselőjében, hanem – a teste vagy az élete feletti szuverenitásának korlátozása okán – saját jogai vonatkozásában is sértettnek tekinthette magát, egyes emberi jogi szervezetek szerint voltaképpen maga sértette meg az élet méltóságát azáltal, hogy Nicolas Perruche életét (akár: az életet?) kártételnek minősítette.

<sup>109</sup> HARDT–NEGRI, *I. m.*, 413.

<sup>110</sup> ESPOSITO, *I. m.*, 157–194.

<sup>111</sup> Jacques DERRIDA, *On Touching*, Stanford UP, Stanford, 2005, 236.; ESPOSITO, *I. m.*, 162.

<sup>112</sup> Vö. FEHÉR–HELLER, *I. m.*, 217–219.

Elszakadva immár az ügy itt részletesen nem tárgyalható, konkrét vonatkozása-  
itól,<sup>113</sup> két alapvető következtetést lehetne ezen a ponton megkockáztatni. Egyfelől,  
úgy tűnik, az ilyen *kivételes* esetek arról tanúskodnak, hogy az emberi élet fölötti szu-  
verenitás az egyén (privát)szférájában éppoly kevésbé alapozható meg kielégítően,  
mint az államban vagy más politikai intézményekben. Ez a következtetés Benjaminsz  
igazolhatná vissza: az ember méltósága nem teljesen azonos a pusztán élet méltóságá-  
val, bár talán pontosabb lenne úgy fogalmazni, hogy a (pusztán) élet afirmációja nem  
juthat kifejezésre az egyén vagy a személy fogalmát megszabó jogi-politikai intéz-  
mények keretei között. A másik, meglehetősen tétova és tovább nem kifejtendő kö-  
vetkeztetés arra célozhatna, hogy a pusztán élet méltóságához éppen ezért talán az  
olyan kivételes állapotokban lehet közel kerülni (nemcsak a haldoklásban és a szüle-  
tésben, hanem a szenvedésben és a gyógyulásban, az önkívület különféle formáiban,  
vallási gyakorlatokban és a szerelemben), amelyekben megnyilvánulásai éppoly el-  
lenszegülnek (fölötterendelkező individualitásban megvalósuló) szubjektívációnak,  
mint a (politikai, jogi, tudományos) objektívációnak, de amelyek testhez, helyhez, pil-  
lanathoz, eseményhez kötöttségük révén mégis is az élet (minden élet) általánosítha-  
tatlanságáról tesznek tanúbizonyságot.

5. Az iméntiekből következő kételyek ellenére sem érdemes mindazonáltal meg-  
feledkezni arról, hogy a nyugati világban jó ideje mégiscsak az önnön testi léte felett  
szabadon rendelkező egyén szuverenitása határozza meg azokat a kereteket, amelyek  
között az ember viszonyulása a saját természetéhez (akár: saját életéhez) megragad-  
ható és amelyek között gyakorlati formát is ölt. Különösen így van ez egy olyan kor-  
ban, ahol – a husserli–plessneri fogalom párt alkalmazva – ezt a viszonyt a „Leib”-ként  
és a „Körper”-ként való létezés szokatlan közelsége határozza meg: ahol egyfelől az  
egyéni és társadalmi üdvösség legfontosabb garanciája egyre inkább a saját, kényezte-  
tett testtel való legtökéletesebb azonosulás harmóniájában (egyfajta testi-lelki *well-  
ness*ben) lelhető fel, másfelől viszont a testtel való rendelkezés olyan formái kerültek  
előtérbe, amelyek a test tárgyiasíthatóságának tágas spektrumát vonultatják fel (talán  
főlegesen is megjegyezni, hogy a test instrumentalizálhatósága önmagában persze  
nem valamiféle modern felismerés, hanem talán egyenesen az emberi „természet”  
egyik legalapvetőbb specifikuma). A test „építésének” vagy sebészi átszabásának és  
genetikai designjának egyre kevesebb akadályba ütköző lehetőségei nyomán az em-  
ber teste mintegy tüntet a formálhatóság, sőt a gazdasági értékesíthetőség önmagán  
hordozott attribútumaival, amelyek révén akár saját ruhájának vagy ékszerének funk-  
cióját is képes átvenni. A saját élet fölötti, ilyen értelemben vett szuverenitás gazda-  
sági és politikai keretei alapvetően – és a kifejezést nagyon lazán véve – (neo)liberális  
keretek. Ennek jelentősége egyebek mellett abban nyilvánul meg, hogy, tudatosan

<sup>113</sup> Részletekért lásd Clemens Pornschlegel kiváló elemzését: Clemens PORNCHLEGEL, *Die Gegenwart der Eugenik = Biopolitik und Rassismus*. Vö. még ESPOSITO, I. m., 3–4.

vagy öntudatlanul, ezek határozzák meg az élet politikájára irányuló kérdésfeltevés  
irányait is – talán jelen munka is pontosan ezért ítélte éppen azokat a – talán csak  
innen nézve – kivételesnek vagy extrémnek mutakozó összefüggéseket igazán figye-  
lemreméltónak, amelyek e keretek határait feszegetik.

Mindamellet az eugenikától egyáltalán nem idegenkedő (és ellenfeleit nehezen  
körülbástyázható pozíciókba kényszeríteni képes)<sup>114</sup> neoliberais bioetika nézőpontjá-  
ból (amely inkább etikának, mint politikának szeretné tudni magát) is számos olyan  
gyakorlati, gazdasági vagy politikai körülmény adódik, amelyek az egyén önnön testi  
létezése fölötti szuverenitásának (például a saját genetikai információk hozzáférhetővé  
tétele felőli szabad döntés)<sup>115</sup> korlátozására készíthetnek. A dilemma feloldásának  
számtalan aspektusa közül itt, befejezésékképpen, csupán egyet érdemes röviden felvil-  
lantani: azt a kérdést, hogy lehetséges-e például *szabad megegyezésre* jutni az emberi  
természetről (az emberi természet „jövőjéről”, ahogyan Habermas fogalmaz). A kér-  
dés súlya nyilvánvalóan abban mutatkozik meg, hogy – Habermas fontos, bár talán  
nem teljesen meggyőző érve szerint – a „nem manipulált genetikai örökség joga” bi-  
zonyos értelemben az „autonóm életvezetés (*Lebensgestaltung*)” feltétele: a genetica-  
ilag „programozott” ember önértelmezése (sőt azon képessége, hogy *önmaga* legyen)  
szociális és kommunikatív viselkedését, illetve az önmagához való viszonyulását ille-  
tően csak korlátozottan alapulhat a szabadság kategóriájára.<sup>116</sup>

John Rawls az „eredeti helyzet” (*original position*) fiktív kategóriájának sajátos as-  
pektusát elemezve írja (1971-ben, tehát a géntechnológia mai szemmel nézve igencsak  
behatárolt lehetőségeinek ismeretében) a következőket: „Ráadásul lehetséges, hogy  
egyesek nyíltan vagy kevésbé nyíltan eugenetikai politikát hirdetnek. Az eugenetika  
kérdését nem vizsgálom, mindvégig a társadalmi igazságosság hagyományos érdeklő-  
dési körére szorítkozom. Azt azonban meg kell jegyezni, hogy a mások tehetségét  
csökkentő politika javaslata általában nem szolgál a kevésbé szerencsések előnyére.  
A társadalmi különbségek elvét elfogadva, ők inkább úgy tekintenek a jobb képessé-  
gekre, mint a közös előny kiaknázására felhasználandó társadalmi javakra. Ám az is  
mindenkinek érdekében áll, hogy jelentősebbek legyenek a természeti javai. Ez ké-  
pessé teszi az embert valamilyen kívánatos életcél követésére. Az eredeti helyzetben  
tehát a felek a legjobb genetikai állományt akarják biztosítani leszármazottaik részére  
(feltéve, hogy a sajátjuk megváltoztathatatlan). Minthogy ez nemzedékek között fel-

<sup>114</sup> A megelőző és javító beavatkozások közötti határ elmosásával fenyegető liberális eugenikával szemben felsorakoztatott, elgondolkodtató érveit összefoglalva Jürgen Habermas például, minden körülmé-  
ntekintés ellenére, végső soron az emberi „természet” („ami *vagyunk*”) olyan fogalma mellett áll ki, amely egyrészt  
elkülöníthető attól a mégoly „organikus felszereléstől, amelyet magunknak *adunk*”, másrészt lényegében  
az ember nembéli értelemben vett identitását (*Gattungsidentität*) szavatolja. Lásd Jürgen HABERMAS,  
*Die Zukunft der menschlichen Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, 44–45.

<sup>115</sup> Lásd például Ronald DWORKIN, *Sovereign Virtue*, Harvard UP, Cambridge–London, 2000, 433–435.

<sup>116</sup> Vö. HABERMAS, I. m., 80–114. Az érv csak azt elfogadva igazán meggyőző, hogy a genetikai-biológiai  
„programozás” alapvető értelemben más, mint az ember „programozásának” szociális-kulturális intéz-  
ményei (például a nevelés vagy a környezet).

merülő probléma, a korábbi nemzedékek e tekintetben azzal tartoznak a későbbieknek, hogy elfogadható politikát alakítanak ki. Így a társadalomnak hosszú távon lépéseket kell tennie annak érdekében, hogy legalábbis fenntartsa a természeti képességek általános szintjét, s hogy megakadályozza a komoly fogyatékoságok elterjedését. Ezeket az intézkedéseket olyan elvekre kell építeni, amelyekben a felek az eredeti helyzetben hajlandók lennének megegyezni utódaik érdekében. Azért említettem meg ezt a spekulatív és nehéz kérdést, hogy újra jelezzem, a társadalmi különbségek elve miként alakítja át nagy valószínűséggel a társadalmi igazságosság kérdéseit. Még azt is feltételezhetjük, hogy amennyiben az emberi képességeknek van felső határa, hosszú távon egyszer eljutnánk a legkiterjedtebb egyenlő szabadság társadalmához, vagyis ahhoz, amelynek tagjai a legkiterjedtebb egyenlő tehetséggel rendelkeznek. Ezt a gondolatot azonban nem fejtem ki.<sup>117</sup> Ez világos beszéd: míg az emberi képességek lefelé nivellálása valójában tartósítja a társadalmi különbségeket, addig a genetikai állomány (a természeti javak) fejlesztése olyan érdek, amelyben az egész társadalom ki tud egyezni. Az eugenika itt éppen a szabadság szolgálatába áll – ehhez nem kell más, mint képesnek lenni leolvasni a(z emberi) természetről a megfelelő értékeket, vagyis – és itt bezárul a kör – különbséget tenni értékes és kevésbé értékes „állomány” között. Az ember szabadsága talán éppen akkor fejeződik ki az önmagával szembeni erőszak formájában, amikor – és ez a legkevésbé sem idegen az ember (mesterséges) „természetétől” – ilyesmire, saját értékelésére, optimalizálására vagy egyáltalán meghatározására vállalkozik.

## FORRADALMAK

<sup>117</sup> John RAWLS, *Az igazságosság elmélete*, Osiris, Budapest, 1997, 140–141.



## 5. A TÖRTÉNELEM GONDOLKODOTT GOTTFRIED BENN

### A költő és az „új állam”

1933 április 24-én Gottfried Benn – aki immár hatodik éve él az új tömegmédiium kínálta lehetőséggel<sup>1</sup> – rádión adja hírül az év elején hatalomra jutott Hitler-rezsim (pontosabban az „új állam”) melletti elköteleződését. Beszédében mintegy „az értelmiséggel” (mint az a szövegből egyértelműen kiderül, a késő weimari liberális szellemi elit) szakítva ajánlja fel közreműködését az új állam felépítésében, az „ifjúság” munkára szólításában összegződő fejtegetések tanúsága szerint („Ne veszdődj cáfolatokkal és szavakkal, ifjúság, engesztelhetetlen legyél! Zárd be a kapukat, építsd föl az államot!”)<sup>2</sup> alapvetően valamiféle generációkon átívelő szövetséget felajánlva a jövő alakítóinak. Noha nem volt teljesen előzmények nélküli, a húszas években, ha egyáltalán, akkor inkább baloldali-liberális értelmiségi környezetben szocializálódó, magát továbbra is az expresszionisták köréhez számító költő átmeneti elköteleződése a nemzetiszocializmus mellett meglehetősen váratlanul érte az irodalmi közvéleményt, és mind a mai napig próbára teszi a Benn-irodalmat. Annyiféle és olyannyira különböző magyarázat forog közkezen,<sup>3</sup> hogy voltaképpen nem is nagyon lehetne olyan indítékot (ki)találni, amely mellett ne sorakoztattak volna fel már érveket és ellenérveket egyaránt. Sokak (köztük lényegében saját maga)<sup>4</sup> szerint Benn tévedett,

<sup>1</sup> Vö. ehhez Klaus THEWELEIT, *Orpheus am Machtpol. Buch der Könige 2x*, Stroemfeld, Basel – Frankfurt am Main, 1994, 220–223.

<sup>2</sup> Gottfried BENN, *Az új állam és az értelmiség* = Uő., *Esszék, előadások*, Kijarat, Budapest, 2011, 98. (A továbbiakban:EE.)

<sup>3</sup> Egy lehetséges tipológiai áttekintést lásd Helmut LETHEN, *Der Sound der Väter*, Rowohlt, Berlin, 2006, 184–190.

<sup>4</sup> „A pártprogram. Soha nem olvastam végig alaposan, soha nem vettem részt semmiféle nemzetiszocialista tömeggyűlésen, sem 1933 előtt, sem 1933 után nem fizettem elő semmiféle nemzetiszocialista újságra és folyóírra. Ennek ellenére természetesen tudomással bírtam arról, hogy van a pártprogramnak egy durván antiszemita pontja is, de ugyan ki vette komolyan a politikai pártprogramokat? [...] Úgyhogy eleinte tényleg nem lehetett szó szerint venni ezeket a pártprogramokat – eleinte, mondom, mert amikor elkezdtek a gyakorlatba átültetni a fajelméletüket, abba már a csontja velejéig beleborzongott az ember, csakhogy akkor már nem 1933-at írtunk.” (Gottfried BENN, *Kettős élet* = EE, 168–169.) Megjegyzendő ehhez egyrészt, hogy Goebbelst például olvasta (vö. THEWELEIT, *I. m.*, 58.), másrészt, hogy 1933-ban, Hitler hatalomra kerülése után a zsidók részleges jogfosztottságáról aligha lehetett nem tudomást szerezni (lásd erről Hannah ARENDT, *Eichmann Jeruzsálemben*, Osiris, Budapest, 2000, 50–52.). A pártprogramról Carl Schmitt 1945–1946 telén: „A pártprogram saját szavajárása alapján tett lehetővé számos ellentétes értelmezést, s ezek a legkülönfélébb módon ki is fejeződtek a különböző alkalmakkor és különböző időszakokban. Németországban 1900 óta, az akkori hivatalos Németország elleni belső lázadás óta, számos irányzat, áramlat és mozgalom, csoport, kör és szövetség

illetve – részint a kommunizmustól való rettegeése által elvakítva – félreértette (nem ismerte fel) az új hatalom valódi programját, mások árulásáról, opportunizmusáról, az új karrierlehetőségek, sőt meggazdagodási esélyek feltérképezéséről beszélnek, ám nem lehetetlen bizonyos szintű kontinuitás kimutatása sem az 1933 előtti és utáni Benn gondolkodásmódjának egyes vonásai között. Akad példa Benn autoriter-arisztokratikus, egyszerre az irracionális és az autoritás iránt vonzó karakterjegyeire utaló pszichológiai, mint ahogy a lecsúszás rémétől fenyegetett, az irodalmi életben bizonyos értelemben „civilként” jelenlévő orvos-költő egzisztenciális félelmeire és/vagy frusztrációfeldolgozására hivatkozó szociálpszichológiai fejtegetésre, de akár az sem teljesen irreleváns magyarázat, amely szerint a kulturális nyilvánosságot sokáig kerülő és annak szerep- vagy pozíciókínálatát nem teljesen ismerő vagy nem elfogadó irodalmárt mintegy az ott szerzett sérelmek tolták a pálya jobb szélére.

Elég csupán egy felületi pillantást vetni Benn esszémunkásságának bármely gyűjteményére annak belátásához, hogy a húszas-harmincas évek fordulója nemcsak a rádiózás iránti érdeklődés értelmében, hanem jóval általánosabban tekintve is a pálya azon időszaka, amikor Benn mintegy kilép a kulturális nyilvánosság arénáiba: eszéiróként, olykor akár publicistaként ezekben az években a legaktívabb. A hetvenes évek végén, igaz, rövid ideig, bizonyos értelemben ígéretes kezdeményezésnek számított a Benn-irodalomban az olyan, szociálpszichológiaiak mondott vizsgálódás, amely ezt a fordulatot kevésbé a költő alkatának, gondolkodásmódjának vagy egyéb diszpozícióinak radikális megváltozásaként vélte megragadhatónak, hanem inkább azon társadalmi fejlemények (például a középosztály fenyegetettségérzete) felől, amelyeket a költő úgymond saját konfliktusainak, cselekvési készleteinek és lehetőségeinek közegébe helyezett át, mintegy ennek eredményeképpen kilépve az irodalmi közélet addig jobbára majdhogynem programszerűen került színtereire. Noha ez

jött létre. Ők mindannyian hozzájárultak azon nagy tömegmozgalom sikeréhez, amely Hitler kezére jászott. Valamiképp mindegyiket be is kebelezték.” (CARL SCHMITT, *Megjegyzések Karl Mannheim rádió-előadásához* = Uő., *Ex Captivitate Salus*, Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2010, 14.) Adolf Eichmann viszont, a jeruzsálemi bíróság előtt: „A párt programja nem számított, az ember tudta, hogy kihez csatlakozik.” (ARENDE, *I. m.*, 55.) Vissza Bennhez: „ha csakugyan olyan bölcsek, ha csakugyan olyan távlatos gondolkodásúak voltak azok, akik később elhagyták Németországot, [...] akkor miért nem háritották el a vészt, miért nem védtek meg bennünket, miért nem védelmezték saját magukat? Az övek volt a nyilvánosság, hallgattak a szavukra, voltak kapcsolataik – Braunnal, Severinggel, Brüninggel –, rendelkezésükre álltak a legrangosabb sajtóorgániumok, hasonlóképpen a színház, bizonyos nagykövetések is és nemzetközi grémiumok; ennek ellenére Thomas Mann-nak a Berlieni Filharmóniában tartott 1932-es, híres előadása az egyetlen tényleges akciójuk, amelyre emlékszem. Vajon miért nem háritották el a vészt, ha egyszer előre láttak mindent, miért nem védtek meg bennünket, miért nem védelmezték meg saját magukat, miért nem védelmezték meg Európát és az egész világot? Talán bizony ők sem számoltak ilyen roppant hatalommal [...] Vagy pedig csakugyan elháríthatatlan, valamiféle geológia volt, mindaz, ami bekövetkezett?” (BENN, *Kettős élet*, 182.) Érdekes lehet itt Márai Sándor egy felvetése 1959-ből: „De lehet, hogy mindaz, ami történt, nem emberi elhatározás volt, hanem természeti erők közömbös megnyilatkozása emberek vállalkozásain keresztül.” (MÁRAI Sándor, *A teljes napló 1959–1960*, Helikon, Budapest, 2012, 218.)

a perspektíva sok mindent azért nem világít meg, sőt adott esetben nagyon leegyszerűsített sémákat léptet működésbe (például Benn reprezentativitás, valamiféle vezérszerep iránti vágyában lel magyarázatot a náci iránti elköteleződésére),<sup>5</sup> bizonyos eredményei fontos ellentmondásra világítanak rá. Jürgen Schröder „reszocializációs” tézise például arra irányítja a figyelmet, hogy Benn, aki szerinte önkéntes kívülállóként mintegy esztétizálva, absztrakt, autonóm művilágba áthelyezve reprodukálta a művészi és polgári létezését meghatározó társadalmi viszonyokat, valójában éppen az ilyen esztétikai szimuláció okán ismerte félre ezeket<sup>6</sup> (és szolgáltatva ki magát olyan politikának, amelyben nem tudott érvényesülni) akkor, amikor úgy döntött, kiépíti vagy újrakalibrálja pozícióit a társadalmi-kulturális nyilvánosságban. Benn ugyanis, aki még az „új állammal” kötött rövid idejű szövetsége idején sem mondott teljesen le a művészet radikális autonómiájának eszméjéről és a hatalomtól való függetlenségéről,<sup>7</sup> a húszas évek végén éppen ennek képviselőként lépett fel az irodalom és kultúra gyakorlati, szociális és/vagy politikai funkciójáról folytatott eszmecsere által meghatározott kulturális nyilvánosságban. Kissé bourdieu-i modorban akár úgy is lehetne fogalmazni, hogy miután észrevétette magát a „mezőn”, amelyről hamar megállapítja, hogy a kulturális termelés heteronómiája jellemzi, vagyis éppen az ellenkezője annak, aminek (az autonómiának) mértéke szerint saját magát meghatározná, immár mintha a hatalom külső beavatkozásától remélné a mező (és/vagy a termelés) számára kedvező újraszabályozását.

Az az út mindenesetre, amelyet Benn az 1933 áprilisi rádióbeszédig bejár, olyan vitákon keresztül vezet, amelyek – olykor talán valóban szándéka ellenére – rendre inkább a „haladó”-baloldali kultúrafelfogás ellenzékében, mintsem a művészet autonóm világának szuverén képviselőjeként láttatják Bennt. 1929-ben egy Benn prózájának szentelt méltatás robbant ki – tágabb összefüggéseiben irodalom és politika, irodalom és zsurnalizmus, líra és próza, magas és tömegirodalom, „új tárgyiasság” és önelvű költőiség frontvonalait is kirajzoló – vitát a Die neue Bücherschauban, ahol Egon Erwin Kisch és Johannes R. Becher támadnak Bennre, aki ezután például ismételtelen az 1931-ben Németországban turnézó Szergej Tretyakov nagy visszhangot kiváltó előadásai feletti megütközésének hangot adva igyekszik tisztázni a pozícióját.<sup>8</sup>

<sup>5</sup> Vö. Oskar SAHLBERG, *Gottfried Benns Phantasiewelt „Wo Lust und Leiche winkt”*, Text + Kritik, München, 1977, 129–130.

<sup>6</sup> Vö. Jürgen SCHRÖDER, *Gottfried Benn*, Kohlhammer, Stuttgart, 1978, 79–92.

<sup>7</sup> Erről, 1933-ban, a „német munka” ünnepén: „Ez a művészet tekintetében a szellemi-konstruktív egyfajta öntörvényűsége jelenti, azt jelenti, hogy nem feltétlenül artizmus minden, ami nem tesz programszerű hitvallást a népdalszerűség mellett, hogy nem feltétlenül intellektualizmus az, amit a nemzeti ünnepnapokon nem lehet plasztikusan felhasználni, hogy nem feltétlenül destruktív az, ami az aktuális politika számára nem bizonyul konstruktívnak, azt jelenti, hogy léteznek tartományok, amelyek megvonják magukat a megvalósulástól.” (Gottfried BENN, *Die Eigengesetzlichkeit der Kunst* [eredetileg: *Deutscher Arbeit zur Ehre*] = Uő., *Essays und Reden*, Fischer, Frankfurt am Main, 1989, 234. A továbbiakban: ER.)

<sup>8</sup> Max HERMANN-NEISSE, *Gottfried Benns Prosa*; Gerhart POHL, *Über die Rolle des Schriftstellers in dieser Zeit = Benn. Wirkung wider Willen*, szerk. Peter Uwe HOHENDAHL, Athenäum, Frankfurt am

E tisztázás hatékonyságán persze nem sokat javítanak Benn sehohol el nem hagyott utalásai a művészet és a gyakorlati világ, a művészet és a nyilvánosság, vagy éppen a művészet és a politika, sőt a művészet és a történelem teljes inkompatibilitásáról, legalábbis egy olyan közegben, amelyet a művész társadalmi-politikai szerepének kérdése határoz meg. „Nem úgy van-e vajon – teszi fel például a kérdést Benn 1930-ban –, hogy a művész a priori hatástalan a történelemben, és merőben lelkileg fenomenális? Nem kell-e vajon eleve elválasztani a művészt az összes történelmi kategóriától, a hatalomtól és a hatalomgyakorlástól, a társadalmi nyilvánosságtól, a fejlődés és a haladás fogalmától mint merőben naturalisztikus képzetektől, a tisztán empirikus és dialektikátlan szférától, a pusztán egyedi esetekre érvényes kauzalitástól?”<sup>9</sup>

Amikor, a harmincas években Benn aztán elkezdi kidolgozni egy – a későbbiekben bővebben tárgyalandó – biologizáló, örökléstan hivatkozásokkal élő elképzelést (a „tenyésztését”, „Züchtung”-ét) a művészet empirikus világba való beavatkozásának módjáról, inkább csak elmélyíti az irracionalista reakciónak kijáró gyanút. Így jár az ez idő tájt talán leginkább tisztelt kortársa, Heinrich Mann 60. születésnapjára írt köszöntővel, amely voltaképpen nem azt méltatja az ünnepeltben – hiszen a korai pályaszakasz esztéticizmusára, sőt „nihilizmusára” helyezi a hangsúlyt –, amit annak hívei s talán az maga is igazán fontosnak tartott ekkor. Werner Hegemann elhíresült vitacikkében többek között az „aktivista politikust” hiányolta a Mann-portréból (Benn erre: „a művészetet sokkal radikálisabbnak tartom, mint a politikát”), Benn fentebb idézett kérdését pedig egyenesen Hitler „szellemével” hozta kapcsolatba.<sup>10</sup> Mindemellett Benn továbbra sem szakadt el a Mann-„tábortól”: maga Heinrich Mann siet tisztázni a vádak alól, 1932-ben pedig bevásárlják a Porosz Művészeti Akadémia éppen Heinrich Mann vezette irodalmi szekciójának tagjai közé („rendkívüli meg-

Main, 1971.; Gottfried BENN, *Über die Rolle des Schriftstellers in dieser Zeit* = Uő., *Prosa und Autobiographie*, Fischer, Frankfurt am Main, 1984. (a továbbiakban: PA.); Egon Erwin KISCH, *Antwort auf Gerhart Pohls Brief = Benn. Wirkung wider Willen*. Vö. továbbá: Gottfried BENN, *A költőiség problémájáról* = EE; Uő., *Die neue literarische Saison* = ER. A vitáról bővebben lásd SCHRÖDER, *Gottfried Benn*, 93–98.; Dieter WELLERSHOFF, *Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde*, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1986<sup>2</sup>, 183–195.; THEWELEIT, *I. m.*, 273–284.; Matthias UECKER, „Können Dichter die Welt ändern?” = *Gottfried Benn*, szerk. Walter DELABAR – Ursula KOCHER, Aisthesis, Bielefeld, 2007.; Holger HOF, *Gottfried Benn*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2011, 239–244. Mint a kor német Tretyakov-recepciójának talán legmaradandóbb darabját lásd Walter BENJAMIN, *Az alkotó mint termelő* = Uő., *Angelus novus*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, különösen 762–765.

<sup>9</sup> BENN, *A költőiség problémájáról*, 43. Vö. még ehhez Uő., *Können Dichter die Welt ändern?* = ER, 99. („A műalkotások jelenszervek [phänomenal], történetileg hatástalanok, gyakorlati értelemben következmény nélküliek. Ebben áll a nagyságuk.”)

<sup>10</sup> Gottfried BENN, *Rede auf Heinrich Mann* = ER; Werner HEGEMANN, *Heinrich Mann? Hitler? Gottfried Benn? Oder Goethe?* = Benn. *Wirkung wider Willen*. Lásd továbbá Gottfried BENN, *Heinrich Mann zum sechzigsten Geburtstag* = ER; Uő., *Eine Geburtstagsrede und die Folgen* = PA, a Benn-idézetet lásd 286.; Harro MÜLLER, *Gottfried Benns paradoxer Antihistorismus = Geschichte als Literatur*, szerk. Hartmut EGGERT – Ulrich PROFITLICH – Klaus R. SCHERPE, Mezler, Stuttgart 1990, 184.; Werner MITTENZWEI, *Der Untergang einer Akademie*, Aufbau, Berlin–Weimar, 1992, 141–142.; THEWELEIT, *I. m.*, 316–336.; Helmuth KIESEL, *Geschichte der literarischen Moderne*, Beck, München, 2004, 412–413.

tiszteltetés volt akkoriban a tagság, a legnagyobb, amely német nyelvű írók érhetett”),<sup>11</sup> ahol nem sokkal később sajátos biológiai alapozású, a „valóság szétesésére”, az „állatiban” azonosított „transzcendenciára” és a „cerebrális progresszió” tézisére felépített művészetelméletét bemutató székfoglaló beszédével<sup>12</sup> kelthetett ismét némi megütközést.

1933 januárjának elején még Benn fogalmazza – az (itt persze faji értelmű) „tenyésztés” fogalmától is elhatárolódva<sup>13</sup> – a szakosztály első tiltakozó állásfoglalását Paul Fechter 1932-ben megjelent, többmillió példányszámban „a németekhez” eljuttatni szánt „völkisch” szemléletű irodalomtörténetével szemben (*Dichtung der Deutschen*),<sup>14</sup> márciusban viszont (közben persze történt valami) már ő az, aki – komisszári megbízásban – vállalja a szekció újraszervezését, amelyre azért kerül sor, mert egy a nemzetiszocialisták elleni, a fegyveres ellenállást sem kizáró politikai kiáltványt – amúgy még Hitler hatalomra jutását megelőzően – Käthe Kollwitzcal együtt aláíró Heinrich Mann lemondását-lemondatását követően az igazán prominens tagok kilépnek – annak ellenére, hogy a manifesztum aláírását a többség szerencsétlen lépésnek minősítette.<sup>15</sup> Benn marad (noha, mint Klaus Mann híres levelében fogalmaz, „Ön az EGYETLEN olyan német szerző, akitől a kilépést magától értetődő módon elvártuk volna”),<sup>16</sup> megfogalmazza azt a kérdőívet, amely „megváltozott történelmi helyzetre” hivatkozva a kormányellenes megnyilvánulásról való lemondáshoz köti a tagság feltevéletét (ha nem is feltétlenül emiatt, de Ernst Jünger például nem lép be),<sup>17</sup> marad, és végzi a feladatát még a májusi 10-i könyvégetést követően is. Az új hatalom – noha az elnökké megtett ex-expresszionista, Hanns Johst helyetteseként még szerephez juttatja a PEN-alternatívának szánt „Nemzeti Írók Szövetségének” felállításában – azonban hamarosan értésére adja, hogy nem igazán bízik és számít a szolgálataira. Az év végén Börries Freiherr von Münchhausen éles támadása már arra a kísérletre készíti, hogy az expresszionizmus melletti „hitvallásában” egyszerre álljon ki a hatalom által „elfajzottként” megbélyegzett művészeti mozgalom és az új kultúrpolitikai irány mellett,<sup>18</sup> a szakirodalomban legelterjedtebb vélekedés 1934 közepére, a „hosszú kések éjszakájához” köti azt az időpontot, amikor Benn végleg leszámol az „új állam” iránt táplált illúzióival.<sup>19</sup> Az ezt követő évek utójátéka, amelyről a *Doppelleben* című ön-

<sup>11</sup> BENN, *Kettős élet*, 179.

<sup>12</sup> Gottfried BENN, *Akademie-Rede* = ER.

<sup>13</sup> Gottfried BENN, *Die Abteilung für Dichtung...* = PA, 294.

<sup>14</sup> Lásd ehhez THEWELEIT, *I. m.*, 425–430.

<sup>15</sup> Lásd ehhez MITTENZWEI, *I. m.*, különösen 223–239.; Inge JENS, *Dichter zwischen rechts und links*, Kiepenheuer, Leipzig, 1994, 222–284.

<sup>16</sup> BENN, *Kettős élet*, 171.

<sup>17</sup> Lásd ehhez Helmuth KIESEL, *Zwischen Kritik und Affirmation = Literatur in der Diktatur*, szerk. Günther RÜTHER, Schöningh, Paderborn–München–Wien–Zürich, 1997, 163–164.

<sup>18</sup> Börries von MÜNCHHAUSEN, *Die neue Dichtung*, Deutscher Almanach 1933; Gottfried BENN, *Expresszionizmus* = EE. Vö. még MITTENZWEI, *I. m.*, 362–366.

<sup>19</sup> Lásd a talán leggyakrabban idézett megnyilvánulását ehhez: „Borzasztó tragédia! Az egész lassan olyanfajta ripacszkodásra emlékeztet, amely folytonosan a »Faust-ot hirdeti, de a társulat csak a »Husaren-

életrajzi írás vonatkozó fejezete számol be – a hírhedt SS-lap, a Das Schwarze Korps meglehetősen prüd esztétikáról tanúskodó 1936-os támadása,<sup>20</sup> majd Wolfgang Willrich nem kevésbé hírhedt *Säuberung des Kunsttempels* című, Benn sem kímélő könyve, a Johst közbenjárására beavatkozó Himmler rövid ideig tartó védelme, végül a megmaradt akadémiai tagságot felülíró és publikációtilalommal járó kizárás a „Birodalmi Írókamarából”<sup>21</sup> –, 1938-ra radikális véget vet Benn kalandozásának az irodalmi-kulturális közéletben. A szó szoros értelmében vett nyilvános bocsánatkérés vagy mentegetőzés, talán ezért is, később elmarad,<sup>22</sup> noha ehhez hozzá kell tenni azt, hogy a német „konzervatív forradalom” nagy és bonyolult négyesének tagjai (Benn, Heidegger, Jünger és Carl Schmitt) igencsak éberrel figyelik egymás „reszocializációs” lépéseit a II. világháború utáni Németországban, és például a költő „comeback”-je előtt amúgy elismeréssel adózó, sőt később Musil Maiwald álnéven egy *Gottfried* című költeményparódiát is közreadó Schmitt – aki szerint Benn volt „az autentikus német az 1919 és 1938 közötti időszakban” – a negyvenes évek végén így is sokallja a protestáns („pietista”) Benn, de Jünger, sőt még Heidegger ilyen irányú gesztusait is.<sup>23</sup>

Az események szikár sorához ragaszkodva egy sima – árulást, opportunizmust, „reszocializációt”, kegyvesztettséget, kiábrándulást magába foglaló – karriertörténet körvonalai rajzolódna ki (jelentőséget lehetne tulajdonítani például Benn abbéli csalódásának, hogy Johsttal ellentétben nem sikerült meggazdagodnia),<sup>24</sup> ha nem lennének ott – mint mindig – a szövegek, amelyek – mint mindig – bonyolítják a képet. Ahogyan Benn szállóigéje fogalmaz, „ami él, az valami más, mint az, ami gondolkodik”.<sup>25</sup> A szövegek mindenesetre nagyon felületes pillantás számára is világossá teszik, hogy Benn egyfelől még 1933-ban és 1934-ben sem sajátította át a támogatni kívánt ideológia minden elemét, ugyanakkor azt is, hogy ezek egynémelyikével viszont nem pusztán stratégiai okokból és nem csak átmenetileg került sajátos közelségbe. Nem veszi viszont át, még az említett időszakban sem, a náci politika legfőbb

feber-hez elég. Milyen nagyszabásúan kezdődött, és milyen mocskosnak néz ki ma. És még messze nincs itt a vége.” (Benn levele Ina Seidelhez, 1934. 08. 27-én: Gottfried BENN, *Lyrik und Prosa*, Limes, Wiesbaden, 1962, 121.). Kicsit később „a modern Európa kivégzését” diagnosztizálja (Benn levele Friedrich Wilhelm Oelzéhez, 1934. 11. 24-én: Uő., *Briefe an F. W. Oelze 1932–1945*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977, 41.).

<sup>20</sup> A névtelen szerző idézhetetlennek nevezi és nem is idézi a „dunkle süße Onanie” kifejezést a *Synthese* című versből (*Der Selbsterreger = Benn. Wirkung wider Willen*, 199.)!

<sup>21</sup> Vö. Gottfried BENN – Ernst JÜNGER, *Briefwechsel 1949–1956*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2006, 136.; MITTENZWEI, *I. m.*, 367–369.; THEWELEIT, *I. m.*, 758–560.; Fritz J. RADDATZ, *Gottfried Benn*, Propyläen, Berlin–München, 2001, 180.

<sup>22</sup> Vö. ehhez Gottfried BENN, *Ein Berliner Brief = PA*, 352.

<sup>23</sup> Lásd Carl SCHMITT, *Glossarium*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, 297., 99., 317. Schmitt verse: „Gleitend auf schwülen Daktylen / Mischt hier ein Kosmopolit / Hochpietistisches Fühlen / In sein exotisches Lied. / Grell mexikanische Gampen / Tätowieren die Haut, / Während in Blankversen-Jamben / Still ein Vergiftnichtmein blaut.”

<sup>24</sup> SAHLBERG, *I. m.*, 144.

<sup>25</sup> Gottfried BENN, *Doppelleben = PA*, 442.

identitásképző hívószavait (például a „völkisch”-kollektivistá ideákat),<sup>26</sup> valamint annak ellenségképeit sem. Még ha igaz volna is, hogy „Gottfried Benn a német Ezra Pound”<sup>27</sup> (például a mindkettejükre jellemző „arisztokratikus” radikalizmusra lehetne hivatkozni),<sup>28</sup> amerikai kortársával ellentétben Benn költői művéből annak ellenére majdhogynem teljesen hiányoznak a politikai elköteleződés megnyilvánulásai, hogy líranyelvében amúgy fontos (és részint alighanem Stefan George „Reich”-mitológiájára visszamutató) lexikai réteget képez a (legtöbbször letűnt vagy képzeletbeli) birodalmak hatalmi emblematikája. Lényegében egyedül a *Dennoch die Schwerter halten* című 1933-as költeményt szokták időnként ilyen gyanúval illetni (ez egyike azon Benn-verseknek, amelyeket Heidegger felolvasott a II. világháború utáni első, egyetemi hallgatók előtt tartott előadásán),<sup>29</sup> igaz, a náci hatalommal való leszámolásnak ugyanilyen kevés jele található (kivéteklént a *Monolog* című verset lehetne említeni 1941-ből) a lírai szövegekben. Szintén nem lényegtelen, hogy noha Benn esszé munkásságában meghatározó szerepet játszik egy sajátos örökléstan-genetikai, olykor „faji” érvrendszer, ez sosem kínál alapot antiszemita megnyilvánulásoknak. Vannak ilyen tekintetben kétes gesztusai Benn-nek – az *Expresszionizmus*-esszé megfelelő módon hiányos névsorai azt hivatottak alátámasztani, hogy az irányzat képviselői „szintiszta németek”, illetve európai kitekintésben is „mindenki árja”; az 1934-es, amúgy ritka bátorsággal a háború után írott *Kettős életbe* is átemelt „önéletrajzi töredék” nyitó, az öröklött tulajdonságoknak, genotípusnak (*Erbmasse*) szentelt fejezetében névtani-etimológiai szakvéleményekre is hivatkozva védekezik a Benn név esetleges zsidó eredetét is firtató támadásokkal szemben; a *Kettős életben* viszont majd zsidó ismeretségeiről állít össze egy kis listát<sup>30</sup> –, de ezek is inkább valamiféle önvédelmi alkalmazkodás kísérletei.

Mi az viszont, ami miatt az említett önéletrajz címében önmagát „értelmiséginek” (*eines Intellektualisten*) tituláló költő egy évvel korábban mégis érdemesnek látta az együttműködést az új és éppen az „értelmiségiek ellenében”<sup>31</sup> létrejött állammal? Legelsőként is maga az államiság (új) fogalma. Mint azt Benn, amúgy rendkívüli nyelvi

<sup>26</sup> Lásd ehhez Reinhard ALTER, *Gottfried Benn*, Lang, Bern – Frankfurt am Main – München, 1976, 123–124.

<sup>27</sup> RADDATZ, *I. m.*, 152.

<sup>28</sup> THEWELEIT, *I. m.*, 700. A Neue Bücherschau vitájából sem hiányoznak a Benn „viszolyogató arisztokratizmusára” (Kisch) vonatkozó kitételek. (POHL, *I. m.*, 134.) Fontos lehet innen nézve, hogy Benn azon írásai, amelyekben majd, a negyvenes évek elején, kérlelhetetlen bírálatot gyakorol a nemzetiszocializmus fölött, arról tanúskodnak, hogy ez a bírálat kevésbé az „új állam” politikai vagy ideológiai (Benn által ekkor már persze nem osztott) alapvetéseire, mint inkább a kivitelezés vagy megvalósulás nivótanságára koncentrált.

<sup>29</sup> Lásd Benn beszámolóját 1950. 08. 22-i levelében: Gottfried BENN, *Briefe an F. W. Oelze 1950–1956*, Limes, Wiesbaden–München, 1980, 59.

<sup>30</sup> BENN, *Expresszionizmus*, 108–109.; Uő., *Lebensweg eines Intellektualisten = PA*, 305–309.; Uő., *Briefe an F. W. Oelze 1932–1945*, 33–35. („Az összes papiromat ellenőrizte a Fajügyi Hivatal, természetesen szintiszta árja vagyok.” *Uo.*, 35.); Uő., *Kettős élet*, 169–170.

<sup>31</sup> BENN, *Az új állam és az értelmiség*, 91.



erővel, a *Dór állam* című, később tárgyalandó 1934-es esszéjében kifejezésre juttatja, számára ekkor Spárta az állam antik modellje. Ennek az államformának bizonyos sajátosságai, például a fizikai erőre-erőszakra, a testi fegyelemre-fegyelmzésre vagy az állam izoláltságára („Zárd be a kapukat”) helyezett hangsúly megjelennek az új (német) államot köszöntő rádióbeszédben, ám ezeknél talán fontosabb, hogy Benn mondhatni esztétikai indítékot vagy legitimációt is talál a számára, hiszen lényegében az egész említett esszé egyik kulcskérdése a művészet és a hatalom produktív kölcsönviszonyára irányul, mi több, a dór állam Benn azon felvetését hivatott illusztrálni, hogy a művészet egyik nélkülözhetetlen forrása nem más, mint a hatalom. Az esszé egyik fejezetének Nietzsche, *A tragédia születését* parafrázáló címe („A művészet születése a hatalomból”) azt sejteti, hogy a művészi és politikai tevékenység, a műalkotás és a politikai alkotás (az állam) között valamiféle párhuzamot feltételez, olyan párhuzamot, amely nem volt idegen a nemzetiszocialista ideológiától sem. Nem véletlen, hogy az *Expresszionizmus*-esszé sajátosan kétkulcsos argumentációja is erre a párhuzamra apellál, amikor az új Németország e tekintetben, úgy látszik, éppen az üldözött expresszionistákhoz hasonlatos vezetőit „művészileg teremtő alkatú embereknek” nevezi.<sup>32</sup> A közös elem a *formateremtés*, ami – a formátlanság, vagyis valamiféle Semmi formát (ki)követelő erejére-hatalmára („formfordernde Gewalt des Nichts”)<sup>33</sup> visszavezetve – ezekben az években Benn számára nemcsak egyfajta művészetantropológia alaptényezője, hanem a művészet „imperatív” (és, lehetne hozzátenni, inkább plasztikus, mint például nyelvi vagy zenei) karakterének lényegi megnyilvánulása is. „Csakis a művészet létezik – írja, itt némiképp félrevezetően, a George halálára írt, nyilvánosan már el nem hangzott beszédében –, egyedül a művészet, így ér véget a kor: az imperatív művészet, amely meghódítja a teret, kijelöli a határokat, rendet teremt, világos rendbe tagolja a mértéktelent, az imperatív művészet, amelyben egyként önmagára ismer, és szövetségre lép az állam meg a géniusz.”<sup>34</sup> Minthogy, így Benn készen kapott diagnózisra, az új állam elsősorban a liberális állam, a liberális demokrácia alternatívájaként lépett fel (utóbbi „két hatalmas fantomját, a történelemtől független minőséget meg az értéksemleges szellemi szabadságot” látja Benn szertefoszlani „az európai demokrácia romjai fölött”),<sup>35</sup> törvényszerűnek nevezhető, hogy az a művészetfelfogás, amelyet megkísérel védelmébe venni még az új hatalommal szemben is (az expresszionizmusé), itt egyenesen „a szellem feltétlen, antiliberalis funkciójának” nevezetik.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> BENN, *Expresszionizmus*, 114.

<sup>33</sup> BENN, *Akademie-Rede*, 454.

<sup>34</sup> Gottfried BENN, *Stefan George emlékezete* = EE, 129–130. Vö. még *Uo.*, 128.

<sup>35</sup> BENN, *Az új állam és az értelmiség*, 96. Vö. még *Uo.*, 94. Megjegyzendő, hogy Benn a háború után sem rejti véka alá, hogy nem tartja igazán sokra a demokrácia fogalmát, ekkor azonban már különbséget tesz a politikai és az esztétikai kontextus között: „például a *demokrácia*, mint államelv a legjobb, de az alkotásra alkalmazva abszurd! A kifejezés nem plenáris határozatok, hanem a szavazási eredményektől való elhatárolódás révén jön létre, elszigeteltségben, erőszakos aktusok által keletkezik.” (*Uő.*, *Ein Berliner Brief*, 351.)

<sup>36</sup> BENN, *Expresszionizmus*, 111.

Benn-nek nem okoz nehézséget ekkor az sem, hogy az ily módon esztétikai érvénynyel definiált dór államot kortárs államelméleti összefüggésben is elhelyezze. Olyan államnak ajánlja fel a szolgálatát, amelynek vezetője „egy és ugyanaz” a „mozgalommal”, olyan vezető (nem „terrorelv”), akiben „összpontosul a felelősség, a veszély és a döntés, az eleve csakis általa láthatóvá váló történelmi akarat minden irracionálitása, továbbá az a roppant fenyegetés, amely nélkül el sem lehetne gondolni, hiszen nem mintaként, hanem *kivételként* jön el” (kiemelés – K.-Sz. Z.), egyben olyan államnak, amely „dialektikus fecsegés” és „funkcionalizmus” helyett Spárta fizikai értelemben vett, testies és konkrét nyilvánosságának modellje szerint („A mindenkori pillanathoz kötött beszéd, amely nem tűri a távolságot, nem tűr semmiféle közvetítést”) határoz a sorsa felől.<sup>37</sup> Ez az állam a „totális állam”, amelynek koncepcióját Schmitt a húszas évek decizionista szuverenitáselméletét, a reprezentatív *formára* és az „akklamáció” közvetlen nyilvánosságára alapozott államfelfogását az új reálpolitikai adottságokhoz alkalmazva hirdette meg a harmincas évek elején.<sup>38</sup> Benn, aki jóval később is levelezett, sőt hallgatta is Schmittet,<sup>39</sup> ha fogalmilag nem is szabatosan, de felfogja ennek az állam és a „társadalom” kétosztatúságát megszüntető, minden szociális cselekvés politikaivá válását feltételező dogmának a lényegét, a maga számára elsősorban ismét „a hatalom és a szellem teljes azonosságát” kiemelve. Mégis, 1934-ben már némiképp átértelmezi, sőt tulajdonképpen lefokozza, hiszen bizonyos értelemben éppen a totalitásától, vagyis mondhatni a lényegétől fosztja meg „ezt a nagyszerű és új fogalmat”, amikor a művészethez való viszonyát tárgyalva „ama világtotalitás visszfényének” nevezi, amelyhez viszont egyedül a művészetnek van hozzáférése.<sup>40</sup>

A másik fontos pont, amelyben Benn megpillantja a hatalommal való együttműködés lehetőségét, nem más, mint – kissé paradox, sőt tautologikus módon – maga az együttműködés. Az ilyen – új Németország létrehozását célzó – együttműködés alól, fogalmi értelemben, a totális államban senki nem vonhatja ki magát (Benn 1950-ben arra is hivatkozik, hogy 1933-ban „legális kormány jutott hatalomra tehát, így aztán eleinte semmi okom nem volt arra, hogy visszautasítsam a közös munkálkodásra hívó fölszólítást”),<sup>41</sup> pontosabban csak azon az áron, hogy nem képezi részét többé ennek az államnak. Innen nézve mondhatni következetes, hogy Benn másik legismertebb 1933-as megnyilvánulását, a *Válasz az emigráns irodalmároknak* című nyílt levelét az emigráció fogalma körüli polémiában szituálja, olyan polémiában ráadásul, amely

<sup>37</sup> Az idézeteket lásd sorban: Gottfried BENN, *Válasz az emigráns irodalmároknak* = EE, 104.; *Uő.*, *Züchtung I.* = ER, 237.; *Uő.*, *Expresszionizmus*, 115.; *Uő.*, *Dór állam*, 134.

<sup>38</sup> Lásd elsősorban Carl SCHMITT, *Fordulat a totális állam felé* [1931]; illetve *A totális állam továbbfejlődése Németországban* [1933] = *Uő.*, *A politikai fogalma*, Osiris–Pallas–Attraktor, Budapest, 2002.

<sup>39</sup> Vö. Piet TOMMISSEN, *A propos de deux lettres inédites de Gottfried Benn* = Gottfried BENN, *Den Traum alleine tragen*, Limes, Wiesbaden, 1966; RADDATZ, *I. m.*, 200. Schmitt jelenlétéről Benn 1933 körüli szóhasználatában lásd SCHRÖDER, *Gottfried Benn*, 156.

<sup>40</sup> Gottfried BENN, „*Die Dichtung braucht inneren Spielraum*” = ER, 277.

<sup>41</sup> BENN, *Kettős élet*, 168.

majd a háború utáni években is felizzik és amelyben ekkor elsősorban a fasiszta Németországból emigráló és a háború után sem visszatérő Thomas Mann (valamint, a fikció szintjén, akár Márai) tekinthető Benn voltaképpeni vitapartnerének.<sup>42</sup> A *Kettős élet*-ben az szolgáltatja az egyik, persze vitatható magyarázatot a Németországban maradására – amely döntését különben utólag is helyesnek tartotta és egy *Willkommen den literarischen Emigranten* címmel tervezett írásban készült megvédeni –, hogy 1933-ban Németországban még ismeretlen volt az emigráció fogalma (legalábbis mint az „ellenállás egyik formájáé”).<sup>43</sup> Még utólag visszatekintve is „a belső emigráció arisztokratikus formájaként” írja le azt a döntését, hogy éppen a hadseregbe belépve mentette át „civil” életformáját a háborús években, sőt bizonyos értelemben az emigráció elutasításának gesztusát ismételte meg akkor is, amikor egy 1948-as (1949-ben publikált) levelében a blokádnak alá vont (Nyugat-)Berlin mellett tett hitvallást.<sup>44</sup>

1933. május 24-én mindenestre Klaus Mann már idézett levelére, mintegy a vita sejthető nyilvánossá válásának elébe menve, megint csak a rádióban válaszol (a válasz persze, akárcsak *Az új állam és az értelmiség*, másnap nyomtatásban is megjelenik, a szöveget Benn többek közt Schmittnek is elküldi),<sup>45</sup> már az elején leszögezve, hogy „csakis azokkal lehet beszélni a németországi eseményekről, akik Németországban éltek meg őket.” Még ha az ilyen megélés adott esetben csupán passzív elszenvedés is, Benn ennek hiányát hármasszoros mulasztásban azonosítja: az emigránsok „elmulasztották azt a lehetőséget, hogy nem gondolatilag, hanem élményszerűen, nem elvontan, hanem a legvalóságosabb természet gyanánt növeljék fel magukban a nép számukra oly annyira idegen fogalmát”, hasonlóképpen lemaradtak a nemzet fogalmának „megtapasztalásáról”, végül pedig a történelem „alkalmasint tragikus, ámde mindenképpen sorsszerű munkálkodásáról”.<sup>46</sup> Noha Benn a válaszban kétségtelenül felhasználja a „nép” fogalmára

<sup>42</sup> Lásd ehhez Jürgen SCHRÖDER, „Wer über Deutschland reden und richten will, muss hier geblieben sein” = *Literatur in der Diktatur*. Thomas Mann 1945. 09. 07-én írja híres, elutasító válaszlevelét a Németországba való visszatérését nyílt levélben sürgető Walter von Molónak. Itt egyebek mellett a német kulturális élet „általános sztrájkjának” elmaradását veti az otthon maradtak szemére (Thomas MANN, *Válogatott levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1970, 589.): kérdés, hogy például a teljes publikációs tilalom alá eső „belső emigránsok” (mint 1937-től Benn) miként vehettek volna részt ilyesfajta sztrájkban. A vitához magyarul lásd Márton László összeállítását: MÁRTON László, *Befelé van-e a kifélé?*, 2000 2011/4.

<sup>43</sup> BENN, *Kettős élet*, 167–168.; Uő., *Briefe an F. W. Oelze 1932–1945*, 388. A *Kettős élet*-ben (Uő., *Kettős élet*, 181.) Benn azt is kijelenti, hogy az otthon maradtok abban bíztak, megvédhetik majd az emigránsok számára azok hátrahagyott pozícióit. Vö. még HOF, I. m., 37–39.

<sup>44</sup> Gottfried BENN, *Zum Thema: Geschichte* [1942] = *ER*, 360.; Uő., *Doppelleben* = *PA*, 415. A „belső emigráció” lehetőségeinek spektrumáról a náci idők alatt lásd Ernst LOEWY, *Einleitung = Literatur unterm Hakenkreuz*, szerk. Ernst LOEWY, Europäische, Frankfurt am Main, 1977<sup>3</sup>, 27–30. Benn Berlinről: „De ez az a város, amelynek csillóságát olyannyira szerettem, amelynek nyomorúságát most otthonosan viselem, ahol a második, a harmadik és immár a negyedik Birodalmat élem meg és ahonnan semmi nem fog tudni emigrációra kényszeríteni”. (BENN, *Ein Berliner Brief*, 353.)

<sup>45</sup> LETHEN, I. m., 252. A Benn szépirodalmi munkássága iránt továbbra is érdeklődő Klaus Mann reakciójához vö. Klaus MANN, *Gottfried Benn* [1933] = *Benn. Wirkung wider Willen*; Uő., *Gottfried Benn – egy eltévelyedés története* [1937] = *Vita az expresszionizmusról*, szerk. ILLÉS László, Lukács György Alapítvány, Budapest, 1994.

<sup>46</sup> BENN, *Válasz az emigráns irodalmároknak*, 99–100.

hivatkozó ideológia egyes elemeit, ez – ilyen összefüggésben – még ezekben az években is kivételes, valamint – ami fontosabb – nem független attól, hogy a fogalmak vagy a gondolkodás organikus, természeti vagy akár biológiai meghatározottságára helyezett hangsúly (ez itt a fogalmak „megtapasztalására”, élményszerűségére, természetként való „felnövelésére” vonatkozó kitételekben nyilvánul meg) jócskán eltérő kontextusokban is kulcsfontosságú szerepet játszik Benn esszéisztikájában, sőt a költészetében is. Amikor azt írja Klaus Mann-nak, hogy „nagy dolog a nép” („Egyáltalán léteznek még népek?” – tette fel ellenben a kérdést még az I. világháború után), akkor ezt ugyan a „nagyváros, az industrializmus, az intellektualizmus” és a „nyájak”, „a síkság, a tágasság, az évszakok, a föld, az egyszerű szavak” közötti szembeállítás értékelésében fejt ki, ám még itt is elsősorban valamiféle genetikai örökség vagy készlet értelmében konkretizálja a fogalmat („neki köszönhetem [...] agyam összes gondolatát”).<sup>47</sup> Benn, aki jó néhány esszéjét szenteli a művészi-intellektuális tevékenység biológiai vonatkozásainak a zsenifogalomtól az öregedés kérdésén át az örökletes tehetség törvényszerűségeiig (és aki a német kultúra genetikailag leginkább meghatározóbb forrását a vidéki „evangélikus lelkészházakban” jelöli ki – ő maga is innen származik), ekkoriban hajlamos ugyan idevonatkozó feltételezéseit egy politikai ideológia szolgálatába állítani,<sup>48</sup> az ezeket meghatározó antropológiai és esztétikai megfontolások ugyanakkor nem hozhatók minden tekintetben összhangba ezzel az ideológiával.

A *Válasz az emigráns irodalmároknak* esetében valójában inkább arról van szó, hogy Benn egyfajta egyéni vagy partikuláris megfontolásokat meghaladó vagy érvénytelenítő sorsközösséget helyez szembe az emigránsok kívülről érkező állásfoglalásával, méghozzá abból a célból, hogy nyomatékosítsa annak elkerülhetetlenségét, törvényszerű és így alternatíva nélkülinek láttatott bekövetkezését, amit az Akadémia újrászervezésekor szerkesztett kérdőívben „megváltozott történelmi helyzetnek” nevezett.<sup>49</sup> Az otthonmaradás, az együttműködés az új állammal egyben egy olyan, Benn által ekkor mindenütt abszolút kezdetként leírt, „forradalmi”, előzmények nélküli, éppen ezért a „minőség” régi kategóriái felől megítélhetetlen<sup>50</sup> fejlemény elfogadása és jóváhagyása (vagy akár pusztán: elszenvedése), amely fejleményt antropológiai, sőt biológiai fordulatok diszkontinuus mintázatai (például a „mutációé”) hivatottak szemléletessé tenni. Az az autoritás, amely e fejlemény eredője és egyetlen lehetséges magyarázata is egyben, és amellyel az új állammal együttműködő lírikus valójában szövetséget köt – maga a történelem.

<sup>47</sup> Uő., 104.; illetve Gottfried BENN, *A modern Én* [1919] = *EE*, 22.

<sup>48</sup> Például az „evangélikus lelkészház” világát a *Válasz az emigráns irodalmároknak* provinciális idilljével összekapcsolva: Gottfried BENN, *Der deutsche Mensch* = *ER*, 245.

<sup>49</sup> Thomas Mann ehhez, 1933. 03. 19-én: „Nem fogadom el erre a szörnyűségre a »történelem« megnevezést, ahogy például Schillings használja akadémiai körkérdésében [a Benn szövegezte körkérdést az Akadémia elnöke, Max von Schillings jegyezte és véglegesítette – K.-Sz. Z.]; ez nem más, mint az immár tizenégy esztendeje tartó ellenforradalom tomboló tetőpontja és bevégeződése”. (Thomas MANN, *Naplók*, I., Európa, Budapest, 1988, 170.)

<sup>50</sup> Vö. BENN, *Az új állam és az értelmiség*, 94–96.; Uő., *Die Eigengesetzlichkeit der Kunst*, 233.

## Együttműködés a történelemmel

A történelem az, aminek „maradványaihoz” (és ezek a maradványok mindig letűnt birodalmak, egykori hatalmak maradványai: ez a művészet) Benn újra és újra odafor-dul a maga „tragikus kérdéseivel”,<sup>51</sup> és ami 1933-ban válasz gyanánt mintegy „visz-szaveri” az új mozgalmat érő támadásokat, méghozzá elsősorban azáltal, hogy kife-jezésre juttatja valódi természetét. A történelem – így Benn rádióhullámokon felerő-sített válasza – „a legkevésbé sem harmonikus és cseppet sem demokratikus”, hanem „elementáris, lökészerű, szükségszerű jelenség”. Egyetlen „módszere” van: „útjára bocsátja az új biológiai típust” vagy – más megfogalmazásban – az „új emberi típust” (ennek hatására persze „eltolódnak bizonyos társadalmi viszonyok”), új stílust teremt, és maga szabja meg azokat a tartalmi „minőségeket”, amelyek ténykedését megítél-hetővé teszik. Művészettörténeti mintaként természetesen az expresszionizmus lét-rejötté kínálkozik (ezt nem lehet „az előző stílusirányzatok, a naturalizmus vagy az impresszionizmus elleni lázadásként magyarázni: ez egyszerűen egy új történelmi létezés. Létezés, mely mind formai, mind emberi oldaláról nézve kifejezetten forradalmi jellegű.”), de a mintázat érvénye jóval általánosabb. „Alapjában véve mindig is maga a történelem gondolkodott, senki más. Gondolkodott a Sinai hegyen, amikor aláereszkedett a Dekalógus, fölharsantak a kürtök, és füstölgött a hegy; gondolkodtak a Róma és Bizánc felé mutató mérföldkövek; gondolkodott a mostani új évszázad, amikor megfogalmazta az újonnan érvénybe lépő törvényt: a totális államot.”<sup>52</sup> Noha eléggé szembeötlő, mégis érdemes utalni a megfogalmazás retorikai kulcsműveletére: gondolkodik itt kő, hegy, Isten vagy maga az idő is, egyedül az ember hiányzik a listá-ról, magyaráz a történelem antropomorfizációjára és/vagy perszifikációjára épül Benn kijelentése. Ezt másfelől némiképp módosítják a történelemnek tulajdonított „módszerről”<sup>53</sup> elmondottak, amelyek ha nincsenek is híján emberi asszociációknak, ezeket mégis inkább egy szigorúbban biológiai-organikus összefüggésre korlátozzák: a történelem mintha azáltal gondolkodna, hogy mutál, hogy előreláthatatlan, meg-jósolhatatlan és visszafordíthatatlan változásokat visz véghez abban, ami él, de talán pontosabb lenne úgy fogalmazni, hogy ezekben a mutációkban fejeződik ki vagy ad hírt magáról. A már idézett szállóige itt nem (sem) teljesen igaz: az gondolkodik, aki vagy – hiszen az antropomorfizmus hatálya itt korlátozott – ami él. Az talán egye-nesen annyiban gondolkodik, amennyiben él.

A szakirodalom idevonatkozó feltevéseiből az a különös képlet szűrhető le, mely szerint Benn alapvetően irracionalista karakterű (Jacob Burckhardtot és Nietzschét

<sup>51</sup> BENN, *Dór világ*, 132.

<sup>52</sup> Az idézeteket lásd BENN, *Az új állam és az értelmiség*, 94–95.; Uő., *Expresszionizmus*, 109.; Uő., *Válasz az emigráns irodalmároknak*, 100–101.

<sup>53</sup> Ezt a „módszert” Benn 1941-ben, mintegy egykori önmagával beszélgetve, már egészen másként, „mikrokefálok alkalmazásaként” definiálja. (Gottfried BENN, *Kunst und Drittes Reich* = ER, 351.)

Oswald Spenglerrel, később Julius Evolával elegyítő)<sup>54</sup> történelemfelfogása ezekben az években voltaképpen egyszerre megy át meghatározó módosulásokon és marad hű önmagához: a történelem mozgása irracionális marad, ám valamiképpen – az említett féloldalas perszifikáció vagy éppen valamiféle naturalizáció<sup>55</sup> útján – mégis értelmet nyer, amennyiben létrehoz vagy magyarázhatóvá tesz valamit („1933-ban, abban a pil-lanatban, ahogy Benn *értelmet* ad a történelemnek, előugrik belőli a fasiszta” – írja ehhez Theweleit).<sup>56</sup> Bár valóban könnyűszerrel lehetne párhuzamokat felállítani a jóval 1933 előtti és jóval 1933 utáni esszék történeti „nihilizmusa”, például *A modern Én* című írás montázsa és a *Kunst und Drittes Reich* vagy a *Zum Thema: Geschichte* című, negy-venes évek elején készült, a nemzetiszocializmussal kíméletlenül leszámoló esszék között, melyek a világtörténelem nagy eseményeit bűncselekmények vagy kéziköny-vek oldalain mechanikusan ismétlődő akciók minden értelmet nélkülöző sorozata-ként láttatják („az egész nem más, mint örültek kórtörténete”), sőt a jövő politikáját egyenesen eltiltanák a szó használatától,<sup>57</sup> a történelem mozgásának „elementáris”, mutációelvű mintázatától Benn a II. világháború utáni években sem válik meg. Ekkor még „egy nép regenerációját” is a „spontán elemek emanációjában” látja megvalósulni, sőt a történelem végleges értelemvesztését is egy újabb „mutáció” eredményeként írja le.<sup>58</sup>

1933-ban mindenesetre fontos elem Benn érzésében, hogy a történelem így meg-ragadni vélt imperatív természetét (és módszerét) minden további nélkül át tudja fordítani, sőt igazolódni látja az éppen végbemenő változásokban, hiszen kétségtelen, hogy mivel „a történelem nem bocsátja szavazásra a maga kérdéseit”, az itt leírt moz-gása vagy működésmódja aligha nevezhető „liberálisnak” vagy „demokratikusnak”. Az új hatalmat – „másik erő (*Macht*) egyáltalán nem is volt jelen”<sup>59</sup> – maga a történelem támogatja meg, maga a történelem áll jót érte, illetve – megfordítva – az események mintegy maguk diszkreditálják Mannéknak a történelemről alkotott „novellisztikus koncepcióját”. Innen nézve lelhet magyarázatra, hogy – ideologikus és tényleges ak-tuálpolitikai programokkal is érintkező diskurzusok esetében némiképp szokatlan módon – Benn történeti víziója – Reinhart Koselleck fogalmát kölcsönvéve – határo-zottan „nolanusi” perspektívából indul ki: nem a közeli vagy távoli jövő, a még meg-vívandó harcok vagy végrehajtandó tervek, nem felsejlő vagy kilátásba helyezett po-litikai vagy társadalmi utópiák határozzák meg a történelmi fordulópontonról nyújtott leírását, hanem a feltartóztathatatlanul és félreismerhetetlenül már bekövetkezett fordulat maga. A történelem tanújának nézőpontja itt egyben egyfajta kollaboráció<sup>60</sup>

<sup>54</sup> Bennről és Evoláról lásd SCHRÖDER, *Gottfried Benn*, 164–170.

<sup>55</sup> Vö. például Dieter HOFFMANN, *Totalität und totalitär = Gottfried Benn*.

<sup>56</sup> THEWELEIT, *I. m.*, 477.

<sup>57</sup> Vö. Gottfried BENN, *Kunst und Drittes Reich* = ER, 350–351.; Uő., *Zum Thema: Geschichte*, 362–363.

<sup>58</sup> BENN, *Ein Berliner Brief*, 350., 352.

<sup>59</sup> BENN, *Züchtung I.*, 238.

<sup>60</sup> A fogalom itt is releváns vonatkozásaihoz, Sartre *Qu'est-ce qu'un collaborateur?* című 1945-ös írása nyomán, lásd Werner HAMACHER, *Journals, Politics = Responses*, szerk. Werner HAMACHER – Neil HERTZ – Thomas KEENAN, Nebraska UP, Lincoln–London, 1989, 447–450.



nézőpontja is, az olyan együttműködő, akit – kis túlzással szólva – mintegy utólag, bekövetkezése pusztán tényénél fogva győz meg a forradalom a maga igazáról. Ez a forradalom, persze, abban az értelemben is *revolúció*, hogy – mint azt a tágabb összefüggéseit rendre tagoló hármass felosztás sugallja<sup>61</sup> – a Goethe korát leromboló modern „nihilizmus” (és, ami Benn számára előbbi másik arca csupán, a pozitívizmus) egyeduralmának valamiféle visszafordítását ígéri. Amikor pedig Benn mégis előretekintésre, egyfajta prognózisra vállalkozik, akkor mintha magának a történelemnek (vagy legalábbis a nyugati „kultúrkör” történelmének) a befejeződését pillantaná meg a jövő szemhatárán: ez szab időbeli határt a fehér faj új „tenyésztésének” (1933: „Még egyszer a fehér faj; a legmélyebb álma: formavesztés és alaknyerés [*Gestalt*], még egyszer, és szakon: a görögök diadala. Aztán Ázsia, az új Dzsingiszkhán. Ez a perspektíva.”), sőt magának a művészetnek is, amelyről Benn éppen az expresszionizmust menteni hivatott esszéjében jelenti ki, hogy ezzel az irányzattal, valamint a művészi és politikai formateremtés egymásra találásával „örökre vége a művészettel rendelkező korszaknak”.<sup>62</sup> Noha az *Expresszionizmus* vagy akár a George-émlébeszéd a „művészet vége” alakzatot még valamiféle megszüntetve-megőrzés keretei között alkalmazza, egy új, sejthetően immár utolsó világ megszületését megjósolva,<sup>63</sup> összességében mégis inkább arról tanúskodnak Benn ilyen típusú jövődöléseket kifejtő eszmefuttatásai, hogy elgondoljuk mintha nemcsak a múlt, hanem a jövő felől is minden folytonosságot nélkülöző, zárt vagy üres értelemhorizonttal szigetelné ki magát a végbemenő fordulatot a történelem folyamatszerűségének illúziójából. A történelem (vagy az, ami Benn a történelemben rövid időre lenyűgözi) valójában inkább az elementáris, öntörvényű, erőszakos esemény, mint az, amit ez az esemény létrehoz.<sup>64</sup>

Íme a szarkasztikusan vitázó Benn, 1933-ban okosan és magabiztosan, oldalán (ezzel) a történelemmel: „vajon bizony hogyan képzeled el Ön a történelem mozgását? Talán bizony úgy véli, hogy különösen a franciaországi fürdőhelyeken tevékeny? Hogyan képzeled el Ön például a 12. századot, amikor a román életérzést felváltotta a gótikus? Csak nem úgy, hogy *megbeszéltek* a dolgot? Vagy csakugyan úgy képzeled, hogy új építészeti stílust *gondolt ki* valaki annak az országnak az északi vidékén, amelynek

<sup>61</sup> Vö. ehhez MÜLLER, I. m., 184–186.

<sup>62</sup> BENN, *Züchtung I.*, 242.; Uő., *Expresszionizmus*, 115. Még radikálisabb változatban: „Művészettel áldoznak le a történelmi korszakok, és művészettel végzi egykoron az emberiség is”. (Uő., *Dór világ*, 153.)

<sup>63</sup> Előbbi zárata az expresszionistákat „a világok utolsó fordulójára előtt” helyezi el (BENN, *Expresszionizmus*, 117.), amely forduló – egy kissé valóban hegelianus ízű „Aufhebung” formájában – a művészet végével egy „új ember” megszületését hozza el. („Amit politikailag megformálunk, az nem művészet lesz, hanem egy új fajta, már tisztán felismerhető új emberi nem.” – *Uo.*)

<sup>64</sup> Ez azonban nem illeszkedik teljesen az új állam „hivatalos” történelemfogalmához. Vö.: „Mert a történelem szintén nem valamiféle fejlődés a semmiből valami felé vagy éppen a jelentéktelenségből a nagyság felé, nem is egy lényegiség (*Wesen*) átalakulása valami teljesen másba, az első, hősök, istenek és költők által kiváltott faji-népi ébredés ugyanis már eleve t e t ő p o n t, és örökre az marad. Ez az első nagy mitikus csúcsteljesítmény lényegét tekintve már nem »tökéletesebbé« tovább, csupán más formákat ölt magára.” (Alfred ROSENBERG, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* [1930], Hoheneichen, München, 1939, 678.)

déli szögletéből most az Ön levele érkezett? Hogy netalántán *szavazásra* bocsátották a kérdést: dongaboltozat, avagy csúcsíves boltozat? Hogy *megvitatták* az apszis formáját: félköríves legyen-e, vagy pedig sokszögletű?”<sup>65</sup> Benn visszatekintve, és elhatárolódva a (persze éppen Thomas Manntól kölcsönzött szóval megnevezett) egykori „sorsmámor”<sup>66</sup> megnyilvánulásaitól jó érzékkel ezekben a kérdésekben, a „történelem dilemmájában” jelöli ki 1933-as válaszában továbbra is időszerű megfontolásait. 1950-ben ez a dilemma egyrészt a formateremtés, másrészt az erőszak dilemmája. Benn úgy látja, hogy az emigráns irodalmárokhöz intézett válaszában egy nép új „életforma” választásához való jogát elemezte, azt a folyamatot, „hogyan is lép színre, hogyan is jut érvényre voltaképpen ez az új életforma bármiféle racionális és morális ellentétessel szemben”<sup>67</sup> – és a hangsúly itt talán kevésbé az önrendelkezés politikai-államjogi problematikáján, mint inkább a történelmi fordulat *formateremtés*ként való értelmezésén van. A történelem nem-demokratikus létmódjára vonatkozó tétel ezúttal az erőszak kategóriája segítségével fogalmazza újra („a történelem nem demokratikusan jár el, hanem erőszakosan”), vagyis olyan kategóriáival, amelyről szintén elmondható – legalábbis Benn példái, melyek az emberi lét biológiai és szociális alapfeltételeit sorakoztatják fel itt, ezt hangsúlyozzák –, hogy nem tisztázható megfelelően a racionális vagy morális megközelítés útján és amelynek végső értékelésére nem is vállalkozik: „Csakhogy ezzel máris újabb megoldhatatlan kérdésbe ütközünk: tudniillik abba, hogy mit is jelent voltaképpen az erőszak, hol kezdődik és miben áll a lényege? Hiszen erőszak a születés is, erőszak a jégkorszak is. Erőszak az állatok megölése is. Erőszak a gonosztevők kivégzése is. Erőszak minden egyes közlekedési rendőr. Erőszak mindenféle rend.”<sup>68</sup>

A világ dolgainak biológiai, fizikai és szociális alapzata az erőszak tehát, és ez az erőszak itt nem igazán nevezhető céltalannak vagy önkényesnek, igaz, teljességgel racionálisnak sem. Benn visszatekintése arról tanúskodik, hogy még ekkor is ez a tényező, az erőszak az, amely ha talán nem is definiálja, de mindenesetre körülhatárolja a „történelem” fogalmának használatát. Azt az önelvű, diszkontinuos, lökészerű, mutációs mozgásformát, amellyel Benn a történelmet újra és újra leírja, nem is igen lehetne nem összefüggésbe állítani az erőszakkal, méghozzá a fiziológiai-biológiai értelemben vett erőszakkal, melynek teljesítménye egészen egyszerűen abban áll, hogy változásokat eszközöl, módosulásokat kényszerít ki, vagy akár alkotói folyamatokat *stimulál*. Bár a fentebb idézett példatárban – 1950-ben, a „statikus versek” kései esztétikájának korszakában – nem fordulnak elő, a harmincas években ez a művészeti folyamatokra is kiterjeszhető. Noha, mint az már említésre került, Benn korai mű-

<sup>65</sup> BENN, *Válasz az emigráns irodalmároknak*, 100.

<sup>66</sup> Vö. BENN, *Kettős élet*, 175–178.

<sup>67</sup> *Uo.*, 175.

<sup>68</sup> *Uo.*, 177. Hérakleitosz híres mondását a háborúról mint minden dolgok atyjáról, pontosabban annak közkeletű értelmezését Benn azonban elutasítja. (BENN, *Zum Thema: Geschichte*, 365.)



vésztefelfogása a „költőiség” egyik meghatározó vonását a történelmi összefüggésektől való teljes függetlenségben azonosította, 1942-ben pedig a történelem „meghaladásként” írta le a kifejezés világának (*Ausdruckswelt*) kitüntetett szféráját,<sup>69</sup> azokban az években, amikor a leginkább stimulálónak találta a „történelem” ténykedését, a művészet forrásvidékén is kiemelt szerepet tulajdonított ennek: a nagy események mintegy izgatják vagy felizgatják a művészetet (Benn egy helyen<sup>70</sup> az *erregen* igével él, azzal a kifejezéssel tehát, melyre később a Das Schwarze Korps bornírt „kritikusa” elrettentő példaként hivatkozott a *Selbsterreger* című versre utalva). Bizonyos értelemben még ennél is fontosabb, hogy Benn szerint a történelem – a történelem mint erőszakos változás – szükségszerűen „antropológiai” átalakulásokat is generál, mi több, a történelmi változás nem más, mint antropológiai változás.<sup>71</sup>

### Tenyésztés/bionegativitás Benn művészetantropológiája

1933-ban ez az antropológiai változás – amelynek egyik (itt közvetlenül Schmitt hatásáról tanúskodó) ismertetőjegye nem más, mint éppen az, hogy olyan politikai „döntés” (*Entscheidung*) eredménye, amely egyben antropológiai és egzisztenciális döntés is – az ember mint olyan addigi képének radikális ellentétbe fordításaként ragadható meg. „Nem is olyan régen az ember lényegét az értelem határozta meg, az agy volt minden dolgok atyja, ma viszont metafizikus lény az ember, nem független, az eredet és a természet fogja körül. Történelemértelmezése korábban a civilizációs értelemben vett fejlődés volt, ma pedig a visszafelé kötődés, a mitikus és faji kontinuitás. Nemrég még lényegét tekintve jó volt, nem volt szüksége a megváltásra, sem belső folyamatokra, csak némi társadalmi polírozásra, ma tragikus, eredendően bűnös, tisztításra (*Reinigung*) és támaszra szorul, és szigorú joggyakorlatra mind saját megtisztulása (*Läuterung*), mind a közösség védelme érdekében. Nem is olyan régen még jó volt és mindenhonnan individuális vagy éppen nacionalista jellegű pacifizmus vette körül, ma az ellenség fogalma teszi naggyá, csak az képezi magát, aki ellenségeket lát.”<sup>72</sup> Az idézett szövegrész arról tanúskodik, hogy ez az antropológiai fordulat tulajdonképpen egyben az antropológia (még hozzá egy sajátosan politikai antropológia) *felé* tett fordulat is, hiszen az itt felrajzolt új ember legfontosabb vonásait megint csak Schmitt, ezúttal *A politikai fogalma* terminológiája, valamint – ezen keresztül – Helmuth Plessner Schmitt ellenségfogalmát is felhasználó antropológiája (*Macht und menschliche Natur*) kölcsönzik. Benn „antropológiája” tehát a harmincas évek elején

<sup>69</sup> Vö. 9. jegyzet, illetve BENN, *Zum Thema: Geschichte*, 366.

<sup>70</sup> BENN, *Die Eigengesetzlichkeit der Kunst*, 233.

<sup>71</sup> Tézisszerűen lásd BENN, *Züchtung I.*, 238.

<sup>72</sup> Uo. A „jó ember” antropológiai eszméjének elutasításához lásd még Gottfried BENN, *Túl a nihilizmuson = EE*, 85–86.

bizonyos értelemben up-to-date, ekkor azonban már, korábbi írásainak ismeretében, nincs semmi meglepő abban, hogy nem tartja lehetségesnek az *ember* olyan, érvényes meghatározását, amely a szellem, az ész vagy a tudat régióit függetleníthetőnek vagy szembeállíthatónak véli az ember testi létének biológiai meghatározottságaival. Itt sem érvényes tehát egészen a már idézett kései mondás az élet és a gondolkodás különeműségéről. Az *Expresszionizmus* nyitó fejtegetése az egész „mozgalom” vezérelvét egy „hatalmas biológiai ösztönben” azonosítja: ez az ösztön bízza a művészetre Németország jövőjét, azonban ténykedésének ennél fontosabb vagy tágabb érvényű meghatározása a „faji tökéletesedés” szolgálata.<sup>73</sup> Ennek eredménye – ide fut ki az egyszerre történelmi és antropológiai változás fentebb idézett leírása – egy új ember színrelépése lesz Európában: az új ember a „német ember”, amely „félíg mutáció, félíg tenyésztés” révén jön létre. Ez utóbbi fogalmat (*Züchtung*), amelynek egy ideje újra aktuálissá vált<sup>74</sup> jelentésköre a nemesítés-tökéletesítés, de egyben a hangsúlyosan fegyvelmező értelmű nevelés konnotációi mellett természetesen, s ez nem teljesen mellékes, az állati létezés régióira mutat vissza, Benn – noha erre inkább csak későbbi és, mint rendre, bizonyos fogalomhasználatok bírálatának formájában előadott önkritikájában helyez hangsúlyt<sup>75</sup> – Nietzschétől, az általa még egységes műként ismert *A hatalom akarásából* eredezteteti, amelynek utolsó „könyve” a *Zucht und Züchtung* (a magyar fordításban: *Idomítás és tenyésztés*) cím alatt fogja össze a filozófus idevonatkoz(tatható) feljegyzései(nek egy részé)t. Ennek van bizonyos jelentősége, mert az „erősebb faj kitenyésztésének” nietzschei programja – noha nem minden ponton nélküli az eugenikus felhangokat (például: „A nagyság azon hatalmas energiája birtokába jutni, hogy egyfelől tenyésztéssel, másfelől milliányi félresikeredett lény megsemmisítésével kialakíthassa a jövő emberét”) – alapvetően *nem* a faji-biológiai nemesítést vagy tisztítást, hanem mondhatni magának az embernek (az ember fogalmának?) a tenyésztését hirdeti meg („És mire/mivé kell az »embert« mint egészt – *már nem mint népet és fajt* – nevelni, milyen céllal tenyészteni?” Kiemelés – K.-Sz. Z.).<sup>76</sup>

Benn fogalomhasználatának környezetét Nietzsche mellett az ember antropológiai-biológiai felépítésével s ennek esztétikai vonatkozásaival foglalkozó esszéi határozzák meg, amelyek sorozata évekkel az „új állam” megszületését megelőzően indul meg – többek közt az új, német embert előállító másik folyamat, a tenyésztéssel nyilván befolyásolhatatlansága, öntörvényűsége, kiszámíthatatlansága és elháríthatatlansága okán szembeállítható (és amúgy gyanúsán a „történelem” mozgásformájával megfeleltethető) mutáció is ezekben nyer megalapozást. Benn alapfeltevése tulajdonképpen

<sup>73</sup> BENN, *Expresszionizmus*, 107.

<sup>74</sup> A Sloterdijk elhíresült – többek közt Nietzsche „Züchtung”-fogalmával operáló – esszéje (Peter SLOTERDIJK, *Az emberpark szabályai*, Jelenkor 2000/10.) nyomán kiobbant vitára éppúgy lehetne hivatkozni, mint Michel Houellebecq *La possibilité d'une île* című regényére.

<sup>75</sup> Gottfried BENN, *Züchtung II.* [1940] = *ER*.

<sup>76</sup> Az idézeteket lásd sorban: Friedrich NIETZSCHE, *A hatalom akarása*, Carthaphilus, Budapest, 2002, 373., 406., 402.

a személyiség réteges, alapvetően a geno- és fenotípus megkülönböztetésén nyugvó felépítéséről alkotott koncepcióban azonosítható, melynek kifejtése során elsősorban a „szellem” testtől való elválaszthatatlanságára kerül a hangsúly. Az orvosi-természet-tudományos megközelítmódra amúgy is hajlamos, itt azonban messze nem a *Morgue* költeményeinek holttestesztétikája szerint eljáró Benn széleskörű és friss tudományos szakirodalmat is mozgósít fejtegetései számára a paleontológiától az örökléstanon át a néplélektanig, és bár forrásainak jelentős része utólag tudománytörténeti tévútnak bizonyult (feltehetőleg ezzel magyarázható, hogy a Benn-kutatás a legutóbbi időkig nem is tulajdonított különösebb figyelmet az esszék ezen aspektusainak – újabban viszont annál inkább), mégis sokatmondó maga az a konstelláció, amely a vonatkozó írásokban a legnagyobb magátólértetődéssel kombinálja egy sokszor irracionálisnak mondott művészetmetafizika elemeit a kor élet- és lélektani diskurzusával (utóbbiból érdekes vagy jellemző módon kevésbé Freud, mint inkább Ernst Kretschmer *Orvosi pszichológia* című 1922-es munkája, tovább az „ismeretlen danzigi orvos”, a pálya elején és végén egyaránt a legfontosabb olvasmányok között emlegetett Semi Meyer,<sup>77</sup> illetve a görög–román származású osztrák agykutató, Constantin von Economo volt a legnagyobb hatással Benn felfogására). Itt nincs mód és szükség Benn tudományos forrásainak és érveinek áttekintésére, annyit érdemes leszögezni, hogy a személyiség rétegmodellje azt hivatott alátámasztani, hogy nem a nagyagy, hanem az egész testi organizmus felelős a genetikai alapokért,<sup>78</sup> s ez az ugyanezekben az években megszülető filozófiai antropológia egyik fontos vitakérdésében is meghatározza Benn álláspontját: Max Schelerrel vitatkozva (és, lehetne hozzáfűzni, inkább Plessner oldalára helyezkedve) Benn tagadja azt a tételt, mely szerint a „szellem” princípiuma nem vezethető le az emberi lét biológiai tényezőiből.<sup>79</sup>

Az az antropológiai változás, amelyet Benn amúgy már az 1933 előtti években is mint éppen zajló folyamatot vélt észlelni,<sup>80</sup> talán éppen emiatt írható le „mutációként”, a test (amely „nyilvánvalóan valami átmeneti képződmény [*etwas Flüchtigtes*]”, „nem más, mint belső princípium”)<sup>81</sup> és ezzel a szellem testhez való viszonyának sajátos átalakulásaként. A folyamat egyik meghatározó vonása Benn diagnózisában az, hogy lényegében valamiféle befelé fordulásként, vagyis éppen a szellemi-agyi (akár művészi) produktivitás más régiókra is kiterjedő előtérbe kerüléseként írható le, aminek egy fontos következménye abban áll, hogy mintegy cáfolatát adja a darwini sémának, legalábbis e séma közkeletű értelmezésének.

<sup>77</sup> BENN, *A modern Én*, 24.; Uő., *Kettős élet*, 170.

<sup>78</sup> Vö. BENN, *Der Aufbau der Persönlichkeit* [1930] = ER, 116–117.

<sup>79</sup> Uo., 122. Plessner és Scheler vitájához ebben az összefüggésben lásd Marcus HAHN, *Die Stellung des Gehirns im Leben = Disziplinen des Lebens*, szerk. Ulrich BRÖCKLING és mások, Narr, Tübingen 2004, 92–93. Benn „antropológiájának” viszonyáról Schelerhez, Plessnerhez, Arnold Gehlenhez lásd részletesen Regine ANACKER, *Aspekte einer Anthropologie der Kunst in Gottfried Benns Werk*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004.

<sup>80</sup> Vö. például BENN, *Der Aufbau der Persönlichkeit*, 111.

<sup>81</sup> Gottfried BENN, *Irrationalismus und moderne Medizin* = ER, 168.

Az emberi agy, amelynek fejlődésében Benn szintén a mindenfelé alkalmazott önkényes vagy öntörvényű – „akauzális”, „ugrásszerű” – mozgásmintát azonosítja, maga „a mutatív, vagyis *forradalmi* szerv par excellence”. (Kiemelés – K.-Sz. Z.)<sup>82</sup> Az aktuális, a modern kort meghatározó mutáció ráadásul nem más, mint az ember egyfajta előrehaladott *elagyasodása*, „Verhinderung”-ja, aminek megfigyeléséhez Benn az ekkoriban minden ilyen tárgyú esszéjében felhasznált Economo „progresszív cerebrációs” tézisében<sup>83</sup> talál alátámasztást, de amit tulajdonképpen már jóval korábban is a modern kor egyik legfontosabb fiziológiai-antropológiai fejleményeként látott, például a már idézett *A modern Én* című korai írásának egyik emlékeztető, az ént befelé fordult érzékszervekkel ábrázoló képében („A szemek kioltva, a pupilla befelé áll, már sehol sem személyek, most már mindig csak: *Én*, a fülek benőve, hallgatnak a kagyló belseje felé”).<sup>84</sup> Ennek a fejleménynek az az egyik eredménye Benn szerint, hogy az így *elagyasult* ember számára a saját léte, a külvilág vagy a történelem egyaránt a „fogalom” és a „hallucináció” kategóriái alá rendelődnék, aminek a „valóság szétesése”, azaz pontosan az a folyamat lesz a következménye, amelyet Benn korai, e tekintetben azonban érvényéből később sem vesztő poetológiai írásaiban rendre a költő szó (még inkább a szó „költői” tapasztalatának) nélkülözhetetlen velejárójaként ragadott meg. Ez, vagyis bizonyos értelemben egy művészi jellegű készítés a „progresszív cerebráció” egyik következménye, amely a modern ember számára az elvesztett vagy összefüggéseitől megfosztott realitástól olyan régiók és tapasztalatok felé nyitja meg az utat, melyekhez a „deperszonalizáció” (Benn Pierre Janet-től veszi ezt a fogalmat),<sup>85</sup> az ún. „primitív népek” kognitív sajátosságai, alternatív gondolkodásformái (a visszatérő hivatkozás Lucien Lévy-Bruhl *La mentalité primitive* című ekkoriban nagyhatású munkája),<sup>86</sup> illetve a történelem előtti emlékeztető Plessner által is méltányolt<sup>87</sup> paleontológiai indíttatású koncepciója (Edgar Dacqué) kínálnak tudományos modelleket. Valamint, természetesen, idetartoznak a valóságösszefüggések áttörésének mesterségesen, drogok által stimulált (Benn szavával „provokált”) lehetőségei is, hiszen – írja majd 1943-ban – „nem anyatejen, hanem alkaloidákon nevelkednek az igazán potens

<sup>82</sup> BENN, *Provokált élet*, 164–165.

<sup>83</sup> Economo definíciója (vö. Constantin von ECONOMO, *Probleme der Hirnforschung* = Lili von ECONOMO, *Constantin Freiherr von Economo*, Mayer, Wien, 1932, 77–78.) nemcsak az agytömeg fokozatos növekedését, hanem új agyi szervek vagy funkciók létrejöttét is feltételezi. A „cerebralizáció” fogalmáról Plessnernél lásd ANACKER, *I. m.*, 106.

<sup>84</sup> BENN, *A modern Én*, 28.

<sup>85</sup> Vö. ANACKER, *I. m.*, 56.

<sup>86</sup> Benn a német kiadást használja: Lucien LÉVY-BRUHL, *Das Denken der Naturvölker*, Braumüller, Wien, 1921. Ez az összefüggés még a „tenyésztés” fogalmának környezetében is szerephez jut: Benn például a Klaus Mann-nak írt válaszában idézi *A hatalom akarásának* egy passzusát, amely a történelem új kezdetét új „barbárok” fellépésétől reméli: „Uralkodó fajta csak félelmetes és erőszakos kezdetekből nőhet ki. Probléma: hol vannak a XX. század barbárai?” (NIETZSCHE, *A hatalom akarása*, 373.; BENN, *Válasz az emigráns irodalmároknak*, 105.)

<sup>87</sup> Vö. Helmuth PLESSNER, *Die Stufen des Organischen* = Uő., *Gesammelte Schriften*, IV., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, 365.

agyak”.<sup>88</sup> Az ilyen folyamatokban – és különösen persze a művészetben – megmutatózó „antropológiai törvény”, fogalmaz Benn itt is teljességgel plessneriánusan, „anti-naturalista természetet” juttat érvényre.<sup>89</sup> Ezek a tapasztalatok vagy régiók a befelé fordult agyak számára alapvetően a test felé nyitnak, még hozzá a legkevésbé sem természetes utat (a test felé tehát, amelytől függetlenül nem létezik „szellem”, de amely ezt erre, úgy látszik, éppen önnön mutációja révén döbbsenti rá), az esztétikai következményeket Benn először az akadémiai székfoglaló beszédében fejtette ki. Itt is egy Thomas Mann-idézet érkezik a segítségére, amely a „Nietzsche utáni kor egyik klasszikus belátását” fogalmazza meg, azt, hogy „ha létezik még transzcendencia, az csak állati lehet, ha létezik még valamiféle kapcsolódás a személyen túlihoz, ez csakis az organikusban lehet. [...] Tehát, egyszerre csak, a test (*Körper*) lesz az alkotó, micsoda fordulat, a test (*Leib*) transzcendálja a lelket”.<sup>90</sup> „Távoli álmok lakozik [...] az Énben, valami állat”<sup>91</sup> – ez az álmok, ez az állatok található a cerebralizáció, az elagyasodás végpontján.

Aligha lehet meglepő, innen nézve, hogy Benn – aktuális ideológiai elkötelezettségétől függő mértékben ugyan, de – alapvetően antidarwinista. „Darwini szempontból tekintve – írja 1930-ban – a deszcendencia salakja az ember, a nemi érettség állapotába vergődött főemlős-foetus, megzavart kiválasztási rendszerrel bíró, infantilis majom, ma mégis úgy áll előttünk, mint a teremtés fokozatainak legmagasabbrendű potenciája. [...] Éppenséggel az evolúció ellentétéből jönnek létre mármint a fajok, nevezetesen a lehasadásból, az elsődleges jelleg visszafejlődéséből, abból, hogy letérnek a fő csapásról. Kiválás, és nem kiválasztódás; visszafejlődés és *nem tenyésztés*”. (Kiemelés – K.-Sz. Z.)<sup>92</sup> Nietzsche – szerinte darwiniánus – tenyésztésfogalmát Benn

<sup>88</sup> BENN, *Provokált élet*, 163. Benn egyébként, jóval hatvan fölött, több alkalommal is eszmét cserélt ilyen irányú tapasztalatokról és kísérletekről az e tekintetben is nagyvilágibb Jüngerrel, lásd BENN–JÜNGER, *I. m.*, 25., 29–32. Lásd erről Plessnert is, a nyolcvanhoz közel: „Csak ne felejtjük el, hogy a *fleurs du mal* is – sőt talán épp egyenesen ők, a romlás virágai – gyűjtik fel leginkább a teremtő képzetet [az eredetiben: die *züchterische Phantasie anregen!*]. A tiltott gyümölcs nemcsak a gyerekeknek ízlik a legjobban.” (Helmuth PLESSNER, *Az érzékek antropológiája, Az esztétika vége*, szerk. BACSÓ Béla, Ikon, Budapest, 1995, 255. [Uő., *Anthropologie der Sinne* = Uő., *Gesammelte Schriften*, III., 389.]). Scheler szerint „a tisztán az élvezetre irányuló életmód mind az individuum, mind a népek életének kimondottan *öregedési* jelenségét testesíti meg, mint ahogyan arról a »cseppeket kóstolgtató« iszákos öregember és az erotika világának hasonló jelenségei tanúskodnak!” (Max SCHELER, *Az ember helye a kozmoszban* = Uő., *Az ember helye a kozmoszban*, Osiris, Budapest, 1995, 36.)

<sup>89</sup> BENN, *Vorwort zu Ausdruckswelt* = Uő., *Szenen und Schriften*, Fischer, Frankfurt am Main, 1990, 247–248. (A továbbiakban: SS.)

<sup>90</sup> BENN, *Akademie-Rede*, 453. Az idézett hely: „Az állati lét transcendentessé tesz. Minden transcendencia állati jellegű. A természettel meghitt kapcsolatban levő érzéki ingerlékenység túllép az érzékek tulajdonképpeni határán, s az érzékfölöttibe, a természetmisztikába torkollik.” (Thomas MANN, *Goethe és Tolsztoj* = Uő., *Válogatott tanulmányok*, II., Magyar Helikon, Budapest, 1970, 95.)

<sup>91</sup> BENN, *A költőiség problémájáról*, 49.

<sup>92</sup> Uo., 42. Benn itt egyébként kora filozófiai antropológiának egészen Herderig visszavezethető nyomvonalán halad. „Morfológiailag ugyanis – olvasható például Gehlennél – az embert valamennyi magasabb rendű emlőssel szemben főként *fogyatékoságok* határozzák meg, amelyeket egzakt biológiai értelemben mindig az alkalmazkodás, a specializáció hiányaként, primitívizmusként, azaz fejletlenségként kell megjelölni: tehát lényegében negatívan.” (Arnold GEHLEN, *Az ember*, Gondolat, Budapest, 1976, 43.)

ennek megfelelően egyetlen ponton, mégpedig arra hivatkozva bírálja felül, hogy a „szellem” fejlődését valójában olyan „*bionegatív értékek*” mozdítják előre (a szellemi-művészi zsenialitás ilyen, „bionegatív” meghatározottságairól számos írásában állít elő különböző példatárakat), amelyek „a faj szempontjából inkább ártalmasak és veszedelmesek”.<sup>93</sup> Azt a fenyegetést, hogy a cerebralizáció magát az életet veszélyeztetheti, Benn a harmincas években visszatérő példával illusztrálja: az emberi agy, illetve a koponya térfogatának és tömegének különféle mérések során megállapított növekedése, mivel a medencecsont nem tart vele lépést, idővel születési akadályt jelenthet – „a koponyatörés a perspektíva”.<sup>94</sup>

Kézenfekvőnek tűnhet a következtetés, hogy a „tenyésztés” fogalma éppen a szellem és az élet ily módon mégis megbomló harmóniájának helyreállításával kecsegtet. Amint a történelem gondolkodni kezd, Benn-nél előtérbe is kerül ez a fogalom, amely a kritikus években nem is igazán vagy legalábbis nem tisztán határolható el a kortárs eugenika diskurzusától, sőt Benn – noha, és ez fontos, sohasem rasszista vagy antiszemita felhanggal – ez utóbbi aktuális politikai gyakorlatára vagy ötleteire is többször hivatkozik.<sup>95</sup> A „tenyésztés” fogalmának két meghatározó „iránya” közül, amelyeket Benn „kritikusnak”, illetve „produktívnek” keresztel el („az első a nem kívánt életanyag kiiktatására, a második a kívánatos életanyag termékenységének növelésére törekszik”), egyértelműen a második játszik komolyabb szerepet a vonatkozó esszéekben, amelyet határozottan szembeállít a természeti folyamatokkal: „A tenyésztés önmagában nem létezik, a degeneráció formái, a fajok kipusztulása is a természetből származik, a tenyésztés viszont szemben áll a természettel, a természet kijátszása (*Überlisten*), formába öntés (*Prägung*), politikai elszánás, világnézet, érték hirdetés, az akarat aktuusa.”<sup>96</sup> Benn itt, ekkor, láthatólag nem hisz vagy nem bízik a „bionegatív” teremtőerőkben, illetve a fentebb bemutatott ellentmondás (a szellem fejlődésének útja egyben az élet természetes pusztulásáé is) feloldását a természettel szembenálló erőkre bízza, ezek ténykedését ugyanakkor nem kizárólagosan valamiféle biotechnológiai (vagy inkább biopolitikai) beavatkozásban látja.

A „tenyésztésnek”, s így a tehetség vagy a zsenialitás kiművelésének elsődleges értelme persze a „nép”,<sup>97</sup> és Benn, mint ez fentebb már szóba is került, viszonylag határozott elképzelésekkel rendelkezik arról, hogy miben azonosítható az az „Erbmasse”, genotípus vagy genetikai állomány, amelyhez ez az önmagát fegyelmező, idomító, kitenyésztő nép fordulhat. A fő kérdés itt magára a létrehozandó „német emberre” vonatkozik („A német ember – ki ez? Mi a lényege, melyek a vonásai? [...] A német

<sup>93</sup> BENN, *Túl a nihilizmuson*, 88. Többek közt erre az összefüggésre hivatkozva jelenti ki majd, ráadásul éppen 1933-ban, hogy „a művészet ellenművészet”. (Uő., *Expresszionizmus*, 116.)

<sup>94</sup> BENN, *Der Aufbau der Persönlichkeit*, 117.; Uő., *Akademie-Rede*, 452.; Uő., *Zucht und Zukunft* = ER, 471.

<sup>95</sup> Például BENN, *Geist und Seele künftiger Geschlechter* = ER, 257–258.

<sup>96</sup> Uo., 253.

<sup>97</sup> BENN, *Zucht und Zukunft*, 475.



ember tehát, melyek az alkotóelemei, létezik-e egyáltalán?”), akinek „tenyésztési láten-  
ciája”, „tenyésztési labilitása” abban mutatkozik meg (mondhatni egyfajta esélyként),  
hogy – ellentétben más nagy európai „fajokkal” – még nem létezik, még nincs kész,  
nincs befejezve.<sup>98</sup> Németország még befejezetlen, „Volk ohne Vollendung” – Nietzsche  
híres tézise visszhangzik itt az emberről (nem a német emberről) mint még nem megáll-  
apodott állatról<sup>99</sup> –, ám ismertek azok a „tenyésztésközpontok”, amelyekben különösen  
koncentráltan fordul elő a szellemi kreativitás, a legfontosabb ezek közül az „evangé-  
likus lelkészház”.<sup>100</sup> Benn nem lát kivetnivalót, vagy legalábbis bőségesen referálja az  
olyan eugenikus intézkedéseket, amelyek „a nemzettest megtisztítását” célozzák,<sup>101</sup>  
sőt egészen az Ószövetségig visszavezeti ezeket: ebben az összefüggésben hivatkozik  
Korach és társainak bibliai történetére (Szám 16,1–17,15.; arra a helyre tehát, amelyet  
Walter Benjamin a „tisztá”, isteni erőszak példájaként vonultatott fel az erőszak fogal-  
mát elemző esszéjében),<sup>102</sup> ahol az isteni pusztítás azt tenné lehetővé, hogy Mózes,  
„minden idők legnagyobb népi (völkische) terroristája, és minden nemzetek legnagy-  
szerűbb eugenikusa”, csak „az ifjúságot, a jó anyagot vezesse Kánaán földjére”.<sup>103</sup>

A „német tenyésztés” mindazonáltal egyszerre szellemi és testi kiművelést jelent  
(egyik sem képzelhető el a másik nélkül), és alapvetően formateremtésként valósul  
meg, vagyis a párhuzam a (bio)politikai és a művészi ténykedés („a forma kitenyész-  
tett abszolútuma”) között ebben a tekintetben is fennáll.<sup>104</sup> Mint látható volt, ebben  
az ideologikus kontextusban a (biológiai) természet és a szellemi-kulturális alkotás  
(vagy beavatkozás) közötti feszültség tette szükségessé a tenyésztés koncepcióját, az az  
instancia pedig, amelyen ez a feszültség megmutatkozik vagy amely akár felelős is  
ezért, az agy. Éppen ezért nem véletlen, hogy Benn *agyak tenyésztéséről* beszél: félel-  
metesnek leírt, harcias agyak ezek, valamiféle agy-állatok, amelyek különös mitológiai  
lényekre emlékeztető fizikai megjelenése („agyakat kell tenyészteni, nagy agyakat,  
amelyek megvédik Németországot, agyakat szemfogakkal, agyakat a mennydörgés-  
ből”, „agyakat szarvakkal”)<sup>105</sup> azt is elárulja, hogy alakjukat az ellenség antropológiai,  
vagy itt inkább zoológiai princípiuma szabja meg: ezek az agyak vívják meg tehát  
a gondolkodás háborúit. Így néz ki, legalábbis 1933-ban, a Thomas Mann-féle állati  
transzcendencia, ha formába öntik. Persze, Benn mámorittas víziója a dórok világáról

<sup>98</sup> BENN, *Der deutsche Mensch*, 245.; Uő., *Geist und Seele künftiger Geschlechter*, 254.

<sup>99</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe*, XI., DTV – Walter de Gruyter, München – Berlin –  
New York, 1999, 125. („das noch nicht festgestellte Thier”).

<sup>100</sup> BENN, *Der deutsche Mensch*, 249–250. Az ilyen vizsgálódások élettani hátterét megint csak Economo  
szolgáltathatta: Constantin ECONOMO, *Wie sollen wir Elitegehirne verarbeiten?*, Springer, Berlin, 1929.

<sup>101</sup> BENN, *Geist und Seele künftiger Geschlechter*, 255.

<sup>102</sup> Walter BENJAMIN, *Az erőszak kritikájáról* = Uő., *Angelus novus*, 52–53.

<sup>103</sup> BENN, *Züchtung I*, 240.

<sup>104</sup> Vö. BENN, *Geist und Seele künftiger Geschlechter*, 259–260.; Uő., *Zucht und Zukunft*, 476.; Uő., *Túl a nihi-  
lizmuson*, 89.; Uő., *Stefan George emlékezete*, 127. Benn számára ekkor a művészet és a hatalom jelenti  
„azt a két princípiumot, amelyek láthatólag képesek elviselni a tenyésztésgondolat erejét (Gewalt)”.  
(Uő., *Der Krieger und die Statue* = ER, 282.)

<sup>105</sup> BENN, *Züchtung I*, 242.

(„álmuk a tenyésztés”)<sup>106</sup> azt tanúsítja, hogy ennek a tenyésztésnek már egy alapvetően  
megváltozott testfelfogás szolgáltatja az alapokat:<sup>107</sup> nem juthat immár szerephez a bio-  
negatív tényező, a művészet és a kultúra felvirágoztatását az olyan „nyilvános intéz-  
mények” viszik véghez, „amelyek megformálják a tökéletes testet – márpedig Spár-  
tában jönnek létre ezek az intézmények”. A tökéletes test – ez lesz a tenyésztés, sőt  
a képzés instanciája is, és bár a dór nevelés Benn nyújtotta leírásában<sup>108</sup> ez továbbra  
sem érvényteleníti ugyan a tenyésztés/művészet párhuzamot (bár alapvetően a plasztik-  
us-mimetikus összetevőre korlátozza ezt), sőt a tökéletes test voltaképpen éppen  
(erről) a művészetről vesz mértéket, a szellem és/vagy (hiszen a kettő nem teljesen  
ugyanaz Benn-nél) az agy szerepét kiiktatja. A dór iskolában a képzés a testek és a  
szobrok összehasonlításán alapul (ha ez itt egy ún. „prezentáció” lenne, most ki lehetne  
vetíteni Riefenstahl *Olympia*-filmjének méltán híres nyitó képsorait), ezeken a szob-  
rokon pedig „nem kapott még nagyobb hangsúlyt a fej” és „már-már kifejezéstelen  
az arc”, „alig lelhető még föl bennük a szellemi elem”.

Noha később, a sorsmámorból kijózanodva Benn már éles különbséget tesz a ne-  
velés/képzés és a tenyésztés fogalmai között, sőt utóbbi lényegében el is tűnik a szótá-  
rából,<sup>109</sup> a mutációs mintázatról s vele együtt az agy (ön)stimulációjára épülő ant-  
ropológiai alapokról – mint arról például a *Provokált élet* tanúskodhat – továbbra sem  
tud lemondani. Művészetfelfogása lényegében ekkor is a forma, illetve a mámor,

<sup>106</sup> BENN, *Dór világ*, 141.

<sup>107</sup> Vö. ehhez bővebben HAHN, *I. m.*, 102–108.

<sup>108</sup> „A görögség mindenestre a következő tanulságokkal szolgál: ugyanabban a pillanatban indul virágzás-  
nak a szobrászat, amikor a nyilvános intézmények, amelyek megformálják a tökéletes testet – márpedig  
Spártában jönnek létre ezek az intézmények. Abban a pillanatban még nem kapott nagyobb hangsúlyt  
a fej, mint a törzs meg a végtagok, nem volt még kimódolt, nem volt még kifinomult és kidolgozott az  
arc, más vonalak és síkok kiegészítésére szolgáltak csupán a vonásai és a felületei, nem elgondolkodó,  
hanem nyugodt volt az arckifejezés, összességében már-már kifejezéstelen az arc. Az általános tartás és  
a mozgás teljessége, vagyis a természet (kiemelés – K.-Sz. Z.): ez az alakok értelme; tisztán a végtagokra,  
a gümnaszta, a harcos, a birkózó végtagjaira épülő szobrok ezek, alig lelhető még föl bennük a szellemi  
elem. Masszív az ilyen szobor, roppant súlya van a tagjainak meg a törzsének, körül lehet járni, hogy  
a szemlélő tudatára ébredjen anyagi arányainak; meztelen az alak, lám csak, amott egy fürdőzéstől és  
futástól visszatérő, ugyancsak meztelen csapat, össze lehet hasonlítani –: ez a képzés.” (BENN, *I. m.*,  
145–146.) A természet és a („szellemi elemtől” megtisztított) műalkotás: nehezen dönthető el, melyik  
is képez itt modellt a másik számára.

<sup>109</sup> Amikor Benn, a negyvenes évek elején, számot vet a nemzetiszocialista ideológiával, akkor a „Züchtung”  
fogalmát még az elitnevelésre is alkalmazhatatlannak tartja, tágabb értelemben pedig a „neveléssel”  
állítja szembe. Fontos, hogy ez a szembeállítás, úgy tűnik, egyben az ember és az állat fogalmát is a ko-  
rábbiaknál világosabban határolja el egymástól: „Az olyan definíciók, amelyek az ember fogalmának  
meghatározásában az állatot léptetik fel, nem veszik észre ennek a létformának a sajátosságát és lényeg-  
gét. Ez ember olyan lény, amelyet magát és a fogalmait is szorosan szemmel kell tartani, de éppen azért,  
mert nem állat. Ez a felügyelet nem biológiai, hanem intellektuális princípiumok révén történik meg,  
csak ott lépnek elő a fenevadakra szabott módszerek, ahol a szociális és morális környezet szelleme er-  
re nem képes, ahol nem éri el az antropológiai létezés lehetséges szintjét. Azt ennek megfelelő törvényt  
nem tenyésztésnek, hanem nevelésnek kellene hívni.” (BENN, *Zum Thema: Geschichte*, 365. Vö. még  
Uő., *Kunst und Drittes Reich*, 348.) Nem igazán bonyolítja a képet, de azért megjegyzendő, hogy „te-  
nyésztés” és „nevelés”, „züchten” és „erziehen” között van jelentéstörténeti kapcsolat (vö. Jacob GRIMM  
– Wilhelm GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, XXXII., Duncker & Humblot, Leipzig, 1889, 257.).



„Rausch”<sup>110</sup> kategóriáin nyugvó, tehát sajátosan kettős bázisú, számos aspektusában metafizikus (rosszindulatúan fogalmazva azt is lehetne mondani, totalitárius) konstrukció, amely lényegében ugyanazon „antropológiában” lel igazolásra, melynek következetesen végiggondolt ellentmondásait egy ideig a tenyésztés fogalmában vélte feloldhatónak. Megjegyzendő, hogy a két említett kategória Benn-nél persze nem rendezhető feltétlenül két ellentétes pólus szimmetriájába, például Nietzsche apollóni–dionüszoszi-oppozíciójának mintájára (vagy legalábbis ennek közkeletű értelmezése szerint). A forma vagy a formateremtés éppúgy valamiféle antropológiai vagy biológiai kényszerre, ösztönre vagy stimulusra mutat vissza, mint a valóságösszefüggések felszakításában („a valóság kapitalista fogalom volt”),<sup>111</sup> a tudatelőtti, a történelemelőtti, a test vagy a költői nyelv régióinak felnyílásában előálló mámor, mi több, ezeknek a régióknak is maga a forma a voltaképpen egyetlen törvénye. Ez az – itt részletesen nem tárgyalható – esztétika, ráadásul, még csak nem is valamiféle kompenzációesztétika. Nem (vagy csak bizonyos, korlátozott összefüggésekben) az a kiinduló feltételezése, hogy a művészet valamiféle kárpótlást nyújt az elveszett, átélhetetlenné vagy ellenségessé vált realitás helyett. A forma egyik teljesítményét Benn egy helyen ugyan egyfajta „antropológiai megváltásban” határozza meg, a művészet mégsem hiánykompenzációként, hanem bőség- vagy fölöslegprodukciónak fejt ki antropológiai hatásait, úgy ráadásul, hogy formáló (vagy éppen deformáló) ténykedése messze nem korlátozható a művészet tartományára.<sup>112</sup> Benn – Nietzsche „fiziológiai” esztétikájától aligha függetlenül – ebben az összefüggésben is a művészet testi eredetére helyezi a hangsúlyt, mintha tehát a fizikai vagy pszichikus impulzusok vagy aktivitások valamiféle kisüléséről volna szó („a biológiai feszültség művészetben végződik”)<sup>113</sup> – és alighanem ezen impulzusok közé kell sorolni a nyelvet is, amely – a „lírai ént” mintegy taktilis úton ingerlő szavak „izgalmi értékéről” alkotott „elmélet” értelmében<sup>114</sup> – a költészetben maga hajtja végre, kulturális vagy szótári referenciáiról leválva, a „valóságösszefüggések” szétszaggatását. Szemléltetésként tulajdonképpen akár maguknak az esszéknek a montázstechnikája és mellérendelő bővítései is kínálkozhatnak, amelyekben az értekező mintha saját és talált szavait újabb és újabb kontextusokba helyezve úzná-hergelné addig a pontig, ahol magával ragadja a „kifejezésvilág” ellenállhatatlan érzeki birodalma – vagy éppen valamelyik aktuális történelmi fordulat pátosza.

<sup>110</sup> Ez utóbbihoz újabban lásd Carolina KAPRAUN, „O gieb in Giftempfängnis das Ich, dem Ich vorbei” = Gottfried Benn.

<sup>111</sup> BENN, *Expresszionizmus*, 110.

<sup>112</sup> BENN, *Lebensweg eines Intellektualisten*, 325. Noha a filozófiai antropológia diskurzusában ebben az összefüggésben a „tehermentesítés” (*Entlastung*) kompenzációs fogalmára kerül a hangsúly, Gehlennél például komoly szerepet kap az „impulzusok túltengésének” (*Antriebüberschuss*) törvénye is: ennek következménye a „formálódási kényszer” (*Formierungszwang*), sőt ez igazolja az ember „kinevelés alatt álló lényként” (majdhogynem, de mégsem egészen: *tenyészlényként*, *Zuchtwesenként*!) való meghatározását is: vö. GEHLEN, *Az ember*, 81–83., 523–524. (Uő., *Der Mensch*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, 62–64., 427–428.)

<sup>113</sup> BENN, *Doppelleben*, 443.

<sup>114</sup> BENN, *Epilógus és Lírai Én, Líraproblémák* = EE, 35–36., illetve 208–209.

Mindemellett a művészet antropológiai teljesítménye nem ér véget a művészet határainál: mint az már szóba került, Benn 1933-ban *imperatív* karakterére helyezi a hangsúlyt. Ugyanebben az évben azt jósolja, hogy a művészet „mint a metafizikai lét alapvető tényezője dönti el a jövőt”, 1934-ben azt, hogy vallási, filozófiai és politikai funkciókat is magához fog vonni, 1952-ben pedig azt konstatálja, hogy „metafizikus fogalomból” egész Európa „kritikai fogalmává” vált.<sup>115</sup> Ennél is fontosabb azonban, hogy a művészet nemcsak önmagán túlmutató antropológiai jelentőséggel bír vagy antropológiai tényező, sőt nem is csupán antropológiai törvényszerűségek határozzák meg a működését: a művészet maga az antropológia. Benn éppen a „dór világról” alkotott, fentebb már idézett, nagyszabású és ideológiailag ugyancsak terhelt víziójának zárófejezetében fejt ki ezt a tézist, ahol a művészetet mint „progresszív antropológiát” teszi a vizsgálat tárgyává.<sup>116</sup> Itt a „kifejezés” kényszerében azonosít egy mélyreható – és bizonyos értelemben „természetellenes” – „antropológiai princípiumot”, amely aztán az ember definíciójához juttatja el (olyasvalamihez tehát, aminek hiányát elvileg a tenyésztéshez hivatott ekkoriban orvosolni): „nem más az ember, mint az a faj, amelynek stílusa van. Előbbre való a stílus, mint az igazság, hiszen önmagában hordja létezése igazolását; az igazság ellenben a haladás eszköze, és folytonos vizsgálatra szorul.” Benn itt, Schillerre hivatkozva, a gondolat, vagyis a „célszerűségek” és az „ösztönkielégítés” világával állítja szembe a formát, amelyben „tágasság és tartóság rejtezik”, és egy meglepő, majdhogynem végletesen paradox fordulattal felcseréli a természet és a természetellenesség pólusait. Mg ugyanis a „gondolatot”, a célszerűség, az eszközök, a szükségletek és a racionális igazoláskényszer szféráját a „természet” oldalára rendezi, és így értelemszerűen a másik oldalra tolja a művészet önmagát igazoló világát, következtetés gyanánt éppen ez utóbbi, tehát a voltaképpeni „természetellenes” oldalhoz köti (és itt éppen nincs szó „tenyésztésről”) az emberi „faj” biológiai létfeltételét: „egy-egy nép fajfenntartása, voltaképpeni biológiai öröksége tehát a művészet”.

Itt is végletekig vitt antinaturalista naturalizmus, művi természetesség vagy természetyszerű műviség írja le tehát, megint csak a plessneri stílusú „filozófiai antropológia” közvetlen szomszédságában, az ember „természetét”. Meglehetősen zavarba ejtő, hogy mindez egy olyan – jóval később is alapvető jelentőségűnek tartott<sup>117</sup> – eszmeifuttatás végkövetkeztetését készíti elő, amely Spártát a „hatalomból születő” művészet modelljeként vonultatja fel, egyebek mellett azon, már *Az új állam és az értelmiségben* is kifejtett és itt Nietzsche egyik korai értekezése által megtámogatott érvet igazolandó, mely szerint magas szintű kultúra mindig is elnyomó államokban jött létre, „a rab-szolgák csontjain nyugodott”.<sup>118</sup> Hogyan jut el Benn – saját állítása szerint Heinrich

<sup>115</sup> BENN, *Expresszionizmus*, 107.; Uő., „Die Dichtung braucht inneren Spielraum”, 278.; Uő., *Vortrag in Knokke* = ER, 557.

<sup>116</sup> A következőkhöz vö. BENN, *Dór világ*, 152–154.

<sup>117</sup> BENN, *Vorbemerkung zu Essays* [1951] = SS, 269.

<sup>118</sup> BENN, *Dór világ*, 137. Vö.: „Oszlopfő, tragédia, euklideszi geometria, történetírás, az Én önmagára szemlése: Egyiptom, Hellász, Róma: a felső rétegen múlt minden, a nemegyszer igen csekély lélekszámú

Kaminski *Dorische Musik* című zeneművétől inspirált, alapvetően Hippolyte Taine és Burckhardt görög kultúrtörténeti tárgyú munkáiból merítő, forrásainak eredeti összefüggéseit helyenként ugyanakkor igencsak eltorzító<sup>119</sup> – értekezése a dór iskolában felismert tenyésztésmódtól az antinaturalista antropológiai princípiumig? Ezen a ponton kell visszafordulni a szobrokról mintázott „tökéletes test” eszményére alapozott képzés víziójához, az esszé ugyanis még csak félúton jár akkor, amikor a hellén kultúra felvirágzásának ezen összefüggésére irányítja a figyelmet. A közvetlenül ezt követő fejtegetések<sup>120</sup> olyan ívet rajzolnak ki, amely mondhatni az edzőteremtől az akadémiáig vezet, és amely a testi és szellemi nevelés (gimnasztika, zene és tánc) szoros egységével jellemzett spártai művelődést ugyan szembeállítja az „individualizmussal” és az „édesbús, érzéki művészettel” (itt Platón, „a dór szellem utolsó képviselője” siet Benn segítségére), végső soron azonban mégis eljuttat a „szellemhez”, még ha ez a szellem – a Benn egész dór világát alapjaiban meghatározó szélsőségesen maskulin, katonás karakternek megfelelően – nem is más, mint „törvény”. Ez a törvény ül ki ekkor már a szoboralakokra („Nem a szem működik immár, hanem a törvény, a szellem.”), és ez a dór szellem, mint azt Benn ismételt hangsúlyozza, inkább Apollón, mint Dionüszosz szelleme. Ez a dór–apollóni-princípium úzi vissza Dionüszoszt „a számára egészen 1871-ig (»A tragédia születése a zene szelleméből«) áthághatatlanak számító határok mögé”, a Benn-nél meglehetősen férfias-katonás Apollón, e „roppant fegyelmező erő” az, akivel Spárta „a bódulat és a művészet közé lép”.<sup>121</sup> Apollón figurájában összegződik tehát a fegyelmező-tenyésztő képzés és a művészi formateremtés kettős követelménye, a hatalom és a művészet, egy meglehetősen nordikusra sikeredett, Evolán és alighanem Alfred Rosenbergen átszűrte<sup>122</sup> Hellász, amelynek képletével Benn azt a kötéltáncot is (ezen a ponton majdhogynem sikeresen) megvalósítja, amelyben a poetológiai esszék hierarchiájának csúcsára helyezett antik Dél és az új német mítosz csúcsán álló Észak között kell összeköttetést teremtenie.

Miután azonban Benn ezen a ponton mondhatni végzett, hiszen levezette és igazolta a művészet hatalomból való születésének tézisé, váratlanul kijelenti, hogy noha „az állam teszi képessé az egyént a művészetre”, a kettő mégsem lehet ugyanaz,

felső rétegen – velük szemben pedig ott álltak a többiek, a helóták.” (Uő., *Az új állam és az értelmiség*, 96.) A tézis forrását lásd Friedrich NIETZSCHE, *Der griechische Staat* = Uő., *Kritische Studienausgabe*, I., különösen 767. *A Dór világ* Nietzsche-„függőségéről” lásd Else BUDBERG, *Gottfried Benn*, Metzler, Stuttgart, 1961, 119.

<sup>119</sup> Lásd erről LETHEN, *I. m.*, 115.

<sup>120</sup> BENN, *Dór világ*, 147–149.

<sup>121</sup> Vö. *A tragédia születését a dór állam és Apollón szövetségéről*: „A dór államot és a dór művészetet ugyanis kizárólag a szüntelenül ostromolt Apollón hadi táboraként tudom csak megérteni: csupán a titáni-barbár lényegű dionüszoszival szemben kifejtett szakadatlan ellenállás tarthatta fenn ilyen huzamos ideig ezt a konokul rideg, védőbástyákkal oltalmazott művészetet, ezt a keserves-kemény, háborús nevelést, ezt a borzalmas és kíméletlen államgépezetet.” (Friedrich NIETZSCHE, *A tragédia születése*, Európa, Budapest, 1986, 45–46.)

<sup>122</sup> Vö. ROSENBERG, *I. m.*, 34–54. Lásd erről SCHRÖDER, *Gottfried Benn*, 131–134.

„a művészet megmarad annak, ami: megmarad magányos, magasrendű világnak. Öntörvényű marad, nem fejez ki semmit, csakis önmagát. Mert ha még közelebről vesszük szemügyre a görög művészet leglényegét, akkor arra jutunk, hogy semmit nem fejez ki a dór templom, semmit, amit megérthetnénk, az oszlop pedig a legkevésbé sem természetes, nem hordoz magában semmiféle konkrét politikai vagy kultikus akaratot, nem állítható párhuzamba semmivel: *stílus az egész*”.<sup>123</sup> Az esszé legvégén újabb nekifutás következik tehát: Benn a stílus, a természetellenes ábrázolásmód és – itt meglehetősen előkészítetlenül – az ismét jogaiba visszahelyezett kifejezés számára igyekszik új keretet találni, először *A tragédia születése* elhíresült tételét felidézve a világ esztétikai igazolhatóságáról („fegyelmezett térbe került így a tiszta fajbiológiai utópia”), majd a már tárgyalt antropológiai princípium és a belőle következő emberdefiníció megfogalmazásával.

Még az esszé záró, majdhogynem esztéticista hangvételű Heinrich Mann-idézet<sup>124</sup> előtt, de már azt követően, hogy a Nap végleg leáldozott a dór oszlopok fölött, ismét előkerül egy plasztikusan megformált görög test, amely ismét a törvényt, itt egészen pontosan „a kontúr törvényét” hivatott illusztrálni, egy haldokló futó sztéléje az athéni Thészeionból. Ezt a törvényt Benn egy „*biológiailag merőben lehetetlen*, csakis paroszi márványból megfaragható, stilizált mozdulatból” (kiemelés – K.-Sz. Z.) olvassa ki,<sup>125</sup> „életellenes törvény” ez, a hatalomból születő művészet leleplezi rákényszerített rendeltetését, bionegatívnak bizonyul, ez az a pont, ahol az esszé – és kis túlzással Benn maga – mondhatni dezideologizálja magát: radikálisan és a maga módján következetesen végiggondolva hatalom, tenyésztés és művészet lehetséges konszolidációt el- vagy visszajut az öntörvényű, élet- vagy természetellenes, önmagán kívül semmit sem kifejező művészet gondolatához, ezen a ponton szellemi értelemben is véget ér a kaland, nincs együttműködés az új állammal. Benn megérkezett (vagy visszatért) a „kifejezésvilágba”, *micsofordulat*: a hatalom mellé álló művész nem áruja el a hatalommal párba állított, de e hamis kötelékből kényszerűen kilépő művészetet, és bár a forma, a kifejezés, a stílus ezzel előálló abszolutizálásában vagy totalizálásában továbbra is marad valami nyugtalanító, Európa új kritikai fogalma itt valóban kiérdemelte e későbbi meghatározását.

<sup>123</sup> BENN, *Dór világ*, 151–152.

<sup>124</sup> A szövegrész Flaubert-re vonatkozik: „És emlékezzünk az egyik görögök utáni, idegen nép nagy költőjére, aki hitt a szépség normáiban: isteni parancsolatoknak tekintette őket, amelyek az örökléteket foglalják bele az alkotásba. Azt mondta: az Akropolisz oszlopainak látványa sejtette meg vele, micsofordulatlan szépséget lehetne létrehozni a mondatok, a szavak, a hangok elrendezésével. Valójában ugyanis nem hitt abban, hogy létezhet a művészetben bármi külsődleges.” (Uő., 154. Vö. Heinrich MANN, *Gustave Flaubert und George Sand* = Uő., *Geist und Tat*, Kiepenheuer, Leipzig–Weimar, 1980, 81–82.)

<sup>125</sup> BENN, *Dór világ*, 151–152.

## 6. FORGALOM ÉS FORRADALOM EZRA POUND

### Szuverenitás és gazdaság

Ezra Poundé egyike a modern költészettörténet azon, meghatározó jelentőségű életműveinek, amelyek megítélése nehezen képzelhető el a lírai művek és az ezeket övező, sőt – éles ellentétben például Gottfried Benn esetével – sűrűn átjáró, több mint kétes politikai elképzelések közötti viszony értékelése nélkül. A Pound-irodalom egy sokáig meghatározó és leginkább talán Hugh Kenner első monográfiájában megalapozott szólama, részint nyilván az „új kritika” itt olykor poétikai összefüggésben is kissé megtévesztő<sup>1</sup> irodalomestményétől vezéreltetve, igyekezett ugyan szigorú határvonalat húzni a *The Cantos* esztétikai és az értekező próza (valamint szintúgy a *Cantos*) politikai-ideológiai tartományai között, ám e határvonal olyannyira átjárható, hogy nincs igazán csodálkoznivaló azon, hogy a szakirodalom jó ideje nem hisz az ilyen szétválasztás lehetőségében vagy értelmében. A probléma más irányú feldolgozásának számtalan formája ismert, ami ezekben közös, az az, hogy nemigen boldogulnak lát-szólag önellentmondó formulák nélkül. Julia Kristeva egy gyakran idézett interjújában többek között Pound példájára hivatkozva érvelt amellett, hogy a modern irodalom fasiszta ideológiával érintkező remekműveiben az avantgárd költői nyelv valójában egyben alá is ássa vagy szembehelekedik azokkal az eszmékkel, amelyeket hordoz.<sup>2</sup> A Pound egyik költői örököséiként számon tartott Charles Olson inkább egyfajta, a modern korra jellemző tragikus kettősséget vélt felfedezni a nyelvi-formai progresszivitás és a regresszív politikai-gazdasági nézetek poundi kombinációjában.<sup>3</sup> A posztmodern költő-professzor, Bob Perelman 1994-ben még komplikáltabb összefüggésre következtetett, szerinte ugyanis azt a nyelvi erőt, amelyből Pound írásainak legjava táplálkozik, nem lehet elhatárolni azon impulzusoktól, amelyek az életmű bizonyos tartományait elviselhetetlenné teszik.<sup>4</sup> Hasonló dilemmát illusztrál Pound életműve Krasznahorkai László számára is: „Nekem az a problémám – mondja egy 2006-as interjúban –, hogy Pound esetében a rossz erkölcsből zseniális remekmű születet. Bármilyen irányból el lehet érni a tökéletességet.”<sup>5</sup> Különösen azt szem előtt tartva nő

<sup>1</sup> Lásd például az „ideogramma” poundi koncepciójának ismételt megfeleltetését a metaforával: például Hugh KENNER, *The Poetry of Ezra Pound*, Nebraska UP, Lincoln–London, [1951] 1983, 70., 205. A problémához lásd többek közt Kathryn V. LINDBERG, *Reading Pound Reading*, Oxford UP, New York–London, 1987, 33–35.

<sup>2</sup> *Che sfortuna! È un intellettuale disorganico*, interjú Julia Kristevával, L'Espresso 1977/14., 59.

<sup>3</sup> Charles OLSON, *Cantos = Charles Olson and Ezra Pound*, Paragon, New York, 1975, 53.

<sup>4</sup> Bob PERELMAN, *The Trouble with Genius*, California UP, Berkeley – Los Angeles – London, 1994, 31.

<sup>5</sup> KRASZNAHORKAI László, *Az ellenállás melankóliája című regény forrásainál. Jacek Dobrowolski beszélgetése*, Jelenkor 2008/4., 387.

meg az ilyen figyelmeztetések jelentősége, hogy Pound ugyanazon a területen vélte megalapozni a nyelvfelfogását (vagy akár: „nyelvelméletét”), amelybe a politikai elképzeléseit is ágyazta: a gazdaság, közelebről a pénz elméletében. Ez a közös nevező tehát a (költői) nyelv és a politika diskurzusai között: a pénz, amelynek problémája körül az életmű meghatározó szelete forog, egyben a nyelv és a politikai cselekvés közötti váltás vagy átváltás médiuma is, sőt Pound számára, mint az majd látható lesz, bizonyos értelemben éppen ez az egyetlen legitim funkciója a pénznek.

Pound politikai programjának fontos, visszatérően hangsúlyozott eleme a gazdasági műveletlenség, illetve – ahogyan a *Guide to Kulchur* egy pontján fogalmaz – a modern demokráciákban elterjedt „monetáris írástudatlanság” (*GK* 158.)<sup>6</sup> felszámolása: nagyon leegyszerűsítve arról van szó, hogy Pound szerint az, hogy a nyugati társadalmakban a gazdasági ismeretek nem tartoznak a mindenki által elsajátítandó tudás körébe, mintegy megágyazott s így érdekében állt a nemzet-, pontosabban inkább államfeletti vagy -ellenes pénztőke azon törekvésének, hogy elragadja a szuverenitás meghatározó szeptét a mindenkori államhatalomtól, amely így saját polgárai vagy a „közjó” helyett egy nemzetközi bankhatalom, egyfajta „usurocracy” érdekeit szolgálja. A gazdasági, különösen a pénzforgalom feletti hatalom visszaszerzése egyfelől olyan politikaelméletet tesz szükségessé, amelynek alappillérei nem idegenek a „konzervatív forradalom” 20. század első felében elterjedt diskurzusaitól, másfelől egyenesen a pénz társadalmi működésének újraértékelését igényli. E kettős program előzetes betájolását elősegítendő, álljon itt, mintegy kettős *exergumként*, elsőként az a sokat idézett – és különösen a lehető legszószerintibb olvasatban sokatmondó – kijelentés a *XCVII. Cantó*ból, mely szerint „The Temple is holy, because it is not for sale”, másodikként pedig Pound számtalan változatban, többek közt a *LXXXIX. Cantó*ban is elismételt (és a 19. század egyik jelentős amerikai politikusától, Thomas Hart Benthontól átvett) szuverenitásdefiníciójának egyike: „A szuverenitás a pénzkibocsátás képességében (*power*) rejlik. Az a szuverén, aki nem rendelkezik ezzel az erővel, pusztán egy *rex sacrificulus, non regnans*.”<sup>7</sup>

Bár ezekben a modorukat tekintve távolról akár a Pound által nem ismert Carl Schmitt *Politikai teológiájának* híres nyitányára<sup>8</sup> is emlékeztető meghatározásokban a szuverenitás decizionista ismérve kevésbé teológiai, mint inkább gazdaságtani összefüggésre mutat vissza, az idézett – római-középkori politikai teológiai dimenziókat

<sup>6</sup> A Pound gyakrabban idézett írásaira utaló rövidítések az alábbi kiadásokra vonatkoznak: *AR* = *ABC of Reading* [1934], New Directions, New York, 1960.; *JM* = *Jefferson and/or Mussolini* [1935], Liveright, New York, 1970.; *GK* = *Guide to Kulchur* [1938], New Directions, Norfolk, é. n.; *EPS* = „*Ezra Pound Speaking*”, Greenwood, Westport–London, 1978.; *SP* = *Selected Prose 1905–1965*, New Directions, New York, 1973.

<sup>7</sup> Ezra POUND, *Sovereignty* [1953] = *SP* 352. Vö. még például Uő., *What is Money for?* = *SP* 292.; *GK* 270. Vö. a *LXXXIX. Cantó*t is: „And sovereignty in the right to issue. / [...] / The Government ceases to be independent / when currency is at will of a company.”

<sup>8</sup> „Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.” (Carl SCHMITT, *Politikai teológia*, ELTE ÁJK, Budapest, 1992, 1.)



érintő – változat arról tanúskodik, hogy ez Pound számára, Schmitthez (e tekintetben) hasonlóan nem vezethető le valamiféle absztrakt vagy általános jogrendből, pontosabban a jogrend nem szavatolja a tényleges, *de facto* szuverenitást. Mindez, tekintettel a meghatározás gazdasági kontextusára, különös következményekkel jár. Egyfelől a szuverenitás megszűnését abban a (modern körülmények között nehezen elkerülhető) pénzkereskedelmi szorongatottságban azonosítja, amelyben egy állam érvényes pénzének értékét rajta kívül álló erők vagy kondíciók határozzák meg.<sup>9</sup> Másfelől, amint azt Pound nem győzi hangsúlyozni, a tényleges politikai hatalom nem lehet olyasvalami, amit egy uralkodó vagy egy kormány megkap, olyasvalami tehát, amivel pusztán felruházzák. A *Jefferson and/or Mussolini* című hírhedt traktátusban például Roosevelttel „gyengességét” a sajtó azon követeléseivel hivatottak illusztrálni, amelyek szerint több hatalmat „kellene” juttatni az elnöknek, az ezekkel szembe állított olasz fasiszta állam viszont olyan „szervezet”, amelynek az élén olyasvalaki áll, aki a hatalmát nem kapta, hanem „organizálta”. (*JM* 108.) Még hírhedtebb olaszországi rádióbeszédeinek egyikében magának a politikai ellenségnek a fogalmát is a kapott (kölszönzött) tőke képzetével definiálta („The ENEMY is Das Leihkapital”).<sup>10</sup>

A kérdés, formálisan következtetve, nem lehet más, mint hogy honnan ered, honnan származik, mi az alapja az olyan szuverenitásnak, amelyet nem lehet *megkapni*, amelyet tehát nem *hitelesítenek*, különösen abban az esetben, ha e szuverenitás a pénz kiadásának jogában nyilvánul meg, olyan műveletben tehát, amelyből viszont per definitionem nem hiányozhat a *hitel* mozzanata. Nem véletlen, hogy Pound gazdaságpolitikai elképzeléseit nagy mértékben az Alfred Richard Orage-on, a *The New Age* kiadóján keresztül megismert C. H. Douglas „Social Credit”-mozgalma formálta, amely, itt nagyon leegyszerűsítően visszaadva, a hitel olyan felfogását igyekezett érvényre juttatni, melyben a pénz nem tőkeként viselkedik és a „nemzeti osztalék” fedezetét a nemzet tágran felfogott gazdasági, kulturális stb. termelőereje biztosítja (Pound magyarázatában: azoknak a fennmaradt kulturális vagy gazdasági teljesítménye is idetartozik, akik már nem fogyasztanak).<sup>11</sup> Pound, aki különféle gazdasági vagy pénztörténeti fejtegetéseiben mérföldkőnek tekintette az aranystandard jelentőségvesztését, nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a (papír)pénz olyasvalami, amiért, minthogy materiális értelemben nincs inherens értéke, a kibocsátó kötelezettséget vállal, ami tehát – mint a csereforgalom pusztá jele vagy médiuma – hitelre szorul, sőt ezt a relációt olyan jelrendszerekre vagy médiumokra is kiterjesztette, mint a nyelv, amelynek általános-absztrakt, grammatikai rendszerszerűségét éppen ebben az összefüggésben kárhoztatta. Egy kijelentés ebben az értelemben még akkor sem képes helyt-

állni önmagáért, ha referenciálisan igaz, hiszen elkerülhetetlenül hitelesítésre, hitelre szorul – Pound szerint olyan a státusa, mint a bankjegyeken olvasható nyilatkozatoknak. (AR 25.) A konkrét, kivételes, referenciális vagy *de facto* és az absztrakt, általános, grammatikai vagy *de jure* közötti közvetítés pályái nem vezethetők le az általánosból magából – hitelre szorulnak. Csakhogy, amennyiben a gazdasági szuverenitás alapja a pénzkibocsátás és a pénz csereértéke fölötti teljes kontroll, mi (vagy ki) lesz a hitel forrása? Nyilván a szuverén maga, hiszen ő, pontosabban az ő aláírása szavatolja a papírpénz (ez nem más, mit egy „certificate of work done for the state”)<sup>12</sup> értékét, amivel azonban pontosan azokba a performatív ellentmondásokba keveredik, melyeket Jacques Derrida egy Pound számára – lásd például a *LXV. Cantót* – megkérdőjelezhetetlen autoritású szöveg, az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat feledhetetlen elemzésében tárt fel, egy olyan aláírás szerkezetét bemutatva, amely mintegy önmagát hitelesíti, pontosabban egyedül saját önHITELESÍTÉSÉN, az aláírásban „feltalált” aláíró jogi-politikai „coup de force”-án alapulhat.<sup>13</sup> A szuverenitás ismervél kijelölt gazdasági feltételt csak az a szuverenitás szavatolhatja, amelyet ez a feltétel hív létre. Az ilyen hitel pedig valóban nem lehet kapott, csakis erőszakosan megelőlegezett (vagy „organizált?”) felhatalmazás.

Innen nézve következetesnek mondható, hogy Pound számára a politikai lényege nem a reguláris kormányzási formákban, hanem a *de jure* rendszerek mögött munkálkodó irreguláris, *de facto* (leggyakrabban gazdasági-pénzügyi természetű) erőkben, a valóságos életben, „real life”-ban nyilvánul meg. (*JM* 94–95.) Ezek igazolják az olyan, nem-demokratikus berendezkedésű államokat, mint Mussolininek Pound (a húszas-harmincas évek fordulóján persze messze nem csak Pound) által kételyek nélkül csodált Olaszországot, ahol a szuverenitás elve egy modern diktatúra formájában öltött konkrét alakot: olyan diktatúrában, amelynek előjáróját nem a „hatalom akarása” (Pound láthatólag nem tud mit kezdeni az „ill-balanced hysterical teuto-polak” eszméjével), hanem a „rend akarása” ruházta fel hatalommal. (*JM* 99.) A „valóságos élet” lesz tehát a felhatalmazás forrása, és, úgy tűnik, ez nemcsak azzal a következménnyel jár, hogy adott esetben alkalmatlannak minősíti a demokratikus kormányzási formákat, hanem azzal is, hogy a politikai gondolkodást (vagy a politikáról való gondolkodást) is egyedül a közvetlen cselekvés lehetősége hitelesítheti, egyebek között azáltal, hogy folyamatosan átírja vagy átalakítja, mondhatni mozgásban tartja a politika fogalmi rendjét vagy *de jure* felépítményeit. Mint később részletesebben is szóba kerül majd, ez teljes összhangban áll Pound nyelvfelfogásával (például a Fenolosa-féle ideogramma-koncepcióból leszűrt következtetéseivel vagy a nyelvről mint szakadatlan cirkulációról, továbbá a fordítás kultúrateremtő jelentőségéről alkotott elképzeléseivel, de akár a „make it new” sokat idézett programjával is), sőt az utódok

<sup>9</sup> POUND, *What is Money for?*, 298.

<sup>10</sup> Ezra POUND, *Gold: England = EPS*, 55.

<sup>11</sup> POUND, *What is Money for?*, 294. Poundról és a „Social Credit”-ről bővebben lásd Wendy Sallard FLORY, *The American Ezra Pound*, Yale UP, New Haven – London, 1989, 42–81.; Alec MARSH, *Money and Modernity*, Alabama UP, Tuscaloosa–London, 1998, 84–94.; Leon SURETTE, *Pound in Purgatory*, Illinois UP, Urbana–Chicago 1999, 13–46.

<sup>12</sup> Ezra POUND, *ABC of Economics* (1933) = AR 263.

<sup>13</sup> Vö. Jacques DERRIDA, *Declarations of Independence*, *New Political Science* 1986/1., 10–11. Ezen performatív ellentmondás szerkezetéhez, nyíltabban gazdasági összefüggésben, lásd még Werner HAMACHER, *Faust, Geld*, Athäneum (4) 1994, 139–140.



által gyakran a „sebessége” okán csodált költői nyelvhasználatának egyik aspektusától sem áll távol. Ami Poundnak a parlamentáris demokráciákról alkotott képét illeti, sokat elárulnak erről a *Jefferson and/or Mussolini* vonatkozó kitételei (például „a demokrácia harmadrész paraszti pesszimizmusból, harmadrész *laissez-aller*-ből, és tökéletes közömbösségből áll” – *JM* 109.), az amerikai politika hanyatlásáról nyújtott rádiós diagnózisai,<sup>14</sup> illetve az a mind a *Cantos*, mind a politikai írásokat meghatározó gondolatalakzat, amely a Függetlenségi Nyilatkozat hőskorának modern megfelelőjét Mussolini Olaszországában azonosítja. Itt említhető az is, hogy a harmincas-negyvenes években rendre ellentétet állapít meg az általános választójog és a nép akaratának érvényre juttatása, egy rosszul értesült nyilvánosság és a köz dolgait irányítani hivatott, a népakaratot önmagában „összesűrítő” kis létszámú szellemi elit ideája között.<sup>15</sup> Jellemző lehet, hogy még a kései *Cantók* egyik fontos jogtörténeti hivatkozása és szereplője is az az Edward Coke, aki az angol parlament döntéseit a „common law” ellenőrzése alá rendelte volna.

Ennél érdekesebb az, hogy miben azonosítja a nem-demokratikus politikai erők vagy vezetők ismertetőjegyeit. Visszatérően foglalkoztatja például a Mussolini-féle fasiszta mozgalom azon önértelmezése, amely a forradalmat befejezetlennek, folyamatosan megújítandónak (s ilyen értelemben rendkívüli helyett normális, ám *nem statikus*<sup>16</sup> állapotnak) fogta fel és amely ezt a Pound által is kissé modorosán alkalmazott új időszámításban is kifejezésre juttatta. A „rivoluzione continua” egyedisége abban áll, hogy valójában nem is tekinthető a kialakult fogalomhasználat szerint forradalomnak, aminek fő magyarázatát Pound abban látja, hogy Mussolinie az első olyan forradalom, amely nem pusztán követi „az élet materiális alapjainak” megváltozását, hanem ezekkel egyidejűleg, mintegy ezeket alakítva lépett színre (vö. *JM* 24., 127.). Mindez azt is jelenti, hogy miközben Mussolini forradalma nemhogy elutasítja, hanem éppen hogy védelmezi a nemzet „kulturális örökségét”, nemcsak a termelési viszonyok terén, hanem a kultúrában, sőt a nyelvben is mélyreható változásokat hozott magával: a *Jefferson and/or Mussolini* például beszámol az olasz könyvesboltok kínálatában vagy éppen a (nyilvános-retorikus) nyelvhasználat terén megfigyelni vélt változásokról. A forradalom egyik teljesítménye az volt, így Pound, hogy lerombolta az olaszok „ékezősír iránti vágyát” és az ennek megfelelő statikus-retorikus nyelvet (amely „hatalmas, megformált pacákban okádja ki magát” – *JM* 26.), helyet adva egy olyan nyelvnek, amelyet egyfelől tisztasága és pontossága különböztet meg a korábitól (mint az még szóba kerül majd, ezen érték legfőbb letéteményese Pound számára a költészet, a nagy irodalom, amely nem más, mint – a nevezetes definíciót idézve – „language charged with meaning”. (*AR* 28.))<sup>17</sup> A másik fontos vívmány pedig egyfajta

viszszanyert performativitás, a nyelv azon – Pound által rendre a retorikával szembeállított – tulajdonságának feltámasztása, hogy az valamilyen módon képes tette válni. Az amúgy Mussolinihoz képest rendre leértékelt Lenin például már egy 1928-as írásban arra szolgáltat példát, hogy a politika *nyelvi* teljesítménye – egy olyan, önmagát meghaladó nyelv, illetve „médium” („valami a nyelv és a cselekvés között”) előállítás, amely (mint azt a katódsugár hasonlata elárulja) a nyelv számára korábban elérhetetlen területeket is képes megvilágítani, illetve ezeken változásokat előidézni – az irodalom számára is mértéket szabhat: „Lenin érdekesebb, mint bármelyik fennmaradt stiliszta. Valószínűleg soha nem írt egyetlen briliáns mondatot sem; felettébb lehetséges, hogy nem írt semmi olyat, amit egy akadémikus »jó mondatnak« tartott volna, de kitalált vagy majdnem kitalált egy új médiumot, valamit a nyelv és a cselekvés között (a nyelv mint katódsugár), amit minden írónak érdemes tanulmányoznia”.<sup>18</sup>

A nyelv (az irodalmi nyelv) politizálása pedig nyilvánvalóan egyben felhatalmazást is nyújt az olyan író számára, aki úgy véli, van értelmes lehetőség arra, hogy közvetlenül a gyakorlati cselekvés világába is beavatkozzon. Pound mindenesetre már az 1930-as években helyet talált a *Cantos* európai kultúrtörténetéről alkotott víziójában Mussolininek (illetve Mussolini-előképeknek),<sup>19</sup> akit e kísérletek szerény eredményessége ellenére sem szünt politikai-gazdasági ötletekkel, különféle értekezésekkel (köztük a nyilván hízogó *Jefferson and/or Mussolinival*),<sup>20</sup> sőt *Cantókkal* is ostromolni. A Duce, aki végül belelapozott, sőt véleményt is formált Pound költeményeiről (olvasatának elmélyültsége felől még a jelenetet – torzítva<sup>21</sup> – felidéző *XLI. Canto* innen nézve némileg groteszk, később még előkerülő nyitánya sem oszlatja el a kételyeket), végül éppen egy világtörténelmi következményekkel terhes napon, 1933. január 30-án fogadta a költőt, a nagy találkozó tehát Hitler hatalomra jutásával egyidejűleg következett be, aki ekkor amúgy még nem volt Mussolini szövetségese és akinek neve ekkor még valószínűleg Poundnak sem mondott túl sokat<sup>22</sup> – a II. világháború után írt *Cantókban* persze, akárcsak Mussolini, rendre a világtörténelem nagy, tragikus alakítóiról készített montázsokban kerül majd elő, a *XCVII.*-ben például éppen a fentebb *exergumként* elhelyezett mondat közvetlen közelében, Nagy Sándorral összegeyűrva („that Führer of Macedon”).<sup>23</sup> Csak látszólagos ellentmondás, hogy Pound az ilyen beavatkozás, a beszéd és a politikai cselekvés közötti átmenet lehetőségeit rendre

<sup>18</sup> Ezra POUND, *Data = Uő., Poetry and Prose*, V., Garland, New York – London, 1991, 62.

<sup>19</sup> Vö. például Klaus THEWELEIT, *Recording Angels' Mysteries. Buch der Könige 2y*, Stroemfeld, Basel – Frankfurt am Main, 1994, 138–141.

<sup>20</sup> Humphrey CARPENTER, *A Serious Character*, Houghton Mifflin, London–Boston, 1988, 540.

<sup>21</sup> *Uő.*, 490.

<sup>22</sup> SURETTE, *Pound in Purgatory*, 198.

<sup>23</sup> A háború legvégén adott, rengeteget idézett interjúban Pound így emlékezik meg Hitlerről: „Adolf Hitler egy Jeanne d'Arc volt, egy szent. Mártír volt. Mint sok mártírnak, neki is voltak szélsőséges nézetei.” (Edd JOHNSON, *Pound, Accused of Treason, Calls Hitler Saint, Martyr*, The Chicago Sun 1945. 05. 09.) A *The Cantos* Hitler-utalásairól lásd PERELMAN, *I. m.*, 41. A *Pisan Cantos* nyitódarabja, a *LXXIV. Canto* az „enormous tragedy”, a lábánál fogva felakasztott Mussolini „keresztre feszítésének” képével kezdődik.

<sup>14</sup> Vö. például Ezra POUND, *Aberrations = EPS*, 103.

<sup>15</sup> Vö. ehhez például Eva HESSE, *Ezra Pound*, Kindler, München, 1978, 388., 403.

<sup>16</sup> Vö. ehhez Michael NORTH, *The Political Aesthetic of Yeats, Eliot, and Pound*, Cambridge UP, Cambridge 1991, 159.

<sup>17</sup> Vö. még Ezra POUND, *How to Read* [1931], Haskell, New York, 1971, 21–22.

nem-nyelvi vagy legalábbis nem írásos médiumok közreműködésével gondolta megvalósíthatónak, hiszen – mint ez még szóba kerül majd – a nyelv megtisztításának egyszerre poétikai és politikai programjában eleve fontos szerepet szánt az írott nyelv létmódjának radikális újraértelmezését lehetővé tévő kultúrtechnikáknak. Ez az egyik aspektusa például sajátos – fonetikushoz közelítő, rövidítésekkel, nagybetűs szókiemelésekkel stb. élő – helyesírásának, valamint a Fenollosa kínai írásjelekről alkotott elképzelése iránti tartós érdeklődésének, amely bizonyos szempontból valóban a „verbális kép”, a nyelvben inherens képesség körüli esztétikai és filozófiai diskurzus hagyományaira mutat vissza.<sup>24</sup>

Azt, hogy Pound nemcsak a költészet, illetve az írott szó médiumában kereste a „rivoluzione continua”-hoz való hozzájárulás útjait, egyfelől az bizonyítja, hogy 1932-ben *The Birth of Fascism* címmel tervezett filmet készíteni Mussoliniról és mozgalmáról (ez soha nem készült el), másfelől természetesen az amerikai és angliai közönségnek szánt (a ténylegesen elért hallgatóság méretei felől nem kergetett illúziókat), rövidhullámon sugárzott római rádióbeszédeinek hosszas sorozata. Ezek a Pound ideológiai-politikai munkásságának legsötétebb rétegét képező beszédek, persze, már csak az őket meghatározó kommunikatív szituáció okán sem, megint csak nem alkalmak azon következtetés megtámogatására, mely szerint Pound bennük találta volna meg azt a médiumot, amelyben a beszéd közvetlen, politikai cselekvéssé válhatott volna. Az alapszituáció ugyanis nyilvánvalóan a közvetlen részvétel és a teljes izoláció paradox kombinációjaként írható le: az egyik oldalon ott vannak ugyan a naprakészen továbbított aktualitás és az élő hang közvetítésének előnyei, ezeket a másik oldalon azonban legalábbis ellensúlyozza az eseményektől mégiscsak elzárt, sőt stúdióba zárkózó, Olaszországból angolul a honfitársaihoz forduló szónok elszigeteltsége. Bár ez a kombináció amúgy jól illeszkedik akár a *Cantos* történelemképének egyik alapmintájához is, amely Pound amerikai hőseit tudós megfigyelőként, a szellemi vagy elméleti „forradalom” embereiként állítja szembe Európával, ahol az akció értelmében vett voltaképpeni történelem valójában „történik”,<sup>25</sup> a talán legjellegzetesebb következménye mégis az volt, hogy maguk az olasz fasiszták sem üdvözölték osztatlanul az önkéntes rádióagitátor támogatását, még a rejtett vagy kódolt Olaszország-ellenes kémkedés vagy propaganda gyanúja is megfogalmazódott.<sup>26</sup> Ennek az (amúgy, mint azt a beszédek hiteles szövege immár jó ideje bizonyítja, alaptalan) gyanúnak a tükrös ismétlődéséről tanúskodik az az irat,<sup>27</sup> amelyben a háború utáni fogságban

a *Pisan Cantos*t vécépapíron fogalmazgató Pound arra kényszerül, hogy elmagyarázza írásmódjának egyes sajátosságait (a rövidítéseket, a kínai jeleket stb.) a fogolytábor hatóságának, amely viszont valamiféle kódolt fasiszta propagandát sejtett a különös irományokban. Ennyit a (költői) nyelv politikai hatékonyságáról.<sup>28</sup>

Úgy tűnik tehát, hogy Poundnak valóban jó oka volt arra, hogy nagy súlyt helyezzen a nyelv kritikájára, és hosszasan elmélkedjen megtisztításának, világossá tételének lehetőségeiről, egyszersmind talán az is belátható, hogy a feladathoz nem álltak rendelkezésre magától értetődő támpontok. Pound élete végéig tartó, lankadatlan foglalatosságára a kínai írásjelekkel, valamint, talán még inkább, egy másik, bizonyos (csak bizonyos!) értelemben a nyelvvel is összehasonlítható jelrendszerrel, a gazdasággal innen nézve azt sejteti, hogy talán ezek azok a területek, amelyek felől igazán feltárulkoznak annak a nyelvelméletnek az alapvonalai, amelyet Pound, számtalan idevonatkozó írása vagy megjegyzése ellenére, nem alkotott meg. Pound gazdasági, illetve pénzügyi és -történeti tárgyú írásai persze kellő kritikával olvasandók, hiszen teljesen nyilvánvaló, hogy ezek a fejtegetései voltak hivatottak biztosítani a teoretikus tökesúlyt az életmű jelentős részét átszövő, eltérő, a rádióbeszédekben elviselhetetlen intenzitással megnyilvánuló antiszemitizmusnak.<sup>29</sup> Poundnál szélsőségesebb antisze-

<sup>28</sup> A magyar Pound-recepció egy ebből a szempontból érdekes epizódjáról lásd SZILI József, *Pound-recepciók pikantériái*, *Literatura* 2009/4., 460–462.

<sup>29</sup> Az irodalomban áttekinthetetlen mennyiségű változat található Pound antiszemitizmusának megítélésére. Létezik olyan vélemény, amely Pound költészetének kaotikus sokféleségére hivatkozva az antiszemitizma vagy fasiszta kontextust – akárcsak a többi – súlytalannak látja ahhoz a *Cantos*ban előállított heterogén univerzumhoz képest, amely ezekből (is) építkezik, lásd például Frank LENTRICCHIA, *Modernist Quartet*, Cambridge UP, Cambridge – New York – Melbourne, 1994, 237–238. Van, aki szerint Pound antiszemitizmusa lényegében a gazdasági elképzeléseinek alakulásából eredeztethető, mintegy ezek kevésbé rasszista, mint inkább közgazdaságtani megalapozottságú melléktermékeként, vö. SURETTE, *Pound in Purgatory*, 71–77. Mussolini iránti rajongása mindenestre nem antiszemitizmus indítatású, hiszen jóval korábbra datálható, mint az antiszemitizmus domináns megjelenése az olasz fasizmus ideológiájában (HARRISON, *I. m.*, 137.). A „nem tudott a KZ-ekről”-érv a Pound-irodalomból sem hiányzik, lásd például BROOKE-ROSE, *I. m.*, 250. A kérdés teoretikusan is megalapozott tárgyalásához lásd különösen Andrew PARKER, *Ezra Pound and the „Economy” of Anti-Semitism*, *Boundary 2* 1982–1983/1–2., 109–115., továbbá Jerome J. MCGANN, *The Cantos of Ezra Pound, the Truth in Contradiction*, *Critical Inquiry* 1988/1. A rádióbeszédekben a kortárs szélsőséges politikai antiszemitizmus minden ismert kliséje felsorakozik az eugenikától (például Ezra POUND, *With Phantoms = EPS* 140.) a zsidók kitelepítésének lehetséges megvalósításain át („SELL-em Australia. Don't GIVE'em a national home. SELL-em a national home; if they'll buy it.” – Uő., *Pogrom = EPS* 255. Vö. még HARRISON, *I. m.*, 149.) a pogromokig. Ez utóbbiakról beszélve Pound cinikus megfontolásokat ad elő a jogszerűség kívánalmaival és a pogromok hatékonyságával kapcsolatban. Vö. például: „Don't start a pogrom. That is, not an old style killing of small Jews. That system is no good whatsoever. Of course if some man had a strike of genius and could start pogrom UP AT THE top, there might be something to say for it. But on the whole, legal measures are preferable.” (Uő., *Non-Jew = EPS* 115.) Vagy: „I think it might be a good thing to hang Roosevelt and a few hundred yids IF you can do it by legal process, NOT otherwise. Law must be preserved.” (Uő., *On Retiring = EPS* 289.) Nem biztos, hogy célszerű az ilyen mondatokat kommentálni, mégis érdemes felhívni a figyelmet az utóbbi két idézet meghatározó gondolatalakzatra: bizonyos értelemben elvetemültebb az az érv, amely a jogszerű akasztás lehetőségét preferálja a pogrommal szemben, mint a fordítottja, hiszen az „old style” megoldással szemben a gyilkolás jogszerű megalapozására formál igényt.

<sup>24</sup> William J. Thomas MITCHELL, *Iconology*, Chicago UP, Chicago, 1986, 29. A poundi ideogramma képességének kérdéséhez lásd Christine BROOKE-ROSE, *A ZBC of Ezra Pound*, California UP, Berkeley – Los Angeles, 1971, 93–118.; a szűkös hazai irodalomból pedig VARGA Tünde, *Vizuális nyelv – nyelvi vizualitás = Hang és szöveg, szerk. BEDNANICS Gábor és mások, Osiris, Budapest, 2003, 509–527.*

<sup>25</sup> Leon SURETTE, *A Light from Eleusis*, Clarendon, Oxford, 1979, 139.

<sup>26</sup> Lásd erről például John Raymond HARRISON, *The Reactionaries*, Schocken, London, 1966, 135.; THEWELEIT, *I. m.*, 141.

<sup>27</sup> Ezra POUND, *A Prison Letter = Uő., Poetry and Prose, IX.*, 322.

mita nemigen került be a modern világirodalom vitathatatlan kánonjába, ezen írásait tehát még akkor is nagyon kockázatos ettől az (amúgy önálló vizsgálódási szempontot igénylő) összefüggéstől elválasztva olvasni, ha talán pusztán csak arról van szó, hogy Pound a nyugati antiszemitizmus talán leghagyományosabb kliséjéből (a „zsidó” karakterű pénz- és uzsorakereskedelemből) egyszerűen ebben a kontextusban tudott a legkézenfekvőbb módon hatásosnak szánt érveket alakítani. Mindazonáltal, noha a szakirodalomban gyakran ismétlődik a közgazdaságtani felszínesség és a következetlenség vádja, feltételezhető, hogy ha egy olyan lenyűgöző műveltségű figura, mint amilyen Pound volt, ennyi teret szentelt egy a lírai életművétől látszólag idegen területnek, akkor lehet róla olyan mondanivalója, amely nemcsak ideológiai rögeszméinek, hanem akár a költői törekvéseknek a megértését is elősegítheti.

### Forradalmi gazdaságtan

A gazdaság vagy a gazdasági tudatosság, mint az szóba került már, Pound számára voltaképpen a politikai cselekvés, a politikai valóságba való alakító beavatkozás legfontosabb terepe – már csak azért is, mert, mint azt számtalan alkalommal kifejti, valójában a gazdaság- és pénztörténetben tárulnak fel a történelem leglényegesebb, megíratlan fejezetei (GK 115-116.), amelyek nélkül a történelem megértésére tett bármilyen kísérlet tévútra vezet.<sup>30</sup> A történelem gazdaság nélküli megértése illúzió: Pound hasonlata szerint olyan, mint a bűvös lámpa a bennszülött vagy az első ízben hallott gramofon vagy telefon a beduin számára (GK 259.); az a hely ellenben, ahonnan a dolgokat irányítják, a bankok elsötétített hátsó szobáiban azonosítható, ahol „senki nem láthatja, mi történik”.<sup>31</sup> Hasonló megfontolásokból részesíti rendszeresen pénzelméleti felvilágosításban római rádióadásának hallgatóit,<sup>32</sup> például arra figyelmeztetve, hogy a háborúnak csak egy új monetáris gondolkodás vethet véget, hiszen – amennyiben szükségszerűen gerjeszti a hitelfelvételt („Háborúkat azért vezetnek, hogy adósság keletkezzen”)<sup>33</sup> – a felhalmozott tőkének, tágabb értelemben a pénz-

Külön tanulmány tárgya lehetne az a bonyolult kérdés, mennyiben bírálta felül Pound a harmincasnegyvenes évekbeli ténykedését. A hazaárulás vádját sosem fogadta el, hiszen úgy vélte, a római rádióban Amerika érdekében beszélt. A per, amelynek eredményeképp beszámíthatatlannak ítélték, abban az értelemben igazságtalannak nevezhető, hogy nemcsak az önigazoláshoz, hanem a büntetéshez-bűnhődéshez való jogtól is megfosztotta. Lásd ehhez Conrad L. RUSHING, *Mere Words*, Critical Inquiry 1987/1. A per anyagait lásd Charles NORMAN, *The Case of Ezra Pound*, Funk & Wagnalls, New York, 1968. A pszichiátriai kényszergyógykezelésből való szabadulása után 1958-ban Nápolyba érkező költő, aki – egy nevezetes fotó tanúsága szerint – náci karlendítéssel üdvözölte a rá várakozókat, tíz évvel később „az antiszemitizmus külvárosi, ostoba előítéletében” jelölte meg a legnagyobb hibát, amelyet elkövetett – igaz, ezt Allen Ginsbergnek mondta (Michael RECK, *A Conversation between Ezra Pound and Allen Ginsberg*, Evergreen 1968/6., 29.).

<sup>30</sup> Lásd erről még NORTH, *I. m.*, 148–151.

<sup>31</sup> POUND, *ABC of Economics*, 237.

<sup>32</sup> Például Ezra POUND, *Destruction = EPS* 82.

<sup>33</sup> Ezra POUND, *Debt = EPS* 332.

ügyi szuverenitást az államoktól elorzó bankoknak a háború fenntartása (javak elpusztítása, a fegyvergyártás stimulációja stb.) áll az érdekében: ezért is a „usurocracy” az államok voltaképpen ellensége. Pound, aki az 1930-as évtizedben tágabb értelemben is egy sajátos pedagógiai funkcióértelmezés alá rendelte értekezői prózájának számottevő részét – ekkor állítja össze különböző „How to”-jait, „ABC”-it, „Guide”-jait és kánonlistáit –, rendre (a korban ritkán tapasztalható terminológiai hangsúllyal) az „olvasásra” való nevelésben azonosította a kulturális tájékozódás vagy egyáltalán a műveltség alapfeltételét, és az említett művek tanúsága szerint ennek a programnak jelentős hányadát a gazdasági-pénzügyi ismeretek, az ilyen irányú érzékenység (vagy akár „olvasási” képesség) fejlesztésére tett javaslatok teszik ki. Vagyis: nem létezik műveltség pénzügyi írás- és olvasni tudás nélkül, valamint nincs ellentét a kultúra és a pénzügyek között. Pound diagnózisa tulajdonképpen mind a mai napig nem sokat veszített az érvényéből, ami némiképp meglepő, legalábbis belegondolva abba, hogy az emberi-szociális lét legkülönbözőbb formái vagy régiói között, a beszélgetéstől a közlekedésen át a sportig vagy a szerelemig, nemigen akad olyan, amelyben boldogulni lehetne hitellel, haszonnal, adóssággal, takarékosággal, kockázattal, befektetéssel kapcsolatos, alapvetően gazdasági-pénzügyi jellegű műveletek elvégzése nélkül.

Az alapvető gazdasági-pénzügyi ismeretek, a végletekig leegyszerűsítve, az alábbi módon rendezhetők el, Pound gazdasági programjának javarészt már említett alap-téziseit követve. 1. Nem létezik szuverenitás, nem létezik állami önrendelkezés a pénz fölötti teljes körű fennhatóság nélkül. Mint a kor jobb felé hajló radikális diskurzusai általában, Pound is Spártában talál antik mintát: Lükurgosz király értette meg a pénz valódi természetét azzal, hogy lemondva a nemesfémekről olyan anyagból veretett pénzt, amit már nem lehetett másra használni, ezzel értelmetlenné téve a pénz felhalmozását és önellátóvá alakítva (egyben persze el is szigetelve) országát. (GK 35.)<sup>34</sup> 2. A pénz Pound által javasolt újraértelmezése („certificate of work done for the state”) olyan nemzetgazdaság vízióját alapozza meg, amelyben nincs szükség adókra. 3. A hitel forrása ismét csak a nemzet, méghozzá a nemzeti produkció egésze (ebben kitüntetett szerepet játszik a szellemi – tudományos és művészi – elit kreativitása, illetve a „kulturális örökség” mint olyan) – ez nyújt védelmet a banki-szabaddpiaci uzorakamattal szemben. 4. Felszámolandó a pénznek először a *Guide to Kulchur* végének főszereplőjévé előlépő Arisztotelész („Arry Stoetl”) *Politikájában* leírt kettős természete,<sup>35</sup> amely többek között a *Politikában* „természetellenes” csereként leírt uzsora lehetőségéért felelős. Háttérbe kell szorítani a pénz áruként, értéként való használatát (ennek a használatnak az alapmodalitása a felhalmozás és az uzsorajellegű kölcsön), konvencionális-jelszerű létmódra kell korlátozni, amelyben a pénz egyszerűen a cserekereskedelem médiuma lesz, használati modalitása pedig elsősorban a folyamatos *forgalom*, cirkuláció. A pénz ilyenkor még csak nem is értékmérő, hiszen

<sup>34</sup> Vö. ugyanerről Gottfried BENN, *Dór világ = Uő., Esszék, előadások*, Kijarat, Budapest, 2011, 141.

<sup>35</sup> Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, Gondolat, Budapest, 1984<sup>2</sup>, 84–88. (1257a–1258a)



a mindenkori igény vagy kereslet függvénye (GK 357.), a jól szervezett állam azonban, az igazságos ár, „just price” (a voltaképpeni „modern katolikus posztulátum”)<sup>36</sup> megfelelő alakításával, a gazdasági jólét garanciájaként hagyatkozhat a javak ilyenformán ösztönzött folyamatos cirkulációjára.

Noha Pound gazdasági fejtegetéseiből nem hiányoznak a részletekbe menő, a nemzetgazdasági vagy banktechnikai szakdiskurzusba belebocsátkozó eszmefuttatások, voltaképpeni ideológiai tétjük meglehetősen egyszerűen összefoglalható: az „uzsorakamat” különböző változatokban az európai történelem évszázadait meghatározó gyakorlatának üzennek hadat, ebben összegződik tulajdonképpen mindaz, amivel szemben a fent felvázolt tételekre alapuló program alternatívával szolgálhat. Pound számára az uzSORA története egyszerre adja meg egy nagy ívű kultúrtörténet vonalait (ebben a középkori pénzváltó bankok vagy a pénzkereskedelemre kényszerített zsidóság éppolyan tényező, mint az uzSORA újkori gyakorlatának teret engedő és emiatt a katolicizmussal szemben leértékelt<sup>37</sup> protestantizmus vagy – ellenpéldákként – az arisztotelészi etika és a konfuciuszi gazdaságtan) és szolgáltat politikai magyarázatot a jelenkor, illetve a közelmúlt válságaira. Az, a *The Cantos* egészében is kirajzolódó narratíva, amely a független Egyesült Államok ígéretesen induló történeti fejlődését a 19. század közepén látja elakadni, szintén alapvetően a pénzhez, közelebbről az állam pénzhez való viszonyának az alakulástörténete felől érthető meg: a függetlenedés valójában a Bank of Englandtól való függetlenedés volt, amit azonban – így Pound ugyancsak vitatható érvelése – a politika hamarosan (elsősorban a *Cantos* egyik leg-sötétebb megvilágításba helyezett figurája, Alexander Hamilton ténykedése nyomán) elérte, amennyiben az ország gazdasági szuverenitását a magánkézben lévő, illetve valójában külföldi befolyás alatt álló szövetségi bankoknak szolgáltatta ki.<sup>38</sup> Mussolinin azért lehet Jefferson különös történelmi aktualizációjaként felleltetni, mert olyan pénzügyi reformokat hajtott végre Olaszországban, amelyek állami ellenőrzés alá vonták az ország gazdaságát (megjegyzendő persze, hogy – bár erről a költőt nem lehetett meggyőzni – az olasz fasizmus gazdaságpolitikája semmilyen módon nem felelt meg Pound ideáinak).<sup>39</sup>

Jefferson olyan gazdaságpolitikát képvisel, amelyben az állam szuverenitásának kulcsa Pound értelmezésében az, hogy nem engedi kiszolgáltatni a lakosságot a már

<sup>36</sup> POUND, *What is Money for?*, 293.

<sup>37</sup> Lásd például Ezra POUND, *The Individual in his Milieu* (1935) = SP 273. Pound katolicizmussal szembeni engedékenységről lásd még Paul MORRISON, *The Poetics of Fascism*, Oxford UP, Oxford 1996, 35. A „gazdasági teológiai” háttérhez lásd Samuel WEBER, *A pénz idő*, et al. 1 (2013) (<http://etal.hu/wp-content/uploads/downloads/2013/10/weber-a-penz-ido.pdf>).

<sup>38</sup> POUND, *ABC of Economics*, 235. A kapitalizmus jeffersoni és hamiltoni elgondolásainak összevetéséhez lásd MARSH, *I. m.*, 11–35. Márai Sándor, 1957-ben, Amerikában, Hamiltonról: „Vad, erőszakos milliomo-sokat akart, akik a dolgozó nép bőréből szíjat hasítanak, de tőkét szereznek, mert – így mondotta – a primitív Amerikából csak a tőke és az erőszakos szerző emberek csinálhatnak országot. Csináltak is. Az igazságtalanságban volt valami igazság.” (MÁRAI Sándor, *Napló 1945–1957*, Helikon, Budapest, 1990, 321.)

<sup>39</sup> Lásd ehhez SURETTE, *Pound in Purgatory*, 83–85.

említett értelemben vett nemzeti össztermelést meghaladó eladósodásnak. Jefferson egyik sokat idézett kijelentése, mely szerint „a föld az élők tulajdona”, illetve azon elgondolása, hogy a nemzetnek csak akkora adósságot áll jogában vállalni, amely egy nemzedéknyi időn belül reálisan törleszhető (JM 79., 115.),<sup>40</sup> Pound számára egyenesen a nemzeti (állami) lét feltételeinek érvényes meghatározását nyújtják, amelyek legfőbb fenyegetése nyilvánvalóan ismét az uzSORAKERESKEDELEMBEN azonosítható. Az (itt implicit módon egyben biológiai értelemben is veendő) elevenség biztosítéka a cirkuláció, amely a folyamatos árukereskedelem, adásvétel közegeiben, egyben a „make it new!” parancsának engedelmeskedve,<sup>41</sup> mintegy szüntelenül *felfrissíti* a pénzt: a folyamatos *keringés* és egyben a szüntelen *forgalom*, áru- és pénzforgalom, amelybe beleértendő a tudás, a szellemi javak forgalma is. E az, amit az uzSORA nem támogat (GK 62.), hiszen itt a pénz értelme nem az, hogy közeget szolgáltatson a javak cirkulációjának, hanem az „ex nihilo” haszon (a LXXXIX. *Canto* egyik Benton-idézete szerint: „»All that it [the Bank] creates out of nothing«”), az olyan haszon, amelyben – minden csere, átváltás, összehasonlítás vagy mérés nélkül – pusztán a pénz teremt pénzt. Az ilyen pénz – amely, akárcsak a természet, a kulturális produkció világával ellentétben mintegy munka nélkül termel<sup>42</sup> – Pound fogalomhasználatának értelmében valójában nem is pénz, ami mégis lehetőségessé teszi, az a pénz fentebb említett, Arisztotelésznél meghatározott kettős természete, közelebbről az, hogy a pénz nemcsak csere- vagy mérőeszköz, hanem maga is képes *értékként* viselkedni. Nem véletlen, hogy Pound számtalan alkalommal (még a római rádióban is)<sup>43</sup> szükségesnek látja az amúgy éppen ekkoriban megrendülő aranystandard, illetve az arany árának mesterséges magasan tartása felett gyakorolt bírálatot (a háború szerinte egyenesen az arany fétisértékének fennmaradásáért zajlik), mint ahogyan az sem, hogy a kései *Cantó*knak majd az egyebek mellett az arany monetáris funkciójának felülvizsgálatát szorgalmazó Alexander del Mar lesz az egyik legfontosabb pénztörténeti autoritása. Azzal, hogy – a valóságos nemesfémérmék mintájára – implicit vagy akár csak formai értéket tulajdonít magának a pénznek, az aranystandard elfedi a pénz valódi természetét, másfelől a folyamatos árukereskedelem mellett/helyett a pénz felhalmozásában, forgalomból való időleges kivonásában és ezáltal az uzSORAKERESKEDELEM fenntartásában tesz érdekeltté.

A probléma persze azzal sem szűnik meg, ha a pénz – arany helyett – pusztán szám, jel vagy mértékegység lesz, hiszen ebben az esetben éppen immateriális, szellemi lét-

<sup>40</sup> Vö. még POUND, *ABC of Economics*, 256. Jefferson egy 1789. 09. 06-án, James Morrisonhoz írt híres levelében fejti ki ezt a tézist: Thomas JEFFERSON, *Works*, VI., Putnam, New York – London, 1905, 3–11.

<sup>41</sup> Ez a sokat idézett elv az LIII. *Cantó*ban egyszerre természeti, biológiai és gazdasági megújulásként jelenik meg: „The silos were emptied / 7 years of sterility / der in Baluba das Wetter gemacht hat / Tching prayed on the mountain and / wrote MAKE IT NEW / on his bath tub / Day by day make it new / cut underbrush, / pile the logs / keep it growing.” Vö. ehhez Hugh KENNER, *The Pound Era*, California UP, Berkeley – Los Angeles, 1971, 447–448.

<sup>42</sup> POUND, *ABC of Economics*, 255.

<sup>43</sup> Ezra POUND, *Zion, illetve Lost or Stolen* = EPS 285., 377.



módja az, ami felhalmozásra, a forgalomból való kiemelésre ösztönöz – hiszen ekkor, egyebek mellett, a tárolása az, ami nem jár különösebb költségekkel vagy (amit persze a mai – és mindenkori – tőzsde- vagy árfolyam-összeomlások áldozatai vitánának) kockázattal. Amikor Pound arra keres mintát, hogy miként valósítható meg a Jeffersonnál fellelt ideál modern körülmények között, talán éppen ez a dilemma juttatja el a „Social Credit” melletti másik fontos gazdaságelméleti forrásához, Silvio Gesell „szabadpénz”-elméletéhez. Pound 1934 elején ismerte meg, feltehetően Irving Fisher közvetítésével az „unortodoxok” között számon tartott német közgazdászt<sup>44</sup>, akit a Pound által viszont elutasított John Maynard Keynes mint Marx-alternatívát becsült nagyra.<sup>45</sup> A szakirodalom – mint számos fontos forrása esetében – itt is vitatja Pound elméleti tájékozódásának elmélyültségét vagy ismereteinek pontosságát, ám az a tény, hogy a Gesell elképzelését megvalósító 1932-es wörgli kísérlet nemcsak az értekező írások, de a *Cantos* több pontján – a *XLI.*, *LXXIV.* és *LXXVIII.* darabban – is említésre kerül (mit több, 1935-ben Pound el is látogat a tiroli városkába), világosan jelzi, mekkora hangsúlyt helyezett a költő a Gesellnél fellelt teorémára, pontosabban gyakorlati megvalósításának lehetőségére. Gesell 1916-os főművében, *A természetes gazdasági rendben* vázolja fel a szabad- vagy fogyatkozó pénz (*Schwundgeld*) modelljét,<sup>46</sup> amely nagyon röviden azon a felismerésen alapul, hogy a pénz elköltését, vagyis a forgalmat azáltal lehet ösztönözni, ha a pénz felhalmozása gazdasági jutalmazás, például kamat helyett kvázi büntetésben részesül. A Wörglben az osztrák jegybank gyors közbeavatkozásáig sikerrel kecsegtető kísérlet lényege az volt, hogy bizonyos fordulónapokon a pénzt mintegy érvényesíteni kellett annak, aki éppen birtokolta, egy, a bankjegy névértékének egy százalékáért megvásárolt bélyeggel, amelyben voltaképpen a pénz birtoklásának-tartásának költségei materializálódtak. A pénz így elvben elveszíti azt az előnyét az egyéb – például természeti – javakkal szemben, hogy birtoklása és még inkább tárolása vagy szállítása nem jár költségekkel, illetve hogy nem romlandó, emiatt nem okoz kárt, ha tulajdonosa nem tud előnyösen túladni rajta. A bélyeggel érvényesítendő – vagyis, mint azt Pound lelkendezve megállapítja, „megadóztatott”<sup>47</sup> – pénz gyakorlatilag ellenérdekelté teszi használóit abban, hogy maguknál tartásuk, s ilyen módon ösztönzi a kereskedelmet, szabályozza a kínálatot és elősegíti az „igazságos ár” kialakulását-kialakítását, mindenekelőtt pedig stabilizálja az árfolyamot.

Gesell, aki, Pound ítélete szerint, nemcsak hogy feltalálta az „anti-uzsorát”, hanem arra is rávilágított, hogy Marx nem ismerte fel a pénz valóságos természetét,<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Vö. ehhez SURETTE, *A Light from Eleusis*, 87.; Peter NICHOLLS, *Ezra Pound*, Macmillan, London-Basingstoke, 1984, 72.; Tim REDMAN, *Ezra Pound and Italian Fascism*, Cambridge UP, Cambridge, 1991, 133–134.

<sup>45</sup> Például POUND, *Zion*, 284. Lásd ehhez SURETTE, *Pound in Purgatory*, 117–119.

<sup>46</sup> Lásd Silvio GESELL, *A természetes gazdasági rend*, Kétezerregy, Piliscsaba, 2004, 244–263.

<sup>47</sup> POUND, *The Individual in his Milieu*, 275.

<sup>48</sup> *Uo.*, 274., 278.

valójában azzal a kettős kihívással igyekszik megbirkózni a szabadpénz koncepciójában, hogy egyfelől bizonyos értelemben áruszerűnek kell tekintenie a pénzt ahhoz, hogy romlandóvá tehesse és így meggátolja a piacról való kivonulását, másfelől azonban, ugyanezen célból, a csereeszköz funkciójára kell korlátoznia, aminek megalapozásához viszont éles különbséget kell tenni pénz és anyag között, ilyen módon mégiscsak mintegy idealizálva vagy dematerializálva előbbi. A papírpénzt tárgyalva utóbbi összefüggésben tesz különbséget a papírpénz és a hitellel között („A bankjegy nem a felirat miatt, hanem a felirat ellenére forog a fémpénzzel egyenértékűen”),<sup>49</sup> az arany pénztörténeti pályáját pedig szintén arra futtatja ki, hogy az anyag (az implicit értékkel rendelkező anyag) pénzidegen természetét igazolja („Mi lenne az arany, ha már nem lenne pénz?”).<sup>50</sup> A pénz fedezete Gesell számára (akit Pound e tekintetben viszont bírál, arra hivatkozva, hogy nem ismerte fel a „kulturális örökségben” rejlő – még a munkánál is jelentősebb [*JM* 116–117.] – gazdasági értékforrást) nem más, mint azon tulajdonsága, hogy csereeszközként alkalmazható, persze nyilvánvalóan csak akkor, ha a szuverén állam nem engedi ki a kezéből az előállításának jogát.<sup>51</sup> Az erre a funkciójára való korlátozása értelemszerűen egyszerre követeli meg a dematerializálását és a felhalmozást megnehezítő anyagszerűséget. A Wörglben kipróbált modell mintha ezzel a kettősséggel igyekezne boldogulni akkor, amikor a bankjegyre ragasztott bélyeggel mintegy egyszerre emlékeztet a pénz anyagszerűségére és anyagtalanságára.

Gesell, aki saját gazdaságelméleti elképzeléseit alapvetően Proudhonra vezeti vissza, *A természetes gazdasági rend* számos pontján kezdeményez vitát Marxszal, akit többek között amiatt marasztal el, hogy az érték „kísérteties tárgyiségének” felismerése nála egy teljesen dematerializált értékelmélethez vezetett el (mint ismeretes, Marx számára az áru „valamennyi érzéki tulajdonsága kihunyt”),<sup>52</sup> amely egyebek mellett emiatt nem jutott el a pénz sajátos természetének megértéséhez, illetve a tőke egyéb formáitól való elhatárolásához.<sup>53</sup> Innen nézve nem teljesen érdektelen, hogy amikor Marx az érték kísértetieségéről adott magyarázatát a fémpénz anyag-értékrelációjának alakulásán, az elkopott, s így a voltaképpen rendelkezésre állónál nagyobb értéket képviselő pénzérme példáján illusztrálja, akkor ezt a folyamatot éppen a *forgalomból* vezeti le: „A mindenféle kezekkel, erszényekkel, zsebekkel, bugyellárisokkal, tárcákkal, zacskókkal, ládákkal és fiókokkal való súrlódás közben az érme megkopik, itt elhagy egy aranyatomot, ott egy másikat, és így világjárása közben a lecsiszolódás folytán egyre többet veszít belső tartalmából. Használat közben elhasználódik. [...] a forgalomban megtett néhány lépés után több fémtartalmat képvisel,

<sup>49</sup> GESELL, *I. m.*, 136.

<sup>50</sup> *Uo.*, 163.

<sup>51</sup> *Uo.*, 151–152.

<sup>52</sup> Vö. *Uo.*, 141–142.; Karl MARX, *A tőke*, I., Kossuth, Budapest, 1967, 44.

<sup>53</sup> Vö. ehhez *Uo.*, 95–96.

mint amennyije van. [...] Az érme teste már csak árnyék.”<sup>54</sup> Itt mintha éppen az ellentétjéről volna szó annak, amit Pound Gesellből leszűrt programja szorgalmaz. A forgalom itt értékötbbletet, a cirkulációból kivont vagy abban testetlenül, mondhatni „ex nihilo” előálló tőkét termel, méghozzá éppen azáltal, hogy elhasználja vagy elleplezi a pénz anyagszerű értékét, míg a geselli modellben a pénz ilyesmivel nem is rendelkezhet: az elhasználódás a forgalmon kívül helyezett, mondhatni „kísérteties” pénzt sújtja, amely kvázi éppen a tulajdonos zsebében-tárcájában pihenve kopik el (ezért kell időről időre a ráragasztott bélyeggel kiegészíteni), ennek megfelelően egyedül a forgalom lesz képes arra, hogy újra és újra feltöltse.

Noha Wörgl, ahol a szabadpénztől a munkalehetőségek gyarapodását remélték, nem volt sikertelen, könnyen belátható, hogy Gesell modellje milyen rizikókat hordoz. Amint azt Pound is észleli, hosszú távon aligha működhet olyan környezetben, amelyben egy másikfajta pénz is használatban van<sup>55</sup> (bár Wörglben ez volt a helyzet). A forgalom, a cirkuláció ösztönzése továbbá bizonyos értelemben ellentmond a pénzstabilizáció célkitűzésének,<sup>56</sup> sőt az elképzelés éppenséggel az infláció veszélyét sem zárja ki teljesen, de szinte bizonyosan az ingatlanárak növekedésével fenyegetne. Pound azonban elsődlegesen az „uzsora” elvi ellehetetlenítésének eszközét látta benne, valamint – s a továbbiak számára valójában ez a fontosabb – sejtetően egy olyan elképzelést is, amely bizonyos értelemben saját nyelvelméleti ideái számára is valamiféle visszaigazolást jelenthetett.

### A médium tisztántartása

Mint az már szóba került, Pound irodalommal és nyelvvel kapcsolatos írásainak voltaképpen „politikája” lényegében a nyelv megtisztítását vagy tisztán tartását tűzte ki célul, méghozzá a médium tisztántartásának értelmében<sup>57</sup> – és minthogy ez a médium a kommunikáció, vagyis egyfajta cirkuláció médiuma, könnyen belátható, hogy a program, strukturálisan legalábbis, egyáltalán nem idegen az inkább gazdasági hangsúlyú írásokétól. A médium tisztántartásában az irodalomnak jut a fő feladat, hiszen ez biztosíthatja a kifejezés világosságát vagy tisztaságát, sőt egyfajta sterilitását,<sup>58</sup> ami az értelmes politikai cselekvés lehetőségfeltétele, sőt Pound számára az irodalom nemcsak a nyelv, hanem ezen keresztül voltaképpen az emberi létezésnek, az „életnek” magának a folyamatos megújítója vagy táplálója – hasonlatosan ahhoz, ahogyan a pénzforgalom is ilyenképpen frissíti vagy táplálja egy társadalom vérkeringését. Hogy *mitől* kell megtisztítani a nyelvet, azt Pound sok helyütt, még a rádió-

<sup>54</sup> Karl MARX, *A politikai gazdaságtan bírálatához*, Kossuth, Budapest, 1965, 80.

<sup>55</sup> POUND, *The Individual in his Milieu*, 276–277. Vö. ehhez még Jean-Michel RABATÉ, *Language, Sexuality and Ideology in Ezra Pound's Cantos*, Suny, Albany, 1986, 211.

<sup>56</sup> Uo., 240.

<sup>57</sup> Vö. ehhez LENTRICCHIA, *I. m.*, 197.

<sup>58</sup> POUND, *How to Read*, 17., 21.

beszédekben is<sup>59</sup> világossá teszi: a nyelv egyfajta (sok szempontból az „uzsora” gazdasági teljesítményéhez hasonló) korrupciójától, az (akár a terminológia szigorúbb értelmében vett) pontos fogalomhasználat lerombolásától, ami nem kizárólag a gazdaságról folytatott diskurzusban figyelhető meg, hanem a politikai és különösen a sajtónyilvánosság tartományaiban is. Az ilyen, tisztátalan nyelvek elsősorban a szemantika szintjén érhetők tetten: fő sajátosságuk, hogy eltorzítják, homályossá teszik (akár tehát: szennyezett csatornáknak továbbítják) a szavak jelentését, és ezzel kiszolgáltatják e szavak használóit például az érdekeikkel ellentétes politikáknak. Az irodalomnak azért jut kitüntetett, részben tehát akár politikai szerep a csatorna megtisztításában, mert – a már idézett definíció értelmében – a nyelv különösen jelentésgazdag állapotának tekinthető: „language charged with meaning”, egy jelentéssel feltöltött nyelv, amelyben a jelentés a nyelv minden más változatánál sűrítettebb formában létezik, amint azt Pound etimológiailag amúgy téves német fogalomértelmezése („Dichten = condensare” – AR 36.) is kiemeli. (Persze, nem érdektelenek a polisziemia megszállta meghatározás kínálta további lehetőségek sem: ez a nyelv jelentéssel – jelentéshordozással – megbízott, jelenteni hivatott nyelv, de egyben jelentéssel terhes vagy jelentéssel megterhelt nyelv, akár pénzügyi értelemben is, mint például egy számla; sőt jelentéssel, jelentésbirtoklással vádolt-gyanúsított, a jelentés „bűnébe” esett nyelv?)

Bárki, aki akár csak a legfelületesebb vagy -futólagosabb olvasói tapasztalattal rendelkezik a *Cantos* szövegéről, joggal fogalmazhatná meg ezen a ponton azt az észrevételt, mely szerint Pound költői nyelve bizonyos értelemben minden, csak nem tiszta. Nyelvek és grafikai jelek sokasága, egymásba fonódó jelölt és jelöletlen, irodalmi és nem-irodalmi idézetek, rövidítések, széttördelt mondatok, semmilyen hanghoz hozzá nem rendelhető beszédfoszlányok, talányos inskripciók alkotják ezt a nyelvet – vajon jó irányba indult-e el Pound a *Cantos* nagy projektjével akkor, amikor a költészetre a nyelv, a fogalmak megtisztításának feladatát szabta? Pound vonatkozó okfejtései arról tanúskodnak, hogy ezt a feladatot az automatizálódott, rutinszerűvé vált és a különböző közvetlen(ebb) érzékelési módoktól eltávolodott mindennapos nyelv-tapasztalat feltörésével vagy elmélyítésével közelítené meg. A nyelv jelentéssel való felruházásának az *ABC of Reading*ben említett módzatai (vö. AR 36–37.) azt sugallják, hogy a költészet számára egyrészt a szavak izoláltságának felfüggesztésében vagy megtörésében, másrészt érzéki-anyagi, mondhatni mediális dimenzióik felmutatásában kínálkoznak lehetőségek e program megvalósítására: egyfelől azon grammatikai és etimológiai viszonyrendszerek, illetve akár szemantikai összefüggések feltárásában, amelyek a mindennapos nyelvhasználat elől rejtve maradnak vagy szokatlanul mutatkoznak, másfelől a „vizuális imagináció”, az akusztikus korrelációk vagy a nyelvi asszociativitás stimulációjában. Innen nézve akár azt a választ is lehetne adni

<sup>59</sup> Például Ezra POUND, *Question of Motive = EPS 54.*

a fenti ellenvetésre, hogy az idézetek, ideogrammak, egzotikus írásjelek és idegen szavak funkciója a *Cantos*-ban talán éppen abban állhat, hogy megakasztják a szöveg befogadásának automatikus vagy szokásszerű, akár konvencionális módozatait, mintegy ráirányítják a figyelmet magára a nyelvi anyagra: a soknyelvűségen, illetve a homogén kontextusképzés gátoltságán keresztül például azzal szembesítve, hogy „egy nyelv sem teljes”.<sup>60</sup> A *Cantos* számos jellegzetes gesztusa tekinthető továbbá egy olyan költői technika megnyilvánulásának, amely a nyelvről és a jelentésről mint izolált, tagolt, statikus elemek rendszeréről alkotott – „nyugati” – elképzelések (vagy az erre vonatkozó beidegződések) felülvizsgálatát akarja kikényszeríteni: Pound sajátos fonetizáló helyesírása, költői dikciójának változatos ritmusa, ellipszisek vagy különös rövidítések révén felfokozott sebessége, egyéb grafikus gesztusai nemcsak a költői szöveg érzéki befogadásának utasítását hordozzák, hanem a nyelv folyamatszerű létmódjáról hivatottak tanúskodni. Úgy tűnik tehát, hogy a tisztaság adott esetben a végletekig vitt heterogenitás, keresztezések, montázsok és egyéb szennyezésformák révén közelíthető meg vagy állítható helyre. Innen nézve logikusnak mondható, hogy Pound számára bizonyos értelemben valóban nem volt teljesen kézenfekvő a döntés afelől, hogy saját költői törekvéseit inkább az avantgárd vagy éppen valamiféle neoklasszicizmus kontextusában helyezze-e el.<sup>61</sup>

A fentebb leírt technika még a *Cantos* tipográfiai visszafogottabb (például kínai írásjeleket nem alkalmazó) vagy bizonyos értelemben kevésbé „költői” darabjait is meghatározza, így a szinte kizárólag idézetekből (javarészt nem irodalmi idézetekből) összeállított *XLI. Cantó*t is, amely jelen összefüggésben azért kínálkozhat rövid szemléltetés tárgyául, mert felfogható tulajdonképpen a *Jefferson and/or Mussolini* lírai „párjának”. Ez a darab zárja le az *Eleven New Cantos XXXI–XLI.* sorozatát (1934),<sup>62</sup> amelyben Pound egyrészt megalapozza Jefferson kitüntetett szerepét az amerikai történelemről alkotott víziójában, másrészt előkészíti a gazdaságtörténeti tematika középpontba kerülését a *Cantos* ívében, továbbá itt emeli a költeményben eddig megtett kultúrtörténeti utat a jelen, egyben a politikai cselekvés kontextusába: a számos Jefferson-citátummal élő *XLI. Cantó*nak ugyanis Mussolini a központi alakja, sőt a híres nyitány, amely a költő és a Duce 1933-as találkozását idézi fel, az *A Draft of XXX Cantos* (1930) egy példányával megajándékozott Mussolini valójában eléggé semmitmondó, Pound által azonban az „esztéták” reakciói fölé emelt elismerő szavait rögzíti („»MA QVESTO«, / said the Boss, »è divertente.« / catching the point before the aesthetes had got there;”).

<sup>60</sup> POUND, *How to Read*, 47. A *The China Cantos* sorozata elé illesztett jegyzetében Pound felhívja a figyelmet arra, hogy a kínai írásjelek hordozta tartalom az esetek döntő többségében a szöveg angol nyelvű tartományában is megtalálható. Az idegen nyelvű betétek beiktatása tehát nem egyszerű lexikai szükségességet jelez.

<sup>61</sup> THEWELEIT, *I. m.*, 107.

<sup>62</sup> „Melynek – így Kenner – legfeljebb két darabja ejtené kísértésbe egy antológia szerkesztőjét” (KENNER, *The Pound Era*, 415.)

A *Canto* ezt a nyitányt követően egymástól többé-kevésbé elhatárolható történelmi kronotoposzokon keresztül folytatja az útját, amely során leginkább talán a pénzügyi szuverenitást feladó államok gazdaságpolitikája, illetve a közelmúlt, vagyis az I. világháború Európájának társadalmi-gazdasági-politikai korrupciója kerül a célkeresztbe. A nyitójelenetet Mussolini gazdaság- és társadalompolitikai eredményeinek egy katalógusa, majd a „mezzo-yit” által előadott „történet” követi, amelyben a Duce a tervezett nyereségüket számoló pénzembereket leckézteti. A költemény innen először a 15. századi Itália pénzügyei felé fordul, majd ismét Mussolini hivatalos hagiográfiájának elemeihez tér vissza<sup>63</sup>. A szöveg következő nagy ívének a 20. század eleji Európa áll a középpontjában: Fritz von Unruh, az expresszionista író és frontharcos, Churchill, majd – a szürrealista író René Crevel frissen megjelent regényéből (*Les pieds dans le plat*) kibontakoztatva<sup>64</sup> – a modern tömegsajtó jelensége, amelynek gazdasági abszurditása és politikai befolyása (itt is, mint a *Jefferson and/or Mussolini*-ben: JM 41.) Mussolini cenzúrapártiságát hivatott megindokolni: „»Pig and Piffle« they called it in private / 10 pence per copy to make, 6 pence on the stands / and each year 20 thousands in profits / Pays to control the Times, for its effect on the market / »where there is no censorship by the state / there is a great deal of manipulation...«”. A *Canto* ezután Pound különböző történelmi időkből származó gazdaságtani autoritásait sorakoztatja fel – a sienai Monte dei Paschi bankot („damn good bank” – mondja majd a *XLII. Canto*), Douglas egy „felvetését” („[...] »To strangle the bankers...?«”) és Wörgl – , majd gazdasági-pénzügyi tárgyú Jefferson-leveleket idéz és végül a nemzetgazdaságot végtelenen eláruló tőke bűnlajstromával zárul („120 million german fuses used by the allies to kill Germans / British gunsights from Jena” stb.).

A költemény heterogenitása persze nemcsak tematikusan, hanem a jelhasználat szintjén is szembeötlő: olasz, jiddis, német és latin kifejezésekkel él, rövidítéseket és fonetizáló helyesírást alkalmaz, és mondhatni tobzódik a számokban, amelyekben szintén keveri az (arab és római) numerikus és alfabetikus lejegyzést („19 hundred and 8” stb.), az egyik Jefferson-leveletrészlet egyenesen számításokat ad elő. Az idézetek kezelése (könyvcímek, keltezés, források, akár oldalszámok megadása, utalás Augusta Viktoria császárné dedikációjára az ifjú von Unruhnak ajándékozott könyvben) egyrészt mintha magának a lejegyzésnek vagy a bevésésnek a tényét nyomatékosítaná, másrészt feltárja a montázs szerkesztési elvét. A montázstechnika ilyen megvalósításának egyik további jellegzetessége, hogy a beidézett citátumok döntő többsége referenciálisan vagy deiktikusan meghatározott kommunikációs szituációra utal: Pound éppúgy megadja Jefferson leveleinek címzettjeit, mint Churchill mondatáét.

<sup>63</sup> Többek közt Mussolini egy önéletrajzi jellegű levelét parafrázálva, amelyet a Duce szeretője, Margherita Sarfatti által írt, a korban nagy érdeklődést kiváltó biográfia közöl: Margherita Grassini SARFATTI, *The Life of Benito Mussolini*, Butterworth, London, 1925, 84–85. A könyv 1927-ben Kosztolányi Dezső fordításában jelent meg magyarul, a vonatkozó részt lásd itt: Uő., *Mussolini élete*, Egyetemi, Budapest, 1927, 57–58.

<sup>64</sup> Pound később önálló esszéjét is szentelt Crevelnek: Ezra POUND, *René Crevel*, Faber & Faber, London, 1939.

Ahol a címzett nincs megadva, ott lényegében magát a költőt kell ebbe a pozícióba helyezni, például a Duce mondatainak megszólítottjába a nyitányban. Ez azonban mondhatni még inkább nyomatékosítja azt a tényt (vagy: eseményt?), hogy az idézett mondatok kiszakadnak eredeti környezetükből, sőt mintha talán egyenesen ezt, a ki- vagy elszakadásnak a mozgását próbálná a költemény érzékeltetni. Az idézetek legfontosabb sajátossága ugyanis, mint Pound ilyen típusú *Cantó*iban általában, egyfajta kivonatszerűség. Összeolvasva például a Jefferson- vagy Mussolini-idézeteket az eredeti szöveghelyekkel<sup>65</sup> az lesz a feltűnő, hogy a *Canto* nem torzítja különösebben a jelentésüket, viszont fellazítja vagy teljesen széttördeli, sok esetben nominalizálja a szintaktikai összefüggést, amelyből a kivonatok származnak. Ez a technika felelős a Poundnál más tekintetben is fontosnak tartott gyorsaság vagy sebesség effektusáért: mintha a másolóknak csak egyszer hallott vagy valamilyen más real-time módozatban visszaadandó szövegekkel, esetleg egy korlátozott teherbírású csatornával volna dolga,<sup>66</sup> ami valamiféle „távírási stílusra”<sup>67</sup> kényszerítené.

A szöveg ezen stiláris és szintaktikai vonása nyilván nem független Pound azon lehetőségek iránti érdeklődésétől, amelyek a hangzó nyelv sajátosságainak az írott szövegbe való átültetését vagy átmentését ígérték. A *XLI. Cantó*ban is előfordul, hogy a tipográfiai különbségek hivatottak jelezni egyazon szó eltérő akcentuálásait, amelyek aztán magában a szójelentésben is eltérő hangsúlyokat helyeznek el, példaként a „mezzo-yit” által elbeszélte epizódra lehetne hivatkozni: „And the Boss said: but what will you / DO with that money?« / »But! but! signore, you do not ask a man / what he will do with his money. / That is a personal matter. / And the Boss said: but what will you do?” (a „Boss” – mint később kiderül, cinikus – kérdése, a szöveggörnyezet alapján, arra irányul, mit lehetne megvalósítani a pénz segítségével, a válaszban talán egyszerűen a pénz elköltését vagy el nem költését jelenti ugyanaz a szócska, az újabb kérdés pedig már arra céloz, hogy a börtönben nemigen lesz mód bármit is tenni azzal a pénzzel). Innen sem hiányoznak az olyan fonetikus betűzött kifejezések („nacherly”, „»They want all the young gals fer themselves«”), amelyek persze legalább

<sup>65</sup> A forrásokhoz lásd elsősorban című Carroll F. TERRELL, *A Companion to The Cantos of Ezra Pound*, I., California UP, Berkeley – Los Angeles, 1993, 167–169.

<sup>66</sup> Mint kortárs költészeti példát egy részben hasonló, ám kifejezetten a történelem feljegyezhetőségének vagy közvetíthetőségének technomediális meghatározottságait előtérbe állító, fonetizáló elemekkel szintén bőven élő poétikai stratégiára lásd – az olykor Pound-idézetekkel is élő – Thomas KLING számos versét, például a *Bildprogramme* című ciklust. Kling Pound verseinek hatásáról: „Wie oft – und wie – wird der Leser, die Leserin auf Hochbewegungen mitgenommen, ja emporgerrissen, aus dem Stand, auf Hochseebewegungen entführt im Sinne von rasanten speedigen Segeltörns, die eher mit den wüsteren Seegängen vor New Englands Küsten oder mit *Fastnet Race* zu tun haben als mit der eher weinfarbenen gesänftigten, Lorke gefälligen hellenischen Ägäis (jaja, der ihr Boden – geschenkt – liegt ooch wrackvoll).” (Thomas KLING, *Bakchische Epiphanien IV* = UÖ., *Auswertung der Flugdaten*, DuMont, Köln, 2005, 75–76.)

<sup>67</sup> Erről a mediális konfigurációról, a német expresszionizmussal kapcsolatban lásd Friedrich KITTLER, *Im Telegrammstil = Stil*, szerk. Hans Ulrich GUMBRECHT – Karl Ludwig PFEIFFER, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

oly mértékben tanúskodhatnak a hangzó nyelv írásos imitációjának kudarcáról (hiszen az alfabetikus lejegyzés ambivalenciáját érzékeltetik), mint a megvalósíthatóságáról. Van olyan hely is a szövegben, amelyet azért nem lehet minden akadály nélkül lineárisan olvasni, mert a sorok közé egy könyvcím, vagyis nyomatékosan írott, ráadásul más nyelven írott szöveg részletei kerülnek: „Geschichte und Lebensbilder / Temperature of enormous importance / Erneuerung des Religiösen Lebens / more especially in mountain warfare / in den Deutschen Befreiungskriegen, by Wilhelm Baur / This remarkable work was presented / to the young Uhlan officer / by her imperial majesty Augusta Victoria / with a tender and motherly dedication”. Ezeket a sorokat akkor sem lehetne például egy hanghoz rendelni, ha az idézet forrása egyértelműen jelölve volna.

Lehet, persze, hogy inkább arról van szó, hogy az utóbbi idézett passzus egyszerűen az (itt akár néma) le- vagy elolvasás *eseményszerűségét* érzékelteti, sőt talán egyenesen ez utóbbi gesztusban azonosítható a *Canto* idézetkezelésének legfontosabb tétje. Abban, hogy a szövegmontázs mintha éppen arra tenne kísérletet, hogy megragadja vagy érzékeltesse azt az eseményt, ahogyan a különböző idézetek le- vagy beíródnak a vers szövegterébe, máshonnan nézve arra, hogy a citátumok zárvány- vagy maradóképző létmódját leíródásuk esemény- vagy legalábbis történésszerűségével ellensúlyozza. Ez egyfelől azzal a következménnyel jár, hogy a műfajmegjelölés révén kvázi epikus-énekesi autoritással felruházott lírai én annak ellenére háttérbe szorul, hogy a vers (a már tárgyalt nyitány, illetve a megírás – valamint a Ducénál tett látogatás – időpontját sokadszorra bevéső és mintegy a nyitány fasiszta időszámítását – „XI of our era” – dekódoló zárlat – „ad interim 1933” – képezte keretben) nagyon határozottan beíródik az énekes valóságos politikai cselekvésének terébe. Az ént nemcsak a szöveg jelentős hányadát kiadó idézetek némitják el, hanem a montázs felépítésének azon következménye, hogy az ellenáll az egyetlen hang vagy szólam általi átsajátításnak (például előadásnak). Noha a szövegmontázt, amelyben azért kirajzolódik egy Mussolini-óda árnyéka, egy kiemelt referenciális összefüggés, a Mussolininél tett audencia révén politikai autoritással felruházott költő, vagyis végső soron az a politikai erő hitelesíti, amelynek dicsőítése így felfogható egyfajta törlesztésnek is, ezzel a struktúrával szemben áll egy másik, az idézetkezelésé. Pound montázs a téren arra vállalkozik, hogy a lírai hang visszahúzódása révén megnyíló teret a történésszerű, mozgásba hozott idézetekkel töltsse ki, amelyek így meglevenedve vagy újraéledve – „make it new”! – képesek a hang vagy a beszéd olyasfajta cirkulációját előállítani, amelytől a költő a statikus, megmerevedett nyelv és gondolat költői megújítását remélte – mindezt a nyelv lehető legdermedtebb állapotának, írásos idézeteknek a közegében.

A nyelvtisztítás kézenfekvő forrásának Pound, a fentiek alapján tehát látszólag paradox módon, a nyelv szakadatlan cirkulációját, a kommunikációt, magát a „csatornát” tekintette. A nyelv megújulásához – akárcsak a pénzéhez – nélkülözhetetlen a folyamatos forgalom, hiszen ez a legkézenfekvőbb ellenszere a nyelv és a jelentés



megmerevedésének, statikussá válásának, megdermedésének. Amint arra Pound a római rádióadás hallgatóságát is figyelmezteti, kommunikáció nélkül nem lehetséges forradalom sem,<sup>68</sup> ennél fontosabb azonban az, hogy tágabb értelemben pedig egyáltalán kultúráról sem lehet beszélni a folyamatos cirkuláció feltétele nélkül. Aligha véletlen, hogy Pound kiemelkedő jelentőséget tulajdonított a nyelvek interakciójának, nemcsak a *Cantos* szövegvilágában, hanem általában a fordítás kultúrateremtő és -fenntartó teljesítményéről értekezve is. Pound, aki saját fordítói gyakorlatában jóval több figyelmet szentelt a jelentés, mint a grammatika tartományának,<sup>69</sup> a – szerinte az angol irodalomban más európai nemzetekéhez képest alulértékelt<sup>70</sup> – fordításban, pontosabban a mindenkori idegen vagy másik nyelvben a saját (szükségszerűen „nem teljes”) nyelv megújításának-felfrissülésének legfontosabb forrását látta, az angol irodalmi nyelv egyik csúcsteljesítményét például rendre Arthur Golding 16. századi *Metamorphoses*-átültetésében jelölte ki. Itt bővebben nem tárgyalható kultúrafelfogásának egyik legfontosabb eleme az, hogy a folyton megújuló hagyományban kevésbé valamely szervesen épülő-alakuló tudás identitásképző teljesítményét, hanem – Eliot hagyományfogalmától sok tekintetben eltérő módon<sup>71</sup> – magát a folyamatos keringést, a különböző elemek vándorlását, eredetüktől való elszakadását értékelte. Ahogyan a *Guide to Kulchur* egyik tételmondata fogalmaz: „Knowledge is NOT culture. The domain of culture begins when one HAS forgotten-what-book.” (GK 134.)

### Nyelv/pénz

Innen nézve szinte törvényszerűnek mondható, hogy Poundnak korán el kellett jutnia a kínai írásjelekről alkotott, amúgy sok tekintetben tévesnek bizonyult<sup>72</sup> Fenollosa-féle koncepcióhoz (Fenollosa kínai írásjelekről készített feljegyzéseit 1918-ban adta ki, de jóval korábban ismerte meg), hiszen az itt olvasottak mintegy modellszerűen kínálták fel azt az összekötő kapcsot, amely a folyamatszerűségében megragadandó nyelv eszméjét a szavak visszanyerhető érzéki dimenziójára vonatkozó feltevésekhez közvetíti. Noha a nem alfabetikus kínai írásjel, vagy legalábbis Fenollosa róla alkotott víziója bizonyos értelemben valóban elhelyezhető egy olyan poétikai program alkotóelemei között, amely többek közt arra tett kísérletet, hogy a nyelv hangzó, akusztikus jelenlétét mintegy visszavezesse vagy érzékelhetővé tegye magában az írott jelben,<sup>73</sup> mégis jóval gyakoribb és talán indokoltabb is az ideogramma koncepcióját a képiséggel összefüggésbe hozni, például mint olyan törekvés megnyilvánulását, amely

<sup>68</sup> POUND, *But How?*, 66.

<sup>69</sup> Ming XIE, *Pound as Translator = The Cambridge Companion to Ezra Pound*, szerk. Ira B. NADEL, Cambridge UP, Cambridge, 1999, 205.

<sup>70</sup> Vö. POUND, *How to Read*, 43–44.

<sup>71</sup> Pound és Eliot 1930-as években folytatott vitáiról lásd részletesen LINDBERG, *I. m.*, 76–125.

<sup>72</sup> Lásd erről bőven KENNER, *The Pound Era*, 192–231.

<sup>73</sup> RABATÉ, *I. m.*, 87.

a nyelv aligha kiküszöbölhető absztrakt voltát a költészet vizuális kapacitásai révén tervezi ellensúlyozni.<sup>74</sup> Fenollosa kiindulópontja bizonyos értelemben a kínai írásjel ikonikus meghatározottságára helyezte a nagyobb hangsúlyt, hiszen a vizsgált karakterek azon, amúgy nem teljesen helytállóan megragadott sajátosságára összpontosított, miszerint ezek nem a beszédhangon alapulnak, nem fonetikusak.<sup>75</sup> Mégis, úgy tűnik, Fenollosa, de legalábbis az őt kiadó és kommentáló Pound számára ennél az ikonikusságnál fontosabb volt vagy idővel fontosabbá vált az, hogy az „ideogramma” általában is egy alternatív lehetőséget kínál a nyelv, sőt a gondolkodás vagy az emberi cselekvés és erkölcs valódi természetének megragadására (a *character*be az ’írásjel’ mellett helyenként valóban beleértendő a ’jellem’ is)<sup>76</sup> – alkalmasabb modellt, mint a nyugati grammatikák. A Fenollosa-szöveg metaforára vonatkozó kitételei például arról tanúskodnak, hogy e költői eszköz hatékonyságát kevésbé vizuális kreativitásában vélte megragadni, hiszen ezt szükségszerűen valamiféle szubjektivitásra, alkotói önkényre kellett volna visszavezetnie, miközben a – kínai – metafora lényegében a természet rendjét követné.<sup>77</sup> Nem „ex nihilo” teremtés tehát, mint – lehetne hozzáfűzni – az uzsora révén előálló nyereség. Ennél fontosabb azonban, hogy a metaforában nem is a dolgok, hanem az a dolgok közötti interaktivitás kerül a fókuszba, amelyet az ideogrammatikus nyelvhasználat a fentiek értelmében kevésbé létrehoz, mint inkább felismer: „A kapcsolatok [relations] sokkal valóságosabbak és sokkal fontosabbak, mint azok a dolgok, amelyeket összekapcsolnak” – így hangzik az idevonatkozó konklúzió Fenollosánál. Mint azt Pound a „piros” meghatározásának híres példáját<sup>78</sup> kiemelve – amúgy az ezen a helyen önmagának kissé ellentmondó Fenollosát félreértve – elmagyarázza (AR 21–22.), az ideogrammatikus fogalomalkotás absztrakció vagy általánosítás helyett abból indul ki, amit „mindenki ismer”: ez a folyamat éppen a természetben fellelt relációk ikonikus leképezése révén iktatja ki a fogalomalkotás azon, önkényes segédeszközeit, melyek valójában inkább eltávolítanak, mintsem közelebb juttatnak a dolgokhoz. Noha nem férhet kétség ahhoz, hogy Fenollosa képiséggel és metaforicitással kapcsolatos kijelentései elhelyezhetők az „objektív korrelatív” fogalma alá rendelt vagy akár éppen, Kenner módjára, a költői műalkotást valamiféle elszigetelt nyelvtárgyként elgondoló poétikai ideológiák környezetében, úgy tűnik, legalább olyan, ha nem még relevánsabb összefüggést kínál ezek számára Pound programjának azon törekvése, amely pontosan a nyelvi formák absztrakt-izolált, statikus létmódjának felülvizsgálatát célozza.

Amikor Fenollosa, a médiumok konkurenciájának egy jellegzetesen század eleji mintázatát alapul véve a festménnyel és a fotóval állítja szembe az ideogramma vizua-

<sup>74</sup> LENTRICCHIA, *I. m.*, 194–196.

<sup>75</sup> Vö. Ernest FENOLLOSA, *The Chinese Written Character as a Medium for Poetry*, City Lights, San Francisco, 1936, 8.

<sup>76</sup> MORRISON, *I. m.*, 30.

<sup>77</sup> Vö. FENOLLOSA, *I. m.*, 22–23.

<sup>78</sup> Lásd BROOKE-ROSE, *I. m.*, 108–110.

litását, arra hivatkozva, hogy utóbbi esetben a képiség szukcesszivitással, méghozzá – természetesen – „természetes” folyamatszerűséggel felruházott megvalósulásáról volna szó,<sup>79</sup> akkor egyszersmind azt a – Pound számára különösen fontos – csapást is kijelöli, amely a kínai írásjelekből kiindulva a nyugati nyelvfelfogás egésze feletti kritika számára is utat nyit, sőt akár a politikai „eszmék” területére (ezek nem érthetők meg statikusként – *JM* 113.) vagy a morál birodalmába is eljuttat (az emberiség legfőbb ellenségei azok, akik „petrifikálják” s ezáltal „megölik” a gondolatot – *GK* 77.). Fenollosát többek között annak belátásához vezették el a kínai írásjelek, hogy az „el-szigetelt dolgokként” felfogott főnevek nem léteznek a természetben. Évtizedekkel később majd Gottfried Benn is valami ilyesmire jut híres előadásában („Színek és hangok vannak a természetben is, szavak viszont nincsenek.”),<sup>80</sup> még érdekesebb azonban, hogy – bizonyos összefüggésben – hasonló, bár szigorúbban a hangképzés anyagságára (mondhatni természetére) vonatkozó megfigyelésből születik meg, időben jóval közelebb, az „általános nyelvészet” modern tudománya, legalábbis erről tanúskodik a *Bevezetés az általános nyelvészetbe* egyik érdekes, a nyelv immateriális „értékek” rendszereként való leírását indokolni hivatott megállapítása, mely szerint „ha vetítőgéppel visszaadhatnánk a szájüregnek és a gégefőnek egy hangsor létrehozása közben kifejtett valamennyi mozgását, az artikulációs mozgásoknak e sorozatában lehetetlenség volna szakaszokat feltárni; nem tudjuk hol kezdődik az egyik hang, s hol végződik a másik”<sup>81</sup> (ez a különös Saussure-párhuzam, mint majd még látható lesz, nem ér véget ezen a ponton). A grammatikai vagy szótári egységekként elkülönített, rendszerbe állítható szavak Fenollosa (és Pound) számára inkább pusztán a leírás által kiszigetelt kapcsolódási pontjai az eseményeknek (a beszéd vagy a gondolkodás eseményeinek), amelyeket ennek következtében a mondat szubjektum-predikátum-szerkezetre alapozott felfogása sem tud megfelelően megragadni: a mondat inkább a villámláshoz hasonlítható (mint azt itt leginkább Nietzsche híres példája segíthetne elmagyarázni, a predikatív szerkezet itt ugyanazt a folyamatot egyszer szubjektumként – villám –, egyszer pedig cselekvésként – villámlás, világítás – jeleníti meg).<sup>82</sup> Az így felfogott mondat lehetőségét, amely mintegy közelebb juttat a dolgok természetes létezési módjához, Fenollosa a kínai mellett a nem ragozó nyelvekben s így bizonyos megszorításokkal az angolban is fellelni véli, általában pedig a „szüksős grammatikai kategóriák” hátrahagyásának feltételéhez köti,<sup>83</sup> és mintha Pound költői gyakorlata is valami hasonlóval kísérletezne, amikor a *Cantos* szövegeinek sajátos térbeli elrendezésével, a nyelvtani vagy szintaktikai koherencia megbontásával vagy éppen a kínai karakterek beiktatásával a grammatikai kategóriák érvényét fessegeti.

<sup>79</sup> Vö. FENOLLOSA, *I. m.*, 9.

<sup>80</sup> Gottfried BENN, *Líraproblémák* = Uő., *Esszék, előadások*, 208.

<sup>81</sup> Ferdinand de SAUSSURE, *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, Corvina, Budapest, 1997<sup>2</sup>, 67.

<sup>82</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Adalék a morál genealógiájához*, Holnap, Budapest, 1996, 44.

<sup>83</sup> FENOLLOSA, *I. m.*, 13–14., illetve 21.

Az ideogrammatikus nyelv eszméje olyasvalami tehát, ami elsősorban a nyelv vagy a gondolkodás komplex folyamat- vagy eseményszerűségét tenné érzékelhetővé a nyelvben mint olyan különös lejegyzőtechnikában, melynek számára saját működésének lejegyzése jelenti a legnagyobb kihívást. Az ideogramma mint karakter következőképpen olyan (Fenollosánál és Poundnál egyaránt naturalizáltként elgondolt) jel kell hogy legyen, amely statikus-térbeli természete ellenére nemcsak képviseli vagy elemzi, felosztja és helyettesíti ezt a folyamat- vagy eseményszerűséget, hanem valamilyen módon meg is valósítja vagy legalábbis közeget kínál a számára: aligha véletlen, innen nézve, hogy a kínai írásjegy a Fenollosa-mű címe szerint a költészet *médiума*. Egyfelől reprezentálja, összehasonlíthatóvá és absztrahálhatóvá teszi a dolgok és eszmék cirkulációját, másfelől részt is vesz benne.<sup>84</sup> Akárcsak a pénz.

A szakirodalomban természetesen nem maradt figyelmen kívül, sőt akár eltérő következtetések alátámasztását is lehetővé tette a Pound pénz- és nyelvfelfogása közötti feltételezhető párhuzam,<sup>85</sup> amely számtalan helyen explicit formában is megfogalmazást nyer az életműben („A pénz és a nyelv azáltal léteznek, hogy érvényben/forgalomban vannak [*by being current*] – olvasható például egy 1935-ös cikkben –. A valuta és a beszéd lényege abban áll, hogy az érmét elfogadják értéként; a szavakat pedig jelentésesként.”)<sup>86</sup> Az sem igényel igazán sok magyarázatot, hogy az ilyen összehasonlítás különösen nagy tételt bírt egy olyan időszakban, amelyben nemcsak a nyelv, hanem a pénz működésében vagy megtapasztalásában beállt változások, illetve az ezekről eddigre már nagy komplexitásban rendelkezésre álló magyarázatok tömege meglehetősen sok impulzust szállított a modern regény és költészet, de akár a nyelvtudomány számára is. Az amúgy ókori eredetű pénz/nyelv-analógia nélkülözhetetlennek bizonyult például Saussure számára is, aki, épp a fentebb idézett megfigyelés egyik teoretikus következtetését levonva kényszerült arra, hogy a nyelvi *jel* természetét pénzügyi párhuzammal magyarázza. Az „ötfrankos” híres hasonlata azt hivatott alátámasztani, hogy a nyelvi elemek (ezeket Saussure, ebben a kontextusban kissé félrevezetően rendre „értéknek”, „valeur”-nek nevezi) nem rendelkeznek szubsztanciális önazonossággal, inkább valamiféle helyi értékek csupán, amennyiben valóságos tulajdonságaik, a kicserélhetőség és az összehasonlíthatóság csakis annyit tesznek lehetővé, hogy funkciójukat az egymáshoz viszonyított különbségük határozza meg.<sup>87</sup> Az ilyen nyelvi pénz, amelyet tehát „szubsztancia” hiányában csak a minden-

<sup>84</sup> A húszas évek Párizsában töltött időszakot felidézve Márai, aki itt mint nemzedéktársáról rajzol emlékezetes portrét Poundról („Nem ismertem személyesen, de mindennap láttam, a Dôme-ban vagy a Coupole-ban – akik együtt és egyszerre mennek az időben valami felé, valahogy soha nem »ismerik« egymást.”), teológiai dimenziókat is érintve foglalta össze Pound költői programját: „A költészet értelmét a Szóban látta, az Igében, amely egyszerre Test és Szó is.” (MÁRAI Sándor, *Föld, föld!...*, Helikon, Budapest, 2006, 295.)

<sup>85</sup> Vö. például BROOKE-ROSE, *I. m.*, 235.; MORRISON, *I. m.*, 18–19.; MARSH, *I. m.*, 94–100.

<sup>86</sup> Ezra POUND, *Towards Orthology* = Uő., *Poetry and Prose*, VI., 275. Vö. ehhez még NICHOLLS, *I. m.*, 191.

<sup>87</sup> SAUSSURE, *I. m.*, 136.

kori cirkuláció vagy használat (összehasonlítás és csere) ruház fel értékkel, nyilvánvalóan nem lehet aranyból, sőt aranyalapú sem (az a svájci ötfrankos, amelyre feltehetően Saussure itt gondol, ekkoriban ezüsttövézből készült, később éppen azért kellett kivonni a forgalomból, mert az anyaga idővel többet ért, mint a névértéke). Úgy tűnik tehát, hogy miként voltaképpen már az alapvetően még nemesfémként viselkedő pénzben gondolkodó Marx, valamint Gesell nyomán Pound a gazdaság, úgy Saussure a nyelv kapcsán jutott el ahhoz az előfeltevéshez, hogy a jelrendszer egyetlen eleme sem rendelkezhet belső, tulajdon értékkel – leírásuk nem alapozható meg ezen előfeltevés elfogadása nélkül.<sup>88</sup> Noha a pénz és a modern irodalom viszonyának szentelt mérvadó munkájában Jean-Joseph Goux kissé félrevezetően állítja azt, hogy Saussure a nyelvi „érték” két tényezője közül az összehasonlíthatóságra (tehát a „bankolásra”, a pénz–pénz-viszonyra) jóval nagyobb súlyt helyez, mint a helyettesítésre (a pénz–áru-viszonyra),<sup>89</sup> annyi bizonyosnak tűnik, hogy a modern szemiológiát megalapozó hasonlat valóban arról tanúskodik, hogy a jelek (a pénz) cirkulációja nem vezethető le s ily módon relatíve függetlenné válik azon fogalmak vagy áruk birodalmától, amelyeket elvileg szállítani és képviselni hivatott. A szavak, bizonyos értelemben, nem cserélhetők vagy válthatók be: nem eladók, éppoly kevésbé, mint a szentély a *XCVII. Cantóban*.<sup>90</sup>

Noha Pounddal ellentétben Saussure-nek kevés gondot okozott az az eshetőség, hogy a nyelvi elemek izolációja a grammatikai rendszer által a nyelv korrupciójához vezethet, a genfi tudós is rátalált egy olyan, a nyelvhasználat, az eleven nyelv cirkulációját fenyegető, parazitikus természetű technikára, amelynek bírálását, mint közismert, nélkülözhetetlennek ítélte rögtön a *Bevezetés az általános nyelvészetbe* elején. Ami Pound gazdaságelmélete számára az uzsora, az Saussure nyelvelmélete számára az írás. Az a médium tehát, amelynek felülvizsgálata, mint látható volt, Pound számára is elengedhetetlennek bizonyult és amelyről Derrida után már nem volna igazán nagy kihívás bemutatni (ez itt ennek ellenére sem lehet most feladat), hogy nélküle lényegében nem működne a *Bevezetés...*-nek a nyelvről mint jelrendszerről adott leírása. (Vajon, hangozhatna az itt megválaszolatlanul maradó, párhuzamos kérdés, nem lehetséges-e, hogy ugyanez a helyzet a pénzzel is? Nem lehetséges-e, hogy a pénz is éppen azért tudja betölteni a funkcióját, mert létezik – vagy legalábbis lehetsé-

<sup>88</sup> Marxhoz, ebben az összefüggésben, lásd leginkább Werner HAMACHER, *Lingua amissa = Futures*, szerk. Richard RAND, Stanford UP, Stanford, 2001.

<sup>89</sup> Jean-Joseph GOUX, *The Coiners of Language*, Oklahoma UP, Norman–London, 1994, 136–138.

<sup>90</sup> Vö. ehhez még a „létkérdésről” elmélkedő Heidegger egyik előadását záró, a *West-östlicher Divan Verwahrung* című jegyzetéből vett Goethe-idézetet (Martin Heidegger, *A lét kérdéséhez = Uő., Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, 386.): „Ha valaki a szót és a kifejezést szent tanúságoknak tekinti, és azokat nem hozza a váltóérme és a papírpénz módjára gyorsan és a pillanatnak engedve forgalomba, hanem az eszmecserék szellemi piacán valódi ellenértékként óhajtja cseréire bocsátani, attól nem lehet zokon venni, hogy felhívja a figyelmet arra, hogy egyes hagyományos kifejezések, amelyeken már senki nem talál kivétlnivalót, mégis káros hatást gyakorolnak, a véleményeket elhomályosítják, a fogalmakat eltorzítják, és egész tudományágakat vezetnek rossz irányba.”

ges – az az igazságtalan gyakorlat, amelyet Pound uzsorának nevezett?)<sup>91</sup> A párhuzam szemléltetését egyetlen példára korlátozva Saussure azon fejtegetésére lehetne utalni, amelyben az írásnak (a nyelv pusztá „ábrázolásának”) a nyelvre való káros visszahatását demonstrálja. Itt többek közt azt az elterjedt szemléletet kárhoztatja, amely a nyelv fonetikai realitását a lejegyzéshez képest másodlagosnak tekinti, mintha tehát a beszéd pusztán az írott forma megszólaltatásának gyakorlati terepe volna. „A »kiejteni« és a »kiejtés« szavaknak a használata – írja Saussure – megszen-teli ezt a visszaélést, és visszájára fordítja az írás és a nyelv ésszerű és valóságos viszonyát. Amikor arról beszélnek, hogy egy betűt így és így kell kiejteni, összetévesztik a képmást az eredetivel. Ahhoz, hogy az *oi-t wa*-nak ejthessük, önmagában kellene léteznie. Valójában a *wa-t* írjuk *oi*-nak.”<sup>92</sup> Az írott forma egyfajta semmiként, vagy még inkább „*ex nihilo*” előállított, másodlagos rendszerként uralkodik el a beszélt nyelv fölött, amelyen élősködik.

Saussure, persze (és itt véget is ér a párhuzam) sem a hangot nem idealizálta, sem a nyelvet nem naturalizálta. Poundnál ebből a szempontból kevésbé egyértelmű a kép: noha talán túlzás volna azt állítani, hogy nyelvszemlélete minden szempontból organikus volt<sup>93</sup> (ennek lényegében már a pénz/nyelv analógia ellentmond), ám amikor Gesell indíttatására a pénz természetét az általa helyettesített vagy közvetített árukéhoz akarta közvetíteni, akkor lényegében átlépte a legfontosabb szemiológiai (vagy ontológiai) határvonalat.<sup>94</sup> Talán éppen a pénz és a nyelv teljesen mégsem párhuzamos kettős természetének latens azonosítása<sup>95</sup> által vezéreltetve olyan, „forradalmi” szemiózis ideálját körvonalazta, amelyben a jelölő behatol vagy átnyúlik a jelölt birodalmába, másként fogalmazva elemévé válik annak, amit reprezentál. Az elképzelés retorikai bázisa természetesen a szinekdoché (egy olyan, bizonyos értelemben totalizáló trópus, amely – Paul de Man megfogalmazásában – „része annak a totalitásnak, amelyet megjelenít.”)<sup>96</sup> és, mint fentebb látható volt, ugyanez a trópusra épül fel a jelölés azon elgondolása, amelyet Pound az ideogramma fogalmában összegzett. Ennél fontosabb azonban az a tény maga, hogy Pound nyelvi és pénzügyi forradalma olyan eshetőségen alapul, amelyet csak a *retorika* képes szavatolni – egy olyan (kultúr)technika, amelyről Poundnak nem nagyon akad jó szava,<sup>97</sup> és amelyről talán általánosságban is elmondható, hogy I. egy jelrendszer referenciális függetlenségét kihasználva olyan tényállást vagy jelentést – esetleg éppen *többlet*jelentést –

<sup>91</sup> Itt is érdekes lehet Márai, aki 1948-ban tűnődik el azon, hogy „uzsora nélkül nincs társadalom”. (MÁRAI Sándor, *A teljes napló 1948*, Helikon, Budapest, 2008, 173.)

<sup>92</sup> SAUSSURE, *I. m.*, 58.

<sup>93</sup> A kérdéshez vö. LINDBERG, *I. m.*, 34–35.

<sup>94</sup> Vö. ehhez Parker itt hasonló nyomvonalon haladó értelmezését: PARKER, *I. m.*, 108.

<sup>95</sup> Vö. ehhez Marc SHELL, *The Economy of Literature*, Johns Hopkins UP, Baltimore–London, 1978, 90–93.

<sup>96</sup> Paul DE MAN, *A temporalitás retorikája = Az irodalom elméletei*, I., szerk. THOMKA Beáta, JPTE–Jelenkor, Pécs, 1996, 12.

<sup>97</sup> Vö. ehhez PARKER, *I. m.*, 115–116.

képes létrehozni, melynek nincs referenciális *alapja*, valamint 2. alapvető műveletei hagyományosan felfoghatók a *kölcsönvett* vagy egyenesen elbitorolt nyelvi potenciál vagy nyelvi javak kiaknázásával végrehajtott jelentéstermelésként. Amint a jelölő jelöltnek álcázása, úgy a kölcsönvett szavakkal véghezvitt jelentésalkotás is a retorika teljesítménye, méghozzá – mint azt Derrida *A fehér mitológiában* éppen egy ötfrankossal kapcsolatos idézetből és a (magyarul „nyűttségnek” fordított) „usure” kifejezés kétértelműségéből kiindulva megmutatta<sup>98</sup> – az *uzsoráé*. Mint ismeretes, a Derridánál idézett Anatole France-passzusban a nekik tulajdonított (rávésett, autorizált, hitelesített) értéküktől megfosztott, lekoptatott-lecsiszolt pénzermék „árfolyama” nő meg és ez a folyamat hivatott szemléltetni a („metafizikus”) fogalmak létrejöttét. Az itt tárgyalt összefüggésben különösen az lehet a szembeötlő ebben a kis allegóriában, hogy a lecsiszolt pénzermék egyszerre teremthetnek alapot a pénz Pound által elutasított és szorgalmazott felfogása számára, hiszen egyszerre idézhetik fel a nemesfém-alapú pénzkereskedelmet, ahol az érme értékét önnön anyagi értéke határozza meg, illetve a Gesell-féle „szabadpénz”-konceptiót, amely a pénz anyagi tulajdonságainak (romlandóságának, fogyatkozásának) sajátos imitációjától remélte a gazdaság forradalmát. Ez a különös ambivalencia köszön vissza Pound azon feltételezésében, amely egy végletekig heterogén, „tiszttalan” költői nyelvben ismerte fel a tiszta fogalomhasználat biztosítékát, mint ahogy abban is, hogy bizonyos értelemben retorika-ellenes nyelv- és pénzkritikáját végső soron egy elemi retorikai műveletre alapozta. Az a végletesen téves politikai radikalizmus, amelyet Pound a pénzről és a nyelvről szerzett felismeréseivel vélt igazolni, csak azon az áron ölthetett formát, hogy – mint ez oly sokszor megtörténik – elfojtotta tudását annak hatalmáról, amivel szembefordult.

<sup>98</sup> Jacques DERRIDA, *A fehér mitológia = Az irodalom elméletei*, V., szerk. THOMKA Beáta, Jelenkor, Pécs, 1997, 6–7. Az idézet (eredetijét lásd Anatole FRANCE, *Le jardin d'Épicure*, Paris, 1921, 197–198.): „Azt álmodtam, hogy amikor a metafizikusok egy nyelvet teremtenek maguknak, olyan vándorköszörűsre hasonlítanak [...], aki kések és ollók helyett érmeket és pénzdarabokat szorít a köszörűhöz, hogy eltörölje róla az exergumot, az évszámot és a képmást. Amikor ezt megtették, és nem látni többé a száz sous érméken sem Victoriát, sem Vilmost, sem a Köztársaságot, akkor azt mondják: »ezeken az érméken nincs semmi angol, semmi német, semmi francia; téren és időn kívül helyeztük őket; már nem öt frankot érnek: felbecsülhetetlen értékük van, és árfolyamuk végtelenül megnőtt.« Okkal beszélnek így. A szavak vándorköszörűsének e mestersége révén váltak fizikusból metafizikussá. Nyomban látható, mit veszítettek ezzel; nem látni azonnal, mit nyertek.» France-ra egyébként Poundnál is találhatók hivatkozások, például az *ABC of Reading* egy pontján. (AR 70.)

## 7. „A DIKTÁTOR ÉN VAGYOK” SZABÓ LŐRINC

### Költészet és politikai felelősség

1945 tavaszán, amikor még véget sem értek teljesen a harcok Magyarország területén, elkészültek az első listák az ún. „háborús bűnösökről”, amelyeken Szabó Lőrinc neve is megtalálható volt.<sup>1</sup> A költő, aki néhány napot rendőrségi őrizetben töltött, sőt az akkori politikai rendvédelem hírhedt Andrassy úti épületét is megjárta, ugyanezen év májusában, majd szeptemberében először írói, aztán újságírói ténykedését vizsgálni hivatott igazolóbizottságok előtt (valamint az időszakban vezetett naplójában) vetett számot a megelőző évekkel, pontosabban azokkal a (részint informális alátámasztásra, olykor torzításokra épülő) vádakkal, amelyek írói és újságírói, sőt magánemberi ténykedését illették.<sup>2</sup> Az írói igazolási eljárást (amelyet az Írószövetség elődjének tekinthető művészi szakszervezet volt hivatott végrehajtani), tanulságos módon többek közt arra hivatkozva szüntették meg, hogy – így a Magyar Kommunista Párt állásfoglalása<sup>3</sup> – az íróknál „az irodalom és a bűncselekmény nehezen választható el egymástól”: ha „az író [...] – legtöbb esetben – mint író vétkezett”, akkor „vétkének elbírálása nemigen történhetik meg írói művének elbírálása nélkül”, aminek elvégzése azonban (lévén kevésbé politikai, mint inkább kvázi kritikai feladat) nem az igazolóbizottság, hanem mintegy az írók közösségének dolga. A Magyar Újságírók Országos Szövetségének keretei között elrendelt újságírói igazolást viszont végrehajtották – noha nyilván az újságíró is mint újságíró vétkezik, e tettek mintha mégsem korlátozódnának az írás tartományára s így nemcsak mint szövegművek igényelnék az elbírálást –. Míg az írói igazolás tervezete fél évre számúzte volna a költőt a nyilvánosságtól, a másik eljárás Szabó Lőrincet mint újságírót „feddessel” igazolja.<sup>4</sup> A két indoklást összevetve érdekes áthelyeződesi láncolatot lehet rekonstruálni: az írói igazolásban a leginkább elhíresült vádpont, az itt is, mint ekkoriban oly sokszor tévesen *A vezérhez* címen (vagyis: ódaként, valamiféle dicsőítő szöveggént) emlegetett

<sup>1</sup> Vö. SZABÓ Lőrinc, *Vallomások*, Budapest, Osiris, 2008, 761–762.

<sup>2</sup> Az időszak részletes feldolgozását lásd KABDEBŐ Lóránt, *Szabó Lőrinc„pere”*, Argumentum, Budapest, 2006, különösen 249–442.

<sup>3</sup> Idézve *Uo.*, 364–365.

<sup>4</sup> Vö. SZABÓ Lőrinc, [*Az írói igazolás tervezete*], *Igazolás = SZABÓ, Vallomások*. A költő felvétele az Írószövetségbe még két évig várattott magára. Korabeli illusztrációként ehhez lásd például *Ezerkétszáz „író” ostroma az írók szabadszervezetében*, *Demokrácia* 1945/14. Boross Elemér visszaemlékezése szerint az igazolás „félbemaradása” tulajdonképpen hátráltatta Szabó Lőrinc visszatérését: BOROSS Elemér, *Velük voltam*, Szépirodalmi, Budapest, 1969, 427–433. Vö. még KABDEBŐ, *Szabó Lőrinc„pere”*, 372–373.



Vezér című költemény kapcsán csak abban a „hibában” marasztalják el, hogy nem tiltakozott az eredeti változatában 1928-ban publikált versnek a Virradat című lapban való 1938-as megjelentetése ellen,<sup>5</sup> viszont megbüntetnék az újságírói ténykedése miatt; az újságírói igazolás ellenben, amely szintén cáfolja a Vezért érő vádak, egy újabb különbségtételt bevezetve (Szabó Lőrinc németországi tudósításai nem politikai tartalmú cikkek, hanem „riportok”) csak egyetlen, Hitler szónoki teljesítményét szemléltető írása okán marasztalja el a zszurnalisztát – a *Hitler, a szónok* című írásról van szó, amelyet Rába Gyögy a *Vezér* átírt változatával állított párhuzamba.<sup>6</sup>

Úgy tűnik tehát, kissé durván formalizálva a dolgot, hogy az írói vagy újságírói „tettek” megítélését ezek performativitásának sajátos összefüggése határozta meg. Minél inkább „szakmai” ítélethozatalra kerül sor (írói igazolás az íróról, újságírói az újságíróiról), annál közelebb esik egymáshoz a szövegmű mint tett és az a (további) cselekvés, amelyet a szöveg végrehajt vagy amelyet a szöveggel végrehajtanak. A kettő, egy szöveg mint cselekvés, illetve egy szöveggel végrehajtott cselekvés, nyilvánvalóan nem egészen vagy nem mindig ugyanaz, és úgy tűnik, a politikai elmarasztalás, sőt egyáltalán a politikai dimenzió csak ez utóbbi esetben nyílik meg. Az újságcikkek esetében, úgy tűnik, a „riport” műfaji besorolása hatástalanítja az írások esetleges politikai (vagyis/és cselekvés)értékkel való felruházását: az – igazolóbizottság szerint „apolitikus” – „riport” mimetikus, ábrázol vagy bemutat, de nem avatkozik be a valóságos cselekvés konkrét világába, amelyet tárgya is alakít. A *Vezér*nél ez utóbbi beavatkozás vagy átlépés egyfelől a szöveg referenciális konkretizációjának lehetőségében kínálkozna, másfelől performatív értékének nyíltá tételeiben, vagyis abban a transzformációban, amelyről a téves *A vezérhez* címvariáns tanúskodik és amelynek líraelméleti összefüggéseire még vissza kell térni. Aligha véletlen, hogy Szabó

<sup>5</sup> Itt a Turul Szövetség irodalmi estjét beharangozandó közlik a vers Szabó Lőrinc által átírt változatát (Virradat 1938/18), a Magyar Élet 1938/5-ös számából átvéve, ahol a szöveg 1928-as keltezéssel jelent meg. A *Harc az ünnepért* (benne a *Vezér* átírt változatával és az eredeti évszámmal) nem sokkal korábban, 1938. április végén látott napvilágot: KABDEBÓ, *Szabó Lőrinc, pere*, 226. Az 1938 májusában tartott rendezvényről – amelyen többek közt Erdélyi József, Kodolányi János, Sinka István társaságában Szabó Lőrinc is részt vett – a Virradat következő száma tudósít: „Teljes fegyverzetben készen áll a második magyar író-nemzedék”, Virradat 1938/19. A felolvasók köre amúgy jórészt érintkezik a Magyar Élet említett számának szerzőjével, vagyis az átvétel, ebben az összefüggésben, a kontextus egy részére is kiterjed. Szabó Lőrinc talán éppen ezért közölteti ezután, már októberben a „hasonló olvasótáború” (KABDEBÓ, *Szabó Lőrinc, pere*, 84.) Egyedül Vagyunk 1938/2-es számában még egyszer a verset, immár az évszám feltüntetésével. Megjegyzendő, hogy ez az Oláh György alapította folyóirat, amelynek címéül az első szám beköszöntője szerint voltaképpen magát az aktuális évszámot szánták és amely programja szerint „új nagy nacionalista munkaközösséggé” tervezte alakítani az „egész országot”, világos politikai elkötelezettségei ellenére ekkor még nem volt az az elfogadhatatlan és igénytelen szélsőjobboldali orgánus, amellyé hamarosan vált. Az első számban, amely „a magyar közélet kapuján dörmölgő” nemzedéket, „színmagyar tehetségeket” kívánt felvonultatni, Erdélyi, Sinka, Kodolányi, Illyés Gyula, Veres Péter és Octavian Goga mellett Szabó Lőrinc is szerepel, 1935-ös *Együtt és külön*, valamint a *Vezér* körüli botrányra reagáló (vö. SZABÓ LŐRINC, *Vers és valóság* = Uő., *Vers és valóság. Bizalmas adatok és megjegyzések*, Osiris, Budapest, 2001, 134–135.) *Magam ügyében* című verseinek (újra)közlésével.

<sup>6</sup> RÁBA György, *Szabó Lőrinc*, Akadémiai, Budapest, 1972, 107.

Lőrinc védőbeszédeiben, ahogyan 1945-ös naplójában is, ahol sorra veszi a részint informális (állítólagos vagy valakik által tanúsított antiszemizmusával kapcsolatos),<sup>7</sup> részint irodalmi-közéleti (így újságírói útjait, a német irányítással működtetett Europäische Schriftsteller-Vereinigungban való részvételét,<sup>8</sup> fellépését az 1942-es lillafüredi konferencián)<sup>9</sup> és katonai ténykedését (pontosabban vitatott katonaverseit) érintő vádak,<sup>10</sup> részletesen tárgyalja a *Vezér* említett összefüggéseit is: tisztázza a műfaját (nem óda, hanem „drámai monológ, melynek hőse, a diktátor én vagyok, vagy Julius Caesar, vagy Napóleon!”),<sup>11</sup> s ez a tisztázás egy következő szinten egyben a szöveg fikcionalitását, vagyis referencializálhatatlanságát is igazolja (a vezér nem feleltethető meg valóságos diktátorokkal).

<sup>7</sup> Ehhez néhány hely: *Ezerkétszáz „író” ostroma az írók szabadszervezetében*; Bodó Béla, *Knut Hamsun és magyar társai*, Világ 1945. 09. 16.; ILLYÉS Gyula, *Szabó Lőrinc. Róla magyarul* = Uő., *Ingyen lakoma*, II., Szépirodalmi, Budapest, 1964, 240. Kabdebó könyve mellett, friss áttekintésként lásd bőven HORÁNYI Károly, *Vád és emlékezet*, Kortárs 2010/1. A képet persze jó néhány Szabó Lőrinc melletti kortársi tanúságtétel árnyalja, csakúgy, mint a Kabdebó kutatásaiból kibontakozó „angol kapcsolat”, lásd KABDEBÓ, *Szabó Lőrinc, pere*, 213–223.

<sup>8</sup> Ehhez, Kabdebó könyve mellett lásd Kiss Noémi, *Ki Carl Rothe?*, Miskolci Egyetem BTK, Miskolc, 2000.; tág nemzetközi kontextusban pedig Frank-Rutger HAUSMANN, „*Dichte, Dichter, tage nicht!*”, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, 316–326. Szabó Lőrinc mellett – akinek egyik fontos terve Ernst Jünger budapesti meghívása volt – a másik kiszemelt küldöttként Nyírő József képviselte a magyar irodalmat a szervezetben.

<sup>9</sup> Standeisky Éva Szabó Lőrinc itt tartott, a háborús költészet lehetőségeit tárgyaló előadását alkalmazkodás és kivülállás olyan kombinációjaként értékelte, amely „mintha felmentette volna őket [mármint a részt vevő íróársakat – K.-Sz. Z.] az alól, hogy a tanácskozás teljesíthetetlen célkitűzéséről: az irodalom és a honvédelem kapcsolatának mikéntjéről beszéljenek.” (STANDEISKY Éva, *Gúzsba kötve*, 1956-os Intézet – ÁBSZTL, Budapest, 2005, 37.) A tanácskozás anyaga nemcsak a Magyar Csillagban nem jelenhetett meg, Szabó Lőrinc Németországban sem tudta publikálni előadását (KABDEBÓ, *Szabó Lőrinc, pere*, 282–283.). Szabó Lőrinc argumentációja egyfelől arra helyezi a hangsúlyt, hogy a háború és az erőszak nem idegen téma a modern irodalom számára: „A pacifizmus reménytelen dolog. Utóvégre csakugyan »patér pantón polémosz«: mint már többször hallottuk e megbeszélések során: minden atom harcol a léteért az anyagi világban, a mindenség egyik fele szakadatlanul eszi és üríti a másikat” (itt egyébként saját, *Ardsuna és Siva* című, 1938-as versét idézi: „a mindenség két fele falja egymást”). Másfelől a művészi kifejezés szabadságát követeli a hatalomtól: „A hivatalos felfogás – biztosra veszem – nem engedné egy új – magyar – Shakespeare működését. Bizonyos szabadságot kérünk, esztétikai szabadságot a kormánytól, a hadseregtől, a sajtótól, az egyháztól, az egész közfelfogástól, szabadságot még a reményéhez is a kívánt hősi drámának. [...] Nos, kérjük a megfelelő palettát, mert Dante poklát nem lehet a mennyország színeivel megfesteni.” Vö. SZABÓ LŐRINC, *Lillafüredi találkozó* = Uő., *Emlékezések és publicisztikai írások*, Osiris, Budapest, 2003, 678–679.

<sup>10</sup> Noha állítólag a költő „szerette magát katonaruhában mutogatni” (KABDEBÓ, *Szabó Lőrinc, pere*, 122.), egyébként akár versben is – lásd már az *Együtt és külön* („Egyenruhában vagyok, egyszerű / egyenruhában, mint a réti fű. / Egyenruhában, mint a búzaszem, / kezdem, folytatom s végzem életem. / Az egyenruhás tömeg alkotott, / mindenkihez nagyon hasonlítok.”) és ennek *Tücsözkzene*-beli átdolgozását (321. *Közös sors*), valamint egy kevésbé filozofikus katonaversét, amely szerint „[...] egyre jobban / megszereti az egyenruháját” (1940. szeptember 5.-e *Kisvárdán*) –, a hadsereg kötelékében eltöltött időszakot nyomasztó kényszerűségeként élte meg. A katonaversek lényegében minden oldalról negatív recepciójáról lásd *Uo.*, 136–141.

<sup>11</sup> SZABÓ LŐRINC, *Brákhöz és barátokhoz I.* = Uő., *Vallomások*, 470. Vö. még Uő., [Napló] = Uő., *Vallomások*, 291.; Uő., *Vers és valóság*, 134. Ezt az érvt felhasználja majd Illyés is a Szigeti Józseffel Szabó Lőrinc költészetéről folytatott vitában mintegy tíz évvel később: ILLYÉS Gyula, *Szabó Lőrinc vagy boncoljuk-e magunkat elevenen?* = Uő., *Ingyen lakoma*, II., 217., 222–223.

Noha nincs itt mód részletekbe menően kitekinteni a performatív megnyilatkozások elméletére, mégis érdemes emlékezetbe idézni Austin híres kitételét a színpadon elhangzott (s ily módon per se a „drámai monológ” is kiterjeszthető) vagy a versben megjelenő beszédaktusok sajátos „ürességéről” vagy „érvénytelenségéről”,<sup>12</sup> és persze Jacques Derrida Austin-kritikáját,<sup>13</sup> amely, egyebek mellett, éppen eme kitétel egyik implicit összetevőjében (a valóságos és érvényes beszédaktusok színpadi utánozhatóságában) pillantotta meg a beszédaktusok ismételtetésének („iterativitásának”) azon következményét, hogy ezek sikerültségének feltétele pontosan a kontextusoktól elszakíthatóságukban – ami azt is jelenti: potenciális sikerületlenségükben – rejlik. Más szóval abban, hogy soha nem tarthatnak kizárólagosan egyetlen kontextushoz: úgy is lehetne fogalmazni, hogy fikcionalitásuk éppen abból ered vagy abban mutatkozik meg, hogy kivitelezhetőségük nem korlátozódik a cselekvés egyetlen, kitüntetett kontextusára. Áthelyezhetők más kontextusokba, más vonatkoztatási keretek közé, így akár újra is közölhetők, sőt illokúciós modalitásuk adott esetben akár a „jóslatéhoz” válik hasonlatossá (egy beteljesült jóslat ilyenformán sokkal inkább szövegének eredendő fiktivitását tárja fel): Szabó Lőrinc például így értelmezi Stefan George kései verseit 1933 végén (többek közt arra utalva, hogy „Georgének, a diktátornak, és a Gundolf-tanítvány Goebbelsnek a frazeológiája csakugyan mutat frappáns azonosságokat”), 1945-ben pedig a *Vezért* is („A *Vezér* maga is szinte »megálmodta« a jövőt, ezt lehetne mondani, ha nem a múltat álmodta volna meg éppen olyan joggal”).<sup>14</sup>

Innen nézve, persze, kicsit képlékenyebbnek mutatkozik az a határ is, amelyet egy szöveg cselekvése és a szöveggel végrehajtott cselekvés között mindazonáltal mégis feltételezni kell, hiszen, úgy tűnik, ez utóbbi csak akkor vagy azáltal valósulhat meg, hogy előbbi a maga potenciálisan fiktív iterabilitásában létezik. Bármily kevésbé vonható meg közöttük a határvonal, a szöveggel mint cselekedettel ellentétben a szöveggel való cselekvés mindig beíródik a felelősség valamely struktúrájába: innen nézve teljességgel következetesnek mondható az igazoló bizottságok azon döntése, amely Szabó Lőrincet a *Vezér* megírásáért nem, meghatározott kontextusban való közléséért, illetve azért, hogy a közlés ellen nem tiltakozott (vagyis egy kontextus elfogadásáért, ellenjegyzéséért) viszont felelősnek nyilvánította. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy a valamely szöveggel való cselekvés etikai vonatkozásai, legyen bár szó pusztán a szöveg aláírásáról vagy közreadásáról, nem teljesen függetlenek attól a performativitását tekintve módfelett komplex és takarosán aligha leírható (beszéd)aktustól, amely magával vagy magában a szövegben, szöveggé válik. T. S. Eliot Kabdebó által a *Vezér* környezetében emlegetett,<sup>15</sup> alig néhány évvel a *Vezér* első változata után

született *Coriolan*-versei (*Triumphal March, Difficulties of a Statesman*) például egészen eltérő mimézisét nyújtják annak, aminek feldolgozását (vagyis a *Vezért* mint „drámai monológot”) Szabó Lőrinc naplójában „egy elképzelt szituációnak a lelki rajzoként” írta le:<sup>16</sup> például a vezér diadalmas bevonulását és megjelenítését („There is he now, look: / There is no interrogation in his eyes / Or in the hands, quiet over the horse’s neck, / And the Eyes watchful, waiting, perceiving, indifferent.”) különféle megszólaló hangok meglehetősen profán sokaságába helyezi és – ami fontosabb – kívülől írja le, vagyis nem igazán teszi lehetővé az olyan félreolvasásokat, mint a *Vezér* ódaként való értelmezését.<sup>17</sup> Mégis, felelőssé tenni egy szöveget önmagáért, vagy akár mindazon cselekvési lehetőségekért és kontextusokért, amelyeket nem zár ki, illetve amelyekben el lehet helyezni, azt jelentené, hogy meg lehet vonni a beszéd (valamint, másfelől, a meg nem szólalás, a hallgatás) jogát bárkitől (és *bármitől*), aki vagy ami bármiféle nyelviséggel rendelkezik, vagyis – másképp, kissé talán tágabb érvennyel megfogalmazva – megfosztani a világ dolgait (akár egy „elképzelt szituációt”) attól, hogy megnyilvánuljanak.

Noha a fenti kitétel messze nem nélkülözi a *politikai* dimenzióját, némiképp gyakorlatiasabb összefüggésben ez tehát inkább azokban az aktusokban tárulkozik fel, amelyeket nem a szövegek, hanem a szövegekkel hajtanak végre. Szabó Lőrinc verse esetében e téren a legkézenfekvőbb művelet a versben végrehajtott mimézis referencializációval való felcserélése, vagyis referenciális konkretizációja: ez az, ami ellen a költő határozottan tiltakozik, amikor Nagy Sándortól Leninig és Horthyig sorolja a „vezér” lehetséges, ám egyként tévesnek bizonyuló megfelelőit (Mussolinin és Hitlert a védőbeszédében persze nem említi meg)<sup>18</sup> és nyilván egyben ez az, ami miatt jelentéssé válik a vers keletkezési dátuma (az első változat 1928-ban, a Pesti Napló 1928. 09. 26-i számában jelent meg).<sup>19</sup> Ez az időpont feltehetőleg kizárja a „vezérnek” az ekkor még alig ismert Hitlerre való vonatkoztatását, igaz, a Mussolinira valót nem,<sup>20</sup> ám ez utóbbit illetően ismét csak jelentéssé a keletkezési időpont, hiszen a „Duce” nemzetközi megítélése a húszas évek végén túlnyomórészt rendkívül pozitív volt,<sup>21</sup> ráadásul nemcsak a politika terén (mint ismeretes, Churchill a harmincas években még „a római génuszának” nevezte). Annak a kontextusnak az illusztrálásához, amelyben a *Vezér*

<sup>16</sup> SZABÓ, [Napló], 291.

<sup>17</sup> Kabdebó fontos megfigyelése, hogy a *Vezért* követően Szabó Lőrinc költészetében „a vezér-elv [...] csakis megítélten lesz jelen” (KABDEBÓ, *Szabó Lőrinc, pere*, 78.). Itt hivatkozott példái (a *Vang-An-Si* és a *Szun Vu Kung lázadása* című 1935-ös költemények) persze műfajilag teljesen eltérő, párbeszéd, epikus karakterű, részint példázatos versek.

<sup>18</sup> SZABÓ, *Bírákhoz és barátokhoz I.*, 470. Vö. még Uő., [Napló], 291.; Uő., *Vers és valóság*, 108–109.

<sup>19</sup> A *Vers és valóságban* (Uő.) Szabó Lőrinc tévesen úgy emlékezik, hogy ugyanebben az évben Zolnai Béla folyóirata, a Széphalom is közölte a *Vezért*.

<sup>20</sup> Szigeti például a „marcia su Roma”-ra emlékezteti a vers, vö. SZIGETI József, *Szabó Lőrinc költészetének értékeléséről* = Uő., *Irodalmi tanulmányok*, Európa, Budapest, 1959, 233–235.

<sup>21</sup> Vö. ehhez ORMOS Mária, *Mussolini*, I., PolgArt, Budapest, 2000<sup>2</sup>, 281–283. Lásd továbbá: LEON SURETTE, *Pound in Purgatory*, Illinois UP, Urbana–Chicago, 1999, 71–72.

<sup>12</sup> JOHN L. AUSTIN, *Tetten ért szavak*, Akadémiai, Budapest, 1990, 45.

<sup>13</sup> Lásd különösen Jacques DERRIDA, *Signature événement contexte* = Uő., *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972, 374–378.

<sup>14</sup> SZABÓ Lőrinc, *Stefan George*, Nyugat 1933/24., 608.; Uő., [Napló], 389.

<sup>15</sup> KABDEBÓ, *Szabó Lőrinc, pere*, 74–77.

mint Mussolinit dicsőítő vers keletkez(het)ett, nem pusztán Ezra Pound kézenfekvő példájára vagy az elhíresült 1934-es Cole Porter-slágerre, a *You're the Topra* (pontosabban annak egyik szövegváltozatára) lehetne hivatkozni („You're the top! / You're the Great Houdini! / You're the top! / You are Mussolini!”), hanem akár egészen váratlan megnyilatkozásokra is. Rilke például 1926-ban – igaz, s erre rendre különös hangsúlyt szokás fektetni, már súlyos betegen – az Aurelia Gallarati-Scottihoz írt levelekben méltatja Mussolini politikáját, még hozzá egy olyan összefüggésben, amelyet egyfelől a művészi és a politikai tevékenység, a költőnek és a diktátornak tulajdonított „jótevő”, sőt „ártatlan” erőszak közötti, a korban messze nem egyedülálló párhuzam határoz meg, és amely másfelől egy jóval egyedibb és érdekesebb, itt azonban bővebben nem tárgyalható argumentáció révén egyenesen a „szabadság” fogalmának kritikájához vezet el.<sup>22</sup> Sigmund Freud pedig, aki 1933-ban szövevényes kapcsolatok készítésére (és sejtetően a pszichoanalízis olaszországi helyzetét is szem előtt tartva) dedikálta egyik művét (ironikus módon amúgy az Einsteinnel folytatott eszmecserét közreadó *Háború, de miért?-et*) az „uralkodóban” felismert „kultúrhérosznak” titulált Mussolininek,<sup>23</sup> még a *Mózes*-ben is mérlegelendőnek láttatja azt a fejleményt, hogy „az olasz népet erőszakkal nevelik rendre és kötelességtudásra”.<sup>24</sup>

Innen nézve különösen érdekes az a Pandorában (tehát 1927-ben, egy évvel a *Vezér* előtt) Sebestyén Imre név alatt közzétett, valójában Kodolányi János és Szabó Lőrinc együttműködésében íródott kritika, amely Mussolini *Válogatott beszédeinek* Zichy Rafaelné fordításában megjelent gyűjteményéről nyújt kérlelhetetlen bírálatot.<sup>25</sup> Ez

<sup>22</sup> Vö. Rainer Maria RILKE, *Levél Aurelia Gallarati-Scotti-nak*, Emberhalász 1994/9–10. Lásd különösen az alábbi okfejtést (Uo., 50): „Ami a politikát illeti, ettől távol állok; olyan kevéssé vagyok képes követni és önmagamnak megmagyarázni fejlődésvonalait és elfajulásait, hogy nevetséges volna ezen a téren nyilatkoznom bármilyen eseménnyel kapcsolatban. De azt gyanítom, hogy ott, a költői művészethez hasonlóan, a tisztán emberi, a szándékoltan emberi indítékoknak csekély érvénye van. Egy olyan költészet, amely vigasztalni vagy segíteni vagy nem tudom milyen nemes meggyőződést támogatni igyekszik, egyfajta gyengeség volna, ami olykor-olykor megindíthat...; a döntő azonban nem az irgalmas és kegyes szándék, hanem: a meghódolás annak a parancsoló diktátumnak, mely sem a jót, sem a rosszat nem akarja (erről olyan keveset tudunk), hanem egyszerűen kötelez minket arra, hogy érzéseinket, gondolatainkat, létezésünknek minden efféle fölzúdulását ahhoz a magasabb rendhez igazítsuk, mely annyira túlterjed rajtunk, hogy a megértés tárgya soha nem lehet... S épp ez az, amit én a »szabadság« jelszavában kifogásolok: hogy a szabadság az embert legfeljebb addig vezet, amit még megért, és nem tovább. A szabadság önmagában kevés; még ha mértékletesen és méltányosan élünk is vele, cserbenhagy a félúton, értelmünk keskeny kis területén... Nem ez talán a belátás, amit a diktátorok, az igazi diktátorok, néha, amikor jótevő és biztos módon gyakorolták hatalmukat, megértettek? Félreismerjük a természetet, ha lassúnak és irgalmasnak véljük: mennyi erőszak, sőt kegyetlenség történik ártatlanságának közepe; s valóban azt kell hinnünk, hogy egy bizonyos erő, mely a rend megteremtéséhez szükséges (akár a művészetben, akár az életben), még ott is, ahol hirtelen robbanással jelenik meg, rendelkezik azzal a mély ártatlansággal, amit a természettől meg nem tagadhatunk...”

<sup>23</sup> A dedikáció szöveghagyományáról lásd Roland REUSS, *Freuds Widmung für Mussolini*, <http://www.textkritik.de/schriftundcharakter/sundc006freud.htm>. Bővebben lásd Paul ROAZEN, *The Trauma of Freud*, Transaction, New Brunswick, 1988, 113–120.

<sup>24</sup> Sigmund FREUD, *Mózes, az ember és az egyistenhit* = Uó., *Mózes. Michelangelo Mózes. Két tanulmány*, Európa, Budapest, 1987, 88.

<sup>25</sup> Vö. SEBESTYÉN Imre, *Mussolini válogatott beszédei*, Pandora 1927/6.

az írás – noha később nem tartja magát hozzá – éppen az „esztétikai” és az „etikai” teljesítmény elhatárolásából indul ki, és – akárcsak majd Szabó Lőrinc elhíresült riportjai Hitler fellépéseiről 1939-ben – a szónoki-retorikai teljesítményt veszi górcső alá: a visszatérően „üresnek”, „cinikusnak”, „hazugnak”, továbbá „ízléstelennek” nevezett beszédek hatását a szerző(páros) végső soron megmagyarázhatatlannak és épp emiatt „elszomorítónak” ítéli. A cikk mondhatni politikatechnikai és retorikai összehasonlítást hajt végre a „becsületesebbnek” mondott Moszkvával és a „félelmetes ellenlábásnak” nevezett Leninnel, amelyekből Mussolini – aki „nem azért beszél, hogy a faszizmust világossá tegye, hanem azért, hogy elburkolja” – egyértelműen rosszul jön ki, legfontosabb felismerése pedig a fasiszta politika korabeli kritikájának azon, talán leginkább éleslátó és nem-démonizáló szövegeivel hangzik egybe, amelyek (irodalomtörténeti szempontból is releváns példaként Walter Benjamin *Műalkotás*-tanulmányának sokat idézett utószavára lehetne hivatkozni)<sup>26</sup> a kapitalista tőkével való szövetségre lépésben ismerték fel ennek a politikának a rejtett alapját. („Miért diktálja az olasz acél árait a nemzetközi acélkartel? Hol ebben a nacionalista politika!?”)

### Az erőszak leckéje

1938–1939-ben azonban már más a helyzet. Mint az még szóba kerül majd, a Hitler-beszédről készített riportokban semmi nem derül ki az előadottak politikai-gazdasági értelemben vett referenciális háttéréről, mint ahogyan arról sem, hogy mi az, amiről a szónok *nem* beszél. Ekkor sokkal inkább, sőt mondhatni kizárólag a rétorra, az előadasmódra magára, illetve a ceremónia színrevitelének technikájára, valamint a beszéd performatív (a szó szűkebb értelmében is cselekvő-végrehajtó) teljesítményére irányul a beszámoló figyelme. A Szabó Lőrinc költészetének az 1945-ös igazoló eljárásokat követő újraértékelését talán leginkább meghatározó, Illyés és Szigeti között lezajló vitában mindenesetre, úgy tűnik, visszamenőleg már a húszas évek társadalomkritikai attitűdje is gyanú alá kerül. Szigeti alaptézise ugyanis az, hogy Szabó Lőrincet lényegében az sodorta a fasiszta ideológia közelébe, hogy a húszas évek társadalmi és politikai válságaira (egyben tehát a liberális demokrácia válságára) eleve a „romantikus antikapitalizmus” idejétmúlt attitűdjével tudott csak reagálni – noha, lehetne hozzáfűzni, már az ezt elsődlegesen tanúsítani hivatott *A sátán műremekei* című kötet (1926) kortárs baloldali recepciójából sem hiányzott az a felismerés, hogy a kötet egyik jelentős teljesítménye éppen abban rejlik, hogy Szabó Lőrinc a pénz Ady-féle mitizált vagy irracionizált képzetét a tőke reális működés módjával helyet-

<sup>26</sup> „A faszizmus úgy próbálja megszervezni az újonnan keletkező proletarizálódott tömegeket, hogy érintetlenül hagyja azokat a tulajdonviszonyokat, amelyeknek a megszüntetésére törekszik. Üdvözítőnek tartja a tömeg megnyilatkozásához (a világról sem jogaihoz) juttatását. A tömegeknek joguk van a tulajdonviszonyok megváltoztatásához; a faszizmus ezek megőrzése mellett kívánja megadni a megnyilvánulás lehetőségét. A faszizmus következetesen a politikai élet esztétizálásához vezet.” (WALTER BENJAMIN, *A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában*, [http://aura.c3.hu/walter\\_benjamin.html](http://aura.c3.hu/walter_benjamin.html).)



tesíti.<sup>27</sup> Szigeti számára viszont ezek a versek inkább arról tanúskodnak, hogy „a kapitalista valóság konkrét szociális, morális és politikai megjelenési formáival vívott szakadatlan és kilátástalan küzdelem” Szabó Lőrincnél azért vezet a vezérkultuszhoz vagy vezérváráshoz, mert minden látszólag ellentétes gesztus ellenére alapvetően az egyén lázadása marad, az egyéni sors szűrőjén keresztül jelenik meg, azaz: ez a „romantikus antikapitalizmus” (ami voltaképpen nem más, mint a „legrosszindulatúbb kispolgári anarchizmus”, mi több, „a burzsoáziának tett denúciáns szolgálat”) nem ismerte fel a szervezett tömegek, a szakszervezetek, sőt az „osztályharc” jelentőségét. *A sátán műremekei* programversnek olvasható darabjait azért éri bírálat, mert – miként az eredetileg Sárközi Györgynek ajánlott *A Bazilikában zúg a harang* különös prozopopeia révén megszólaltatott láthatatlan és néma hőse (aki „munkás lehetett, vagy munkanélküli”) – a szociális kiszolgáltatottságot az „ideológia” helyett kizárólag a személyes sorson keresztül láttatja, illetve mert a költő a kötet eredetileg a Magyarország 1926. május 1-i számában megjelentetett záró darabjában (*A költő éljen a földön*, a későbbi, átírt változatban: *A költő és a Földiek*), ahol Szabó Lőrinc amúgy talán utoljára lát lehetőséget egy poétikai és egy politikai program összehangolására, a „hasznos akarat” elvét – bár csak a Szigeti által idézett átiratban, amelyet Szabó Lőrinc épp eme módosítás okán ítélt sikerültebbnek – az érdek nélküli érdekképviselhet sémájával köti össze („Legyen a költő hasznos akarat, / az isten nyelve, az igazság / helytartója: a többi nép / csak érdeket ismer: beszéljen ő érdektelenül, / beszéljen az érdeke ellen, / beszéljen, mint a tudós, mint a szent, / és ha hite / így küldi harcba azért a / jobbért, amit a hatalom / nem tud s az egyén nem akar / kimondani: egyszerű szava / munka lesz és beszéde kard.”). Ez a bírálat Szabó Lőrinc politikailag látszólag ambivalens költői attitűdjé mögött (amelyet a *Vezér* 1938-as változatának hőseként azonosított Hitleréhez hasonlít!) alapvetően azt a rejtett kompromisszumot véli leleplezni (a „vezéreszme” háttérben feltételezett felsőbb hatalom forrása látszólag a tömeg, valójában a „monopoltőke”), amelyet a Mussolini-kötetről írott bírálat a húszas évek végén a fasiszta politikának tulajdonított. Idetartozik, hogy ez a (vagy inkább egy strukturálisan hasonló) ambivalens politikai attitűd a Szigetivel vitázó Illyés számára is magyarázatot igényelt és lelt is, az elszánt „moralista”, ám gyanútlanul apolitikus költő képzetében, mely képzet amúgy Szabó Lőrinc önigazolásaiból sem hiányzik.<sup>28</sup>

Komlós Aladár 1956-os hozzászólása a vitához azt bizonyíthatja, hogy az a felismerés, amelyen Szigeti bírálata alapul, egy szélsőséges ideológia perspektívájától kevésbé torzított kontextusban is helyet találhat. A harmincas-negyvenes években született költeményei révén Szabó Lőrinc („rangos költőink közül az egyetlen, aki lelki békében élte át a világháborút”),<sup>29</sup> úgy tűnik, Komlós számára is egy különös politikai

kompromisszumról tanúskodik, a külső, politikai erőviszonyok realitásának szimpla elfogadásáról (Szigeti lényegében ebben a kompromisszumban azonosította Szabó Lőrinc „különbekéjének” voltaképpeni jelentését), amelyeket a költészet mintegy az erőszak természetörvényének filozofikus megalapozásával szentesítene. Pontosabban, Komlós számára a dolog fordítva áll, mintha egyfajta filozófiai vagy lírikusként szerzett felismerés alapozná meg a kétes politikai állásfoglalást (vagy talán még inkább a politikai állásfoglalás nem kevésbé kétes elmaradását): Szabó Lőrinc „mint egy különös ügyész, addig ostorozta a világ bűneit, míg lassan megbarátkozott velük, s végül abban a meggyőződésben, hogy ez a világ sorja – az érzékeny ügyészből a bűn és a bűnösök híve lett, hozzáidomult a kozmikus embertelenséghez”.<sup>30</sup> Ez az olvasat, bizonyos értelemben, nem idegen Szabó Lőrinc lírai önértelmezésétől, ráadásul éppen attól (a *Személytelen* című verstől: „Minden ellenség csábított. / – Tán a másik! – mondtam hitetlen / s addig szidtam, míg megszerettem / az idegen gondolatot.”), amelyre 1945-ös naplójában valamiféle önigazolás vagy magyarázat céljából utal,<sup>31</sup> noha Komlós kétségkívül egy ott ignorált vagy más megvilágításba helyezett összefüggést emel ki. Míg a citált vers az „igazságot” egy olyasfajta személytelenség feltételéhez köti, amelyben a cselekvő saját cselekedeteitől éppúgy távolságot vesz, mint az ellenségektől vagy az „idegen gondolatoktól” („hozzám már annak sincs köze, / amit néha magam cselekszem”), Komlós az ilyen típusú gondolatalakzatban kétes politikai magatartás megalapozását (és igazolását) látja: „a költő maga is a lét szörnyű közömbösségének tanítványaként ítél az emberek ügyeiben, mikor a líra egy politikai felfogás alapja lesz.”<sup>32</sup> Nem egészen érdektelen az utolsó kitétel, hiszen mintha azt állítaná, hogy a megfogalmazásban sugallt átmenet (a lírából a politikai cselekvés – vagy nem-cselekvés – világába) egyben a gondolat vagy a nyelv kognitív és a cselekvés praktikus-morális szférái közötti folytonosság lehetőségét is implikálná, ami fordított esetben (egy „politikai felfogás” lírába ültetésénél) talán kevésbé ambivalens vagy legalábbis más jellegű mintázatot mutatna.

Szabó Lőrinc ezen években írott verseiben meglehetősen gyakori az olyan, biológiai, keleti mitológiai vagy éppen kozmikus összefüggésbe helyezett példázatos jelentésalkotás, amely az egyén világban elfoglalt helyének viszonylagosságát egyszerűen a létharcra, a kiiktathatatlan és igazságtalan erőszakra vezeti vissza. A *Lecke* című 1939-es verset például, amelyet Komlós az imént idézett helyen azt illusztrálendő tárgyal, hogy a vers a keletkezését meghatározó kontextusban (az „Anschluss” és a Csehszlovákia feldarabolását előkészítő müncheni egyezmény idején) „nem egyszerű leírás, nem is jámbor filozófiai elmélkedés, hanem politikai lecke volt, s nem éppen demokratikus lecke”, Szabó Lőrinc maga is mint az erőnek való kiszolgáltatottság, egyfajta tápláléklánc szemléltetését kommentálta: „A hernyó a gyíktól félt

<sup>27</sup> Vö. főleg Révész Béla, „Egyszerű szava munka és beszéde kard”, *Népszava* 1926. 02. 27., 8–9.

<sup>28</sup> ILLYÉS, *Szabó Lőrinc...*, 193.

<sup>29</sup> KOMLÓS Aladár, *Szabó Lőrinc = Uő., Kritikus számadás*, Magvető, Budapest, 1977, 141.

<sup>30</sup> *Uő.*, 139.

<sup>31</sup> SZABÓ, [*Napló*], 269., 310.

<sup>32</sup> KOMLÓS, *I. m.*, 140.



kissé már elkésve, a gyík éntőlem, én a világnagy hatalmaktól”.<sup>33</sup> A vers, amelynek példázatos jelentése az áldozatát a saját fenyegetettségét is leküzdve elpusztító gyík érzékletes bemutatására épül rá, mindenesetre annak lehetőségeit térképezi fel, hogy – ha lehet így fogalmazni – mi a helye a szemlélő (és egyben reflektáló) embernek az éhségek, ösztönök, a bestiális pusztítás (állat)világában. Szembeötlő mindenekelőtt, hogy a jelenet szemlélője saját magát mint fenyegetést is megtapasztalja: a gyík egyfelől szinte „fuldokolva” kebelezi be zsákmányát, de ezenközben néz, pontosabban visszanez – „s közben a szeme rémült és vigyázó / kínban tapadt iszonyú lábaimra” – a rá leselkedő nagyobb erőre. A néző így egyben nézett is (amit a vers zárata még inkább nyomatékosít, hiszen a gyík a harc végeztével „[...] ártatlanul és elégedetten / nézett föl rám. S a száját nyalogatta.”), még ha a gyík „tekintete” aligha azonosítható is azzal a szemlélődéssel, amely aztán filozófiai (vagy politikai) leckék megfogalmazását alapozza meg. Mégis, a néző tekintete (egyben mint az állati tekintet tárgya) maga is megsokszorozódik: iszonyodó, ugyanakkor a jelenetnek értelmet kereső nézés, s ez a kettősség az önmagára – „*iszonyú* lábaimra” – való pillantásban is megismétlődik. A vers egyik szembeötlő lexikai rétege azt erősíti meg, hogy az, amit ezek a félig állati tekintetek látnak, az az eleven test póré és kiszolgáltatott, elpusztítható anyagszerűsége (ezt a darabokra tagolt testrészek katalógusszerű felvonultatása is hangsúlyozza: „falta a hernyót, s talpamat figyelte, / a fejét, a nyakát, aztán az egészet”), sőt a néző és nézett kereszteződése<sup>34</sup> miatt a jelenetet szemlélő, passzív ember tekintete sem alapoz meg a zsigeri-szomatikusnál elvontabb reakciókat: „csak álltam és *iszonyodtam*”, és ez az iszonyodás (amely valóban gyakran hiányzik Szabó Lőrinc közvetlenül háborús tematikájú verseiből<sup>35</sup>) egyben önizonyodás is. Mi több, a gyík látványában és tekintetében, visszanezésében is van valami fenyegető: a vers csak az utolsó szakaszban árulja el, hogy pusztán egy gyíkről, vagyis a jelenet emberi szemlélőjéhez (vagy résztvevőjéhez?) képest aránytalanul apró ellenfélről van szó, amit ráadásul ellenpontoz az állat folyamatos növekedése-tágulása is (először a hernyó darabjait, majd már „az egészet falta-nyelte”, a „harc” végeztével pedig „megdagadva” pillant fel – immár, úgy tűnik, minden reszketés, rémület és „vigyázó kín” nélkül, sőt „ártatlanul és elégedetten”). A *lecke*, a gyík részéről, aki rémülten nézi, „hogy mit csinálok”, formálisan ugyanaz, mint a szemlélő számára – „[...] Semmit se csináltam, / (előbb nem bírtam, aztán nem akartam.)” – , jelentését tekintve viszont nem, hiszen a jóllakott és „ártatlan” állattal ellentétben a beszélő számára nem jut igazán megnyugtató lezáráshoz a jelenet.

A *nagy lecke* (egyik) kézenfekvő jelentését a vers ugyan nem adja meg (a *Vers és valóság* azonban igen: Szabó Lőrinc itt „háborús félelmeimre” hivatkozik, továbbá az

<sup>33</sup> SZABÓ, *Vers és valóság*, 133.

<sup>34</sup> Egyébként Szabó Lőrinctől nem idegen éppen a gyíkkal való önazonosítás, lásd egy sokat idézett interjújának zárómondatát: SZABÓ LŐRINC, [Rádióinterjú] = Uő., *Vallomások*, 610.

<sup>35</sup> Vő. KOMLÓS, *I. m.*, 141.

„egyetemes kiszolgáltatottságra” és a győztes „felháborító boldogságára”),<sup>36</sup> egy némiképp talányosabb vonatkozására viszont nagyon is ráirányítja a figyelmet. Azzal ugyanis, hogy a leckén töprengő összekapcsolja önnön (háromszoros tagadó formula által aláhúzott: „semmit se csináltam”, „nem bírtam”, „nem akartam”) passzivitását az affirmatív végeredménnyel („A harc végén már mindent helyesltem.” – mindent, vagyis a saját tétlenséget is), valójában még egyszer megerősíti a szereplők felcserélhetőségét vagy azonneműségét (ahogyan a gyík, úgy a be nem avatkozó is „ártatlan”), ezzel pedig kiüresíti az „ártatlanság” jelentését a példázatban. Mindenki, s így senki sem ártatlan – ez valóban nem éppen demokratikus „lecke”, éppoly kevéssé, mint az állatvilág farkastörvényeinek szimpla applikálása a háborús félelmekre. Csakhogy: éppen amiatt, hogy a lecke részét képezi a saját attitűd is (a be-nem-avatkozás, amely meggátolja azt, hogy az ember megismételje az állati cselekvést, vagyis az elállatiasodást, valamint a mindenre kiterjesztett helyeslés, amely viszont egyszerre menti fel és/vagy ítéli el az összes szereplőt), megint csak módfelett nehézkes volna amellett érvelni, hogy a versben bemutatott vagy színre vitt lecke azonos azzal a leckével (egyben mint *lectió*val), amelyben a vers maga e mimézis útján részesít. Van-e egyáltalán ilyen lecke? A vers megírásának-közreadásának cselekedete leírható-e például az erő, a háborús erőviszonyok elfogadásaként, ellenjegyzéseként? Vagy éppen tiltakozás ez ellen? A *Vezér* körüli jogi-politikai dilemmára visszautalva, illetve ezennel visszatérve, úgy tűnik, továbbra is kérdés marad, miben áll az, ami (politikai) cselekvésnek nevezhető egy irodalmi szövegben (ismét csak ellentétben az irodalmi szöveggel végrehajtott politikai vagy más jellegű cselekvés aligha kétségbe vonható lehetőségével). Lehetséges-e például – Komlós fentebb idézett szavaival élve – a lírára politikai felfogást alapozni?

### Tudósítás a diktátorról

#### Szabó Lőrinc/Márai

Szabó Lőrinc maga számtalan alkalommal és helyen kifejtette, hogy noha felfogása szerint az irodalomtól nem idegen a „politizálás”, ennek színtere a kifejezés, vagyis az az (amúgy – mint még látható lesz – a politikai cselekvésben is felismerni vélt) „formáló, ábrázoló tevékenység”,<sup>37</sup> amely viszont nem követheti a szó diszciplináris értelmében vett politika (pártpolitika) törvényeit. Ennek az argumentációnak a tágabb keretét az irodalom „öncélúságáról” szintén több helyen kifejtett elgondolása adja, amelyet egy 1944 októberében (!) közölt interjúban (ahol „az egész magyar literatú-

<sup>36</sup> Az *Ardsuna és Sivában* körüljárt „rettentő szabály” lényegében ugyanezen lecke egy másik megfogalmazásának tekinthető, itt azonban nagyobb hangsúly kerül az emberi és állati létharc közötti távolságra („– Volnék bestia, könnyű volna ölnöm, / volnék fűszál, lapúlhatnék a földön, / és ha bogár, szárnyam megmentene. / – Volnál csak az, látnád, amit ma nem látsz: / a mindenség két fele falja egymást / és az idill szörnyekkel van tele.”)

<sup>37</sup> SZABÓ LŐRINC, *Író és politika* = Uő., *Emlékezések és publicisztikai írások*, 670.

rának rendkívüli tehertételét” abban jelöli ki, hogy az „túlságosan politizált”) a természet-kultúra-oppozíció párhuzamával (pontosabban az oppozíció sajátos felbonthatásával) szemléltet.<sup>38</sup> Itt – a korban nem egyedi, például Gottfried Benn vonatkozó megnyilatkozásaival párhuzamban állítható módon<sup>39</sup> – amellet érvel, hogy „a közönséggel általában nem kell és nem szabad törődni”, hiszen a hatás már a „gyakorlati élet” (a kultúra adminisztrációjának, ipari, kereskedelmi és politikai hasznosításának) tartományához tartozik, szemben az önmagát (újra)teremtő kultúrával – amelynek működését valójában sokkal inkább természetként, organizmusként, mint kultúráként jellemzi (itt akár Benn-nek a művészetet a kultúrával szembeállító tézisére is lehetne gondolni,<sup>40</sup> azzal a nem csekély eltéréssel persze, hogy Szabó Lőrinc a két fogalom között nem tesz különbséget és a másik oldalra a hasznosulás egyéb formáit sorolja): „A költő csak magával törődjek. Látott talán fát, amely szociális vagy egyéb lelkesedésből terem almát? Vagy látott bányát, amely azért szülte meg magában a szentet, hogy mi télen ne fázzunk? A kultúra legfontosabb mozzanata a kulturális termelés. Ennek nem lehetnek magától idegen céljai.” Csakhogy: mint látható volt, lényegében ugyanilyen organikus-naturalisztikus legitimáción alapul az imént tárgyalt *Lecke* példázata is, amelynek viszont – legalábbis Komlós olvasata ezt tanúsítja – nagyon nehéz eltekinteni a politikai vonatkozásaitól. A Komlós megfogalmazása nyomán imént feltett kérdés tehát ez az összefüggés nem kínál igazán megalapozott választ.

A *Vezér* esete egyebek mellett azért is kínálkozik inkább az ilyen típusú vizsgálódás számára, mert léteznek olyan, nem-irodalmi szövegek (a Hitler-beszédekről írott publicisztikák),<sup>41</sup> amelyek – Rába már idézett vélekedése szerint legalábbis – közvetlen kontextusát alkották a vers második, átírt változatának, amelyek továbbá az igazoló eljárások során egyértelműen (elmarasztaló) politikai ítélet tárgyát képezték, és (ami talán fontosabb) amelyek a *Vezér* szövegét követően (arra alapozva?) születtek meg. Nem spórolható meg tehát ezeknek a szövegeknek a közelebbi szemügyre vétele,

<sup>38</sup> *Egy óra Szabó Lőrincsel, Isten és a Hivatal között* = Uő., *Vallomások*, 263.

<sup>39</sup> „Nem úgy van-e vajon – teszi fel Benn a kérdést 1930-ban –, hogy a művész a priori hatástalan a történelemben, és merőben lelkileg fenomenális? Nem kell-e vajon eleve elválasztani a művészt az összes történelmi kategóriától, a hatalomtól és a hatalomgyakorlástól, a társadalmi nyilvánosságtól, a fejlődés és a haladás fogalmától mint merőben naturalisztikus képzetektől, a tisztán empirikus, nyilvánvaló és dialektikátlan szférától, a pusztán egyedi esetekre érvényes kauzalitástól?” (Gottfried BENN, *A költőiség problémájáról* = Uő., *Esszék, előadások*, Kijárat, Budapest, 2011, 43.). Vö. még, hasonló összefüggésben, egy rádióinterjú ugyanezen évből: „A műalkotások jelenszervek (*phänomenal*), történetileg hatásalanok, gyakorlati értelemben következmény nélküliek. Ebben áll a nagyságuk.” (Uő., *Können Dichter die Welt ändern?* = Uő., *Essays und Reden*, Fischer, Frankfurt am Main, 1989, 99.)

<sup>40</sup> Gottfried BENN, *Lebensweg eines Intellektualisten* = Uő., *Prosa und Autobiographie*, Fischer, Frankfurt am Main, 1984, 329–330.; Uő., *Tege-e jobbá a költészet az életet?* = Uő., *Esszék, előadások*, 229.

<sup>41</sup> SZABÓ Lőrinc, *135 világtörténelmi perc a Kroll Operában* (eredeti megjelenés: Magyarország 1939. április 29.) és *Hitler, a szónok* (eredeti megjelenés: Pesti Napló 1939. április 29.) = Uő., *Emlékezések és publicisztikai írások*, 476–477.; 478–480. A két cikkből származó idézetek pontos helyének megadásától áttekinthető terjedelmük okán el lehet tekinteni.

megítélésüket pedig az a körülmény teheti megbízhatóbbá, hogy összehasonlításra kínálkozik egy olyan, hasonló beszámoló – Márai Sándor néhány évvel korábban, 1933 januárjában (vagyis napokkal a hatalomátvételt megelőzően) készült tudósítása egy náci tömegrendezvényen tartott Hitler-beszédről<sup>42</sup> –, amelyet nemrég egyenesen „a nemzetközi antifasiszta újságírás egyik csúcsteljesítményének”<sup>43</sup> neveztek.

Szabó Lőrinc, aki állami delegációkat kísérő újságíróként a harmincas évek legvégén számtalan alkalommal számolt be lelkesült hangú cikkekben németországi tapasztalatairól, két szóban forgó riportjában egy világtörténelmi következményekkel terhes és igencsak megtévesztő Hitler-beszéd szemtanújaként szólal meg: a diktátor 1939 április 28-án, vagyis még a háború kezdete előtt Roosevelt (stratégiaiilag nem különösebben szerencsés) békefelhívására válaszolván itt mond fel több béke- vagy megneemtámadási egyezményt – ez az a „nagy titok”, amelynek feltárulását nemcsak a Kroll Operában tartott Reichstag-ülés résztvevői, hanem (a beszéd rádióközvetítése révén) az egész világ politikai nyilvánossága feszülten várja. A riport azonban, mint Szabó Lőrinc ilyen írásai általában, egyáltalán nem ejt szót a beszéd tartalmi-politikai vonatkozásairól.<sup>44</sup> Az egyik szövegben – *utólag* akár egyfajta előzetes mentegőtőzsként is értelmezhető módon – Szabó Lőrinc le is szögezi: „Nem feladatom, hogy a beszéd tartalmához hozzászóljak.” A másik cikk így fogalmaz: „Amikor letettem a kagylót [telefonon leadott tudósításról van szó – K.-Sz. Z.], akkor jöttem rá, hogy tulajdonképpen alig hallottam a nagy beszédet. Igaz, hogy nem is a tartalmi értesülés volt a legfőbb célom. Mint mindenki, én is hallgattam már Hitler-beszédet rádión; tudtam, hogy pár óra múlva nyolc-kilenc oldalas tudósításokban lerögzítve láthatom az elhangzott szöveget a német lapokban; ezért aztán a természetes kíváncsiságot, amelyet a nagy titok feltárulása iránt éreztem, feláldoztam az éppolyan erős formai érdeklődésnek. [...] Én elsősorban néztem Hitlert. A szónokot figyeltem, aki előadást formál meg népe és a világ számára.” A *formai érdeklődés*, úgy tűnik, itt elsődlegesen vizuális tehát. Mintha valamiféle némajátéokra korlátozódva lehetne közelebb férkőzni mind a jelenet koreográfiájához (például a „Heiltől harsogó terem” hangtalan-vizuális megfelelője „az előrelendült karok néma vonalritmusa”, Hitler mondathangsúlyozását pedig reliefek megvilágításaihoz hasonlítja a cikk), illetve a voltaképpeni másik nagy titokhoz: Hitler szónoki bravúrjaihoz. A beszámolóban azonban, amelynek jelentős részét valóban a szó szűk értelmében vett szónoklattani elemzés teszi ki (kiderül, milyen megvilágításban, milyen lapokról, milyen tempóban, milyen gesztusokkal stb. olvas/beszél a diktátor), egyáltalán nem hiányzik a hang, a szónok hang-

<sup>42</sup> MÁRAI Sándor, *Messias a Sportpalastban* = Uő., *Tájak, városok, emberek*, Helikon, Budapest, 2002, 117–123.

<sup>43</sup> BÁN Zoltán András, *Mai aladároknak*, Magyar Narancs 2007/14.

<sup>44</sup> Egyik 1938-as cikke szerint csak „kivételes” esetekben „kell” politikáról „is” tudósítania: SZABÓ Lőrinc, *A németországi látogatás eredményeiről, úti benyomásairól, gazdasági kérdésekről s a cseh problémáról nyilatkozott Berlinben Imrédy Béla miniszterelnök a magyar sajtónak* = Uő., *Emlékezések és publicisztikai írások*, 441.

jának leírása: ez a hang azonban póre hang, amely „még akkor is lebilincselő, ha a tartalmára nem figyel egészen az ember”.

Megjegyzendő itt, hogy, ebből a szempontból, Márai 1933-as riportja legalább annyi párhuzamot mutat Szabó Lőrincével, mint ellentétet. Márai mint riporter szintén elsősorban néz: Szabó Lőrincsel ellentétben sokkal nagyobb teret szentel a beszédet mintegy beágyazó színpadias külsőségeknek, illetve körülményeknek: a szónok külső megjelenése mellett leginkább a közönséget veszi szemügyre (ebből feltűnően hiányoznak a csinos nők, túlsúlyban vannak az idősebbek és az egészen fiatalok), mintha egyenesen az arcokról akarná leolvasni<sup>45</sup> a nagy titkot, vagyis a diktátor megbabonázó hatásának rejtélyét. A tartalomra nem sok figyelmet fordít („A szöveget ismerik. Most is ugyanaz”), idéz néhány klisé, közéjük szűrve, hogy „nem igaz”, hiszen a riport egyik fő megfigyelése éppen az, hogy a „Messiás” nem „politikai hitvallást” nyújt, „nem kell indokolni, csak kinyilatkoztatni, megjelenik a vizek fölött és beszél”. A Sportpalastbeli beszédben (és talán majd még inkább *A Garrenek művének* a riporton alapuló nagyjelenetében) is fontosabbnak tűnik a pusztá (illetve itt a hangosítás által felerősített – s egyben izolált) hang közvetlen, szinesztetikusan leírt testies hatása annál, amit ez a hang, látszólag legalábbis, közvetíteni hivatott: „Amit mond a vezér, az közismert; ahogy mondja, az ebben a teremben valószínűleg meggyőző. A hangszóró különben is meggyőző valami, nehéz túlkiabálni. Mintha forró vizet innál, olyan ez a beszéd. Nincs íze, nincs szaga de forró, éget.”<sup>46</sup> Míg azonban Márai láthatólag a hatás, a közönségre gyakorolt hatás felől (s így a hallgatókra irányított tekintet révén) igyekszik számot adni a jelenségről („Az a szorongó érzés fog el, mintha huszonötezer hirtelen megtébolyodott emberrel zártak volna közös terembe.”), addig Szabó Lőrinc, aki alig ejt szót a beszéd hallgatóságáról, a másik oldalról, a politikus-előadóművész megértésére tett kísérlet felől közelít.

A Kroll Operában annak ellenére nem a közönségre gyakorolt hatáson van a hangsúly, hogy Szabó Lőrinc riportjaiban sokkal nagyobb szerep jut a szónoki és a színpadi teljesítmény közötti párhuzamnak, mint Márainál. A költőt itt kifejezetten a szó performatív ereje érdekli (vagy nyugözi le), az, hogy a diktátor beszéde egyben tett is, méghozzá politikai-katonai értelemben végrehajtott akció, vagyis, magát Szabó Lőrincet, ám ezúttal a költőt idézve: beszéde kard. A nagy titok itt nem a hipnózis (a készséges tömegek hipnotizálhatósága), mint Márainál, hanem az a szónoki teljesítmény, amely a nyelv minden várakozást felülmúló cselekvő-végrehajtó erejében

<sup>45</sup> „Az arcok! Amíg beszél, az arcokat nézem, fenn a pódiumon, a vezérek arcát, a birodalmi gyűlés nyolcvan képviselőjének arcát! Micsoda arcok! Két intelligens emberi formájú közöttük: Goebbels, kicsi, fekete, ravasz, energikus, értelmes szemekkel, s Göring, a birodalmi gyűlés elnöke, típusa a kitenyészett, régi porosz katonatisztnak. Aztán vizenyős, lélektelen szemek, sörtől duzzadt, vörös arcok, kopaszra nyírt fejek, harmadrangú testi anyag. Mi lehet ebben a fejben, mely ilyen szemekkel bámulja a világot? Micsoda zavar, micsoda görcsös rögeszme? Valamilyen álmilitarizmus ez, utánczat, nem csak az egyenruha, a tartás, a hang, az egész egyetlen snájdígság csak utánczat.” MÁRAI, *I. m.*, 121.

<sup>46</sup> *Uo.*, 121–122.

mutatkozik meg. A Kroll Operában „egy olyan ember érvel, magyaráz, indokol, vitázik, eleméz és közöl száz és százmilliók életére kiható határozatokat és állásfoglalásokat, aki nemcsak a terem közönségét akarja megnyerni, hanem az egész világot. Olyan ember, aki tudja, hogy beszéde előtt eltűnnek a falak és a határok, [...] és óriási, tényleges csatákat vív és nyer meg a maga és népe igazáért pusztán azzal, hogy beszél.” *A Hitler, a szónok* innen nézve logikusan enged teret a *formai* érdeklődésnek, lényegében arra keresve magyarázatot, hogy milyen szónoklattani fegyvereken alapul a nyelv eme mindent elsöprő ereje (és hallgatva mindazon nem-nyelvi fegyverekről, amelyek támogatására még az ilyen nagyságrendű szónokok is rá vannak szorulva). Amint az már szóba is került, a mégoly elismerő hangú cikk ebben az összefüggésben alapvetően a leírásra korlátozódik: Hitler hangja nyugodt, komoly és „objektív” – bár „a harag mintha kissé fakóvá tenné” –, hangsúlyozását Szabó Lőrinc árnyaltan és alapvetően az értelmet követőnek (ám a tartalomtól függetlenül is „lebilincselőnek”) nevezi, különféle modalitásait természeti metaforákkal adja vissza és „egy öntudatos tenger hullámjátékaiként” összegzi (érdekes mindazonáltal, hogy a cikkek-ből nem derül ki,<sup>47</sup> hogy egy olyan Hitler-beszédről van szó, amelyben a felvételek tanúsága szerint a diktátor sűrűn megnevezteti hallgatóságát). Szabó Lőrinc hosszasán időzik a felolvasás és improvizáció arányainál, és arra jut, hogy – bár Hitler „nyilvánvalóan könyv nélkül tudta a beszédet” – a kettő fölényesen uralt kombinációjának volt szemtanúja, amit kortárs művészeti trendekkel állít párhuzamba: „Felolvasás és szónoklat egybefolyik nála, mint sok modern előadóművésznél, aki félig szavalva, félig könyvből mond verseket a pódiumon.”

A két cikk több ponton is él a művészi és politikai alakítás/alkotás a korban többek közt éppen a nemzetiszocialista ideológiában gyakran alkalmazott párhuzamba állításával, sőt azonosításával (a *Hitler, a szónok* zárlata szerint a diktátor „művész, aki a sorssal birkózik, mikor beszél”), s ennek egyik fontos vonatkozására vissza is kell majd térni, még ezt megelőzően érdemes azonban arra utalni, hogy a riportert a retorikai méltatáson túl láthatólag elsősorban az érdekli, mi történhet, mi zajlódhat le mindeközben a diktátor személyében vagy tudatában. Míg Márai ezt hangsúlyosan érdektelennek, hiszen feltehetően megjátszottnak érzékelteti (az egyetlen vonatkozó mondanivalója egy gúnyos utalás egy pártember közlésére: Hitler „pillantást nem vet senkire. Komoran ült, »elmélyedten«. Talán a haza sorsán gondolkozik, talán Horst Wessel emlékét siratja. Mikor a zene elhallgat, tenyerével árnyalja szeméit, mélyen lehajtja fejét s percekre így marad, mozdulatlanul. »Er sinnt« – mondja az ellenőrzésemre beosztott náci halkan, s eltorzul arca az izgalomtól.”),<sup>48</sup> addig Szabó Lőrinc „szerepnél[m] tudni, mit érezhetett ebben a pillanatban”. A fentebb már idézett zárlatban azzal válaszolja meg ezt a kérdést, hogy a szónok – aki egyszerre „ember és államfő”

<sup>47</sup> Máskor erre komoly hangsúly kerül, lásd SZABÓ Lőrinc, *Hitler két beszédét mondott ma Berlin nagy májusi ünnepén* = *Uő.*, *Emlékezések és publicisztikai írások*, 490–491. Ez a cikk idéz is a beszédekből.

<sup>48</sup> MÁRAI, *I. m.*, 120.



– „minden porcikájában érzi az üllő vagy kalapács goethei parancsát”: az utalás Goethe második *Kophtisches Liedjére* (*Ein anderes*) vonatkozik,<sup>49</sup> amely, a cikk kontextusában legalábbis, a sorssal való birkózás kényszerét, a diadal és bukás közti döntés szükség-szerű elkerülhetetlenségét hivatott kiemelni, sejthető módon itt abban az értelemben, hogy inkább nemzeti, történelmi, mint személyes sorsról van szó. Szabó Lőrinc, az újságíró úgy látja, a Reichstag ülésén a szónok egybeolvad, (voltaképpen a nemzetiszocialista doktrína anakronisztikus szuverenitáskonceptióját megvalósítva) mintegy testében képviseli a birodalmat („mintha valahogy csakugyan a maga testében fogná össze a birodalmat és nyolcvanmillió népe jövőjét”). Ezek a megfigyelések, amellet, hogy egyértelműen a *Vezér* 1938-as változatának egy témáján alapulnak („[...] Testem óriás / keretté tágult. [...]”), a verssel együtt azt tehetik nyomatékosá, hogy az a nagy pillanat vagy esemény, amely Szabó Lőrincet (elsősorban az újságírót, illetve majd saját versének 1945-ös értelmezőjét is)<sup>50</sup> elsődlegesen érdekli, az annak az elhatározásnak vagy akár (magának) a döntésnek a pillanata, amely mintegy sors-szerűen ruházza fel a személyét messze meghaladó hatalommal vagy szuverenitással és tereli elkerülhetetlenül a következményeiben előreláthatatlan, normatív úton meg-alapozhatatlan s ennyiben erőszakos cselekvés pályáira, győzelem vagy vereség vá-laszútjára a diktátort.

Ez az oka annak, hogy – és ezen a ponton lehet visszakanyarodni a művész–politi-kus-párhuzamhoz – Szabó Lőrinc nem elégszik meg teljesen azzal a mindkét cikk jó néhány pontján körülbástyázott következtetésével, amely az egész eseményt színházi vagy legalábbis végletekig teatralizált előadásként tenné megérthetővé (ezt a teatrali-tást Márai is észleli természetesen, ám ő színház helyett inkább cirkuszi „parádéről”, illetve „istentiszteletről” beszél). Arra, hogy a „világtörténelmi esemény” tanújának készülődő újságíró ezt az eseményt nem sokkal később „világtörténelmi *premiernek*” nevezze (kiemelés – K.-Sz. Z.), nyilvánvalóan nemcsak a ceremónia előkészületei és díszletei teremtenek alkalmat, hanem maga a helyszín is: a Reichstag felgyújtását kö-vetően ugyanis ez az átalakított operaterem szolgált a birodalmi gyűlések helyszínéül, és eme funkcióját éppen az eredeti színházszerűség háttérbeszorítása révén lehetett biztosítani. Amikor Szabó Lőrinc a termet „elsüllyesztett kőszínházhoz” hasonlítja,<sup>51</sup>

<sup>49</sup> „Geh! gehorche meinen Winken, / Nutze deine jungen Tage, / Lerne zeitig klüger sein! / Auf des Glückes großer Wage / Steht die Zunge selten ein: / Du mußt steigen oder sinken, / Du mußt herrschen und gewinnen / Oder dienen und verlieren, / Leiden oder triumphieren, / Amboß oder Hammer sein.” Márai riportjában viszont egy Schiller-utalás található: a Führer érkezése emlékezteti a *Wilhelm Tell* azon jelenetére, amelyben Tell a helytartóra várakozik.

<sup>50</sup> „Arról szól, hogy egy elképzelt, ideális diktátor mit érez abban a pillanatban, amikor elindítja a forradalmát, amikor elveti a kockát, amikor kimondja, hogy átlépi a Rubicont. Hogy mit érezhet. Hogy milyen lelki mechanizmus működhet benne, amikor ellenségként szembeszáll egy ellenséges világgal, s tudja, hogy a döntés pillanata őt magát s vele milliókat rettenetes helyzetekbe, pusztulásba döntheti. Új világot akar, teljes megújulást, legradikálisabb átalakulást, minden előkészület megtörtént: cselekedni kell. Mi a cselekedetre a felhatalmazása? Ez a vers tartalma, problémája”. SZABÓ, [Napló], 291.

<sup>51</sup> 1938 augusztusában, Berlinben a feldíszített Lehrter pályaudvart viszont színháznak látja: „ez nem vá-rocsarnok, hanem színház: nem egy pályaudvart alakítottak színpaddá, hanem egy igazi óriási opera

akkor mintha egyben arról is meggyőzné magát, hogy amit lát, az nem színház, hanem olyan politika (és olyan retorika), amely a külsőségek ellenére éppen arra tesz kísérle-tet, hogy elfojtsa vagy felülmúlja az önmegjelenítését meghatározó teatralitást. Innen nézve érthető meg igazán, hogy a Hitler retorikai teljesítménye melletti végső érve – az operaénekesi és előadóművészi asszociációk ellenére – éppen az lesz, hogy „mégis igen kevésbé tesz színészi benyomást”. A diktátor, a szónok – akinek ugyan „nagy katonai parádékon kissé szoborszerűen kell viselkednie, általában azonban a teljes közvetlenség jellemzi” – *nem* szerepet játszik, nem reprezentál, hanem egyé-olvasd azokkal, akiket képvisel és azzal, amit mond, amit mond, az pedig éppen ezért lesz eggyé azzal (lesz az), amit tesz. Nagyon eltérő konklúziókra jut ez a retorikai elemzés, mint „Sebestyén Imre” Mussolini-kritikája 1927-ből (ez utóbbihoz volta-képpen Márai írása közelebb áll, mint Szabó Lőrinc 1939-es riportjai), valaminek történnie kellett tehát, aminek következtében Szabó Lőrincet meggyőzte egy koráb-ban meglehetősen gyanúval szemlélt politika önszínrevitele – olyasvalaminek, amiről a költő maga (és itt most, a vállaltan és bántóan földhözragadt magyarázatokat kiszű-rendő, célszerű szándékosan eltekinteni a kortársak visszaemlékezéseitől, az irodalmi élet pozícióharcaitól, életrajzi adalékoktól és többé-kevésbé ellenőrizhető legendák-tól) nem ad számot.<sup>52</sup> Noha nem vehető a priori bizonyosra, hogy megvilágítja ezt a fordulatot, a *Vezér* ebben az összefüggésben is koronatanúnak nevezhető, hiszen az 1938-as, átírt változat nemcsak a Hitler-riportok perspektíváját alapozza meg, hanem egyben egy tíz évvel korábbi szöveg aktualizációja is – mindez azzal a módszertani előnnyel is társul, hogy a versátirat és az eredeti viszonya talán a lehető legnagyobb közelségbe hozza a vers mint cselekvés és a verssel való cselekvés modalitásait.

### Ellenszegülés a megértésnek

Arra a kérdésre, hogy valójában mit is *tesz* ez a vers, annak ellenére nem könnyű ig-zán meggyőző választ találni, hogy tulajdonképpen bőségesen akadnak kézenfekvő leírások. Mindenekelőtt, mint az már Szabó Lőrinc igazoló eljárásai, valamint a Szigeti

színpada tündöklük előttem, amelyre bevezették a sineket.” (SZABÓ Lőrinc, *Az ünneplő Berlin* = Uő., *Emlékezések és a publicisztikai írások*, 428.). Pár nappal később, a nürnbergi pártnap előkészületeiről beszámoló cikkben is részletesen leírta a „monumentális” pályaudvart, amelyet „tulajdonképpen eltün-tettek” és amelynek egyik csarnoka „selyemragyogású modern templomhajóra” emlékezteti. SZABÓ Lőrinc, *Ragyogó fogadtatás az aranydíszebe öltözött pályaudvaron* = *Emlékezések és a publicisztikai írások*, 447.

<sup>52</sup> Még 1945-öt, illetve különösen 1947-et, a *Tücsökzene* első kiadásának megjelenését követően is az ön-életrajzban kínálózó, elsősorban *politikai* önvizsgálat vagy számvetés elmaradásának hiányolása volt a kritikai recepció egyik – hosszú időre meghatározóvá vált – erőteljes szólama, lásd például ZELK Zoltán, *A reménytelenség költője*, Tovább 1947/13.; SZIGETI József, *Magyar líra 1947-ben* = Uő., *Irodalmi ta-nulmányok*, 209–210. Lásd ezzel szemben a *Tücsökzenéről* mint „védőbeszédéről” ILLYÉS, I. m., 224; 236. A *Tücsökzene* kortárs recepciójáról lásd KABDEB Lóránt, *Az összegzés ideje. Szabó Lőrinc 1945–1957*, Szépirodalmi, Budapest, 1980, 119–127.



és Illyés között lezajlott vita kapcsán szóba is került, *bemutat* vagy, talán pontosabban, színre léptet, létesít-tételez, posztulál, illetve akár *idéz* egy beszélőt, akit *vezér*-nek nevez: az az „olvasat”, amely a verset (*A vezérhez* cím alatt) valamely valóságos diktátor dicsőítésévé alakította, valójában ezt a mimetikus sémát helyezte át valamiféle aposztrofikus retorika keretei közé. Ez a lépés, noha természetesen elfogadhatatlan torzítást hajt végre, valójában nem teljesen idegen a két alapvető trópus között feltételezhető viszonyrendszertől. Líraelméleti szemszögből nézve ugyanis a fiktív személy felléptetése vagy megszólaltatása valamiféle perszonifikációt (vagy még inkább prozopopeiát) feltételez, amely – amennyiben hangot és arcot kölcsönöz a nemlétezőnek – szükségszerűen magában rejt, bárha nem feltétlenül felismerhetően az aposztrophé konstitutív mozzanatát. Ha igaza van Paul de Mannak abban, hogy „a reprezentációról kimutatható, hogy az aposztrofálás egy formája”,<sup>53</sup> akkor akár az is elmondható, hogy a vezér perszonifikációja és megszólítása, bemutatása, idézése és dicsőítése valójában egyazon rendszer eltérő realizációi. Szintén de Man hívja fel a figyelmet arra, hogy „a megszólítás alakzata visszatérő elem a lírai költészetben, egészen odáig, hogy végül aztán az óda általános meghatározójává válik (amelyet viszont paradigmikusnak tekinthetünk a költészetre általában)”.<sup>54</sup> A hanghoz jutás feltétele, a prozopopeia, tűnjön fel akár az idézés vagy a mimézis, akár a dicsőítés retorikai alapjaként, éppen azt a differenciát törli el, amely a szöveg cselekvésértéke felőli döntést irányíthatná.

Nem véletlen innen nézve, hogy mind a költő, mind Illyés nyomatékosan a „drámai monológ” fogalmára s ezzel az általa létesített „personára” hivatkoznak, amely egyértelműen megkülönbözteti a vers hőjét bármely lehetséges történeti referenciától és magától a költőtől is – bár ez utóbbit talán kevésbé egyértelműen, hiszen Szabó Lőrinc már idézett értelmezése szerint „a vezér benne nem Szálasi és nem Hitler. Hanem én vagyok. Vagy Julius Caesar. Vagy Nagy Sándor. Vagy Napóleon. Vagy a világ összes nagy népvezérei, beleszámítva Lenint is, ha tetszik.”<sup>55</sup> Szabó Lőrinc itt egy olyan, alapvetően, legalábbis terminusszerű kidolgozottságát tekintve angolszász eredetű műfaji konvenciót idéz meg, amelynek bizonyos elemeit a húszas években, elsősorban *A sátán műremekei* verseiben sűrűn alkalmazta, és amely – a monológot előadó *persona*, a költő mégoly fiktív maszkja révén – az üres vagy betöltetlen lírai énpozíció, a közönségének hátat fordító lírai szubjektum számára kínált alternatívát.<sup>56</sup> A drámai monológ, amely mintegy egy „külső” hangot teremt meg, voltaképpen közzéteszi, megvitatható, külső perspektívába helyezi a *persona* által előadott állás-

pontot, mondhatni eleve megengedve az eltérő álláspontokat vagy viszonyulást az elmondottakhoz, illetve magához a figurához.<sup>57</sup>

Nem teljesen érdektelen, hogy – Szigeti és Illyés vitájával csaknem egy időben – T. S. Eliot nevezetes előadása „a költészet három hangjáról” a drámai monológ eme teljesítményét részint kétségbe vonta: szerinte mivel a „persona” nincs szituációba, párbeszédbe vagy bármiféle cselekvés kontextusába ágyazva, „nem tud jellemet teremteni” s emiatt a maszk ellenére a költő ebben az esetben is a saját hangján beszél, csupán azt az illúziót előállítva, hogy – ellentétben a költészet „első”, „monologikus” hangjával – valóságos közönséghez szól.<sup>58</sup> Innen nézve különösen jelentéssé, hogy Illyés a *Vezér* esetében nem egyszerűen „drámai monológrol”, hanem shakespeare-i (tehát drámába ágyazott) monológrol beszél – mintha tehát oda kellene vagy lehetne hallani vagy képzelni azokat a szereplőket vagy helyzeteket, akik perspektívájából a vezér megítélésre kerül vagy amelyekben megjelenik. Így értelmezve különös megvilágításba kerülhet a vers cselekvésszintje: a vezér bemutatása, felléptetése vagy beszélgetése nem nélkülözi a meggyőzés performativitását, mintha tehát inkább annak a szituációnak az ábrázolásáról volna szó, amelyben a szónoknak önnön igazáról kellene meggyőznie közelebről nem körvonalazott közönségét, vagyis a vers mintha implicit módon (és hallgatag formában) felléptetné a vezérrel szembenálló vagy az övétől legalábbis különböző perspektívákat – bár ehhez rögtön hozzá kell tenni azt is, hogy – mint látható volt – maga Szabó Lőrinc nem ezt, hanem (itt is fontos a vizuális dimenzió túlsúlya) „a lelki mechanizmus mozgásának rajzát” kívánta nyújtani. A versbéli vezér nyelvhasználatából nem hiányoznak a nyíltabban vagy jelöltebben performatív mozzanatok (ezek persze, bármennyire nehéz is itt világos határvonalakat húzni, nem a vers, hanem a versben felléptetett beszélő cselekedetei): ígéreteket tesz vagy jósol, illetve akár fenyeget (az 1928-as változatban: „Két kezem van és csak egy életem, – / lesz millió, hogy egy buta revolver / ki ne irtson! Lesz millió, aki / részleteimet kapja-örzi [...]”), döntéseket hoz („[...] egy óra múlva / monitoromon eldördül az ágyú.”), célokat tűz ki („A cél: én vagyok, a cél: én magam / és valami, amit magam sem értek”; „[...] Amit / megindítottam, most az az egyetlen / lehetőség, egyetlen helyes út.”), idéz, valamint kérdéseket tesz fel vagy visszakérdez („[...] Mondják, egyetlen /s önző vagyok, – mellékes. Mit akar / itt a jámbor, a jónak és a rossznak / prédikátora? [...]”), felmenti önmagát („[...] Itt csak annyit ér / minden, amennyi ereje van [...]”), fohászodik („Csak erőm legyen, legyen önuralmam / S meglesz a győzelem [...]”), sőt – amit szintén csak nyelvi úton lehet – búcsút vesz, méghozzá önmagától („Most elbúcsúzom magamtól.”).

<sup>53</sup> Paul DE MAN, *Hegel a fenségesről* = Uő., *Esztétikai ideológia*, Janus–Osiris, Budapest, 2000, 111.

<sup>54</sup> Paul DE MAN, *Hypogramma és inskripció* = Uő., *Olvasás és történelem*, Osiris, Budapest, 2002, 426.

<sup>55</sup> Vö. a 11. jegyzettel!

<sup>56</sup> Vö. Northrop FRYE, *A kritika anatómiája*, Helikon, Budapest, 1998, 210.; továbbá Herbert F. TUCKER, *Dramatic Monologue and the Overhearing of Lyric = Lyric Poetry. Beyond New Criticism*, szerk. Chaviva HOŠEK – Patricia PARKER, Cornell UP, Ithaca–London, 1985.; Lisa Lai-Ming WONG, *A Promise (Over) Heard in Lyric*, *New Literary History* 2006/2., 271–284.

<sup>57</sup> Vö. ehhez Robert LANGBAUM, *The Poetry of Experience. The Dramatic Monologue in Modern Literary Tradition*, W. W. Norton & Company, London 1957, 75–79.; Alan SINFIELD, *Dramatic Monologue*, Methuen, London, 1977, 3–7; 32.

<sup>58</sup> Vö. T. S. ELIOT, *A költészet három hangja* = Uő., *Káosz a rendben*, Gondolat, Budapest, 1981, 450–452.

Mint látható volt, Szabó Lőrinc ugyan inkább „lelki mechanizmusra”, tehát akár valamiféle belső párbeszédre gondol és amellet sem lehetne igazán meggyőzően érvelni, hogy a vezér a költeményben valamiféle szónoklatot adna elő, a szöveg derekán mégis kilép a monológ keretei közül: az idézett ítélet („Mondják”), valamint „a jónak és rossznak prédikátorára” vonatkozó kérdés azt sugallják, hogy a vezér morális és etikai ítéletekkel szemben helyezi el saját, az erőre („[...] Itt csak annyit ér / minden, amennyi ereje van [...]”) hivatkozó öngazolását. A népével egybeolvadó vezér itt, ellettében az 1938-as változattal, nem pusztán megsokszorozza vagy klónozza magát az akaratát és erejét ily módon milliósorosra növelő tömegben, hanem egy különös cserekereskedelem relációjába lép vele, melynek kifejtéséből („[...] elveszek / mindenkitől valamit, hiszen értük / jöttem ide és értelmem csak így van, / így vagyok én a nép és így, ami / áldozat esik, nem volt céltalan.”) egyrészt e viszony bizonyos mértékű reciprocitását érdemes kiemelni („elveszek mindenkitől valamit” – „Így vagyok én a nép”), másrészt az értelem kétértelműségét („értelmem” *általuk/tőlük*, illetve *számukra/értük* – vagy a „cél” számára – van).<sup>59</sup> Ez utóbbi különösen azért jelentésszerű, mert a fonemikus szinten is kibontakozó láncolatot („eredmény” – „nem érek rá” – „értük” – „értelmem”) a vers rögtön ezután a cél sajátosan kettős meghatározásába vezeti át: „A cél: én vagyok, a cél: én magam / és valami, amit magam sem értek, / mert úgy használ föl engem is, miként / én a többit, de amíg ösztönöm / és a szerencse meg nem csal, e cél is / előre birtokom [...]”). Az erőnek, a cselekvésnek mégis van valamiféle személyen túli forrása (vagy felhatalmazása), amiről a proleptikus megfogalmazás („előre birtokom”) első pillantásra azt sejteti, hogy ez maga az önreferens *cél* lehet, valamint fény derül egy további ambivalenciára is (a cél által – ismét az imént jelzett kettős jelentésben – önnön értelmét elnyerő diktátor nem érti azt, ami ezt a célt megtestesíti), amely majd az „igazság” allegorikus színezetű felléptetésében tér vissza.

Szemben mindazon „hasznok s ornámensek” katalógusával, amelyek a vezér szolgálataiban állnak, egyedül az „igazság” pályázhat némi eséllyel ennek a meg nem értett instanciának a szerepére, hiszen őt nevezi egyetlen „méltó ellenfelem s fegyvertársam”-nak. Ez az ambivalencia aztán az igazság egyszerre legyőzhető és legyőzhetetlen természetének felismerésében mélyül el: „[...] testtelen ideája / legyőzve is rámkényszeríti páncél / jelszavát és bírói köntösét.”<sup>60</sup> A kép, amely a felfedés és elrejtés előző

<sup>59</sup> Érdemes megjegyezni, hogy a *Vang-An-Si* című, először a Válasz 1935-ös évfolyamában megjelent versben a kínai reformer (aki „dolgozott mindenkiért” és „kétszázmillió szíve volt”) elbukására kerül a hangsúly: Vang-An-Si tanácsára hallgatja meg a császár, hogy „miért sír a nép”, ám a kétszázmillió a reformok ellen fordul, meggyőzve a hatalmat arról, hogy „mégis a régi rend a jobb”. Szabó Lőrinc önkomentárjában „a modern szocialista kísérletek” sikere iránti kételyére, illetve a „Gömbös-féle kísérlet” (és az Új Szellemi Front?) bukására hivatkozik: SZABÓ, *Vers és valóság*, 88.

<sup>60</sup> A kép tanulságosan eltérő összefüggésben jelenik meg *A Párt válaszol* című 1931-es versben: itt az igazságot burkolja „láthatatlan páncél” („Ember, hogy ne légy csupaszon, / erődre és terveidre / láthatatlan páncél terítve / valaha még védelmet adtak / neked is a legfőbb hatalmak, / a hiúság és a haszon. / Most itt dideregsz csupaszon. / A hiúság, amiért megölted, / magával vitte az erődöt, / s mert haszna nincs semmi igaznak, / ami maradt lelkedben, az csak / az érdektelen szájalom.”)

mondatban kifejtett dialektikáját is továbbvezeti („eszközeim, mint a bűn és a terror, / amit különben néha eltakarni, / néha fölfedni célszerű. [...]”), voltaképpen egyfajta allegorizált perszonalifikáció, amelynek kézenfekvő megfejtése (az igazság – például „a jónak és a rossznak prédikátora” által hirdetett morális igazság – elutasítása vagy akár testtelenségének, nem-létének felismerése ítélezhető pozícióba, tehát mégis egyfajta igazság szolgálatába és szolgáltatására kényszeríti legyőzőjét – ezért szükség-szerűen egyszerre „ellenfél” és „fegyvertárs”) mintegy retrospektív úton megvilágítja azt a megérthetetlen, mégis mintegy megelőlegezett instanciát, amelyet a „cél” kettős kijelölése körvonalazatlanul hagyott és amelynek viszonya a vezérhez („egyszerre használ föl engem is” – „előre birtokom”) éppúgy a rabság és a hatalom Szabó Lőrinc költészetében mindenütt megfigyelhető egymásba fonódását vagy azonosítását nyomatékosítja, mint az igazság allegóriája.

Az igazi esemény a *döntés*, amelyet – amint azt a vers itt- és most-deixisekben mondhatni tobzódó szövege alaposan elő is készít – a vezér egyetlen, majdhogynem az időből kiszakadó, végzetes és következményeiben megjósolhatatlan pillanatként ír le, ezzel mintegy kiemelve e döntés radikalitását. Ez a döntés (amelynek a konkrét formáját itt a „főváros” ellen megindított támadás, Szabó Lőrinc már idézett önértelmezése szerint a „forradalom” adja, kezdetét pedig egy monitoron eldördülő ágyú hivatott jelezni – innen tehát a Mussolini- és Horthy-asszociációk) megalapozhatatlan: nem következik valamiféle (politikai-jogi) normából, hiszen a diktátor új hatalmi viszonyokat („páncél jelszavát”) és jogrendet („bírói köntösét”) állít fel erőszakosan,<sup>61</sup> amelyek nem vitathatók vagy ítélezhetőek meg, hiszen nincs alternatívájuk. Részben egyenesen irányíthatatlan történésekre mutatnak vissza (legalábbis ezt sejtetik az „öszönre” és „szerencsére” tett hivatkozások, illetve a verszárlat bevezetésének fohászmodális modalitása),<sup>62</sup> erőszakos eredetük egyben legitimitásuk egyetlen lehetséges forrása („[...] Amit / megindítottam, most az az egyetlen / lehetőség, egyetlen helyes út.”). A vers (talán ellentétben a beszélőjével) mindazonáltal mintha tudna arról, hogy a diktátor döntése mégis rászorul valamiféle autorizációra, másképpen fogalmazva nem jön ki minden felhatalmazás nélkül: az „igazság” kétértelmű allegóriája éppen

<sup>61</sup> Megjegyzendő, hogy Szabó Lőrinc a harmincas években többször is a diktatúra – ha lehet így fogalmazni – józanul tartózkodó, a demokráciából mindazonáltal kiábrándult hívének vallja magát. Egy kérdésre adott válaszában 1935-ben felvázolja ugyan „egy eszményi diktatúra, tudósok, szerzetesek és katonák felvilágosodott és zseniális diktatúrájának” vízióját, ám hozzáteszi: „Mínt hogy azonban egy ilyen modern platói diktatúrára nincs remény, meg kell maradnunk amellet, hogy a kollektív megújodási akarat életré hívására és a gyakorlati kezdőmunkálatok megindítására aligha van jobb eszköz, mint az általános, titkos választójog [Megemlítendő, hogy ez, a szó szoros értelmében, Magyarországon ekkor nem létezik – K.-Sz. Z.]. Sajnos, ez is csak eszköz, és nem is olyan használható, mint hiszik!” SZABÓ LŐRINC, *Válaszok a Népszava körkérdéseire* = Uő., *Emlékezések és publicisztikai írások*, 377. Lásd erről még Uő., *A költő átéli a kort, és bekapcsolódik a valóságba* = Uő., *Vallomások*, 133.

<sup>62</sup> Ezeket az 1938-as változat egybevonja („[...] Legnagyobb alázat, / te, legnagyobb hit, segíts meg! Segíts / te is, szerencse! [...]”), aminek az az oka, hogy a megérthetetlen, magasabb instancia („valami, amit magam sem értek”) itt egészen más összefüggésbe kerül, kulcsfontosságú változtatásokat eszközölve a versben – ezekről később.

azon a ponton vonja kétségbe a döntés abszolút megalapozatlanságának képletét, ahol a diktátor az utolsó akadállyal (egyetlen „méltó” ellenfelével és fegyvertársával) kellene, hogy leszámoljon.

Ez a – ha lehet így fogalmazni – kritikai perspektíva, amelyet tehát a diktátor (s egyben a vers) szövege irányít a diktátor nyelvi cselekvésére, még egy ponton világosan kirajzolódik, nevezetesen az én (ön)megjelenítésében. A vers többször kiemeli, mondhatni sulykolja, hogy a diktátor – akárcsak a Kroll Operában megcsodált Hitler – mintegy testében azonosul népével, majd hadseregével,<sup>63</sup> végül az egész új renddel („[É]n megszűnök s testem épületében / megmozdul egy világ gépezete.”: nem érdektelen, hogy itt – kiasztikus ellentétben a pusztá életét fenyegető „buta revolverrel” – az emberi test tárgyiasul, sőt gépiesül, amely képlet egyébként sűrűn fellelhető az újságíró Szabó Lőrinc több, a háborúra készülő Németországról írott riportjában.<sup>64</sup> Az 1938-as megoldás – „én megszűnök és szívem árama / megindítja az új rend gépeit.” – még nyilvánvalóbbá teszi, hogy a harcot irányító szív motor). A zárlatban bejelentett támadás képeiben („S meglesz a győzelem: jelen vagyok / az ország kétszáz városában, én / indulok meg félmillió szuronyban / a főváros felé, egy óra mulva / monitoromon eldördül az ágyú: / én megszűnök s testem épületében / megmozdul egy világ gépezete.”) nemcsak a monológ nyitánya („Csak két kezem van s ezer kellene” stb.) nyeri el konkrétabb értelmét, hanem a diktátor sajátos önfeláldozása, döntő cselekedetében való feloldódása is, amely itt ismét uralom és rabság reciprocitásának Szabó Lőrincnél jól ismert képzetét idézi fel. Az igazi elhatározás, az igazi döntés tehát talán nem is annyira a támadás megindítása, hanem – kicsit korábban a szövegben – a vezér lemondása önmagáról („Most elbúcsúzom magamtól.”). Ez a döntés azonban szintén nem jön ki felhatalmazás vagy valamely nagyobb – megérthetetlen – erő közreműködése nélkül, amit az utolsó mondat nyitányának fohászzkodása („Csak erőm legyen, legyen önuralmam”) árul el – és leplez le. Miközben ugyanis a diktátor a korábban már az egyetlen értékmérőnek kinevezett erőben és az *ön-uralomban* azonosítja a győzelem zálogait, magát a győzelmes eseményt, ahogyan már az ahhoz vezető elhatározást is végig az én feláldozásának, feloldódásának, „megszűnésének”, valamint más, őt meghaladó instanciák (az a „[...] valami, amit magam sem értek, / mert úgy használ föl engem is, miként / én a többit”; aztán a „szerencse”, majd az „igazság”, végül a testéből kialakuló új világ „gépezete”) *uralma* alá rendelésének képzeteiben beszéli el. Még ha az ellentmondás bizonyos összefüggésekben könnyedén fel is oldható (például egy öngyilkos terrorista láthatja szükségét ilyen összefüggésben az „önuralomnak”), a vezér szónoklatában mégis egy olyan törést

jelezhet, amely arra vezethető vissza, hogy a szöveg aláássa azt a performatív konstellációt, amelyet hordoz. Tágabb összefüggésben akár úgy is lehetne – talán némi képp elnagyoltan vagy pontatlanul – fogalmazni, hogy éppen itt sejthető az a hasadás, amely a versben felléptetett beszélő nyelvi cselekvése és a vers által véghezvitt cselekvés között előáll: ez utóbbi persze inkább nem-cselekvés, az én által véghezvitt beszédaktus megszakítása vagy megakasztása, Werner Hamacher terminusát szabadon kölcsönvéve<sup>65</sup> inkább afformatív, mint performatív esemény – az, amit *nem* a beszélő (a beszélő *nem*) hajt végre.

A *Vezér* 1938-as változatában (amely tehát persze egyben egy szöveggel, hiszen az eredeti variánssal végrehajtott cselekvés is), úgy tűnik, sokkal kisebb a(z) elméletileg kiiktathatatlanság a beszélő és a vers között. Ami első pillantásra feltűnik, az az, hogy az 1938-as szöveg jelölten viszonyul elődjéhez, vagyis nem tünteti el azt, nem egyszerűen annak helyébe lép – annak ellenére, hogy az 1928-as dátum feltüntetése (mint az korábban szóba került, a költő nagy súlyt helyezett erre az újraközlések körüli perpatvarban) nyilván ezt hivatott sugallni. Alátámasztásként például azok a helyek kínálkozhatnak, ahol az átírat múlt időbe helyezi (s ezzel mintegy önnön előzményeként láttatja) az 1928-as vezér mondatait („Csak két kezem van, s ezer kellene,” – „Csak két kezem van, s ezer kellene, / százszor ezer, *mondtam* keserűen”; „Két kezem van és csak egy életem, – / lesz millió [...]” – „Csak két kezem *volt*, csak egy életem... / S lett millió! – *mondom ma*. [...]”; „[...] ami / áldozat esik, nem volt céltalan” – „ami áldozat / esik, *ma már* nem esik céltalan”; „Most elbúcsúzom magamtól. [...]” – „Elbúcsúztam magamtól. [...]”). Ezekben a változtatásokban az egész korábbi versre vonatkozatható, részben explicit performatív színezetű módosítások nyilvánulnak meg: akár bevált jóslatokról, akár valamifajta bizonyosságról, az 1928-as „célkitűzések” sikeres véghezviteléről is lehetne beszélni, sőt – 1938-ban – egyenesen a történeti aktualizáció egyfajta újrakalibrálásáról („lett millió” – szűkkeblű és parciális olvasat volna ugyan, de elvileg nem teljesen kizárt ezt a kijelentést ekkor a német nép sikeres felfegyverkezésére vonatkoztatni, mintegy utólag a költő számára tíz éve még lényegében ismeretlen Hitlerben<sup>66</sup> azonosítva a nagy elhatározását 1928-ban megfogalmazó „vezért”). Fontosabb ennél azonban, hogy – miként azt az első két példa mutatja – az 1938-as vers vezére *idézi* az 1928-asat, s minthogy ezzel egyben nemcsak a korábbi vers hősét, hanem nyilvánvalóan magát a korábbi verset is idézi, a „*mondtam*” és „*mondom ma*” közbeszúrásokról akár az is megállapítható, hogy ezekben valamiképpen a költő (a vers maga) szólal meg és cselekszik, mintegy megtörve a drámai monológ amúgy továbbra is fenntartott műfaji keretei keltette illúziót és kijelölve annak irányát, hogy miként használja fel az előszöveget, másképpen fogalmazva: mit tesz a korábbi változattal.

<sup>63</sup> Vö. például egy 1938-as német katonai parádéről nyújtott beszámolójával: „Lehetetlen volt nem érezni, hogy amint jöttek, özönlöttek a csapatok, az egész lassan és fokozatosan úgy rakódott fel, mint az eleven izomzat erre a fogalomra: ország vagy államfő.” SZABÓ LŐRINC, *A német hadsereg nagy parádéja Horthy Miklós kormányzó előtt* = Uő., *Emlékezések és publicisztikai írások*, 434.

<sup>64</sup> Vö. például SZABÓ, *Az ünneplő Berlin*, 436.

<sup>65</sup> WERNER HAMACHER, *Afformatív, sztrájk*, Vulgo 2005/2., 3–24.

<sup>66</sup> „Hitlernek akkor még a neve is majdnem hogy üres héj volt számomra”. SZABÓ, *Vers és valóság*, 108.

Ezek a módosítások tehát egyfajta keretet képezhetnek a szöveg konkrét helyein elvégzett változtatások megítélése számára. Nincs itt mód és szükség ezek tüzetes számbavételére, ám az itt nyomon követett szempontból igazán releváns helyeket nem lehet említetlenül hagyni. Szembeöltő például a vezér és népe között sajátos csereke-reskedelem leegyszerűsítő átalakítása: az 1938-as változat vezére már nem vesz el semmit a többiektől, úgy tűnik, már készen áll, legalábbis erre enged következtetni az a tény, hogy az átiratban a vezér már csak „szétosztogatás” útján szaporítja-klónozza önmagát, illetve népét vagy hadseregét („S lett millió – mondom ma. – Én vagyok / a nép, az ország: minden porcikám / és minden percem és gondolatom / szétosztogattam s egy-egy katona, / egy-egy élet lett mind: akaratom / vérben és húsban iker másai”). Másként fogalmazva: az átiratban egy szó sem esik a vezér létrejöttéről vagy „születéséről”.

A „cél” kettős meghatározása az átiratban jóval konkrétabb formát nyer. Az a „valami, amit magam sem értek”, most két egyszerű hasonlat által válik szemléletessé: „A cél: én vagyok, a cél: én magam, / s még valami, amit magam sem értek / s ami mégis él, ahogy a vetésben / az aratás, ahogy bennem a nép: / e titkos cél úgy használ engem is, / ahogy másokat én, vagy ahogy a / boly a hangyát, a kas a méheket.” A szöveg itt az eredmény, a termék hasonlataiban ábrázolja a vezér cselekvése és annak célja közötti kapcsolatot, ám talán ennél fontosabb, hogy – szemben a korábbi változattal – az az instancia, amely mintegy felhatalmazást nyújt a diktátor cselekedeteire, itt vele egynemű, pusztán számszerű sokaságában, tömegében tér el tőle (boly/hangya, kas/méh). Az „igazság” itt már csupán „fegyvertárs”, nem „méltó ellenfél” („A nagyobb jog, a még nagyobb igazság, / a természet ereje söpri el / az ellenséges torlászokat [...]”), ahogyan a vele folytatott kettős kimenetelű harc helyére most pusztán – a *Semmiért Egészen* elhíresült frázisát kölcsönvéve – az önzések párbaja lép („szörnyetegnek lát az idegen önzés”). Az eredeti változat helyére állított hasonlatok a legszembeötlőbb módon azonban arról tanúskodnak, hogy a diktátor cselekvését kétértelműen legitimáló „igazság” itt meglehetősen egyértelművé lesz, hiszen nem más, mint „nagyobb igazság”,<sup>67</sup> e nagysága pedig nem más, mint a tömegé, a számszerű vagy erőfölényé (aligha véletlen, hogy mindkét változat tobzódik a számnevekben). A „természet ereje”: egyszerű erőfölény. A vezér most már nem a jó és a rossz jámbor prédikátorával (a morális törvény vagy igazság képviselőjével) vitatkozik, hanem „vak” (irány és tartalom nélküli?) „ideológiák” küzdelméről beszél („szörnyetegnek lát az idegen önzés: / zümmög a vak ideológia!”), bár megjegyzendő, hogy ez az 1938-as szöveg azon ritka pontjainak egyike, ahol az mintegy szembefordul önnön érvelésével: a „zümmögő” ideológia metonimikusan azokra a fentebb már idézett hasonlatokra települ rá (boly, kas), amelyek a diktátor önigazolását voltak hivatottak szemléltetni

(egy másik ilyen pont a támadás bejelentése lehet – „S most jön a próba. A harc! [...]” –, ahol a döntést mintegy utólag igazolni vagy megítélni hivatott cselekvést egy teátrális konnotációkat hordozó kifejezés nevezi meg).

Nem került még említésre az egyik legfeltűnőbb módosítás, amelyre az 1938-as szöveg egyik lexikai súlypontja hívja fel a figyelmet, az nevezetesen, hogy a vers zárlatát Szabó Lőrinc vallási utalások sokaságával látja el. Miközben a jónak és a rossznak prédikátorát a vezér most nem szólítja meg, harca vagy forradalma immár a „zúrvarból a megváltás felé” vezet, már nem megindítja „az egyetlen helyes útnak”, hanem krisztusi allúzióval élve azonosítja magát azzal („A végzet vagyok, az egyetlen út.”). A vezér végső lépés előtti fohászokdája szintén nyíltabban vallásos konnotációkat nyer (1928: „Csak eröm legyen, legyen önuralmam”; 1938: „[...] Legnagyobb alázat, / te, legnagyobb hit, segíts meg! [...]”), a terror „eszközét” pedig egyenesen Jehovától kölcsönzi vagy származtatja („úgy eszközöm, ha kell, a terror is, / amelyet oly jól ismer Jehova.”). A bosszúálló és/vagy messianisztikus-forradalmi isteni erőszak kliséje révén egyrészt mintegy felkínálja a szöveget egy a korban különösen fenyegető politikai aktualizáció vagy referencializáció számára (fontos viszont, hogy ezt a referenciális keretet a vers maga nem veszi át), másrészt, úgy tűnik, egyedül ez, az erőszakos megváltás képzelet tudja feloldani azokat az ellentmondásokat, amelyeket a vers korábbi változatában nem irtott ki a vezér diskurzusából. Mi történt tehát 1928 és 1938 között? A *Vezér* című verssel az történt, hogy Szabó Lőrinc kísérletet tett az értelmezésére, noha ez a kísérlet (a bizonyos értelemben érettebb verskompozíció ellenére) inkább arról tanúskodik, hogy jobbra a versben felléptetett vezérfigurát (szónoki hatékonyságát és ezen keresztül – talán – a drámai monológ műfaji kereteit) erősítette meg. Eszközöket talált arra, hogy a vezér önmegjelenítésének, (ön)legitimációjának és „igazságának” ambivalenciáit feloldja. Ezek az eszközök (a szám- vagy tömegszerű nagyság azonosítása a „nagyobb igazsággal”, illetve az „új rendhez” vezető döntés beágyazása egy triviális messianizmus kontextusába) arról tanúskodnak, hogy Szabó Lőrinc nem értette vagy nem akarta érteni saját versét. Amennyiben (noha ez továbbra sem vehető biztosra) a *Vezér* átírásával mint lírai szöveggel végrehajtott cselekvéssel kapcsolatban felvethető a politikai felelősség kérdése, akkor a válasznak elsősorban ezzel a nem-értéssel vagy a megértésnek való ellenszeggüléssel kell számot vetnie.

<sup>67</sup> A „nagyobb jog” elvének szerepéről a történeti „igazságszolgáltatás” különböző – elsősorban hegelianus – koncepcióiban lásd Reinhart KOSELLECK, *Geschichte, Recht und Gerechtigkeit = Uö., Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, 346–347.



## 8. A LIBERÁLIS DEMOKRÁCIA „FORRADALMA” MÁRAI SÁNDOR

### A mű és a világ Ellenállás/áttörés

Noha Márai Sándor – amint az liberális-konzervatív történelem- és politikafelfogásából következik is – az erőszakos cselekvés minden formáját elutasította (még a magyarországi kommunista diktatúra megbuktatásának lehetőségein töprengő emigrációs naplójegyzeteiben is ennek erőszak és háború nélküli válfajait veszi csak számításba),<sup>1</sup> politikai tárgyú feljegyzéseinek egyik leggyakoribb terminusa a *forradalom* volt. Bár – például az 1930-as évek Gottfried Bennjével ellentétben – nem hitt az erőszak kultúra- és/vagy formateremtő erejében,<sup>2</sup> sőt – bizonyos, rövidebb periódusokat leszámítva – megfordítva, a kultúra és a kritikai vagy elemző gondolkodás politikai hatékonyságában sem, életművének nem csekély hányadában jut meghatározó szerephez a politikai diskurzus.<sup>3</sup> Szintén némiképp paradoxnak (bár Márai szellemi orientációját tekintve kevéssé meglepőnek) mondható, hogy miközben – naplójegyzeteinek tanúsága szerint – öregkoráig kitüntetett figyelmet szentel a politikai elemzés tudományos és racionális válfajainak (geopolitikai, világgazdasági, haditechnikai stb. összefüggéseknek, sőt olykor az ezeket tárgyaló amerikai szakfolyóiratoknak), kora politikai filozófiájának nagy teljesítményeivel ritkán látszik szembesülni. A harmincas-negyvenes években olyasfajta – részben pesszimista – kultúrfilozófia szolgált legfontosabb hivatkozási forrásául (különösen José Ortega y Gasset és Oswald Spengler, továbbá Alexis Carrel, Johan Huizinga, Hans Graf von Keyserling, Salvador de Madariaga írásai), amely a kor Európáját háborúba sodró válságot – mely válság politika vetülete a parlamentáris, liberális demokráciákat érő támadásokról volt leolvasható – alapvetően az európai kultúra (Márai szavával: a „műveltség”) formáinak pusztulására vezette vissza. Bár Márai az e „műveltség” megnyilvánulásaiból

<sup>1</sup> Vö. például MÁRAI Sándor, *Napló 1968–1975*, Akadémiai–Helikon, Budapest, é. n., 254. A későbbiekben a következő Márai-kiadásokra vonatkoznak a rövidítések: *Ihlet és nemzedék*, Akadémiai–Helikon, Budapest, 1992 (a továbbiakban: *IN*); *Kassai őrzéskönyv*, Helikon, Budapest, 1999 (a továbbiakban: *KŐ*); *San Gennaro vére*, Helikon, Budapest, 2004 (a továbbiakban: *SGV*); *Föld, föld!...*, Helikon, Budapest, 2006 (a továbbiakban: *FF*); *Sértődöttek. A hang (A Garrenek műve, 4.)*, Helikon, Budapest, 2006 (a továbbiakban: *GM4*); *Jelvény és jelentés. Utóhang. Sereghajtók (A Garrenek műve, 5.)*, Helikon, Budapest, 2007 (a továbbiakban: *GM5*); *Európa elrablása. Röpirat a nemzetnevelés ügyében*, Helikon, Budapest, 2008 (a továbbiakban: *RNÜ*).

<sup>2</sup> Lásd például a Spártára (azaz Benn „dór világára”) vonatkozó utalásait: „Spárta erőteljes hülyéket adott csak a világnak, s végül is elpusztult; Athén ma is él és hat”. MÁRAI Sándor, *Napló 1943–1944*, Akadémiai–Helikon, Budapest, 1990, 25. Vö. Uő., *Napló 1976–1983*, Akadémiai–Helikon, Budapest, é. n., 99.

<sup>3</sup> Márai „politikus írói” arculatáról összefoglalólag lásd FRIED István, *A politikus író Márai Sándor* = Uő., *Ne az író történjen meg, hanem a műve*, Argumentum Budapest, 2002.

a politikai cselekvés világába vezető utak meglétét, illetve hatékonyságát illetően leggyakrabban tehát szkeptikusan nyilatkozott, volt egy időszak, amikor éppen ebben a „műveltségben” látta meg azt az egyetlen fegyvert, amely a válságba sodródott nyugati világot (Márai gyakori megfogalmazásában: a „fehér ember” világát)<sup>4</sup> megmenthetné – s e megmentés itt nyilvánvalóan a polgári demokrácia pályáira való visszaállítását jelenti. Mint az nemsokára látható is lesz, akár arra is található példa, hogy adott esetben Márai annak esélyeivel is számolt, hogy e „műveltség” tőle idegen, nagyon is reálpolitikai tényezőkkel lépjen együttműködésre. Az alább következő elemzésekísérlet (az írói szó és a hatalom, vagy – tágabb értelemben – diskurzus és politikai cselekvés viszonyára, illetve Márai „forradalmának” mibenlétére vonatkozó) kérdésfeltevéseit, a fenti megfontolások kontextusában, két, itt meg is előlegezendő *exergum* hivatott rögzíteni. Az első idézetet *A Garrenek műve* hősének, Garren Péternek tulajdonítja az író, a II. világháborút követő években, a regényciklus *Utóhang*-jában: „az eszmékből nem szabad valóságot csinálni, mert a pillanatban, mikor beteljesednek és gyakorlat lesznek, elvesztik igazi értelmüket”.<sup>5</sup> A második a *Napló* 1977-es bejegyzései között olvasható: „A század életkora vége felé alkonyodik. A napfogyatkozásban kitetszik, hogy egyetlen valóságos forradalom esett ebben a században: a liberális demokrácia forradalma, amely barikádok nélkül szinkronizálta mindazt, amit érdemes volt megmenteni a múltból, ami a jelenben időszerű társadalmi követelés: polgári színvonalra emelte az »alsó« osztályok életét. És fenntartotta a szabadság jogait, a magántulajdont és a közteherviselés követeléseit. Ez volt a »forradalom«. Minden más – fasizmus, kommunizmus – retrográd volt.”<sup>6</sup>

1942 körülre helyezhető az az időszak, amikor Márai leginkább hinni látszott annak lehetőségében, hogy az írói megszólalás politikai következményekkel vagy legalábbis cselekvő értékkel bírhat. Megint csak paradox módon éppen ekkor jelenik meg persze az a „sztoikus” karakterűnek szánt, Marcus Aureliusra hivatkozó aforizmagyűjteménye is, amelyben több, az itt tárgyalt szempontból is érdekes darabot a „mű” és a külvilág viszonyának szentel. „A művet néha áttöri a világ, beleszól munkánkba, önkényesen tollba mond szavakat”, írja itt Márai az „erős és veszélyes” világ fenyegetéséről, mintegy magyarázatot szolgáltatva azon másik kijelentése számára, amely ugyanakkor az írás „veszélyességéről értekezik”: „minden írás veszélyes, mert lázadást jelent a tömegek törvénye és gusztyusa ellen, mert egyéniség van a szó mögött, tehát ellenállás van a szöveg mögött”.<sup>7</sup> Érdemes figyelni a textualitás Máraianál alig

<sup>4</sup> Vö. például MÁRAI Sándor, *Röpirat a nemzetnevelés ügyében* = *RNÜ*, 131; illetve *FF*, 284.

<sup>5</sup> *GM5*, 229. Lásd még ehhez: „De egy forradalom – még akkor is, ha eszmei, morális tartalma van – mindig elkerülhetetlenül véres, kegyetlen és igazságtalan. A barikádokon nemcsak a forradalom kipécézett ellenségei véreznek el, hanem sokszor a forradalmi eszme is.” *FF*, 317.

<sup>6</sup> MÁRAI, *Napló 1976–1983*, 56. Vö. még itt a „liberális polgári demokrácia forradalmáról”: *Uo.*, 29.

<sup>7</sup> MÁRAI, *Ég és föld*, Helikon, Budapest, 2001, 121., 72. A kötet helyéről az életműben lásd RÓNAY László, *Márai Sándor*, Akadémiai Budapest, 2005, 302–303. Az „ellenálló” és az „egyén” azonosítását lásd még például MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 86.

alkalmazott terminológiájára: sűrűn emlegetett tézise az egyéniségről mint az Ortega értelmében vett s az idézetbe megfordítás útján bevont „tömegek lázadásával” („lázas [..] a tömegek törvénye és gusztusa ellen”) szembenálló defenzív erőről itt nyíltan is a szöveg rezisztenciájaként nyer meghatározást, méghozzá olyan ellenszegülésként, amely a *diktált* szavak betörését hivatott megakadályozni.

Félretéve egy időre az itt megnyíló (és Márainál viszonylag ritka) „nyelvelméleti” kontextust, arra érdemes emlékeztetni ezen a ponton, hogy az 1941-es *Kassai őrvár*ban, amely sok tekintetben megelőlegezi az egy évvel később megjelentetett, a „nemzetnevelés ügyében” írott *Röpirat*ot, Márai az *ellenállásban* nevezi meg azon „varázsszavak” egyikét, amelyek kimondatlanul maradásában az íróknak a háborús helyzetért viselt felelősségét azonosította.<sup>8</sup> Ez a különös, kórkritikai meditációvá formált útirajz, amely végig „a háborús felelősség kérdése” (*KÖ*, 28.) körül köröz, mindenekelőtt az egyén és a tömeg szembenállásának különféle formáiban írja le a válságot. A Spenglertől kölcsönzött értelemben „civilizációnak” nevezett állapotot, amely – mint azt Márai számtalanszor (itt leginkább talán Ortegából merítve) hangsúlyozza – nem a liberalizmussal és az azt hordozó „műveltséggel” szemben, hanem annak kiterjedéseként, mégis azt létében veszélyeztetve, tehát valamiféle önfelszámoló vagy – mint Jacques Derrida mondaná – autoimmun folyamat eredményeképp jött létre (vö. *RNÜ*, 140.),<sup>9</sup> lényegében ez a szembenállás határozza meg, amelyért, mint arra a *Kassai őrvár* emlékeztet, nemcsak a lázadó vagy öntudatra ébredő „tömeg”, hanem a „műveltség” varázsszavakat elfelejtő és a tömegtől elforduló hordozói is felelősek (vö. *KÖ*, 89–96.). Innen nézve érthető meg, hogy a – már agitációs műfaji önmeghatározásában is nyíltabban politikai indíttatású – *Röpirat* diagnózisának középpontjában a „kollektív felelősség” azon fogalma áll (*RNÜ*, 135–137.), amelyet Márai később, más összefüggésben „erkölcstelen szemfényvesztésnek” nevezett (*FF*, 222.).

A *Röpirat* arra is vállalkozik, hogy megfejtse az éppen zajló világháború valódi tétjét vagy értelmét: az „egyénség megsemmisítése” (*KÖ*, 44–45.) ugyanis inkább következménynek nevezhető. „Az újkori háborúk legfőbb értelme – fogalmaz a *Röpirat* – a tömegek harca az általános szociális szint emeléséért” (*RNÜ*, 150.),<sup>10</sup> vagyis lényegében nem más, mint amit a fentebb kiemelt idézetben (és számos más helyen) Márai polgári, liberális demokrácia „forradalmának” eredményeként írt le, megint egyszer láthatóvá téve, hogy a háborús válságot alapvetően egy önmaga ellen fordult fejlődési folyamatként vélte megragadhatónak vagy legalábbis leírhatónak. Ha a válsághoz az egyénség elpusztítása vezetett („Az emberi történelemben először történt meg, hogy a tömeg nem engedte vezetni magát a kiválóbb szellemek által, hanem

önmaga óhajtottja vezetni a világot; s erre a végtelen felelősségű szerepre nem valamilyen erkölcsi vagy egyéni kiválóság, tehetség jogosította fel, hanem egyszerűen a tömeg ténye, melyet hivalkodva kiáltott világgá.” *RNÜ*, 141.),<sup>11</sup> akkor nyilvánvaló, hogy elhárítása (és Márainál még a „forradalminak” nevezett események vagy helyzetek értelmezésébe is mindig érdemes belehallani a visszafordulás vagy helyreállítás mozzanatát – erről később) az egyén vezető státusának visszaállítását igényli – annál is inkább, mert Márai számtalanszor leszögezi, hogy csak a „felülről” végrehajtott fejlődésben hisz (még ha ez a „felül” a „műveltség” és nem például a hatalmi hierarchia értelmében veendő is).<sup>12</sup> A *Röpirat* programja éppen ezért lesz az egyéniséget hordozó és fenntartó „műveltség” megőrzésének programja, amelyet Márai három (négy) különböző szinten fejt ki. A tömegek szociális háborúját *gazdasági* értelemben a jövő Európájának közössé tett piaca (vámhatárok lebontása stb.) hivatott megfékezni (az egyesült Európa víziójának persze nem része a kulturális uniformizálódás:<sup>13</sup> a gazdaságilag egységes, kulturálisan „sokszínű” Európa eszméje (vö. *RNÜ*, 161–165.) semmilyen ponton nem mond ellent az Európai Unió mai ideológiáinak). *Szociális* értelemben természetesen az európai polgárságnak jut ismét vezető szerep, melynek (a *Kassai őrvár* szerint) „volt egy eszméje, amelynek birtokában joga volt hódítani” (*KÖ*, 106.):<sup>14</sup> ez a réteg hordozza azt a műveltséget, amely pedig *kulturális* értelemben kulcsa a megújulásnak, méghozzá a tömegkultúra ellen vívott harcában. Ez utóbbihoz kapcsolódik végül a program *pedagógiai* vonatkozása, amelyben Márai specifikusan a magyarországi viszonyokra tekint ki: az a feladat, amelyet Márai a magyarság előtt állónak mutat, vagyis az egész *Röpirat*ban végig hangsúlyozott, évezredes történelmi hagyományra visszavezetett „megmaradás” programja (vö. például *RNÜ*, 136.) a népiskolák fejlesztésében ölt konkrét formát – lényegében azonban itt is a tömegkultúra visszaszorításának célkitűzésével.

Aligha érdemes hosszan érvelni amellel, hogy a *Röpirat*, amelyben „a polgári liberalizmus minden értéke és minden korlátja megmutatkozik”,<sup>15</sup> nem tartozik sem a 20. századi politikai irodalom, sem Márai életművének csúcsteljesítményei közé. Bár az Európa gazdasági-politikai egységesülésére vonatkozó – a korban már létező

<sup>11</sup> Vö. ehhez ORTEGA Y GASSET, *I. m.*, 12., 42–43., 60.

<sup>12</sup> Vö. például MÁRAI Sándor, *Napló 1945–1957*, Akadémiai–Helikon, Budapest, 1990, 201., 242.

<sup>13</sup> A „nemzetköziséget” a *Kassai őrvár* az eltömegesedés egyik tüneteként tárgyalja. *KÖ*, 65.

<sup>14</sup> Vö. még ugyanitt: „Csak addig van jogunk élni és uralkodni a világban, amíg méltányosak vagyunk, amíg szövegezők és magyarázók, kifejezők és megértők, amíg európaiak vagyunk.” Az „európai” itt tehát nagyjából *irodalmárként* definiálhatók! A 19. század örökségének idealizálása, amely Márainál amúgy is jellemző, és amely mind a *Kassai őrvár*ot, mind a *Röpirat*ot erősen meghatározza (vö. erről RÓNAY, *I. m.*, 326.; 354–355.), ebben az összefüggésben is megnyilvánul: „De az európai polgárság e pillanatban [ti. a 20. század legelején] még minden hatalmat kezében tartott.” (*KÖ*, 47.). A *Föld, föld!*... nyitófejezete az európai kultúra nagy teljesítményeit, a reneszánszot és a reformációt olyan „válaszoknak” nevezi, amelyek arról tanúskodnak, hogy Európa a „keleti támadások” ellen „nemcsak fegyverrel” védekezett (*FF*, 22.).

<sup>15</sup> RÓNAY, *I. m.*, 359.

<sup>8</sup> *KÖ*, 70.

<sup>9</sup> Vö. ehhez OSWALD SPENGLER, *A Nyugat alkonya*, I., Európa, Budapest, 1994, 67–75; JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *A tömegek lázadása*, Hellas, Budapest, 1938, 50–53.

<sup>10</sup> Vö. ehhez még, egy évvel későbből: „Megértettem, hogy ennek a háborúnak értelme ennyi: a felszaporodott tömegek új életformát akarnak.” MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 94.

páneurópai mozgalmakra gondolva nem egyedülálló – jóslata nem bizonyult teljesen tévesnek,<sup>16</sup> háborús diagnózisa és programjavaslata egyaránt leegyszerűsítőnek nevezhető és alapvetően Ortega- és Spengler-olvasmányaira vezethető vissza, valóban „vannak olyan részletei, melyek már 1942-ben is teljesen időszerűtlenek voltak”,<sup>17</sup> és nyilvánvalóan „nem alkot új gondolati rendszert”.<sup>18</sup> A magyarságnak a „Szent István-i állameszméből” (RNÜ, 171–172.) levezetett politikai karakteréről írottak optimizmusa (leszámítva talán még az 1956-os forradalom körül készített feljegyzéseit) lényegében példátlan Márai munkásságában, az országnak Délkelet-Európában (vagyis „fejlődő, eleven nacionalista öntudattal töltött, egészséges parasztnépek” között – RNÜ, 179.) tulajdonított politikai és kulturális hegemonia képzete talán még több illúzió alapul, mint a Franciaország háború utáni Európában elfoglalt helyéről írottak (RNÜ, 182.; KÖ, 114.). Sem a *Röpiratot*, sem a *Kassai őrjáratot* nem kerülik el a korban ugyan Nyugat-Európában is mindenütt megtalálható, ám éppen a korban esetenként különösen rosszul hangzó<sup>19</sup> nemzetkarakterisztikai-politikai jellegű ítéletek vagy jóvendölések.

Mégis, a *Röpirat*, amellet, hogy Márai legkidolgozottabb politikai írásának tekinthető, lehetővé teszi annak megítélését is, milyenek látta az író politikai szerepvállalásának lehetőségeit, körülményeit, formáit az 1940-es évek elején. A *Röpirat* javaslatai persze végső soron mind a háború utáni időszakra vonatkoznak, azt sugallva, hogy a „műveltség”, amely „a béke hősiessége” (RNÜ, 200.), a háborúba közvetlenül nem tud beavatkozni, a *Kassai őrjáratban* pedig meggondolkodtató figyelmeztetés olvasható az író és a politikus „szövetségének” korlátairól: „Az írónak éppen azokban a korokban nem szabad a politikussal közvetlen szövetségbe lépni, mikor a nagy emberi közösségek magatartása átalakul elsődrendűen politikai, tehát nem alkotó, hanem számon kérő magatartássá. [...] Az író mindig építi és összetartja a kultúrát, a politikus csak hangot ad egy kultúra válságának. Mikor a kettő szerepet cserél, s az

író valamilyen végzetes fogalomzavar következményeként a politikus, vagy éppen a kultúrpolitikus jelmezében tetszeleg, az életforma, melynek építésére és megőrzésére a szellemi ember szerződött az emberi világgal, s melynek gyűjtőneve kultúra, legmélyebb válságába jutott.” (KÖ, 75.) Az író éppen akkor nem politizálhat tehát, amikor a szociális élet minden területe politizálódik – nyilván ebben valósulna meg az, amit Márai „ellenállásnak” nevezett. Mégis 1942-ben félreismerhetetlen a (kultúr)politikai igény a *Röpirat* szövegében. Nyilvánvaló, hogy ez nem teljesen független attól, hogy a szöveg keletkezésének körülményeit részben azok a – Márainak a Magyar Tudományos Akadémia tagjává választását követő – szélsőjobboldali támadások hátrózták meg, amelyek az író politikai és intellektuális „nihilizmusát” állították pellengetre: az *Ég és föld* „politikai állásfoglalását a liberális demokrácia, a zsidó freudizmus mellett” a Vörös Lobogóban 1919-ben megjelent, a Tanácsköztársaság pártját fogó ifjúkori írásával hozták összefüggésbe, Márai igencsak szerencsétlen (fiatalságára, a cikkek részint „meghamisított” voltára és az elszakadt országrészek visszaszerzésének a kommün idején felcsillanó reményére hivatkozó) magyarázkodásait kiváltva.<sup>20</sup> A már említett műfaji önmegnevezés mellett valamiféle politikai színrelépés igényéről tanúskodik a cím legfontosabb kifejezése is, hiszen a „nemzetnevelés” Imre Sándor által a tízes években kidolgozott terminusa ezekben az években igen gyakran használt fogalom volt,<sup>21</sup> Márai dolgozata pedig feltehetőleg meghatározta az 1942 őszi megrendezett hírhedt lillafüredi találkozó koncepcióját is. A *Röpirat* tematikus súlypontjaiból és fogalomhasználatából („megmaradás”, a magyarság vezető szerepe Európában, népiskolák, „mélykultúra”, „minőség”) egyértelműen a népi mozgalom diskurzusa felé való közeledés (amúgy nagyrészt sikertelen) kísérletére lehet következtetni. Mintha tehát éppen annak egy esetéről lenne szó, amit az *Ég és föld*-ből idézett aforizma „tollba mondásnak” nevezett: a politikai (vagy legalábbis a Máraiéhoz képest politikusabb, illetve a Máraiétól alapvetően idegen) diskurzus beszivárgásáról, „áttöréséről” – ez volna az ára annak, hogy az író a politika (pontosabban a politika diskurzusa) felé fordul. A *Röpirat* egy pontján Márai elismeréssel szól a kormányzat egyik intézkedéséről, az ún. „ponyvarendeletről”, amely a három pengőnél olcsóbban árusított kiadványok megjelentetését cenzúrához kötötte („A magyar kormányzat a közelmúltban erélyes kézzel nyúlt az irodalmi ponyva mocsarába, s megfojtotta egyetlen mozdulattal ezt a lochnessi szörnyet” – RNÜ, 196.). Márai nemcsak üdvözli ezt „az erélyes beavatkozás[t] a nemzet szellemi életébe” – az ilyen gesztus, persze, akár Babits Mihálynál is előképre lelhet, aki 1936-ban „az irodalom és politika különös új találkozásának” lehetőségét látta meg egy hasonló tárgyú belügyminiszeri beszéd-

<sup>16</sup> Érdekes módon nem sokkal később, a *Sértődöttek* első részében a részben Ortégáról mintázott író, Mirza Rey jóval kritikusabban (és ma sem tanulságmentesen) nyilatkozik az európai egységről, feltehetőleg Richard Coudenhove-Kalergi „Páneurópájáról”: „Európa nem akkor lesz egységes, ha megszüntetik a vámhatárokat, közös pénze lesz minden nemzetnek, s valamilyen nemzetek fölötti európai parlamentben döntenek majd a leánykereskedelem, a fegyverkezés, a kábítószer-csempészet és a jövedelmi adó kérdéseiről: megjósolom, hogy soha nem lesz olyan kevésbé Európa, mint a pillanatban, amikor ez a mesterséges egység bekövetkezik e földrész lakói számára”. GM4, 72. Előfordul ekkoriban ugyanakkor az is, hogy mégiscsak fűz bizonyos reményeket az egységes Európa politikai gondolatához: MÁRAI Sándor, *A teljes napló 1948*, Helikon, Budapest 2008, 88.

<sup>17</sup> SZEGEDY-MASZÁK Mihály, *Márai Sándor*, Akadémiai, Budapest, 1991, 136.

<sup>18</sup> FRIED István, *Egy röpirat és visszhangja* = Uő., „...egyszer mindenkinek el kell menni Canudosba”, Enciklopédia, Budapest, 1998, 144. Lásd még bővebben: „S azt is el kell ismernünk, hogy Márai röpirata nem minden ponton kidolgozott politikai bölcsességeket tartalmaz, bőséggel akadnak túlságosan aforisztikusra sikerült megállapítások, kifejtetlen gondolatok, ábrándok, nem mindig sikerült a különböző helyekről származó elméleti tételeket egységbe forrasztani” Uo., 164.

<sup>19</sup> Lásd például a *Kassai őrjáratot* a zsidóságról: „Szerepük pontosan az, ami történik velük, ötezer éve, diaszpórákon át: s ez a szerep emberi, végzetes, sajátos.” KÖ, 61.

<sup>20</sup> Vö. *Van-e két Márai Sándor?*, Egyedül Vagyunk 1942/11., 43.; *Márai és a Vörös Lobogó*, Egyedül Vagyunk 1942/12., 44.

<sup>21</sup> Ständeisky Éva hívja fel a figyelmet arra, hogy Imre *Háborús élet, megújulás, nemzetnevelés* c. tanulmánykötetét 1942 nyarán adták ki (STANDEISKY Éva, *Gúzsba kötve*, 1956-os Intézet – ÁBSZTL, Budapest, 2005, 24.) – akkor tehát, amikor Márai *Röpirata* íródott.



ben –<sup>22</sup> hanem szükségesnek is nevezi „a magyar szellemiség összességének” közreműködését e cenzúrázásban (RNÜ, 196–197.). Az 1942. július 7-én nyilvánosságra hozott rendeletet, amely egyébként Rejtő Jenőt, sőt (a lillafüredi találkozóról többek között talán ezért is távolmaradó) Szabó Dezső *Ludas Mátyás Füzeteit* is érintette, hivatalosan a hadi helyzet okozta gazdasági kényszerűséggel, a papírhiánnyal indokolták, ám igazi célja valóban a mindent elárastó ponyvairodalom állami szabályozása volt,<sup>23</sup> ami konzekvensen illeszkedik is a *Röpirat* programjához, mégsem lehet teljesen eltekinteni attól, hogy az a politikai diskurzus, amely ezt az intézkedést övezte, egyebek mellett a szerzők származására, vallására hivatkozva követelte a különbségtételt a „romboló” és (éppen!) a „nemzetnevelő ponyva” között.<sup>24</sup>

A *Röpirat* – enyhén szólva vegyes – fogadtatását itt nincs mód bemutatni,<sup>25</sup> arra azonban érdemes felhívni a figyelmet, hogy a legismertebb vitairat, Kodolányi Jánosé, nem kis mértékben a terminológia félreérthetőségéről tanúskodik.<sup>26</sup> Aligha lephet meg, hogy ez a kritika elsősorban a (nyugat-európai, polgári) személyiség Márai-féle ideáját, illetve a *Röpirat*-nak a „polgárság” kultúrahordozó erejébe vetett korlátlan bizalmát kárhóztatta, érdemes megfigyelni azonban, hogy mindkét ponton végső soron eltekint Márai Ortégára visszamutató fogalomhasználatától. A *Röpirat*-ban valóban abban azonosítható – Rónay László szavaival – „Márai szemléletmódjának legsúlyo-

<sup>22</sup> Vö. BABITS Mihály, *Egy miniszteri beszéd kapcsán*, Nyugat 1936/2., 95.

<sup>23</sup> A rendelet, olvasható Antal István miniszteri indoklásában, „papírgazdálkodási rendelet formájában jelent ugyan meg, lényegében azonban a ponyvairodalom megrendszabályozását kívánja eszközölni.” A formális definíciót azzal magyarázza, hogy a rendelet „nem tartalmazza a ponyvairodalom meghatározását, mégpedig azért nem, mert a legnagyobb körültekintés és belemélyedés útján sem lettünk volna képesek a ponyvairodalom fogalmát olyképpen meghatározni, hogy ez a meghatározás jogszabályban foglalhasson helyet”. A miniszter ugyanakkor részletesen felsorolja a „nemes” ponyvairodalom lehetséges témáit. Vö. Képviselőházi napló 1939/XIV. (1942. június 16.), 558–560. A rendeletről bővebben: CSÁKI PÁL, *A ponyvairodalom „megrendszabályozása” az 1940-es évek elején*, Magyar Könyvszemle 1988/1., 41–53. Érdemes itt megemlíteni a Nyugat hasábjain 1940-ben és 1941-ben lezajló eszmecsereket a ponyvairodalomról. Először a „nemes ponyva” ki- és eladásának gazdasági-kultúrpolitikai kérdései kerülnek terítékre (TOLNAI Gábor, *Könyvek a „ponyván”*, Nyugat 1940/3.; BOLDIZSÁR Iván, „Nemes ponyva” és a középosztály igénye..., Nyugat 1940/4.), 1941-ben pedig Nagypál István (Schöpflin Gyula) a ponyva „poétikai és stilsztikai szabályainak” szabatos elemzésére tesz figyelemre méltó és ekkoriban nem túl gyakori kísérletet (NAGYPÁL István, *Ponyva és irodalom*, Nyugat 1941/6., 448.), amelyben a befogadás- és hatásmechanizmusokat tárgyalva a mindenkor hatalom és a ponyvairodalom természetes szövetségére is kitér. Ekkor még, úgy tűnik, „a ponyvának, tudomásunk szerint, sehol sincs összeütközése a cenzúrával”. (Uo., 453.) Az íráshoz két hozzászólás is megjelent a Nyugat következő (utolsó) számaiban (LOVÁSZY Márton, *Ponyva és irodalom?*, Nyugat 1941/7.; NAGY Zoltán, *Ponyva és irodalom*, Nyugat 1941/8.), a vita részletes ismertetését lásd BENYOVSZKY Krisztián, „*Hasznos szelentyű*” = *Laikus olvasók?*, szerk. LÓRÁND Zsófia és mások, Budapest, 2006, 258–262. Márai további megnyilatkozásai a témában: MÁRAI Sándor, *Nemzet és ponyva*, Pesti Hírlap 1940. 01. 24.; Uő., *Ponyva és olvasmány*, Pesti Hírlap 1940. 11. 28.; Uő., *Ponyva és Irodalom*, Pesti Hírlap 1942. 08. 18.

<sup>24</sup> Vö. Képviselőházi napló 1939/XIII. (1942. február 5.), 206–207.

<sup>25</sup> Lásd Fried István feldolgozását: FRIED, *Egy röpirat és visszhangja*.

<sup>26</sup> Kodolányi kritikái pozíciójának alapos elemzését lásd HORÁNYI Károly, *Eredet és jelkép. Kodolányi János és kortársai*, Argumentum, Budapest, 2004, 18–69. A vita értékeléséhez lásd még SZEGEDY-MASZÁK, *I. m.*, 136–137; FRIED, *Egy röpirat és visszhangja*, 156–157; RÓNAY, *I. m.*, 354–356.

sabb korlátja”, hogy a munkás- és parasztrétegeket „alakatlan tömegként” képes csak megragadni, aminek egy oka ténylegesen az lehet, hogy a polgári liberalizmus perspektívájából „olyan erkölcsi kategóriákkal méri a tömeget, mint az egyént”,<sup>27</sup> ugyanakkor – mint arra Horányi Károly is rámutat – Kodolányi a másik oldalon viszont félreérti a „tömeg” Ortega-féle fogalmát, amely nem korlátozódik a „mennyiség” jelentésmozzanatára. Kodolányi – szintén nagyrészt tévesen – a „kultúra” és a „civilizáció” közötti határozott különbségtételt hiányolja Márainál<sup>28</sup> (mint az már szóba került, a kettő viszonya sem Ortégánál, sem Spenglernél nem az azonosságé), ez ugyanakkor nyilván ismét abban leli a magyarázatát, hogy Márai kultúrafelfogása (szemben a „civilizáció”-fogalommal) kevésbé számol a kollektivitással, éppen ellentétben a Kodolányi által kifejtettel, amely egy kultúra fennállását a transzcendens jelképrendszerekbe vetett kollektív hit, sőt a „mítosz” feltételéhez köti, s ezen feltétel hiánya (a racionalizmus 19. századi diadala) okán vonja kétségbe a polgárság „kultúrahordozó” erejét: „nem tekintem a polgárságot kultúrahordozó rétegnek, hiszen a nyugat-európai autonóm ember civilizációjának képviselője, szimbólumteremtő képessége elsorvadt, transzcendens szimbólumrendszere elsősorban neki nincs”.<sup>29</sup> Ideidézve azt, amit Márai még jóval később is a parasztság „nagy peréről” ír („Egy sunyin szított mítosz iparkodott elhithetni a magyar közvéleménnyel, hogy a parasztság nemcsak társadalmi osztály, hanem titokzatos erőforrás, legendás, ősi tudattartalék, a nemzeti lét mélytalaja.” – *FF*, 205.), sejthető, hogy a „mítosz” sem tartozhatott azon fogalmak közé, amelyek elősegíthették volna a vitapozíciók kölcsönös megértését.

Jóval közvetlenebbül politikai jellegű következményei is voltak persze a *Röpirat* fogadtatásának. Mint az már szóba került, az 1942 novemberében, Antal István nemzetvédelmi propagandaminiszter szervezésében megrendezett és az irodalom és a politikai hatalom háborús (tehát többek között cenzúrával sújtott) időkben való együttműködésének, valamint persze a „nemzetnevelésnek” a lehetőségeit tisztázni hivatott lillafüredi írótalálkozó egyik főelőadója is Márai volt. Noha elképzelhető az, hogy „az értekezletnek rosszabb a híre, mint ami rajta valójában történt”,<sup>30</sup> és a – visszaemlékezések és utólagos értékelések szerint tökéletesen eredménytelen<sup>31</sup> – konferen-

<sup>27</sup> KODOLÁNYI János, *Márai és a kultúra* = Uő., *Zárt tárgyalás*, Szent István, Budapest, 2003, 98. (Az írás eredeti megjelenése: *Néhány megjegyzés Márai röpiratához*, Magyar Csillag 1942/14., 437–449.)

<sup>28</sup> Uo., 103.

<sup>29</sup> Uo., 111–112. Ez a tézis egyébként nem a magyar népi mozgalom sajátossága, a nyugat-európai „konzervatív forradalom” diskurzusában is számtalan párhuzamra lelhet, lásd például Carl SCHMITT, *A mítosz politikai elmélete* = Uő., *A politikai fogalma*, Osiris–Pallas–Attraktor, Budapest, 2002, 179. A „Gestalt”-tá alakulni, valamint az „elementáris erőkkkel” szembesülni egyaránt képtelen, ez utóbbiakat pusztán értelem nélküliként felfogó polgárságról lásd Ernst JÜNGER, *Der Arbeiter*, Metzler, Stuttgart, 1981, 43., 53.

<sup>30</sup> GREZSA Ferenc, *Németh László háborús korszaka*, Szépirodalmi, Budapest, 1985, 328.

<sup>31</sup> A résztvevő írók értékeléseiről, idézetekkel lásd Uo., 328–329. „Megítélésem szerint az írók összjevételének nem volt semmi haszna. A szép beszédek és színes frázisok elhangzottak, utána minden maradt a régiben” – olvasható Kádár Gyula (ekkor frissen kinevezett vezérkari ezredes) visszaemlékezésében (KÁDÁR Gyula, *A Ludovikától Sopronkőhidáig*, II., Magvető, Budapest, 1978, 484.). „Közvetlen és látható



cián való részvételt túlzás volna valamiféle kollaborációnak minősíteni (mint ismeretes, az előadások anyagát a cenzúra nem engedte publikálni a Magyar Csillagban), mégsem érdemes említetlenül hagyni, hogy a meghívottak reprezentatívnak szánt köréből természetesen hiányoztak a zsidó származású írók, de például Kassák Lajos is, vagyis a tanácskozás létrejöttének ténye az írók részéről mégiscsak egy meghatározott, igazságosnak legkevésbé sem mondható (bár kétségkívül háborús) helyzet elfogadását is jelentette. Márai előadása esetében sem célszerű eltekinteni ettől a kontextustól.

A lillafüredi előadás, noha címében és tematikájában erőteljesen kapcsolódik a *Röpirathoz*, távolról sem tekinthető az értekezés egyszerű kivonatának. A hangsúly itt kifejezetten „az író” felelősségére kerül, és az egész argumentáció lényegében az író oldaláról igyekszik eljutni a *Röpirat* itt zárómondatként megismételt téziséhez. („Mert a műveltség valóban hősiesség.” – *IN*, 59.)<sup>32</sup> Az előadás tulajdonképpen végig az írói alkotás és a politikai felelősség viszonyrendszerének paradoxonját igyekszik felmutatni, maga a „hősiesség” is ennek tudatos elviselésében/vállalásában nyer – amúgy Gottfried Benn egy sokat idézett 1948-as mondatával is párhuzamba állítható („Sich irren und doch seinem Inneren weiter glauben schenken müssen, das ist der Mensch, und jenseits von Sieg und Niederlage beginnt sein Ruhm”)<sup>33</sup> – definíciót: „Mindezt tudni és mégsem adni fel ezt a harcot”. „Mindezt”, mármint azt a kettős kényszerhelyzetet, amely abból következik, hogy bár az író „nevelő” potenciálja, illetve történelemalakító lehetőségei meglehetősen korlátozottak (ellentétben például a francia enciklopédistákkal, akiket „felelősségre lehetett hívni a francia forradalomért”, „e világháborút az írók megkérdése nélkül hajtották végre”), mégis rendre a „politikai arénába szólít[ja] a közösség, s nemcsak az emberi élet örök, nagy kérdéseire vár választ tőle, hanem a pillanat égető kérdéseire is”. (*IN*, 45–47.) Mai szemszögből persze egyszerre lehet megmosolyogtató és irigylésre méltó az a feltételezés, amely a sorsdöntő politikai akciók szellemi-irodalmi jóváhagyásának különös igényét az európai politika és történelem elmaradhatatlan tényezőjének tekinti. Márai ugyan több példán, a Luther/Erasmus-kettősön pedig (amelyet nyíltan a „népi” és „urbánus” író oppozíciójával feleltet meg!) különösen megkapóan mutatja be az erre az igényre reagáló kétféle írói magatartást viszonyát (vö. *IN*, 49–51.), a jóváhagyást vagy állásfog-

eredménye a konferenciának kétségkívül nem volt” – összegez Borbándi Gyula (*BORBÁNDI Gyula, A magyar népi mozgalom*, Püski, New York, 1983, 334.). Ständeisky szerint „Lillafüreden egyetlen író sem kérdőjelezte meg a kormány háborús politikáját”, a találkozó ugyanakkor „elsősorban a kormány és a hadvezetés képviselőit ábrándította ki” (*STÁNDEISKY, I. m.*, 53.). Márai lillafüredi előadásának semmiféle visszhangja nem volt, a tanácskozáson sem kapcsolódott hozzá senki, vö. *Uo.*, 23–27.

<sup>32</sup> MÁRAI Sándor, *Az író és a nemzetnevelés* = *IN*, 59. (Az előadás első megjelenése: Budapesti Szemle [782] 1943. Az *Ihlet és nemzedékben* közölt szövegváltozat ettől bizonyos pontokon eltér, lásd erről FRIED, *Egy röpirat és visszhangja*, 169.)

<sup>33</sup> Gottfried BENN, *Drei alte Männer* = *Uő.*, *Szenen und Schriften in der Fassung der Erstdrucke*, szerk. Bruno HILLEBRAND, Fischer, Frankfurt am Main, 1990, 124.

lalást követelő (kül)világ *megszólitását* mégis érdemesebb valamiféle retorikai alakzatként kezelni Márai szövegében, mintsem szűkkeblűen ragaszkodni idejétmúlt (vagy talán mindig is illuzórikus) szó szerinti jelentéséhez.

Amit Márai itt (fel)szólitásként, követelésként megnevez, és aminek az *Ég és föld* aforizmájából idézett „áttörés” voltaképpen pusztán egy másik figurációja, lényegében nem más, mint a diskurzus aktuális, referenciális vonatkoz(tat)ásának kényszere (inkább kényszere, mint igénye): a közösség felszólitásának fikciója inkább e kényszer megalapozhatatlanságát hivatott leplezni. Az előadás egy későbbi pontján mindezt Márai jóval világosabbá teszi, noha ezúttal egy meghatározott (amúgy minden szövegű előállítója számára kikerülhetetlenül – bár nem mindig tudatosan – jelentkező) alkotói dilemma formájában jeleníti meg azt, ami valójában nem egészen ez. Arról a különös szorongatottságról értekezik itt – és valójában ez az előadás lényegi mondandója –, hogy a legtökéletesebb technikai tudás is csak „torz”, „meddő”, „steril” remekműveket hozhat létre, ha bezárkózik a „pillanat”, az „időszerű” kérdéseivel vagy kihívásaival szemben. Következzék néhány variáció erre a tételre (*IN*, 54–55.): az író „tudja, hogy műve torz és meddő marad, ha elzárja azt a korszak kérdései elől, tudja, hogy éppen ő, aki lelki alkata szerint oly kevéssé alkalmas a harcos szerepére, két karddal kénytelen harcolni”; „az író, aki nem adja érzése, lelke, akarata egy hányadát dézsmaként a pillanatnak, a napi kérdésnek, tehát a szó magasabb értelmében kifejezett *politikumnak*, titokzatos módon nem tudja megalkotni az örök szép és az igaz művészi kifejezést sem”; végül „[n]incs meddő remekmű. S az író, aki azt hiszi, hogy kitérhet e szerep kettőssége elől, aki elmenekül művének minden időszertől mentes magaslataira, kénytelen megélni, hogy e magatartás, pontosabban a magatartás hiánya különös erővel hat vissza egész művére, mely az emberi anyag sugárzásának hiányában halványodni kezd, színtelen lesz, s már az író életében elsikkad az emberi láthatár komor és közömbös távolságaiban”. Márai jelzőhasználatára és persze a művet „át-törő” világról már többször idézett aforizma metaforikájára is figyelve itt éppúgy el lehetne indulni a cselekvés politikai világának megtermékenyítő erejére és/vagy az önmagába zárkózó alkotás feminin karakterére hivatkozó szexuális allegorézis útján, mint – Paul de Man modorában – a figuratív nyelvhasználatot konstitutív módon meghatározó, mégis mindig félrevezető referenciális funkció (ideológiákat generáló, a megismerés és a cselekvés közötti átmenetet lehetővé tévő, e két dimenziót mégis végérvényesen szétválasztó) teljesítményének értelmezése irányába is.<sup>34</sup> Közvetlenül Márai szövegéhez visszakapcsolódva úgy tűnik, az író e kettős szorongatottsága elsődlegesen valóban a szó és a cselekvés romboló kölcsönhatásában ölt konkrét alakot: ha elzárkózik a politika birodalmától, lemond a „remekművek” megalkotásának esélyéről is, ám tudja azt is, hogy „mikor egy válságos emberi helyzet megérett a döntésre,

<sup>34</sup> Lásd ehhez például Paul de MAN, *Az olvasás allegóriái*, Ictus–JATE, Budapest–Szeged, 1999, 362–364.; *Uő.*, *Antropomorfizmus és trópus a lírában* = *Uő.*, *Olvasás és történelem*, Osiris, Budapest, 2002, 371–372.; *Uő.*, *Kant és Schiller* = *Uő.*, *Eszétikai ideológia*, Janus–Osiris, Budapest, 2000, 135–137.

nem az erős szavak és pontosan tisztázott fogalmak, hanem az erős cselekedetek hajtják végre ezt a döntést”. A szó *nem* dönt tehát, hangozhatna a formállogikai következtetés, amely egy lehetetlen felelősség terhét rója a szavak emberére, hiszen „az író, mégis, minden korszakban felelősnek látszik azért, amit nem ő indított el, nem ő vezetett, nem is ő hajtott végre” (IN, 48.). Aligha véletlen, hogy Márai ezeket a – *Röpiratétól* végeredményben sokban eltérő – következtetéseket akkor vonja le, amikor a „politikai arénában” tett rövid látogatása amúgy is a végéhez közeledik:<sup>35</sup> az irodalmi-politikai közéletben a *Röpirattal* nem sikerült új szövetségeket kötnie, sőt talán még az sem véletlen, hogy politikai reflexióinak fő színterét innentől kezdve egy a nyilvánosság kizárásának szimulációján alapuló műfaj, az éppen 1943-ban meginduló *Napló* bejegyzései alkotják.<sup>36</sup>

### A megrendezett csoda

Márai „politikaelméletét” célszerű tehát mindig azon szkepszis figyelembevételével megközelíteni, amellyel a szó és a (politikai) cselekvés dimenziói közötti összekapcsolódás, valamint – nyíltabban – a megnyilatkozás cselekvőerejének lehetőségét szemléli. Egy jóval későbbi (egyben a nyelv eszközszerű felfogásáról is árulkodó) naplójegyzete arról tanúskodik, hogy a cselekvő szó felértékelődését (amit itt irodalmi-műfaji kategóriákban ad elő) a nyugati kultúra válságtünetei között tartja számon: „A szavak ebben a drámaian cselekményes időben elvesztették »elbeszélő« jellegüket. A szó, amely csak előad és elbeszél, nem hat többé. A szó a történelemben – mint a regényben – sokáig eszköz volt: alakot adott a fogalomnak. Ma a szó csak akkor hatóerő – a diplomáciában, mint a regényben –, ha cselekedet.”<sup>37</sup> Erre a szkepszisre mutat vissza Garren Péter már idézett – liberális-konzervatív tónusú – felismerése a valóságba átültetett „eszmék” értelemvesztéséről, sőt az „ellenállás” defenzív politikai programja is, amely az *Ég és föld* szintén már többször citált aforizmaiban jut kifejezésre.<sup>38</sup> Itt is érdemes figyelmi Márai szóhasználatára: amikor a művet „áttörő” világ önkényét *tollba mondásként, diktátumként* határozza meg, akkor egyben ezen önkény nyelvi síkját egy olyan erőszakos bevésési technikaként írja le, amely egyrészt eminensen a közlés jelentésének vagy – Márainál jóval gyakoribb kifejezéssel élve – *értelmének* kitörését valósítja meg, másrészt kézenfekvő módon a megnyilatkozás

<sup>35</sup> Noha itt nem tárgyalható, bizonyos tekintetben egyáltalán nem mellékes, hogy ez a visszavonulás a háborúban beállt fordulattal, a sztálingrádi és a Don-kanyari vereség nyilvánvaló válásával egy időben következik be. A *Röpiratról* végképp lehetetlen volna bebizonyítani, hogy „német győzelemért drukkoló” írás lenne (Krisztó Nagy Istvánt idézi FRIED, *Egy röpirat és visszhangja*, 168.), ám német összeomlással szintén nem látszik még számolni.

<sup>36</sup> Innen nézve különösen érdekes az *Ég és föld* (1942!) egy, a napló műfajának szentelt feljegyzése: „A naplót soha nem szívelhettem igazán, nem az én műfajom” – írja itt Márai. MÁRAI, *Ég és föld*, 70.

<sup>37</sup> MÁRAI, *Napló 1958–1967*, 99.

<sup>38</sup> A „politikamentes” irodalom inkább nosztalgikus vágyképként jelenik meg Márainál, vö. például MÁRAI, *Napló 1976–1983*, 22.

személyességét ássa alá. Számptalan idézettel lehetne alátámasztani, Márai lényegében minden alkotói periódusából és műfajából, hogy ez a kettő számára feltételes viszonyban van: az értelem Márainál mindig személyes értelem, ami azt is jelenti, hogy amikor a szöveg mögött rejlik *ellenállást* az egyéniséggel azonosítja, akkor ezzel egyben az értelem instanciájáról is beszél.

Az „ellenállás” programja Márainál elsősorban az értelmező megfigyelés (ahogyan a *Sértődöttekben* is a „megfigyelés” megbízatásával utazik Garren Péter a náci fővárosba). Azon magyar írók egyikeként, akik a legkorábban észlelték és – ami fontosabb – leírni és értelmezni is megpróbálták a nemzetiszocialista hatalomátvitel politikai és történelmi következményekkel terhes sajátosságait,<sup>39</sup> Márai Hitler diktatúrája fölött gyakorolt kritikáiban is egy olyan jelenséget állít a középpontba, amelyet jellegzetesen nyelv és cselekvés, vagy nyelvi jelentés és nyelvi cselekvésérték diszkrépanciája határoz meg: a hazugságot. A hazugság általában Márai válságdiagnózisának egyik legfontosabb fogalma – nemcsak a háború idején („Ez a hazugság százada”, jelenti ki a *Kassai őrvárban* – *KÖ*, 27.), hanem azt követően is –,<sup>40</sup> a náci politikáról nyújtott leírásaiban azonban egészen centrális szerephez jut. Legkidolgozottabb formában ez egyébként egy fikciós (bár esszészzerűséggel talán túlságosan is átítatott) munkájában, a *Sértődöttek* második részében figyelhető meg, hiszen a regényt lényegében alkotó két nagyjelenet közül az egyik nem más, mint Garren Péter tudósítása (és értelmezése) egy pártgyűlésről és annak csúcspontjaként a vezér beszédéről, amely köztudomásúlag az írónak egy Hitler hatalomra jutását közvetlenül megelőző pártgyűlésen szerzett személyes tapasztalatain alapul, melyekről az Újság riportereként számolt be (a *Jelvény és jelentésben* Márai – mint *A Garrenek művében* mindenütt – eltorzítja a történelmi kronológiát).<sup>41</sup> *A Messiás a Sportpalastban* című, 1933. január 29-én megjelent riport, éppúgy mint több mint tíz évvel később a regény, nagy gondot fordít a pártgyűlés külsőségeinek, illetve a diktátor retorikai karakterének leírására, és – jelentésszerű módon – szinte teljesen eltekint a Hitler-beszéd szövegétől, illetve annak jelentésétől. Az újságcikk, amelyben a regényhez képest nagyobb szerepet kap a (Garren Péter beszámolójának csak néhány pontján megfigyelhető) ironikus, sőt humoros ábrázolásmód,<sup>42</sup> alapvetően két konceptuális metaforára épül: egyfelől a náci előkelőségek megjelenésének és viselkedésének teatralitására, másfelől az egész rendezvény valamiféle vallási gyűléshez való hasonlítására. Ennek megfelelő módon a riportter saját benyomásaira vonatkozó reflexióinak legnagyobb része arra vonatkozik, hogy az esemény valójában mégsem

<sup>39</sup> Vö. ehhez átfogón RÓNAY, I. m., 131–151.

<sup>40</sup> Lásd például a *Föld, föld!...* beszámolóját a világháború utáni Nyugat-Európáról: *FF*, 307–310.

<sup>41</sup> Részletekért vö. LŐRINCZY Huba, *Búcsú egy kultúrától. Márai Sándor: A Garrenek műve*, k. n., Szombathely, 1998, 113–115.

<sup>42</sup> Például: „Általában nagyon udvariasak a teremben a náciak. Ez mindig így van, efféle emberekkel; ha éppen nem gyilkolnak, akkor csaknem kedvesek. Meg kell válogatni a pillanatot, mikor érintkezzen velük az ember!” MÁRAI Sándor, *Messiás a Sportpalastban* = *Uő., Tájak, városok, emberek*, Helikon, Budapest, 2002, 118–119.

írható le politikai rendezvényként („Nyilvánvaló, hogy ez már nem politikai hitvallás. Egyszerűen hitvallás. A Messiás, akinek nem kell indokolni, csak kinyilatkoztatni, megjelenik a vizek fölött és beszél.”), emellett egy tömeghipnózis külső szemlélőre gyakorolt kellemetlen hatására kerül a hangsúly („Az a szorongó érzés fog el, mintha huszonezer hirtelen megtérbolyodott emberrel zártak volna össze. Kínos érzés.”). A hazugság azon a ponton kerül elő, ahol – a cikk egyetlen bekezdésében – Márai zanzásítva és mintegy hangsúlyosan nem aktuális, hanem Hitlertől bárhányszor hallható frázissorozatként idéz a beszédből, egy ponton közbeszúrva a „nem igaz” módosítást.<sup>43</sup> Fontos különbség még Garren Péter beszámolójához képest, hogy az újságcikk politikai jövődöleése nem nélkülöz bizonyos optimizmust („Ez az egyötöd nem fog felülkerekedni a hatvanmillión, ezt ma tudja már a Messiás is.”)<sup>44</sup> és értelemszerűen nélkülözi a regénybeli jelenet túlnyomó részét kitevő esszéisztikus reflexiókat.

Ezek a – Garren Péternek mint énelbeszélőnek tulajdonított – reflexiók a *Jelvény* és *Jelentés*ben sok tekintetben Márai 1940-es évekbeli politikai eszmefuttatásait visszahangozzák, különösen a „tömeg” ortegai kritikájának átsajátítása hagyott nyomot az elbeszélő diskurzusán. A beszámoló az itt is a berlini Sportpalastba helyezett (GM5, 63.) pártgyűlésről, melynek résztvevői és főszónoka – bár azonosíthatóságukhoz nem fér kétség – a szövegben megnevezetlenül maradnak, a regény két fejezetén (*A jelmez; Az ige testté lesz*) húzódik végig. Felépítését – s ez Márai regényművészetének ismétlődő vonásaira gondolva aligha lephet meg – egy viszonylag hosszúra nyújtott késleltetés határozza meg: terjedelmileg közel a felét a *várákozásnak*, vagyis a voltaképpeni eseményt (a szónok megjelenését és megszólalását) megelőző és mintegy beágyazó, valójában eseménytelen cselekményszakasznak szenteli az elbeszélő, mintegy körkép-szerű leírásokat nyújtva a helyszínről és a gyülekező közönségről. Mind a leírásnak („Láttnivaló akadt itt elég.” – GM5, 74.), mind az elbeszélő helyenként esszéisztikussá terjedő reflexióinak kettős funkciója van. Egyfelől az említett késleltetést szolgálják, amit a beszámoló egyben a helyszínen tapasztalható „feszültség” és „izgalom” folyamatos növekedéseként is igyekszik érzékeltetni. Ezek a kifejezések viszonylag egyenletes ritmusban térnek vissza a fejezet lapjain, és míg a csarnokba beáramló tömeg első megpillantásakor Péternek még éppen az egyenruhásokkal szembeállítható nyugodtsága tűnik fel („Ez a tömeg valóban nyugodt volt: sokkal nyugodtabb és magabiztosabb, mint a jelmezbe öltözött Tamás és díszruhás társai” – GM5, 64–65.), addig a fejezet végére már egy különös, mindent (fizikailag is, például szagokban) átható „nemi” és „testi” izgalomról számol be a narrátor, akinek múlt időben előadott, homodiegetikus elbeszélése ekkor már egyre gyakrabban vált át többes számba – mintegy a feszültség és a tömeg ellenállhatatlan vonzását kiemelendő. Másfelől Garren Péter nem korlátozza magát a külső megjelenítésre (pontosabban a külső nézőpontot kizá-

rólag a személyekre, de nem például a „tömegre” alkalmazza): reflexióit egyfelől rendre a leírás figuratív technikái, elsősorban hasonlatok indítják útra, másfelől nagy teret szentel a látottak „antropológiai”, kultúrkritikai kommentárjának vagy értelmezésének. Az egész beszámolót legátfogóbban meghatározó felismerés a látottak teatralitása, illetve szertartásszerűsége. A teatralitás (vagyis egy olyan kód, amelynek a Márai-prózában általában is meghatározó szerepet kell tulajdonítani, annak ellenére, hogy az irodalom viszonylag kevés figyelemben részesítette)<sup>45</sup> már a beszámoló nyitányát meghatározza: így például a másik Garren fivér, a Pétert a rendezvényre kísérő Tamás megjelenítését („egy suhanc óvatlan, alamuszi és lesipuskás sandítására emlékeztetett, aki részt vesz a felnőttek dolgában, de nem tudja biztosan, jól csinálja-e a mutatványt: eléggé ünnepélyes, öntudatos és parancsoló-e a fellépése? Talán a felnőttek mégis másképpen csinálják azt, amit ő csak betanult és mímel...” – GM5, 64.), a rendre „jelmeznek” nevezett egyenruhák jellemzését, vagy éppen a „régii porosz katonatiszti arcokkal” szembeállított, „színésziessében” beöltözött „műkedvelőkként”, később „panoptikumként” ábrázolt egyenruhások bemutatását, akik „mintha mégsem lennének katonák” (GM5, 77–79.; 117.). Péter, összefoglalásképp, többször is „cirkuszhoz” hasonlítja a helyszínt: a nagy eseménynek már az Újság riportcikkében is taglalt rágcsálós-csámcsogós, kispolgáriás előkészületei mintegy aláássák vagy legalábbis megkettőzik a „várákozás” emelkedettebb, szertartáshoz, sőt jó néhány helyen valamiféle „csodaváráshoz” közelített értelmét. Hasonló célt szolgálhatnak a gyűlés és az összes kellék (zene, fények stb.) gépies megrendezettségre, vagyis a rendezvény manipuláltságára vonatkozó megfigyelések, illetve azon „kis, sovány, nagy homlokú, fiatal, eleven és értelmes pillantású embernek” az ismételt felléptetése (például GM5, 79.; 85.; 97.; 109.), aki mintegy egyedül képes megfigyelőként (és rendezőként) kivonni magát az egyre jobban eggyé olvadó, hipnotizált tömegeből – és akit Márai cikke alapján alighanem Joseph Goebbelszel kell azonosítani.<sup>46</sup>

Azok az esszéisztikus kitérők, amelyeket Péter a leírásba iktat, kulcsfontosságú jelentőséggel bírnak az egész esemény értelmezése szempontjából – úgy is lehetne fogalmazni akár, hogy az egész késleltetés vagy várákozás az értelemkeresés várákózása, annál is inkább, mert a szöveg több ponton hangsúlyosan jelöli („Seneca egyik levele jutott az eszembe”, „Aztán iparkodtam megérteni” stb. – GM5, 66.), hogy nem utólagos elmélkedésekről van szó. Az egyik fő témát maga a „tömeg” adja, amelyet az elbeszélő nem egyének összeadódásaként értelmez, hanem „egyetlen testként”: „nehéz volt elképzelni, hogy az egyén, különválva e masszától, önállóan is tud érezni, cselekedni és gondolkodni: valószínű, hogy oszlás útján, ezer és ezer alkotóelem nem a maga szervi törvénye, hanem továbbra is a tömeg öntudatának törvénye szerint tér

<sup>43</sup> A citátumokat lásd *Uo.*, 121–122.

<sup>44</sup> *Uo.*, 123.

<sup>45</sup> *A Jelvény és jelentéssel* kapcsolatban lásd azonban SZEGEDY-MASZÁK, *I. m.*, 162–163.

<sup>46</sup> „Goebbels kicsi, fekete, ravasz, energikus, értelmes szemekkel”, illetve: „Goebbels hallgat, a levegőbe néz. Talán az egyetlen arc a teremben, amely elárulja, hogy közben gondol is valamit. Ha ez egyszer komolyan megszólal, kellemetleneket fog mondani.” MÁRAI, *Messiás a Sportpalastban*, 122–123.



haza otthonába, vacsorázik, olvas újságot, beszél gyermekeihez, veszekedik vagy szeretkezik feleségével, tehát nemcsak Müller úr vagy Kunze úr él majd tovább, hanem a tömeg egy szemcséje”. (GM5, 65.) A látvány, sőt a helyszín is a tömeg ezen fogalma felől nyer értelmet: maga a Sportpalast „nem az egyes nézők, hanem a tömeg számára épült”, amely annak ellenére is mintegy jelmez (nyilván egyenruhát) látszik hordozni, hogy amúgy eltérő öltözékeket látni a sorokban. (GM5, 65–66.) Egy másik ilyen eszmefuttatás a nőkre tér ki, akik között – ellentétben a riportcikk állításával –<sup>47</sup> „akadtak [...] csinosak és tetszetősek is”, ám az elbeszélőnek elsősorban üveges tekintetük tűnik fel (az egész jelenet egyik leggyakoribb motívuma az üres, hideg tekinteteké), amelyet aztán „a szexuális feszültség” várakozásának pillanatához hasonlít (GM5, 68–70.).

A személytelen tömeg fogalmának és a felfokozott, zsigeri-szexuális feszültség benyomásának összekapcsolásából áll elő aztán az egész várakozás voltaképpeni jelentése: mindkettő egyfajta „obszcén [...]”, mert elviselhetetlenül szemérmetlen” izgalomra enged következtetni (később az „öszönök lázadását”, „az orgazmus előtti pillanat fájdalmas-figyelmes feszültségét” emlegeti az elbeszélő – GM5, 88.), amely azért riasztó, „mert az értelem ellenőrzésének semmiféle ereje nem volt már a teremben”, nyilvánvalóan azért, mert az eggyé olvadt tömegben nyoma sem maradt már a személyességnek (GM5, 84–85.). A tömeg „jelmeze” itt bizonyos értelemben ruhátlanságnak („S mintha a vadonba tért volna vissza e pillanatban ez a német tömeg, [...]”, s állati bőrből öltözött *clan*-emberek állanak figyelmesen, hosszú késsel [a regény egy későbbi pontján kiderül, »a hosszú kések éjszakájának« idején játszódik a cselekmény – KSzZ] és ökörszarvból készített tüllökkel kezükben, félmeztelenül és szőrösen, a keresztény világ közepette, a görög–latin műveltség alkonyati órájában: áldoznak és várnak valamit” – GM5, 83.), a mindent átható teatralitás – akárcsak egyébként *A Garrenek műve* első darabjában, a *Zendülő*kben is – az állatiasság, bestialitás forrásának bizonyul. A szertartás, amivé a pártgyűlés átalakul, nyilvánvaló kettőséget hordoz: minden részletre kiterjedt megrendezettsége mellett vagy ellenére egyfajta küszöbhelyzetként, „liminális” állapotként nyer megfejtést a résztvevő megfigyelő szerepét játszó Garren Péter számára, akit az emelvény zászlói, drapériái és fáklyái immár ravatalra emlékeztetnek (GM5, 84.), a „rég, halott, keresztény Isten” és a „műveltség” ravatalára: a várakozás pedig – nyilván többek között Freud Márai által ekkortájt olvasott *Mózes*e hatására is – a megölt régi és a még el nem jött új istenség közötti úr, a „Semmi” és a „mindent lehet”, az értelemhiány rémületét nyilvánítja meg.

Ezt hivatott feloldani a „Messiás” eljövetele, az a pillanat, amikor „az ige testté lesz” (az ironikus biblikus allúzió közvetlen jelentését *A Garrenek műve* kontextusában az adja, hogy a diktátor a *Sértődöttek* első részében csupán „Hangként” van jelen, vagyis Garren Péter számára valóban itt ölt alakot), és amely – ismét egy gyakori Márai-to-

posz – végső soron nem fogja kielégíteni a várakozásokat. A jelenet második nagy egységének narratív tempóját szintén egyfajta késleltetés határozza meg, amely ezúttal még inkább az elbeszélő reflexióinak, „belső” történések sorozatához igazodik, mely sorozat igazából megint a megértésre tett kísérletek ismétlődéseként ragadható meg. A narrátor újra a külső perspektívából végrehajtott leírással indít: részletesen ábrázolja a szónok megérkezését, mozgását, és megfigyelési megint csak egyfajta teatralitásra összpontosulnak: „az első jel, mely elkedvetlenített” (GM5, 89.), az öltözködés meszterkéltsége, ezt követően a férfi tömegre vetett pillantásának üres és színpadias volta, majd – miként a riportban is –<sup>48</sup> alakjának nőiessége, végül arcának, gesztusainak „művésziessége” (GM5, 94–95.) kerülnek sorra. A következő kört lényegében a szónok színészi teljesítményének elemzése alkotja. Péter megállapítja, hogy „jól hallgat”, illetve egy fejmozdulatáról elismeri, „hogyan ezt jól csinálta!”: „S ebben a néma várakozásban most először éreztem valami valóságosat: lehet, gondoltam, hogy máskor silány színész, de most tökéletesen egy a szereppel, most jól játszik” (GM5, 96.). Fontos, hogy ez az első – és lényegében egyetlen – elismerés azt a pillanatot díjazza, amikor a szónok „várakozást” mímel, vagyis azt teszi, amit a fellépésére összegyűlt tömeg magatartásaként írt le az elbeszélés.

Ezzel érkezik el a cselekmény – amint az, úgy tűnik, a tanúnak, a „feszült-aggályos figyelemmel” bámuló Goebbelsnek és minden jelenlévőnek egyaránt világos („Mind éreztük, hogy most eldől valami. A pillanatban rendkívüli, embertelen feszültségek lappangtak.” – GM5, 97.) – a csúcspontjához, amelyet persze még mindig késleltet az elbeszélő (végigtekint ismét az arcokon, megint tudatosítja a pillanat rendkívüliségét a minden isten által elhagyott Sportpalastban), mintegy lehetővé téve a felismerést, hogy ezt a csúcspontot a „Hang” (a korábban rádióközvetítés által elszigetelt, immár azonban testet öltött „Hang”) megszólalásának momentuma jelenti – ezen áll vagy bukik a produkció. A szónoklat jellemzése lényegét tekintve visszavezethető a riportcikkre. A hang fizikai jellemzésének leggyakrabban ismételt színesztetikus jelzője, a „forró” (GM5, 101.; 107–108.; 113.), éppúgy megtalálható már ott is,<sup>49</sup> mint ahogyan abban sincs különösebb eltérés, hogy Garren Péter beszámolójából sem derül ki sok a beszéd voltaképpeni tartalmából: itt is szövegfoszlányok sorakoznak, amelyek jelentéktelenségét az az aránybeli különbség is érezteti, hogy az elbeszélő jóval több teret szentel a rétor akusztikus hangkezelésének, valamint magának a parodizált, titokzatos, szakrális eseménynek, a hang testet öltésének, mint a mondottak értelmének („inkább néztem ezt a Hangot, mint hallgattam” – GM5, 105.). Mi több, az a jónéhányszor megismételt felismerés, hogy – noha „a szavak önmagukban érthetőek voltak”, illetve „minden mondata nyugodt volt, értelmes, logikusan következett egyik feltevésből a másik következtetés” – „mintha mindannak, amit mondott, nem lenne igazi ér-

<sup>48</sup> *Uo.*, 120.

<sup>49</sup> „Mintha forró vizet innál, olyan ez a beszéd. Nincs íze, nincs szaga, de forró, éget.” *Uo.*, 122.

<sup>47</sup> *Uo.*, 121.



telme” (GM5, 103.; 105.), szoros összefüggésben áll azzal, hogy mind a vezér retorikája, mind az egész ceremónia épp erről a szintről tereli el a figyelmet (ami egyébként ténylegesen pontos megfigyelés a hitleri propagandatechnikáról, amely nagy hangsúlyt fektetett a szónoki hang vizuális „beágyazására”).<sup>50</sup> A szónoklat jellemzése több ponton a „tollba mondott” diktátuméra emlékeztethet („az, amit mondott, önmagában is folyékony volt, mint egy süket dallam” – GM5, 102.), illetve tágabb értelemben a szónoklat és a szónoklat értelme közötti diszkrepanciára („szavainak értelme nem az volt, amit mondott, hanem az indulat, mely a szavak alján fortogott és kavargott”; az egyetlen szó, amit a teremben lévők megértének, az „elviselhetetlen” – GM5, 106.).

A valódi csúcspont a jelenetben természetesen nem a „Hang” megszólalása vagy megtestesülése, hanem az elbeszélő kiábrándult felismerése (vagyis bizonyos értelemben a csúcspont elmaradása), az, hogy – és ezt (a narrátor mellett egyedül) Goebbel is megsejteni látszik – „ami e sok szónak egyetlen értelme lehetne, nem hangzott el és nem történt meg” (GM5, 108–109.). Az, ami elmarad, nyilván nem lehet más, mint – nagyon magasak itt a metafizikai tétek – a „csoda”, annak az új istennek az eljövele, amelyre a végsőkig izgatott tömeg várakozott (mely várakozás nyilván nem kis mértékben a szónok meggyőzőerejének forrása vagy táptalaja is), és e „csoda” elmaradásának okát Garren Péter igen hamar meg is találja: „Hazudik! – gondoltam.” (GM5, 110.).<sup>51</sup> Ezt a hazugságot a leírás az egész jelenségre kiterjeszti (Péter még azt is megengedi, „hogy sok igazat is hazudott, miért ne?” – GM5, 113.), és mind a rétori siker, mind az ennél alapvetőbb kudarc okát erre vezeti vissza (nevezetesen annak magyarázatát, hogy amit a szónoklat akart, „nem történt meg”). A szónoklat illetően jellemzését aligha illetheti kétely (már csak az egész jelenet referenciális azonosíthatósága okán sem), mégsem teljesen érdektelen, hogy a hazugság voltaképpen „tárgyat” vagy feltárulkozásának-lelepleződésének módját a szöveg nem jelöli meg. Voltaképpen nehezen dönthető el, hogy a hazugság inkább abban táru-e fel, hogy „nem történik meg” az, amire az egybegyűlt tömeg várt, vagy – látszólag fordítva – a „csoda” elmaradása pusztán a hazug végrehajtás következményének tekintendő-e. Az epizód csúcspontot követő zárlatának *decrescendójában* az elbeszélő figyelme a szónoktól és hallgatóságától a következtetések, egyben a jelenet valós „értelme” felé fordul, amit Garren Péter a „keresztény Európa”, egy – kaleidoszkópszerű jelenetmontázssal szemléltetett (GM5, 114–116.) – „érzés” megsemmisüléseként azonosít és az először *A hangban* felléptetett, Párizsban megismert és most a pódiumon megpillantott Herr von E. viszontlátásával érzékeltet, aki egyrészt „virágszanatóriumot” tart fenn, másrészt – mint most kiderül – „ő a főnök Dachauban” (GM5, 121.). Ez a zárlat utólag mintha más megvilágításba helyezné az egész jelenet kritikai perspektíváját:

<sup>50</sup> Lásd erről Cornelia EPPING-JÄGER, *Embedded Voices. Stimmpolitiken des Nationalsozialismus = Phonorama*, szerk. Brigitte FELDERER, Matthes & Seitz, Berlin, 2004.

<sup>51</sup> Márai a *Napló*-ban is rendre a „hazugságot” nevezi meg Hitler politikájának legfontosabb sajátosságaként és bukásának legfőbb okaként, vö. például MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 196–197.; Uő., *Napló 1958–1967*, 109.

célpontja talán nem is elsősorban a szélhámosban testet öltő „Hang”, hanem inkább az a „tömeg” vagy az önmaga ellen forduló „műveltség”, amely – feladván az „egyniség”, az „értelem” (és, lehetne hozzátenni, a klasszikus liberális demokrácia egyéb) eszményeit – immár védtelen e „műveltség” túlolddalával szemben, és csodavárásában mintegy kiszolgáltatottá teszi magát a hazug szónokoknak.<sup>52</sup>

### A polgárság forradalma

Figyelembe véve azt, hogy a „csoda” (amely Carl Schmitt politikai teológiája szerint a modern világban például a „kivételes állapot” formájában él tovább)<sup>53</sup> ebben az erőteljesen politizált kontextusban voltaképpen a radikális, vagyis a fennálló rend viszonylataiból nem következő vagy ezeket tagadó politikai eseményekben és megnyilvánulásokban lelhet szekularizációs analógiájára (a „forradalom” és az „istenítélet” azonosítása Márainál is megtalálható, például *KÖ*, 34.; *FF*, 321.), úgy is lehetne fogalmazni, hogy a *Jelvény és jelentés* első, didaxist nem nélkülöző nagyjelenete lényegében Márai forradalmi változások iránti szkepsziséről tanúskodik. Ezt a feltételezést megerősítheti a *Sértődöttek* kontextusa, hiszen *A hangban* Garren Péter berlini küldetését többek között az a Mirza Reyjel folytatott eszmecsere előzi meg, ahol egyebek mellett a „forradalom” mibenlétéről is szó esik. Az író – enyhén parodisztikus megvilágításba helyezett – bölcselkedő monológja a párizsi szalonban modortalanul viselkedő (kérés nélkül karosszéke támlájára könyöklő!) „forradalmár” példáján állítja szembe a forradalom – e szalonban is – közkezen forgó fogalmát a valódi forradalommal: míg előbbi egyfajta „vállalkozás” vagy „ipar”, amelynek célja a fennálló állapotok pusztá „átrendezése” (GM4, 74–77.), addig az „igazi, jó modorú” forradalmárok (ezek körét természetesen „néhány író” alkotja) az embert „alaptermészetében” akarják forradalmasítani. E valódi forradalom paradoxonját Mirza Rey abban jelöli ki, hogy miközben a forradalmakat „nem az értelem szándéka valósítja meg” (GM4, 69.), és a forradalom célja, a „megváltás” nem lehet más, mint „az isteni válasz az emberi kérdésre, tehát a csoda”, az ember (legalábbis a „fehér ember”) mégiscsak az „értelemtől” várja a választ: „De ezt a csodát mi, fehérek, papíron, körzővel, pontos szavakkal, tárgyilagos jelvényekkel, a valóság ismeretéből és anyagából kényszerülünk előállítani. Tehát nem füstölővel és stigmákkal, hanem azzal, hogy teljesen megismerjük az embert, teljesen szétszedjük és átvilágítjuk az emberi anyagot és szerkezetet, s aztán neveléssel, nagyon lassú, kínos, reménytelennek tetsző neveléssel iparkodunk az emberi

<sup>52</sup> Ez valójában megint csak spengleri séma. Lásd egyrészt *A Nyugat alkonyát* a kultúrához való viszony szükségzerű személyességéről („A kultúra minden egyes egyén számára – aki e kultúrához tartozik – akként jelenik meg, mint ennek az egyénnek a személyes [vallási, erkölcsi, társadalmi, művészeti] kultúrája” – SPENGLER, *I. m.*, II., 189., vö. ehhez még a Spenglert újraolvasó Márai idevonatkozó kommentárjait a *Föld, föld!...*-ből: *FF*, 102–109), másrészt „a demokrácia végéről” nyújtott elemzést, ami itt az egyre formátlanabb tömegek politikai kiszolgáltatottságára és manipulálhatóságára vezetettik vissza: SPENGLER, *I. m.*, II., 657–668.

<sup>53</sup> Carl SCHMITT, *Politikai teológia*, ELTE-ÁJK, Budapest, 1992, 19.

anyagot közelebb hozni az isteni követelményhez. Ennyi a forradalom.” (GM4, 79–80.). Bár – mint azt például a *Röpirat* programja is mutatja – Márai felfogása egyáltalán nem áll távol regényhőiségtől, mégsem egészen alaptalan az az észrevétele, amelyet Lukács György éles és vészjósló kritikájával szemben fogalmazott meg, arra hivatkozva, hogy „az erőszak elítélése és a totalitárius lelkiállapot bírálata” által „vérhabos lihegésre” ingerelt „kommunista kritikus” (aki pontosan tudta, hogy az a tény, hogy a *Sértődöttek*ben Márai a nácizmus felett gyakorolt kritikát nem tévesztheti meg) „a regény hőseinek egyes kijelentéseit úgy mutatta, mintha azok az író véleményét is tükröznék”.<sup>54</sup> Az olyan olvasat persze, amely éppen a szerző és hőse közötti távolságra helyezné a hangsúlyt, és amelynek számára magától a jelenet alaphelyzetétől (bölcseledő társalgás a párizsi szalonban, egyfajta szalonforradalom tehát) Mirza Rey önjellemzéséig („Természetesen játszom a szavakkal” – GM4, 69.) jó néhány megfontolandó támpont adódna,<sup>55</sup> valójában éppen Márai forradalomellenessége mellett szolgáltatna további érveket.

Mint az fentebb, a *Röpirat* kapcsán már szóba került, Márai politikai gondolkodásában meghatározó szerepet játszik az az alakzat, amely az (ő terminológiájában) „forradalmi” fejlődés megtorpanását e fejlődés önfelszámoló karakterében látta: példaként a civilizáció önmaga ellen való fordulásának Ortegától átvett képletére, a 19. század végi „aranykorról” alkotott diagnózisaira („Időközben megtudtuk, hogy ez az idill a mélyben már a háború csíráit érlelte” – RNÜ, 154.) vagy e korszak „liberális-humanisztikus álerkölcse” tett utalására (FF, 206.) lehetne hivatkozni. Mindemellett nem hitt abban, hogy a liberális demokráciát valamely új politikai és gazdasági rend képes volna meghaladni, sokkal inkább az egymásra következő meglódulások és elakadások ciklusaiban gondolkodott. Noha teljes tévedés volna bármiféle „konzervatív forradalom” apologétájának beállítani, mint ahogy (bár talán kevésbé tévesen) a „történelem végének” hirdetői közé besorolni sem volna különösebb értelme, fontos kiemelni, hogy a „forradalmak” politikai valóságát ezek restauratív vagy konzerváló karakterére tekintve ítélte meg (köztudott, hogy ez a mozzanat – például a forradalmak azon teljesítménye, hogy ezek valamely paradicsomi ősalapot helyreállítását eredményezhetik – a *revolutio* fogalomtörténetéből sem hiányzik).<sup>56</sup> „Régi törvény – jegyzi fel például 1944-ben –, hogy minden forradalom annyit ér, ameny-

nyire át tudja menteni a múltból a használható értékeket.”<sup>57</sup> Az ilyen, konzerváló forradalom inkább a nyelv vagy az eszmék, mint a politikai akciók közegeiben valósul meg, végrehajtója pedig természetesen a *polgárság*: „Mikor a Város a XII. században kicsavarta az Egyház, a Császár és a feudális urak kezéből a föltétlen hatalmat, az emberi világ egyik legnagyobb cselekedetét vitte végbe. A földlakó paraszt soha nem volt elég nyugtalan ahhoz, hogy jogszabályt verekedjen ki az önkényel szemben. A Város kőfala kellett hozzá, hogy az »egyszerű ember« ráébredjen jogaira. Lombardiában, Toscanában, a Hanza-városokban, az angolszász településeken történt ez a nagy forradalom, amelyben több tinta ömlött, mint vér. De az eredménye tartósabb volt, mint a véres forradalmak és eredményeik.”<sup>58</sup> Noha valószínűleg igaz az, hogy Márai „ideálpolgárja nem a társadalmi osztályok fölött lebegő lény, hanem az ellentéteket kiegyenlítő, cselekvő, és a műveltség címszó alatt összefoglalt liberális eszmék áldásaiban mindenkit részesíteni kívánó magatartás megtestesítője”,<sup>59</sup> mégis nehezen lehetne döntést hozni annak megítélésében, hogy polgárfogalma mennyiben hozható összefüggésbe egy meghatározott társadalomtörténeti és politikai kategóriával, illetve mennyiben vezethető vissza a nyugat-európai regényirodalomból és kultúrfilozófiából leszűrt szerepmintákra és klisékre. A kérdésre adható első (itt csak karikatúrisztikusan leegyszerűsített) választ megnehezítheti az európai terminológia eltérő társadalom- és fogalomtörténeti meghatározottságokból fakadó egyesíthetlensége.<sup>60</sup> Márai „polgár”-fogalmához viszonyítva a *bourgeoisie* túlságosan gazdasági, a *citoyen* túlságosan politikai, a *middle classes* szociálisan túlságosan tág, a – hozzá legközelebb álló – *Bürgertum* pedig túlságosan heterogén kategória. A kérdés második felét illetően azzal a körülménnyel kell számot vetni, amelyet – immár több mint fél évszázada – Roland Barthes az (itt *bourgeoisie*-ként megragadott, de minden történeti formájára kiterjesztett) polgárság ideológiájának sajátosságaként írt le:<sup>61</sup> azaz, hogy a polgárság mintegy naturalizálta saját eszmevilágát („a polgárság egy meghatározott és történeti státussal bír, az ember, amelyet ábrázol, egyetemes és örök”). Barthes tézisének értelmében („a polgárság a reálisból annak reprezentációjába, a gazdaságiból a szellemibe vezető átmenet során kitörölte a saját nevét. [...] A polgárság úgy határozható meg, mint az a társadalmi osztály, amely nem akarja, hogy megnevezze”) tehát a polgárság ideológiája lényegében önnön mesterséges voltának, kulturális és/vagy történeti meghatározottságának eltüntetésében áll, ami – legyen bármi-

<sup>54</sup> FF, 342. Lukács többek közt azt kifogásolta, hogy Márai „még csak nem is említi, hogy valamely erőszakos, az életberendezést és vele a kultúrát megváltoztató átalakulásnak mi a tartalma. Nincs tehát nála különbség forradalom és ellenforradalom között.” A regény „társadalomrajzának” szűkkörűségéből, vagyis abból, hogy Márai egyetlen tagoló elvként az egyén és tömeg szembeállítását alkalmazza, következik az, hogy „a mai polgári társadalom minden más rétegének, munkásoknak, parasztoknak létezése még csak megemlítéshez sem jut a regény sokszor nagyon is részletekbe menő társadalom- és kultúrfilozófiai eszme-futtatásaiban” LUKÁCS György, *Márai Sándor: Sértődöttek I. A hang* = Uő., *Új magyar kultúráért*, Szikra, Budapest, 1948, 222–223.

<sup>55</sup> Lukács kritikája éppen az ilyeneket, például az iróniát hiányolja *A hangból*: Uő., 229.

<sup>56</sup> Vö. Reinhart KOSELLECK, *Revolution als Begriff und als Metapher* = Uő., *Begriffsgeschichten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2006, 247–248.

<sup>57</sup> MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 276. Előfordul – mint például a francia forradalom „logikájának” szentelt 1948-as elemzéseiben (Uő., *A teljes napló 1948*, 224–234.) –, hogy Márai a forradalom konzerváló teljesítményét egy lényegében időbeli struktúra keretei között a forradalom egyfajta „tetőpontján” látja megnyilvánulni: ezen a ponton lép fel az az erő (Franciaországban Napóleon), amely tulajdonképpen azáltal tartósítja, „stabilizálja” a forradalmat, hogy „megállítja” azt.

<sup>58</sup> Uő., *Napló 1945–1957*, 63.

<sup>59</sup> FRIED, *Egy röpirat és visszhangja*, 163.

<sup>60</sup> A német, angol és francia fogalomtörténet összehasonlításához lásd megint KOSELLECK, *Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich* = Uő., *Begriffsgeschichten*.

<sup>61</sup> Vö. Roland BARTHES, *Mythen des Alltags*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996, 123–130.

lyen elnagyolt vagy egyoldalú is ez a definíció – nyilvánvalón az egyike azon okoknak, amelyek ezen meghatározottságok takaros leírását megnehezítik. Innen tekintve Márai polgárságdiskurzusára persze éppen az tűnhet fel, hogy – eleve azáltal, hogy mást sem tesz, mint a polgárról beszél, alapvetően egy polgári kultúrüzem keretei között és polgári közönségnek – homlokegyenest szembe megy az így leírt ideológiával. Bár ezt a felvetést jelen elemzés keretei között nincs mód ellenőrizni, akár azt is meg lehetne kockáztatni, hogy Márai bizonyos értelemben ezt az ideológiát vizsgálja felül azáltal, hogy az azt meghatározó, ám abban eltorzított értéktételezések keretei között ezen értéktételezések kulturális-szociális-politikai összetevőit mutatja fel. Mindez jelen összefüggésben pusztán azt jelzendően fontos, hogy a polgári liberális demokrácia meghaladhatatlansága melletti argumentációt nem érdemes pusztán konformizmusként vagy a „fennállóval” kötött kompromisszumként félretenni.

A politika egy valamivel gyakorlatiasabb fogalmára összpontosítva ez persze már nem teljesen áll Márai (nem túl eredeti) nézeteire, amelyek – eltekintve bizonyos terminológiai változásoktól, például az ebben az újabb jelentéskörében már inkább elutasított „liberális” kategóriának az amerikai politikai diskurzushoz illeszkedő használatától – nem sokat változtak az emigrációs évtizedek alatt sem. Naplóiban rendszeresen idézi Winston Churchill híres mondását a demokráciáról mint olyan, rossz politikai modelltől, amelynek nincs valós alternatívája.<sup>62</sup> Ennek voltaképpen nem mond ellent – miként Garren Péter itt bevezetéképpen idézett mondásának sem – az, hogy a modern demokrácia megvalósult formáiról (az 1945 és 1948 közötti Magyarországról, később az amerikai „tömegdemokráciáról”)<sup>63</sup> rendre lesújtó tapasztalatokat szerez. Az 1930–1940-es évek válságaira már a *Röpirattól* kezdve lényegében a liberális demokrácia valamiféle megreformált változatában, egyfajta második fázisában látja a megoldást, amelyet az határozna meg, hogy „a birtoklás – hangsúlyozzuk: a szellemi erő birtoklása éppen olyan érték, mint a nyersanyag birtoka – a jövőben nem lehet a korlátlan szerzés jogcíme, hanem a közösségi szolgálat egyik válfaja” (*RNÜ*, 164–165.). Bizonyos észrevételei (például a progresszív reáladózással melletti állásfoglalások)<sup>64</sup> arról tanúskodnak, hogy (s ezt a Márai-irodalom időnként valamiért fontosnak tartja kiemelni) valamiféle „baloldali” színezetű politikai modellben gondolkodik (1944-ben például a „polgári szocializmusban”),<sup>65</sup> Marx-kommentárjai pedig arról, hogy a liberális demokrácia „forradalmának” konkrét formáját a tömegek „fogyasztóvá” tételében azonosította: „Nem Marx, hanem Ford volt az, aki Nyugaton forradalmár volt – amikor önző érdekből, hamis, álhumanista jelszavak nélkül –, fogyasztót csinált az amerikai munkásból”.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Lásd MÁRAI, *Napló 1968–1975*, 198., 276.; Uő., *Napló 1976–1983*, 21., 98–99.

<sup>63</sup> Ahol „a proli elkispolgárosodik, a forradalmat nem az utcán és a barikádon, hanem a szavazófülkében [!] akarja megvalósítani”. MÁRAI, *Napló 1958–1967*, 258.

<sup>64</sup> Vö. MÁRAI, *Napló 1958–1967*, 237.; FF, 178–179.

<sup>65</sup> MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 215. Olykor szinte győzködi magát arról, hogy „baloldali ember vagyok; mindig az voltam”. Uő., *A teljes napló 1948*, 18.

<sup>66</sup> MÁRAI, *Napló 1958–1967*, 293. Vö. még Uő., *Napló 1968–1975*, 135.

Ebben a – „baloldali” színezetűnek már nem igazán mondható – kijelentésben az emigrációs időszak egy fontos feltevése tárul fel, nevezetesen az, hogy Márai, aki – ismét, ha van ennek értelme, inkább „jobboldali” politikai észjárással – számtalan alkalommal fontosnak tartja hangsúlyozni politikai „antropológiájának” pesszimizmusát,<sup>67</sup> Ford forradalmát lényegében egyszerű gazdasági racionalitásra vezeti vissza. „A magánvállalkozót – írja például 1975-ben – nem a lelkiismeret-vizsgálat, vagyis az emberiség erénye, hanem a szükség kényszerítette, hogy megkösse a munkással ebben a században azt a társadalmi szerződést, ami emberségesebb szociális helyzetet teremtett”.<sup>68</sup> A kommunista „ideológiával” és a nyugati „ideológiai vákuum” vádjával szemben érvelve pedig jóval korábban arról értekezik, hogy „a méltányosabb és emberszabásúbb életfeltételeket” Nyugaton a „reáladózással és a reálbér alakjában” valószínűsítették meg, még hozzá „»ideológia« nélkül”.<sup>69</sup> Aligha szorul magyarázatra, hogy ez az az összefüggés, ahol Márai viszont – *ideológia nélkül* – mondhatni vegytisztán szemlélteti a „polgári ideológia” Barthes által leírt modelljét. Az emigrációs időszak naplójegyzeteinek egyik visszatérő témája a „technológiai forradalom”: ez a voltaképeni eredője annak a – megint csak Marxot, sőt itt magát Spenglert is megcáfoló – fejlődésnek, amelynek eredményeképp a Nyugat „nagy tömegek birtokába tudja adni a termelőerőket”,<sup>70</sup> sőt úgy tűnik, ez, a „technológiai forradalom” az, amiben a liberális demokrácia „forradalma” végső soron testet tud ölteni.

### A(z ön)kimondás csodája

Mégis nyilvánvaló, hogy Márai számára, aki a politikai eszmék és a politikai realitások összeférhetetlenségét mindig szem előtt tartotta, ez a győzedelmes technológiai forradalom nem jelentette egyben a megoldást az ember megváltatlanságára. Magától értetődik (elég ehhez például az amerikai életformával kapcsolatos pozitív és negatív megfigyeléseit csoportosítani és szembeállítani), hogy a „technológiai forradalom” – amúgy rendre csodálattal konstatált – vívmányai és/vagy áldásai nem tették szükségtelessé, sőt inkább újrafogalmaztatták a „megváltás” kérdését.<sup>71</sup>

<sup>67</sup> Lásd például: „Ne áltassuk magunkat: az ember nem békére született a Földön, nincs hajlama és önuralma ehhez” – *IN*, 58.); „Nem hiszek abban, hogy az ember másképpen is tud méltányos és igazságos lenni, mint gyávaságból, szükségből vagy pillanatnyi érzelmességéből” – MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 157.; „az ember minden korban mindenféle műveltség térfogatában, minden vallási rendszeren belül reménytelenül kinytelen volt” – Uő., *Napló 1958–1967*, 288–289.

<sup>68</sup> MÁRAI, *Napló 1968–1975*, 248.

<sup>69</sup> MÁRAI, *Napló 1945–1957*, 215–216.

<sup>70</sup> MÁRAI, *Napló 1958–1967*, 15. Vö. ehhez még például Uő., *Napló 1968–1975*, 196–197.; Uő., *Napló 1976–1983*, 129.

<sup>71</sup> 1974-ben például, Zbigniew Brzezinski egy (a „technetronikus” korszakot tárgyaló) tanulmányát olvasva, és a küszöbön álló információs forradalom vízióját mérlegelve például ismét az ember helyzetét („viszonyát a társadalomhoz, embertársaihoz, önmagához, Istenhez, az univerzumhoz”) átfogóan meghatározó „forradalom” következményeiről elmélkedik: MÁRAI, *Napló 1968–1975*, 188–189. Feltehetőleg az alábbi kiadványról van szó: Zbigniew K. BRZEZINSKI, *America in the Technetronic Age*, School of International Affairs – Columbia University, New York, 1967.



„Márai hitetlen író, de számol a lehetőséggel, hogy az értelemnek korlátai vannak.”<sup>72</sup> Ezzel a mondattal vezeti be a *San Gennaro vére* rövid értelmezését Szegedy-Maszák Mihály, lényegében arra a dilemmára magyarázatot keresve, amely ebben a végleges formáját sejtethetően csak a hatvanas évek elején elnyerő<sup>73</sup> regényben a – Kodolányi által az 1942-ben vitában a Márai képviselte gondolkodásmódtól elvitatott,<sup>74</sup> Márai naplóbejegyzéseiben sűrűn emlegetett – „csoda” mibenlétének kérdéseként írható le. Köztudott, hogy a regény középpontjába állított, ám szinte kizárólag személytelen narrátori, illetve szereplői perspektívából fellejtett, az emberiség „megváltásának” lehetőségeit kutató főhős számtalan önéletrajzi vonatkozást hordoz,<sup>75</sup> amelyek többsége Márai emigrációs helyzetének, még inkább az emigráció melletti döntésének kifejtésében, illetve igazolásában jut szerephez. Márai ezt a döntést annak ellenére hozta meg, hogy azok az érvek, amelyeket Benn 1933-as, hírhedt levelében a náci Németországban maradása mellett sorakoztatott fel,<sup>76</sup> voltaképpen tőle sem álltak minden tekintetben távol, még akkor sem, ha „népre” ő aligha hivatkozott volna, mint ahogyan a vidéki tájak és nyájak látványa és a „haza” fogalma közötti (amúgy Benn-nél is kivételes) azonosításban sem igen lelte volna tetszését. A II. világháború utolsó éveiben Márai maga is egyfajta „belső emigráció” képzetében írta körül saját helyzetét (amelynek fikciós értelmezését a *Jelvény és jelentés* másik nagyjelenete, Garren Péternek a Berten nevű, Gerhart Hauptmann és Thomas Mann alakjaiból összegyűrt<sup>77</sup> s mintegy Mann képzeletbeli otthon maradásának körülményeit szemléltetni hivatott írófiguránál tett látogatása adja meg) és – egyébként Bennhez hasonlóan – csak az otthon maradtak történeti-politikai ítéletalkotását tartotta hitelesnek („Itt csak az ítélt, aki közöttünk élt.”)<sup>78</sup> tehát nem meglepő, hogy még az emigrációs időszakban is tanúsított valamennyi megértést az ilyen magatartás iránt – nyilván már csak azért is, mert a bizonyos fokú izolációt minden szellemi alkotás szükséges feltételének tekintette.<sup>79</sup>

<sup>72</sup> SZEGEDY-MASZÁK, *I. m.*, 140.

<sup>73</sup> Vö. BOTKA Ferenc, *A San Gennaro vére keletkezéséhez*, ItK 2002/5–6., 526–542.

<sup>74</sup> KODOLÁNYI, *I. m.*, 105.

<sup>75</sup> Lásd ehhez, különös tekintettel a *Napló* szövegpárhuzamaira, BOTKA, *I. m.*; LŐRINCZY Huba, „...lehet-e megváltani a világot?...”, Műhely 1996/1–2.

<sup>76</sup> „[A] magam részéről igen is kiállok az új állam mellett, mert a népem keresi benne a maga útját. Ugyan ki vagyok én, hogy elhatárolódjak; talán bizony tudok valami jobbat? Nem! Megpróbálhatom a magam csekély erejéhez mérten oda irányítani a dolgokat, ahol látni szeretném őket, ámde a népemről van szó akkor is, ha esetleg nem sikerül. Nagy dolog a nép! Mindenekelőtt a népemnek köszönhetem a szellemi és az anyagi egzisztenciámat, neki köszönhetem a nyelvemet, az életemet, az emberi kapcsolataimat, agyam összes gondolatát.” Gottfried BENN, *Válasz az emigráns irodalmároknak* = Uő., *Esszék, előadások*, Kijarat, Budapest, 2011, 104.) Az összevetés lehetőségét eddig egyedül Szegedy-Maszák Mihály vetette fel a szakirodalomban: SZEGEDY-MASZÁK MIHÁLY, *Szerep és mű* = Uő., „Minta a szőnyegen”: *A műértelmezés esélyei*, Balassi, Budapest, 1995, 230–231.

<sup>77</sup> Vö. ehhez LŐRINCZY, *Búcsú egy kultúrától*, 125–126.

<sup>78</sup> MÁRAI, *Napló 1943–1944*, 164.

<sup>79</sup> Vö. például MÁRAI, *Napló 1968–1975*, 24.

Mégis, a kommunista hatalomátvételt követő emigrációját (amelyet rendre neves európai ellenpéldákkal – a *San Gennaro vére*ben például többek közt Benedetto Croce-éval – is szembeállít) lényegében azzal igazolja, hogy a politikai akciók szellemi jóváhagyásának azon igénye, amelyről már a lillafüredi előadásban is beszélt, a totalitárius diktatúrák hatalomgyakorlási technikáiban elkerülhetetlen kényszerré alakul, amennyiben a „belső emigrációt” a hatalom képes kollaborációként elkönyvelni vagy felmutatni. Voltaképpen ez, az akaratlan kollaboráció fenyegetése az, amivel Márai az emigráció elkerülhetetlensége melletti döntését utólag is igazolta,<sup>80</sup> és ez az önigazolás fontos szerephez jut a *San Gennaro vére*ben is. A regény esszéisztikusba hajló szakaszaiban ennek az argumentációnak, amely nem melleleg – ahogyan Szirák Péter fogalmaz – „a sztálinista totalitárius rendszernek [...] az első szisztematikus bírálata a magyar irodalomban”,<sup>81</sup> három eleme jut különösen fontos szerephez. A padre beszámolója először arról értesít, hogy a hontalan tudós az „ártalmatlan ellenzék” szerepkörének manipulálhatóságában látta a legfőbb veszélyt,<sup>82</sup> majd kicsivel később a férfinak a kollaboráns értelmiségi magatartások tág spektrumáról adott kérelhetetlen (és egyébként a legutóbbi időig feltűnő ellenkezéssel fogadott)<sup>83</sup> kritikáját közvetíti (SGV, 164–167. – itt tűnik fel többek közt Lukács, vagyis a kommunistákhoz filozófusnak szegődő „bankárfiú” alakja is), végül pedig immár a tudós élettársának vallomásaiban esik szó arról, hogy a diktatúrák az ember elpusztíthatatlan alkotásvágyát használják ki („tudják azt is, hogy mindenki szabotálja őket, a paraszt, a munkás, a kabátos ember, de tudják azt is, hogy van egy pillanat, amikor az emberek alkotókészsége erősebb, mint a gyűlölet, amelyet a rendszer ellen éreznek... Fogcsikorgatva, de feltalálnak, regényt írnak, zenét szereznek... És nincs erejük, hogy elrejtse azt, amit alkottak... Ebből a tehetetlenségből élnek az erőszakos rendszerek...” – SGV, 192.)<sup>84</sup> Noha – a *Jelvény és jelentés* Berten-jelenete ellenére is – tagadhatatlan, hogy Márai ezt a fenyegetést jóval erősebbnek látta a kommunista, mint a fasiszta diktatúrákban (mint az a regényben a padre vallomásából derül ki, a tudós akkor ijedt meg igazán, amikor látta, „hogy a nyugati értelmiség sok kiválósága nem volt hajlandó olyan feltétlenül haragudni a bolsevizmusra, mint a nácizmusra...” – SGV, 163. – a vád ellenkezője ugyan nem volna igazán találó Máraira, de például éppen a belső emigráció lehetőségeinek megítélését illetően mintha a másik irányú arányt veszt-

<sup>80</sup> Vö. például FF, 309–402.; továbbá MÁRAI, *Napló 1945–1957*, 33–34.; Uő., *Napló 1958–1967*, 151–153.; Uő., *Napló 1968–1975*, 49–50.

<sup>81</sup> SZIRÁK Péter, *Hívni a csodát*, Alföld 2011/6., 95.

<sup>82</sup> SGV, 147–150.

<sup>83</sup> A hivatkozott hely kapcsán Botka például 2002-ben „személyeskedő, igaztalan megállapításokról”, „vagdalkozásokról” beszél: BOTKA, *I. m.*, 541.

<sup>84</sup> Márai egyébként több helyen hangot ad azon, nyilván nem vitathatatlan meglátásának, hogy a belső emigrációban meglepően kevés nagy teljesítmény jön létre, például: „Általánosan meglepő volt a tünet, milyen kevés jelentős írásmű került elő az asztalfiókok mélyéről a pillanatban, amikor már nem kellett rejtgetni az írott szót”. FF, 243.



tést követné el),<sup>85</sup> az itt nyomon követett szempontból kevésbé a totalitarizmus kritikája, s inkább a „csoda” mibenlétének kérdése az, ami miatt a *San Gennaro vére* kitüntetett figyelmet érdemel.

Az, hogy ebben a nem hibátlan, ám alaposan átgondolt felépítésű<sup>86</sup> regényben a politikai migráció tematikája és a totalitárius diktatúra kritikája ilyen fontos szerephez jut, nyilvánvalóan részint magának a „csodának” a középpontba állítását hivatott megalapozni (az ellenállás lehetetlensége valamiféle radikális esemény – a „megváltás” és/vagy a „forradalom” – vö. *SGV*, 168.; 232. – bekövetkezésének esélyeire tereli a figyelmet), ugyanakkor egyben megkettőzi (persze össze is kapcsolja) ennek politikai és valamiféle általános, egzisztenciális jelentésszintjét. Ugyanez elmondható a hontalanság szintén az egész regényt átszövő és – a Máraitól jól ismert módon – mindenütt a személyiségvesztés krízisével összekapcsolt állapotáról is: nemcsak az emigráns pár, sőt nem is csak a szöveg számos pontján felidézett lágerlakók, „displaced person”-ök vagy kivándorlók, hanem a regény első két, Nápoly szegényeinek életét kaleidoszkópszerűen bemutató, az útleírás műfaji eszközeiből építkező részében feltehető figurák sem mentesek ettől a tapasztalattól. A regénynek ez az első fele felfogható valamiféle retardációként is, hiszen összességében inkább állapotot, mint cselekményt rögzít, és az is nyilvánvaló, hogy a nápolyiak életének legmeghatározóbb modalitását valamiféle *várakozásként* jeleníti meg.<sup>87</sup> Lényegében ennek a várakozásnak egy konkrétabb értelmét fejtik ki a regény második felét (a harmadik és negyedik részt) kitevő beszámolók is, amelyek középpontjában az emigráns tudós áll, hiszen a főhős élettársával és számtalan sorstársával együtt valamiféle ideiglenes állapotban van, amikor kivándorlási engedélyére várakozik. Persze – mint azt első sorban az élettárs vallomása fejt ki (vö. *SGV*, 210–212.) – ez a várakozás egyszerre valamiféle utólagos állapot is, hiszen a főhős, aki magát élőhalottként jellemzi (*SGV*, 232.), semmit sem vár a kiutazástól, és sorsát hazája elhagyásától fogva befejezettek tekinti (a hagyatékában talált régi naptáron 1948. április 11-én áll meg az idő – *SGV*, 128. – ez egyébként Márai utolsó Magyarországon töltött születésnapja). Ebben a sajátosan lemondó várakozásban a pár mégis minden pillanatot „végzetesként” él meg

<sup>85</sup> Az idézett megfigyelés forrása feltehetőleg Peter Viereck *Shame and Glory of the Intellectuals* című 1953-as könyve (vö. MÁRAI, *A teljes napló 1952–1953*, Helikon, Budapest, 2009, 292–293.). Ellentétben a II. világháborút követő évekkel, amikor inkább fordított eredményeket hoznak az ilyen típusú összevetései, az emigrációban Márai viszonylag konzekvensen fenntartja azt a vélekedését, amely a kommunista diktatúrákat még a nácizmusnál is gyalázatosabbnak ítéli. Kivételesen ugyan, de még az is előfordul, hogy az összehasonlítás során megfélekedzik többszáz ezer honfitársának sorsáról: „Otthon bevezették a liszt-, cukor-, zsír- és szappanjegyeket. Minthogy anyám nem »dolgozó« – nehéz elképzelni, hogyan és mit dolgozhatna hetvennyolc éves korában? –, nem kap semmiféle jegyet és a méregdrága szabadpíacon kénytelen beszerezni az ételmet. A bolsevista rendszer kegyetlenebb, mint voltak a nácik. 1944-ben a gettóházakban internált zsidók minden élelmiszerhez kaptak jegyet, éppen úgy, mint a keresztények; zsír helyett ceres olajat kaptak – ami nem is volt rossz –, máskülönben mindent éppen úgy, mint a többiek.” Uő., *A teljes napló 1950–1951*, Helikon, Budapest, 2009, 297.

<sup>86</sup> Márai szerkezettel kapcsolatos elképzeléseinek alakulásáról lásd БОТКА, *I. m.*, 530–531.

<sup>87</sup> Vö. erről RÓNAY, *I. m.*, 546.; SZITÁR Katalin, *San Gennaro a költői elbeszélésben*, Alföld 2011/6., 100.

(*SGV*, 211.), vagyis – Carl Schmitt, illetve itt inkább Giorgio Agamben fogalomhasználatát kölcsönvéve – úgy lehetne fogalmazni, hogy egyfajta „kivételes állapotról” van szó (a jogaitól, papírjaiktól, nevüktől és persze „személyiségüktől” megfosztott menekültekre gondolva akár politikai értelemben is), amely azonban annyiban mégsem rendkívüli, hogy nem rajzolódik ki vele szemben valamiféle „normális” állapot. Az ezt a következtetést megerősítő szakrális (vagy inkább pszeudo-szakarális) párhuzamként a csodavárás motívumköre kínálkozik: sem az idegenek, sem a nápolyiak nem találják rendkívülinek annak eshetőségét, hogy a férfi valóban megválthatja őket, sőt a nő úgy észleli, hogy „ezek az emberek itt a környéken a természetfeletti lehetőséget mindennaposnak érezték” (*SGV*, 209.).

Ezt a felismerést a regény első fele több oldalról elő is készíti. A nápolyi szegényeket résztvevő, megértő iróniával bemutató, megkapó leírások egyik visszatérő szervezőelve a paradoxon: a nincstelenek életét józan gazdasági megfontolások irányítják, mindennapjaik bemutatásában a „tevékenység” a „munka” ellenfogalma lesz (*SGV*, 32.), érzelmenyilvánításuk pedig teátrális előadásokká alakulnak (lásd *SGV*, 35–37.; 60.). Ehhez társul a természetfelettihez való viszonyuk is: az általános csodavárás ellenére úgy tűnik, nem hisznek a csodában (*SGV*, 24.), a megváltásra készülő idegenek mégis hamar „híre megy” (*SGV*, 110.), továbbá majdnem mindegyik epizód értelmét ebben a csodavárásban ismeri fel az elbeszélő, sőt azt is megállapítja, hogy a nápolyiak igencsak racionálisan, „tudatosan, szakszerűen vártak a csodára”, valamint egy rövid leltárt is nyújt e csodák különféle típusairól (*SGV*, 50–51.), a második rész elején végül hosszas, ironikus hangvételű beszámoló olvasható a helyiek igencsak pragmatikus-üzleties viszonyulásáról a szentjeikhez (*SGV*, 63–78.). A nő vallomásába ékelt tudósítás San Gennaro vérenek csodás, ám minden évben kiszámított módon, három alkalommal bekövetkező megolvadásáról megint csak egy ilyenfajta „szakszerűségről”, a csoda előállításának mesterséges, színpadias dramaturgiájáról számol be (*SGV*, 223–229.). A jelenet nagyon hasonlóan épül fel, mint a sportpalastbeli pártgyűlés bemutatása a *Sértődöttekben*: késleltetés határozza meg, amit a narráció itt is a várva várt természetfeletti esemény cirkuszias előkészítésének, „a csoda szakemberei” (*SGV*, 223.) ténykedésének aprólékos leírása útján valósít meg, sokáig alapvetően külső perspektívára korlátozódva, ami aztán a tanú bevonódásáról szóló beszámolóban ad helyet. Úgy is lehet fogalmazni, hogy San Gennaro csodájával Márai lényegében egy újabb változatban ad számot arról a dilemmáról, amelyet a *Sértődöttekben* a sportpalastbeli beszéd csodájának elmaradása, illetve Mirza Rey elmékedése a racionális eszközökkel előállított csoda lehetőségéről volt hivatott szemléltetni.

A *San Gennaro vére* egyik központi és bizonyos értelemben eldöntetlenül hagyott kérdése arra vonatkozik, hogy a „megváltás” lehetősége felett töprengő főhős halála (nem bizonyosan: öngyilkossága) vajon egyszerűen valamiféle kudarc be- vagy felismeréseként, illetve netalántán mégis az áldozat egy formájaként értendő-e. Nem volna lehetetlen (bár a szakirodalomban eddig nem volt rá példa) amellet érvelni, hogy

a sikertelen megváltó szerepkörét a regény eleve iróniával vagy akár részben parodisztikusan közelíti meg: a széttárt karokkal a mélybe zuhanó férfi halálának többször elismételt leírása egy ledólt Krisztus-alakra (-szoborra?) emlékeztethet, s ugyanígy eltávolító hatást kelthet a padre beszámolója, aki az utolsó találkozásukkor hajóra szálló tudóst a vízen járni látja (SGV, 187.). Továbbá arra is lehetne – ezúttal a recepció egyik főszólomával összhangban –<sup>88</sup> hivatkozni, hogy a férfi halálához az vezet, hogy lemond egy olyan világ megválthatóságáról (s itt fontos, hogy – mint az a nőnek az Assisiben tett útról szóló beszámolójából kiderül – a helyszín, Itália, maga is a „csoda” egy lehetőségét hordozza a pár számára – SGV, 219.; 221.), amely valójában nem hisz a csodában, illetve nem képes különbséget tenni az élet transzcendens és evilági összefüggései, valóságos csoda és mesterségesen előállított szemfényvesztés között. Élettársával ellentétben például nem akarja megnézni a domban San Gennaro csodáját és a nő itt valamilyen módon mégis visszaigazolt hitét („És megértettük, hogy a csodát hívni kell. Nem elég várni a csodára, kényelmesen. A csoda nem jön postán, megrendelésre. Megértettük, hogy a csoda néha ilyen látványosan és mutatványosan készül, de nem ez a lényege... A lényeg az, hogy hinni kell benne és hívni...” – SGV, 227.)<sup>89</sup> sem osztja (SGV, 233.). Ettől függetlenül azonban a regény egy racionális összefüggést is előállít, megint csak a padre vallomásában, amely szinte elkerülhetetlenül azt sugallja, hogy az idegen tudós nem tehetett mást, mint hogy lemondjon a megváltás lehetőségéről. A padre által visszaadott okfejtésében ugyanis, aligha meglepő módon, a modern ember eltömegesedésére vezeti vissza az ember megváltatlanságát, arra, hogy „a tömegnek, amely felfalja az egyént, nincs istene” (SGV, 160.). Az, amittől meg kell váltani az embert, nem annyira a bűn, mint inkább a „bűntudat” (SGV, 176–177.), olyasvalami tehát, amittől a személytelen tömegben nem lehet megszabadulni, amiből az a következtetés adódik, hogy a világot „csak az egyén tudja megváltani” (SGV, 186.). A – Jézus, Szent Pál, Szent Ferenc, Gandhi példázta – személyes áldozatra azonban – és itt jut fontos kompozicionális szerephez az emigráció-tematika – egy olyan ember készül itt, aki hazájának elhagyásával elvesztette a személyiségét is, akinek halála tehát mintegy már életében bekövetkezett, s ily módon, ha lehet így fogalmazni, eleve alkalmatlan a megváltó szerepének betöltésére.

Noha ezt a következtetést aligha lehet értelmesen ignorálni, egy erőltetetten „optimista” értelmezési alternatíva felvázolása pedig nem szerepel jelen munka célkitűzései között, mégsem vehető teljesen bizonyosra, hogy a regény semmilyen jelzést nem ad e sikertelen áldozat mibenlétét illetően. Ennek feltárulkozásához a regény narratív szerkezetének vizsgálata juttathat közelebb. Ennek legfeltűnőbb sajátossága abban áll, hogy a főszereplő lényegében nem szólal meg, és nem lép színre közvetlenül. Az első két fejezet Nápolyról nyújtott beszámolóit egy közelebről meg nem határo-

<sup>88</sup> „A tragikus vétség, a világ megválthatóságának illúziója, elnyeri büntetését” – írja például Rónay László. RÓNAY, I. m., 557.

<sup>89</sup> Lásd a padre vallomását is: „A csodát nem megérteni kell, hanem hívni.” SGV, 179.

zott, személytelen elbeszélői instanciához rendelhetők hozzá, akinek (amelynek?) narratív ábrázolásmódja lényegében a nulla- és a külső fokalizáció között ingadozik, noha (bár e megállapítás erejét csökkenti, hogy itt nem lesz mód az e kategóriák körül Gérard Genette és Mieke Bal vitája nyomán kibontakozott diszkussziókban állást foglalni) bizonyos értelemben nincs szó nulla fokalizációról, hiszen a leírás rendre különféle, időtlenként kezelt kultúrtörténeti minták által prefigurálva (s ezzel azok időbeli meghatározottságának és individualitásának felszámolását is megkockáztatva)<sup>90</sup> közelít a nápolyi élet ily módon *jellegetessé* tett figuráihoz. Ez a kultúrkritikai vagy -morfológiai távlat részben eltávolítja, a szereplők iránti szimpátia, a megértő irónia folyamatos nyomatékosítása viszont bizonyos értelemben mégis közelíti az elbeszélőt a nápolyi szegényekhez, ráadásul egyet lehet érteni Fried István megfigyelésével, miszerint bizonyos helyeken – például szabad függő beszéd formájában – olyan „perspektívaváltás” következik be, ahol a „krónikás-elbeszélő átadja a szót a névvel meg nem nevezett embercsoportnak”.<sup>91</sup> Ezt erősítheti az is, hogy a regény első két részében bemutatott szereplők diskurzusát szintén nagyon hasonló kultúrtörténeti sztereotípiákra épülő perspektíva jellemzi,<sup>92</sup> például amikor a politika dolgairól vagy a városban feltűnő idegenekről cserélnek eszmét. Az továbbá, hogy arra is akad példa (így a virágokat hozó vagy gyümölcsöt árusító gyerekek látogatásainak előadásában), hogy az elbeszélés nézőpontját az amúgy diegetikusan megjelenített „idegeneké” határozza meg, azt sugallhatja, hogy az elbeszélő és a szereplők között időről időre előállított közelség magára az amúgy nem megszólaló főhősre is kiterjeszhető.

A regény második felét meghatározó elbeszélő szituáció már mimetikus: három szereplő beszámolója tudósít itt a főhős haláláról, megint úgy azonban, hogy a főhős diskurzusa egyáltalán nem tűnik el, hiszen – a függő beszéd különböző formáiban – rendre őt idézik, sőt az első két fejezetre vonatkozó kisebb, ám rendszeres visszautalások révén azok személytelen elbeszélője is szóhoz jut. Noha az elbeszélő és a főhős azonosítása még akkor is némiképp darabos lépés volna az elemzés részéről, ha a regény világos önéletrajzi vonatkoztatási kerete is erre készíthet, annyi azonban mégis megállapítható, hogy a hős nincs teljesen kizárva a regény diskurzusából: mintha sokkal inkább valamiféle folytonos visszavonulás formájában lenne jelen, mintegy átadva a beszéd terét a szereplőknek (ettől azonban részint talán független, hogy a szereplők nyelvi egyénítésére nem igazán tesz kísérletet a regény). Fontos, hogy mindhárom beszámoló *vallomás*, méghozzá olyan beszédhelyzeteket imitáló vallomás, amely mintegy intézményesen az *igazság* kimondásának kényszerét helyezi a vallomástevőre. Az ágens nyomozói beszámolót készül tenni a vicequestornak, amit

<sup>90</sup> Lásd erről SZIRÁK, I. m., 92–93.

<sup>91</sup> FRIED István, *Formiánál a tenger* = Uő., *Siker és félreértés között*, Tiszatáj Alapítvány, Szeged, 2007, 138. A felismerés továbbvezetéséhez, a regény harmadik és negyedik részére is kiterjesztve, lásd DÖMÖTÖR Vilmos, *Az emigráció két útja*, Studia Caroliensia 2009/4., 147–151.

<sup>92</sup> SZIRÁK, I. m., 92–93.

a padre, majd a nő rendőri kihallgatása követne, ez utóbbi helyett azonban az azt megelőző, egy gyónófülkében előadott vallomás olvasható. E vallomások tanúi (a magát többnyire csak pragmatikus, oda nem illő vagy egyszerűen fatikus közbeszólásokra korlátozó vicequestor, illetve a bóbiskoló pap) éppúgy visszavonulnak a párbeszédéből, mint a szintén csak fatikus gesztusokra, a beszélő kilétének vagy a jelenet körülményeinek jelzésére szorítókozó elbeszélő, kérdéseik nagy részéről a vallomástevő visszakérdéseiből lehet következtetni. Nyilvánvaló, hogy egyik vallomás sem marad meg intézményes keretei között: a fiatal ágens eleve azért beszél, mert – mint a vicequestor fogalmaz – „ezt a jelentést nem küldhetem Rómába” (SGV, 123.), a padre maga is utal arra, hogy vallomásával nem lehet sokat kezdeni („Ön szeretne valami kézzelfoghatót hallani tőlem, valamilyen megbízható vallomást, amelyet aztán elküldhet Rómába...” – SGV, 169.), a nő gyónására pedig eleve a rendőrségi kihallgatás helyett kerül sor (például: „Beidéztek, kettőre. Kihallgatnak. De azt hiszem, ott nem mondhatom el, amit valakinek el kell mondani...” – SGV, 189.; „Nem tudom elmondani a rendőrségen, mi történik egy emberben, aki megéli az egészet, látja, amint körülötte megszűnik minden, ami hozzá tartozott, ami éppen úgy őt jelentette, mint a teste” – SGV, 191.), ráadásul szabályos gyónásra sem kerül sor („Nem gyónok, de ez itt gyóntatószék...” – SGV, 194.; vö. még, SGV, 189.; 234.). Mind az igazságszolgáltatási, mind a Michel Foucault által az igazság termelésének, előállításának újkori praktikájaként leírt „lekipásztori” hatalomgyakorlás operációinak<sup>93</sup> a kereteit áthágják ezek a vallomások. Az igazságkeresés – vagy -termelés – módusza a referenciális működésű odahagyva (nem érvénytelenítve!) egy másikba, még hozzá a testamentálisba vált át.

A három vallomás arról tanúskodik ugyanis, hogy a regény a *tanúságtétel* formájához köti a kudarcot vallott megváltó sorsának és a halálához vezető eseményeknek a megértését. Az ágens vallomásából (SGV, 127.; 130.) megtudható, hogy az idegen nápolyi életének minden referenciálisan rögzíthető történéseit nyomon követték és ellenőrizték (amúgy a személyek hatósági nyilvántartásának különféle technikáiról a regény számos pontján szó esik, a padre vallomásában felmerül – és elvetődik – a tudós esetleges titkos politikai aktivitásának gyanúja is, lásd SGV, 169.), ám ezek semmilyen érdemi ismerethez nem juttatnak. Úgy tűnik, inkább ezek a személyes tanúságtételek ígérnek annak (magának a csodának?)<sup>94</sup> a feltárulkozását, hogy mi lehetett az események és a férfi sorsának valóságos értelme. A tanúságtétel fogalmát itt természetesen a regényt átjáró szakrális kontextus is meghatározza, hiszen a vallomások nemcsak egyszerűen a férfi gondolataihoz vagy tetteinek indíttatásához juttatnak közelebb, hanem szorosabb értelemben azon „csodák” mibenlétéhez is, amelyeket az ő jelenlété-

nek tudnak be a vallomástevők (a tanúságtétel szakrális jelentésére legközvetlenebb formában ironikus módon az hívja fel a figyelmet, hogy a nő a szó szoros értelmében ezt hajtja végre, amikor beszámol a San Gennaro-ereklje csodájáról, ráadásul egy papnak, aki még sohasem látta a nagy látványosságot – lásd SGV, 222.; 226.). Arra a kérdésre, hogy miben állhattak ezek a csodák, érdekes módon mind a három vallomás nagyon hasonló választ ad. Különösen intenzív pillanatokra hivatkoznak, amelyek hatására beszélni kezdtek, vagyis mintegy vallomásokat tettek, olyan vallomásokat, amelyeknek talán még kevésbé van közükhöz a kihallgatás intézményes formáihoz, mint a regény második felét alkotóknak.

Az ágens arról számol be, hogy amikor a megváltó hírében álló férfinál járt, aki általában hallgatott és a hozzá járuló nápolyiak közül senkinek „nem adott tanácsokat” (SGV, 136.), „történt valami”, s ennek hatására „én egyszerre beszélni kezdtem. [...] Saját magamról beszéltem. Mindent elmondtam.” (SGV, 140.; azt is, amit a vicequestornak tett vallomásban nem: „Mindent – mondta. – Ahogy még soha, senkinek. Megmondtam, hogy... De itt nem mondhatom meg, commandatore – mondta sápadtan és komolyan.” – SGV, 141.). Hasonló jelzések a padre és a nő diskurzusában is találhatóak, abban a két vallomásban tehát, amelyek szintén különleges, rendkívüli pillanatokról adnak tanúságot. A padre, akihez az idegen eredetileg a megváltás lehetősége ügyében fordul (szak)tanácsért, egy sorsdöntő beszélgetésről számol be, ahol szintén „valami történt” (SGV, 181.). A férfi ekkor olyan volt, „mint egy ember, akiben megnyílt a nihil, és végre kimondhat mindent”, és ebben a gyónáshoz hasonlított jelenetben a pappal is valamiféle fordulat történik: „nem volt közöttünk a rács, amely a gyóntatószékben elválasztja ilyen pillanatokban a papot és hívőt”, ez a különös közelség pedig a padrét is megfosztja legfontosabb szerepétől („De abban a pillanatban, a tenger partján, én sem voltam olyan szigorúan és szabályosan pap, mint máskor, előző életemben”). A nő vallomásának csúcspontjait szintén különleges pillanatokról nyújtott tanúságtételek alkotják, amelyek – így az Assisiben, majd a dómban tett látogatás esetében – a „csoda” mibenlétéről felnyíló tudáshoz juttatják közelebb. Ez utóbbi két vallomásból sem hiányzik a magában a beszédcelekvésben előálló fordulat, amely közvetlenül abban nyilvánul meg, hogy a vallomástevő immár „mindent” el akar és/vagy el tud mondani, itt azonban ez közvetlenül inkább magára az éppen előadott vallomásra vonatkozik: erre hivatkozva mentegetőzik vallomása szabálytalansága miatt a rendőrfőnök előtt a padre („Mindent el akarok mondani”, illetve „Az igazat kell mondanom” – SGV, 156.; 169.), a nő vallomása pedig azután bontakozik ki, hogy többször utal e vállalkozás kockázatosságára („Erről nagyon nehéz beszélni”; „Nehéz elmondani” – SGV, 192.; 194.). Noha – emlékezve az ágens imént idézett kijelentésére – nem minden szempontból volna alátámasztott lépés a regényben olvasható vallomásokat közvetlenül az igazság kimondásának ezen eseményeivel azonosítani, annyi aligha vitatható, hogy valamilyen módon mégis ennek lehetőségéről, az igazság diskurzusának megvalósíthatóságáról tesznek tanúbizonyságot.

<sup>93</sup> Vö. ehhez Michel FOUCAULT, *A szexualitás története*, I., Atlantisz, Budapest, 1996, 63–75.; Uő., *Subjektum és hatalom = Testes könyv*, II., szerk. Kiss Attila Atilla – Kovács Sándor s. k. – Odorics Ferenc, Ictus–JATE, Szeged, 1997, 274–276.

<sup>94</sup> Lásd ehhez még – más összefüggésben – SZITÁR, *I. m.*, 103.

Úgy tűnik tehát, hogy az, hogy ezek a tanúságtételek egyben át is hágják e vallomásos beszédhelyzeteknek az igazság előállítását szolgáló hivatott intézményes kereteit, egyszerre feltételét és következményét is jelenti az igazság kimondásának (annak, hogy „mindent” el lehet mondani), ami egyben azt is sugallja, hogy ezt az eseményt az idegennel való találkozások tettek lehetővé. Ezzel természetesen a vallomások referenciális alapszerkezete is megfordul: formálisan mindhárom esetben a férfi a tárgyuk (hiszen az ő halálának körülményeit vagy – tágabban – elhatározásának okait hivatottak tisztázni), valójában azonban személyes (ön)vallomásokká alakulnak, amelyek voltaképpen arról tesznek tanúságot (és talán éppen ebben áll a „csoda” vagy a „megváltás” aktuális értelme), hogy a regényben közvetlenül meg nem szólaló főhős teremtette meg számukra azt a beszédhelyzetet, amely egyrészt lehetővé tette az igazság („minden”) „kimondását”, másrészt – ettől nem függetlenül – a személyes diskurzus felépítését. A „csoda” tehát – a regény narratív szerkezetének önreflexiójában – nem más, mint ezeknek a diskurzusoknak a létrejötte (vagy legalábbis lehetőségük előállítása). Az, hogy a regény önjelölt megváltója mégis kudarcot vall, abban leli magyarázatát, hogy az igazság kimondását (vagy akár az igazság nyelvét) Márai itt is a személyesség és a személyiség feltételéhez köti, amelynek fennmaradásáról viszont már csak a „csoda”, illetve egy „belső, szellemi forradalom” lehetetlen lehetősége révén képes tanúságot tenni.

## MENTEGETŐZÉSEK



## 9. OLVASÁS/POLITIKA PAUL DE MAN

### Esztétikai ideológia és az olvasás politikája

1966-os, *A nihilizmus irodalma* című kritikai írásában Paul de Man két olyan, frissen kiadott munkát vesz szemügyre (Erich Heller *The Artist's Journey into the Interior*, valamint Ronald Gray *The German Tradition in Literature 1871–1945* című tanulmánygyűjteményeit), amelyek a német irodalom azon ívét tárják az elsődlegesen megcélzott angolszász, illetve amerikai közönség elé, mely a német romantika és idealizmus nagy tradíciójától a harmincas évek felemás (minthogy alapvetően a katasztrofális politikai fejlemények kontextusában láttatott) modernitásához vezet. De Man elsődlegesen a tárgyalt munkák azon (többé-kevésbé explicit) előfeltevését állítja a középpontba, mely szerint volna valami a német kultúra e nagy vonulatában, ami, ha nem is nevezhető közvetlenül felelősnek, de nem teljesen független azon ideológia létrejöttétől, amelyet aztán a nemzetiszocialista kultúrpolitika oly hatékonyan aknázott ki. De Man, nagyon leegyszerűsítve, az irodalom német romantikából származtatott sajátos befelé fordulásának, illetve a társadalmi és történelmi, azaz a „természeti” valóságtól való – „nihilisztikus” – elzárkózásának különböző tüneteit látta a probléma középpontjaként. Ez nemcsak azt a fontos fázist illusztrálhatja itt, amelyet ez az esszé az amerikai irodalomtudós romantikafelfogásának alakulásában képvisel, hanem egy másik, (nyíltan legalábbis) inkább a kései de Man munkáiban előtérbe állított kérdéskör felé is kapcsolatot teremt: az esztétika, az irodalom vagy általában a diszkurzív tartományok és a politikai cselekvés között lehetséges relációk problémája felé. A szóban forgó tanulmányban de Man mellett érvel, hogy – szemben a recenzeált munkák álláspontjával – a náciizmus hatalomra jutása sokkal inkább azon szellemi erők ellenében következett be, amelyek az ideológia intellektuális alapjait szolgáltatták volna. Ez azonban nem azt jelenti, hogy az irodalom és a filozófia szférái felől ne lenne átjárás a politikai cselekvés felé,<sup>1</sup> csupán annyit, hogy azt nem a Heller és Gray könyveiben sugallt minták szerint kell elképzelni („épp annyira abszurd Rousseau-t magasztalni a francia forradalomért, mint Nietzsche-t hibáztatni Hitler miatt”), hiszen a „*trahison des clercs*” inkább a kettő eltávolodásában volna megragadható.

<sup>1</sup> „Az irodalmi gondolkodás és a politikai cselekedet közötti kapcsolatnak csak valamilyen különösképpen egyszerűsítő fölfogása gondolhatja úgy, hogy az irodalom és a politika ennyire izoláltak a maguk szilárd világában, s mégis annyira összefüggnek, hogy váltani lehet az egyikről a másikra, mindenféle közvetítés nélkül, mintha ok és okozat volnának.” (Az idézeteket és az egész gondolatmenetet lásd Paul DE MAN, *A nihilizmus irodalma* = Uő., *Olvasás és történelem*, Osiris, Budapest, 2002, 27–30.)

De Man nem fejt itt ki, hogy ez az – ebben az argumentációban inkább szükség-szerűnek láttatott – szeparáció miként volna meghaladható, sőt az esszé zárlatában megismétli a német irodalom közvetlen felelősségre vonásának abszurditására vonatkozó álláspontját<sup>2</sup>, s a témát majd jóval kidolgozottabb keretek között megközelítő kései írásai, mint az talán mindjárt látható lesz, ugyancsak eléggé kétértelmű választ nyújtanak erre a kérdésre.<sup>3</sup>

A tudat vagy – gyakrabban – a szó és a tett vagy a (történeti) események közötti, olykor destruktív kontinuitás lehetőségét de Man nem sokkal később már a retorika, illetve a performatív nyelv kategóriái mentén vizsgálja, elsősorban mint a kognitív, tropológiai rendszerek (és nyelv-modell), illetve a nyelv performatív operációi közötti átmenet lehetőségét, ugyanakkor a politikai mint olyan (itt mint az erőszakos, vagyis – ami de Mannál, politikailag amúgy talán vitatható módon, majdnem ugyanaz – konvencionális úton létrehívott autorizáció szükségessége) már magában a tropológiai mezőben is kulcsfontosságú szerephez jut. A trópusok szerkezetében inherens szemantikai, pontosabb megfogalmazással referenciális eldönthetlenség ugyanis, mint azt de Man a szövegek referenciális státusa feletti döntéshozatal különféle allegóriáiban bemutatja,<sup>4</sup> szükségszerűen olyan impozíciókat igényel, amelyek politikaiak annyiban, amennyiben az autorizáció külső, hatalmi eszközei. A szövegek referenciális, illetve fiktív móduszai közötti döntés kényszere (például az önéletrajz esetében) éppen ezért nem teszi lehetővé az olyan struktúrák meghaladását, amelyek, ha olykor – miként a Philippe Lejeune-féle „önéletrajzi szerződés” esetében – leplezetten is, elkerülhetetlenül az olvasás műveletébe integrálják a konvencionális eredetű autorizáció mozzanatát: ez de Man számára az alakzat struktúrájának azt a szükség-szerű komponensét teszi láthatóvá, hogy az magában hordozza „a referencia illúzióját”.<sup>5</sup> Ennek természetesen fundamentális következményei vannak a trópusok működése szempontjából: ha ugyanis a trópus szerkezete számára a referenciális illú-

zió konstitutív, referencialitása ugyanakkor konvencionális eredetű, akkor mindig képes lesz olyan referenciális konstellációkat generálni, amelyek maguk már nem férhetők hozzá egy kritikai vagy kognitív megközelítés számára, vagyis, de Man frapáns megfogalmazásában, „az igazság az, hogy a trópusok olyan ideológiák létrehozói, amelyek nem igazak többé”.<sup>6</sup> Az, ami itt ideológiának nevezetik (s amit de Man másutt „a nyelvi és természetes valóság, referencia és fenomenalizmus egybemosódásaként [*confusion*]” határoz meg), ebben az értelemben nem mást implicál, mint a nyelvi aktus és a konvenció útján ráhelyezett s így rögzített referensének természetes azonosságát, másként fogalmazva: a trópus egybeesését avval a referenciális illúzióval, amelyet létrehoz. Minthogy „nem *a priori* bizonyos, hogy a nyelv a jelenségvilág (*phenomenal world*) szabályainak vagy azokhoz *hasonlóknak* megfelelően működik”, az ilyen értelemben fikcionális diskurzusok, noha nem tagadják a valóság létét, sőt annak részét képezik, csakis a referenciális (noha nem feltétlenül mimetikus) erőszak révén operativizálódhatnak a valóságos események vagy tettek (politikai) világában, ez azonban, éppen a trópus fentebb jelzett paradox struktúrájának betudhatóan, mindig megtörténik: éppen ezért jelentheti ki de Man, hogy „hatásuk a világra túlságosan is kellemetlen lehet”.<sup>7</sup> Ez a hatás az, ami maga már politikai karakterű, sőt ez a nem-dialektikus és nem intelligibilis folyamat nem feltétlenül áll messze attól a mozgástól, amit de Man „történetinek” nevez.

Aligha meglepő, hogy a kogníció és a cselekvés szférái közötti átjárást de Man másutt szintén a szerződésesség összefüggésében ragadja meg. Az olvasás allegóriái 11. fejezetében, Rousseau *Társadalmi szerződésének* példáját a szövegiség allegóriájaként elemzi: az állam mint egység, mint entitás szerződéses létrejötte az egyén és az állam viszonyának kettős struktúrájában valósul meg, hiszen az állam mint a szerződés által létrehívott, önmagában nyugvó egység (*État*) másként viselkedik, mint az a cselekvő hatalom (*Souverain*), amelyet lehetővé tesz. Ez utóbbi már nincs kontinuum viszonyban az egyénnel és elszakad azoktól a céloktól, amelyek létrehívták, s emiatt de Man olvasatában „a politikai jogok és törvények, illetve a politikai cselekvés és történelem” szétválásáról („unavoidable estrangement between political rights and laws on the one hand, and political action and history on the other”) tesz tanúbizonyságot, amiről hamar kiderül, hogy mélyebb összefüggéseit tekintve az általános és az egyedi, a törvénytörő (mint absztrakt grammatika) és a konkrét referenciális jelentés szükségszerű széttagolódásából következik.<sup>8</sup> Az így megnyíló tér, nyelvi ter-

<sup>2</sup> *Uo.*, 37.

<sup>3</sup> A probléma egyik legkomplexebb kifejtését lásd Paul DE MAN, *Az eltorzított Shelley = Újragondolni a romantikát*, szerk. HANSÁGI Ágnes – HERMANN Zoltán, Kijarat, Budapest, 2003., ahol Shelley utolsó művének példáján de Man egyfelől azt mutatja be, hogy a szavakból fakadó (vagy: általuk végrehajtott) tettek miként hatnak vissza, defiguratív erőként, a szavakra („A szavak nem választhatók el azoktól a tettektől, amelyeket végrehajtanak; a mester [Arisztotelész] szükségszerűen véghezviszi azokat a tetteket, amelyeket tanítványa [Nagy Sándor] az ő hatalmából eredeztet” – *Uo.*, 167.), másfelől viszont minden kontinuitás elvi lehetetlenségére következtet („A *The Triumph of Life* arra figyelmeztet, hogy semmi, sem a tett, sem a szó, sem a gondolat vagy a szöveg nem valami őt megelőzőhöz vagy követőhöz, vagy másutt létezőhöz fűződő pozitív vagy negatív viszonya szerint következik be, hanem pusztán véletlen eseményként, melynek hatalma, akárcsak a halálé, feltűnésének véletlenszerűségében rejlik.” – *Uo.*, 183.). Lásd ehhez Sandor Goodhart konzekvensen határozatlan kommentárját, amely éppen az itt citált két írás között igyekszik megteremteni a kapcsolatot: Sandor GOODHART, *Disfiguring de Man = Responses*, szerk. Werner HAMACHER – Neil HERTZ – Thomas KEENAN, Nebraska UP, Lincoln, 1989, 235–238.

<sup>4</sup> Vö. például Paul DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, Ictus–JATE, Budapest–Szeged, 1999, 270–276.

<sup>5</sup> Vö. Paul DE MAN, *Az önéletrajz mint arcrongálás*, Pompeji 1997/2–3., 94–97. Vö. evvel még Uő., *Estétikai formalizálás*, Enigma (11–12) 1997, 90.

<sup>6</sup> Paul DE MAN, *Antropomorfizmus és trópus a lírában* = Uő., *Olvasás és történelem*, 372.

<sup>7</sup> Az idézeteket lásd Paul DE MAN, *Ellenszegülés az elméletnek = Szöveg és interpretáció*, szerk. Bacsó Béla, Cserépfalvi, h. é. n., 104. (Uő., *The Resistance to Theory* = Uő., *The Resistance to Theory*, Minnesota UP, Minneapolis–Manchester, 1986, 10–11.) Ez az összefüggés fontos, ám kétélű érvként jutott döntő szerephez a de Man ifjúkori kollaboráns publicisztikája körüli vitában, amely (bizonyos értelemben) jelen elemzés tárgyát képezné. Vö. például Joseph Hillis MILLER, *An Open Letter to Professor Jon Wiener = Responses*, 340.

<sup>8</sup> DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, 349–357., az idézetet lásd 357. (Uő., *Allegories of Reading*, Yale UP, New Haven, 1979, 266.)

minusokban, maga „a nyelv figurális dimenziója”,<sup>9</sup> amely azonban egy újabb, „lehetetlen” különbségtételt is előhív, a kognitív és performatív nyelv de Man-tól számtalan formában ismert ellentétét, ami itt – a háttérét képező politikai dimenzióját tekintve – tudás és cselekvés szükségszerű széttagolódására is magyarázatot nyújt.<sup>10</sup> A törvény preskriptív karakterét sajátos időbeli metalepszis szavatolja a *Társadalmi szerződés* de Man-féle olvasata szerint, hiszen a szerződésben részt vevő entitás nem létezik a szerződés érvénybe lépése előtt, mi több, az, amit de Man időnek nevez, valójában pontosan azon egybeesés (vagy éppen átmenet) lehetetlenségének fenomenális megnyilvánulása,<sup>11</sup> amely a törvény és a megvalósítás, tudás és cselekvés között tételezhető. A (politikai) szöveg tehát egyfajta ígéretgépnek bizonyul, amely azonban – az elkerülhetetlen időbeli metalepszis miatt – sosem teljesítheti be azt, amit ígér, „hiszen maga a nyelv választja el a megismerést a tettől”:<sup>12</sup> a szerződés, ebben az értelemben (s itt tárulkozik fel konvencionális és önkény azonosságának értelme de Man számára), erőszakos, amennyiben a megegyezés vagy egyezség áruhájában leplezi azt az erőszakos megfordítást, amelyet lehetővé tett és amely lehetővé teszi. De Man, a fejezet végén, azt is hozzáteszi, hogy valójában ez a folyamat „generálja a történelmet”,<sup>13</sup> amely – de Man későbbi meghatározása szerint – maga nem más, mint a lehetetlen átlépés a megismerésből, a kognícióból a cselekvés, a performativitás felé, vagyis – s ennek fundamentális jelentősége lehet az itt tárgyalandó problematika szempontjából – egy önkényes és véletlenszerű esemény, amely megérthetetlen, hiszen nem (pontosabban csakis ideologikusan) illeszthető vissza a nyelv kognitív működésébe. A séma (kogníció és performativitás szétválása) szintén a referenciális illúzió jelenlétét sugallja, amint azt *Az olvasás allegóriái* jelen összefüggésben folyamatosan szem előtt tartandó zárófejezete, a *Mentegetőzések* tanúsíthatja, amely ennek a szétválásnak tudja be azt, hogy a tapasztalat „mindig egyszerre létezik fikcionális diskurzusként és empirikus eseményként”,<sup>14</sup> és hogy a döntést, amelyet csak a referenciális önkény tenne lehetővé, a nyelv grammatikai performativitása aláássa.

De Man utolsó, befejezetlenül maradt projektjében, amelyet az „esztétikai ideológia” kritikájának szentelt, azt mutatta meg, hogy a politikaihoz vezető átlépés erőszakosságát leplező (referenciális) szerződésesség vagy konvencionális határozza meg az olyan rendszereket is, amelyek más jellegű fenomenalizmusra alapulnak. Nyilvánvalóan ilyen volna az esztétika, amely a megismerés kritikai vagy logikai tartománya és a cselekvés etikai vagy politikai dimenziója között hiányzó kapcsot

volna hivatott megteremteni Kant vagy Hegel filozófiai építményeiben. Amikor az *Esztétikai ideológia* dekonstruktív olvasatai a kritikai és ideológiai ítéletek összeillesztésének illúzióját,<sup>15</sup> vagy éppen (Pascalnál)<sup>16</sup> erő és igazság khiasztikus kölcsönviszonyának totalizáló, megtévesztő trópusát vélik tetten érni, lényegében egy – nem perceptív vagy szenzuális értelmű, hiszen éppen a fenomenális „világ” rendjével összeegyeztethetetlen – „materialitás” ellenszegülését bontakoztatják ki, amely alapvetően a – referenciális illúzióktól független – „nyelv” létmódját vagy inkább ennek egy aspektusát nevezné meg. Mint azt a *Kant és Schiller* című kései előadásában de Man erőteljesen demonstrálja, az „esztétikai” mint olyan, amelyet itt (talán némiképp túlzó torzítással) Schillernek az „esztétikai nevelésről” alkotott és Kant totális félreolvasásaként leírt felfogása reprezentál, az ebben az értelemben vett materialitás kiiktatásában, pontosabban érzéki látszasként, *Scheinként* való semlegesítésében gyökerezne. A *Schein*, eltérően Kant *Augenschein*jától, már nyilvánvalóan rendelkezik referencialitással, még ha az akár a – realitással szembeállított – fikció is.<sup>17</sup> Az ugyanakkor, hogy Schiller képes lehetett „visszaillleszt[en]i (reinscribe) Kantot az esztétikai topologikus rendszerébe” s így lényegében Kant kritikai filozófiájának ideológiáját létrehozni,<sup>18</sup> arra a struktúrára emlékeztet, amely a trópus referenciális illúziójában tárulkozik fel: a „materialitás” kanti vízióját ugyanis láthatólag éppoly konstitutív módon határozza meg annak a félreolvasásnak lehetősége, amely a „Schein”-ban mint az imitáció schilleri elvében valósul meg, ahogyan a referenciális illúzió a trópus. Sőt talán egyenesen ugyanarról a nyelvi bonyodalomról van szó mindkét esetben, melynek horderejét jól mutatja, hogy de Man előadásának némiképp bombasztikus zárllata egy Goebbel *Michael* című regényéből vett idézetet is beilleszt ebbe a félreolvasás-sorba (mint Schiller ideologikus félreolvasását).<sup>19</sup>

A schilleri „esztétikai állam”,<sup>20</sup> illetve az „esztétikai nevelés” bírálata, amelyet de Man másik Schiller-kritikája Kleist *A marionettszínházról* című írásának elemzésében bontakoztat ki, az „esztétikai formalizálás” azon illúzióját veszi célba, melynek

<sup>15</sup> Paul DE MAN, *Fenomenalitás és materialitás Kantnál* = Uő., *Esztétikai ideológia*, Janus–Osiris, Budapest, 2000, 54–57.

<sup>16</sup> Paul DE MAN, *Pascal allegóriája a meggyőzésről* = Uő., *Esztétikai ideológia*, 50–51.

<sup>17</sup> A fogalom itt nyilvánvalóan más összefüggésben áll, mint az *Ellenszegülés az elméletnek* korábban idézett vonatkozó passzusában, amelyek inkább a Kantnak tulajdonított „Augenschein” fikcionalitására vonatkoznak: Paul DE MAN, *Kant és Schiller* = Uő., *Esztétikai ideológia*, 161–162.

<sup>18</sup> Uő., 137., 154.

<sup>19</sup> „A művészet az érzés (*feeling*) kifejezése. A művészt az különbözteti meg a nem művésztől, hogy arra is képes, hogy kifejezze (*express*) mindazt, amit érez. Néhányan képeket (*images*) választanak, mások hangokat, ismét mások egy márványtömböt – s ezt megtehetik történelmi formákban is. Az államférfi is művész. Az államférfi számára az emberek azt a szerepet játsszák, amit a kő a szobrász számára. A vezér és a tömegek éppoly kevésbé jelentenek egymás számára problémát, mint a színek a festő számára. A politika az állam plasztikus művészete, a festészet pedig a szín plasztikus művészete. Következésképpen a politika emberek nélkül vagy az emberek ellenében nonszensz. A tömeg néppé formálása, és a nép állammá formálása – mindig is ez volt az igazi, valódi politikai feladat legmélyebb értelme.” Az idézetet lásd Uő., 164–165.

<sup>20</sup> Vö. Friedrich SCHILLER, *Levelek az ember esztétikai neveléséről* = Uő. *Válogatott esztétikai írásai*, Gondolat, Budapest, 1960, 274–277.

<sup>9</sup> DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, 362.

<sup>10</sup> „Mihelyt egy szöveg tudja, amit állít, úgy tűnik, csakis megtévesztően cselekedhet [...], ha pedig egy szöveg nem cselekszik, nem állíthatja, amit tud.” Uő., 363–364.

<sup>11</sup> „Az a tény, hogy az elméleti kijelentés és annak fenomenális megnyilvánulása nem esik egybe, arra utal, hogy a szerződés létmódja időbeli, illetőleg arra, hogy az idő nem más, mint az összeférhetlenség által létrehozott fenomenális kategória.” Uő., 367.

<sup>12</sup> Uő., 372.

<sup>13</sup> Uő.

<sup>14</sup> Uő., 394.

értelmében ez volna a történelmi vagy társadalmi realitás formálásának leghatékonyabb (morális és egyszersmind: politikai) útja.<sup>21</sup> Az imitációt meghatározó idealizálás, illetve az önmagára zárult, független esztétikai forma feltételezett szabadságának dekonstruktív példázatai Kleistnél (így a műalkotást imitáló tövishúzó fiú vagy a marionettfigurák önreferens tánca) de Man sokrétű s alighanem több mint egy irányba mutató olvasata szerint a nyelvi önreferencia lehetőségét is hiteltelenítik: a nyelv szükségszerű referenciális funkciója itt mintegy a másik irányból vág vissza, amennyiben a jelölő önreferens fenomenalizmusában egyrészt a referenciális félreolvasás szükségszerűségét („jelölt és jelöllet [*signified and referent*], a színpadi és az utcai erőszak” azonosítását), másrészt – a tanulmány emlékezetes zárlatában – a jelölő materialitásának fenyegetését tárja fel.<sup>22</sup>

Az esztétikai fenomenalizmus, amely a „Schein” által biztosított morális szabadság dimenzióiban tenné lehetővé a realitás formálását, de Man kritikája szerint éppúgy

<sup>21</sup> A Kleist-tanulmányt részletesen elemzi, a de Man fiatalkori publicisztikája által hordozott ideológiai összefüggésében, Cynthia CHASE, *Trappings of an Education = Responses*, különösen 49–66. Chase elemzése, teljes joggal, erősen támaszkodik Philippe Lacoue-Labarthe azon megállapításaira, amelyek világossá teszik az „esztétikai állam” konstrukciójának operacionalizálódását a nemzetiszocialista ideológiában. Lacoue-Labarthe a szóban forgó munkában, a Heidegger filozófiája és a náciizmus közötti kapcsolat problémájából kiindulva (amely egyébként éppen de Man kollaboráns publicisztikájának felfedezésével egy időben került ismét a tágabb szakmai nyilvánosság figyelmének középpontjába, a következő munkák „főszereplésével”: Victor FARIAS, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, Paris, 1987.; illetve Jacques DERRIDA, *A szellemről* [1987], Osiris, Budapest, 1995.) bemutatja, hogy az állam teremtésének, pontosabban önteremtésének esztétikai inszcenizálása a műalkotás, a nemzeti identitás létrejötte vagy önmagára találása és a politikai alkotás közötti organizmatikus egységet előfeltételezi. Ez egyrészt szükségszerűen igénybe kell, hogy vegyen egy idealizáló imitatív aktust (ez ebben az esetben a görögség előképére mutat vissza), amelyet ezért – másrészt – a megszülető mű (az állam) autoformatív teremtésének mítosza kell, hogy elleplezzen, vö. Philippe LACOUÉ-LABARTHE, *La fiction du politique*, Bourgois, Paris, 1987, 82–133. A nemzetiszocializmus esztétikájának éppen ezért konstitutív eleme (amint azt például Riefenstahl filmjei demonstrálják) a műalkotás erőteljes plaszticitása, ami viszont szükségszerűen a jelölő felfokozott, csábító fenomenalizmusát implikálja: nem egészen mellékes, hogy de Man háborús évekbeli kritikáiban szintén gyakran előkerül, az irodalom és képzőművészetek között implikált párhuzamban, a plaszticitás eszménye (lásd erről Paul MORRISON, *The Poetics of Fascism*, Oxford UP, Oxford – New York, 1996, 122.), amelyet az *Esztétikai ideológia* szerzője majd egyértelműen elvet, lásd Paul DE MAN, *Hegel a fenségesről* = Uő., *Esztétikai ideológia*, 105–106. Mindemellett, bármily erőteljesen demonstrálja is Chase az „esztétikai állam” fikciójának (s így, implicit módon, de Man korábbi tévhiteinek) kritikáját mint a Kleist-esszé olvasásteljesítményét, némiképp nyugtalanítóan marad hátra annak kérdése, hogy vajon a jelölő materialitásának performanciája – amint azt a Rousseau-i *Vallomások* elemzése megmutathatta – nem képes-e mégis kijátszani a retorikai olvasás ideológiakritikai éberségét? A „színpadi és az utcai erőszak” közötti döntés lehetősége strukturálisan ugyan nem teljesen azonos az egyszerű „fikcionális diskurzusként és empirikus eseményként” létező tapasztalat bonyodalmaival, mégsem egészen világos, hogy az olvasás ez utóbbi esetben miért nem juthat „helyes” döntéshez, ha a Kleist-szöveg példája ezt a lehetőséget hangsúlyosan tételezi. A „minden jelöléstől szabadon” létező fikció (Uő., *Az olvasás allegóriái*, 394.) fikcionális állapotának problémája ugyanis a jelölt és a referens közötti különbségtételben is jelen kell, hogy legyen (mi másra telepedhetne rá a tiszta „esztétikai formalizmus” fenomenalizmusa?), ám a Kleist-esszében de Man nem számol ezzel a lehetőséggel.

<sup>22</sup> DE MAN, *Esztétikai formalizálás*, 92. (Uő., *Aesthetic Formalization* = Uő., *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia UP, New York, 1984, 280.) A kérdés egy másik aspektusához vö. még Uő., *Bevezetés* = Hans Robert JAUSS, *Recepcióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*, Osiris, Budapest, 1999<sup>2</sup>, 428.

téves nyelvi modellen alapul tehát, mint az irodalom vagy a filozófiai diskurzus közvetlen politikai hatékonyságának és felelősségének különféle konstrukciói. Mindazonáltal az *Esztétikai ideológia* tanulmányaiban világosan kirajzolódik egy valóban jogos és kritikai politikai potenciál lehetősége: mint azt a *Hegel a fenségesről* című tanulmány nyitányának Derrida-hivatkozása sugallja,<sup>23</sup> pontosan az esztétika exkluzív mechanizmusai gátolják meg a politikailag effektív teoretizálást, amire a de Man-féle ideológiakritika Hegel-értelmezései éppen az esztétikai elmélet episztemológiai és kritikai hatékonyságának helyreállításával igyekeznek választ adni. Aligha kell különösebb magyarázat annak belátásához, hogy ez a kritikai munka (többek közt a diskurzus és a cselekvés között lehetséges összekapcsolódások kritikai vizsgálata,<sup>24</sup> vagyis pontosan az, amit az *Esztétikai ideológiában* de Man megvalósítani látszik), miért éppen az esztétika elméleti diskurzusára irányul: az itt feltárulkozó érintkezés a politikai cselekvés dimenziójával (ez nagyon távol áll attól, amit *A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában* a politika esztétizálásaként ítél el, de – a marxista kritika iránti minden affinitása ellenére – nem egészen azonos a művészet politizálásával sem)<sup>25</sup> éppen a művészet nem-exkluzív felfogása felé mutató kritikai vizsgálódás szükségességét igazolja vissza. Amikor de Man arra a következtetésre jut, hogy Hegel *Esztétikájának* „próza diskurzusa a művészetről” politikailag legitimnek mondható, amennyiben valamely jogtalanul „bitorolt (*usurped* [!]) autoritás” aláásásaként valósul meg s mint ilyen, kritikai, ezt azzal igazolja, hogy ez a diskurzus „inkább a trópus, semmint a reprezentáció diskurzusa”.<sup>26</sup> A trópus látszólag cselekvésképtelen és (referenciális) hatalomtól megfosztott diskurzusa („A költők, filozófusok és olvasóik csak akkor veszítik el politikai befolyásukat, ha a hatalom és irányítás bitorlóivá válnak.”)<sup>27</sup> éppen a trópus és a referencia közötti különbségtétel fenntartásából vagy visszaírásából nyeri politikai hatékonyságát, amely különbségtétel (például „a színpadi és utcai erőszak között”) de Mannál köztudottan az „olvasás” jelenlétét bizonyítja.<sup>28</sup> Az olvasás implicit politikai hatékonyságáról volna szó tehát, mint az egyetlen olyan – politikailag „legitim” – lehetőségről, amely engedélyezi az elméleti diskurzus valamiféle – még ha jellegeből adódóan inkább passzív, illetve a rezisztencia fogalmában körülírható – viszonyulását a cselekvés világához.<sup>29</sup> Ez a kritikai-politikai olvasás

<sup>23</sup> DE MAN, *Hegel a fenségesről*, 99–100.

<sup>24</sup> Uő., 100.

<sup>25</sup> Lásd Walter BENJAMIN, *A műalkotás a technikai reprodukálhatóság korában*, [http://aura.c3.hu/walter\\_benjamin.html](http://aura.c3.hu/walter_benjamin.html). A de Man-szakirodalom több helyen megtalálható, ugyanakkor különösebb bizonyítást nélkül megfogalmazott sejtése szerint az *Esztétikai ideológia* egész koncepciója és fogalma Benjamin említett különbségtételéhez kapcsolódik.

<sup>26</sup> DE MAN, *Hegel a fenségesről*, 116. (Uő., *Aesthetic Ideology*, Minnesota UP, Minneapolis–London, 1996, 118.)

<sup>27</sup> DE MAN, *Hegel a fenségesről*, 117.

<sup>28</sup> DE MAN, *Esztétikai formalizálás*, 90.

<sup>29</sup> „Az irodalom távolról sem tekinthető a politikai elfojtásának, ahogy azt Althusser gondolja, hanem arra ítéltetett, hogy maga legyen az igazán politikai beszédmód” – írja de Man egy helyen. (DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, 212.) Christoph Menkét, aki az olvasás de Man-féle koncepcióját, nem egészen



nyilvánul meg, ezúttal a politikai cselekvés történeti síkjára vetítve, de Man kései Benjamin-tanulmányában, amely a szent és a profán – amúgy éppen Hegel „fenséges”-fogalmában szintén érzékelt<sup>30</sup> – szétválásában lokalizálja a „politikai” és a költői („poétikai”) nyelv azon közös vonását, hogy ezek a messianisztikus jelentés vagy a „tisza nyelv” egyaránt fiktív eszményeinek, mindenfajta dialektikának és teleológiának kritikai lebontásában teszik hozzáférhetővé a történelem „politikai aspektusát”, amely – aligha váratlan módon – ismét a nyelv retorikai természetéből ered.<sup>31</sup> Vagyis: a politikai cselekvés ebben az aspektusban is annak a szétválásnak a diszkurzív rendszerekbe való visszaírásában jelenik meg, amelyet az olvasás (akár mint politika) trópus és referens, illetve kogníció és performancia sajátos „viszonyában” érhet tetten.

### Az esztétikai és a politikai kollaborációja

Ez a mintázat (az olvasás mint legitim politikai eszköz az esztétikai erőszakos politizálásának leleplezéséhez) különös megvilágításba kerül Paul de Man fiatalkori újságírói munkásságának 1987-es, tehát évekkel de Man halálát követő felfedezése által. Mint köztudott, a de Man életművének szentelt értekezését előkészítő belga kutató, Ortwin de Graef bukkant arra a kétszázas nagyságrendű újságcikre, amelyek de Man aláírásával kollaboránsnak nevezhető belgiumi lapokban jelentek meg, 1940 és 1942 között, azaz a német fennhatóság ideje alatt. De Man pályájának kezdeti (s valószínűleg csak e felfedezések után szisztematikusan feltárt) szakasza tehát egy vitatott koherenciájú esztétikai nézetrendszert kifejező, két esetben kifejezetten a megszállók antiszemita diskurzusával érintkező vagy azt idéző, alapvetően azonban napi kritikai feladatokat teljesítő<sup>32</sup> (olykor túlteljesítő) korpuszként jelent meg, új fénybe állítva a dekonstrukció „politikájának” kérdését. Az az évekig elhúzódó, indulatos vita, amelyet de Graef felfedezései (pontosabban ezek közhírré tétele a sajtóban, amit 1987 végén a New York Times kezdeményezett) kiváltottak, a szövegértelmezés beláthatatlan távlatokat felnyitó, ugyanakkor alapvetően erőteljesen redundáns ak-

pontosan, az „irodalmi olvasás” privilegizálásaként jellemzi, ez a tévesztés arra a megállapításra jut-tatja, miszerint az ideológiai kritika politikai fegyvere de Mannál túlságosan szűkítő módon az irodalom kiváltsága maradna (lásd Christoph MENKE, *Unglückliches Bewußtsein* = Paul DE MAN, *Die Ideologie des Ästhetischen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, 293–295.).

<sup>30</sup> Vö. DE MAN, *Hegel a fenségesről*, 105–113.

<sup>31</sup> Lásd Paul DE MAN, *Walter Benjamin A műfordító feladata című írásáról*, *Átváltozások* 1994/2., 79–80.

<sup>32</sup> 1942 januárjában például interjút készít a Brüsszelben előadó Valéryvel (Paul DE MAN, *Paul Valéry et la poésie symboliste* = UÖ., *Wartime Journalism 1939–1943*, Nebraska UP, Lincoln, 1988. A továbbiakban WJ), aminek (s így annak, hogy de Man a Le Soir munkatársa volt ezekben az években) egyébként nyom maradt Valéry *Cahiers*-jában is. A *Cahiers* faksimile kiadásának a vonatkozó bejegyzést tartalmazó kötete 1960 óta hozzáférhető (vö. Paul VALÉRY, *Cahiers*, XXV., CNRS, Paris, 1960, 581.). De Man hagyatékában található egy fénymásolat a szóban forgó bejegyzésről, amelyen (nyilván attól, aki a másolatot de Manhoz eljuttatta) kézirásos széljegyzetként ez a kérdés olvasható: „c'est vous?” (Paul de Man Papers. Box 17:24. MS-C004. UCI Libraries, Special Collections and Archives, Irvine.)

tivitását vonta maga után: ez az egezetikai excesszus, amely különösen hírlapkritikáknál meglehetősen szokatlan, ha nem is példa nélküli, nem is annyira azt a húszas éveinek elején járó ifjú újságírókat állította a középpontba, aki de Man volt, sőt még csak nem is a korszak legnagyobb hatású irodalomtudósát, akivé az egykori kollaboráns kritikus Amerikában lett, hanem egyrészt a kettő közötti ideológiai folytonosság (alapvetően tudomány- és egyetempolitikai törekvéseket és küzdelmeket leplező) kérdését, másrészt azt a nem kevésbé etikai és politikai problémát, amely abból fakadt (s az igazi szövegértelmezői „bravúrok” ebben az összefüggésben jelentkeztek), hogy de Man életében, ha sejtetőleg nem is teljesen, de lényegében mindvégig hallgatott kétes pályakezdéséről. A probléma alapvetően tehát a tettek etikai és politikai világának problémájaként jelentkezett, amit pontosan mutat, hogy megjelenését az együttműködés, idézés, azonosulás, ellenállás, vallomás, büntudat, hazugság, titok, megtagadás, folytatás, hallgatás stb. fogalmi hálózata határozta meg. Egyszerűbben szólva, különösen a szélesebb (a nagy lapok kultúrrovatai által megszólított) közönség számára, nem a cikkek tartalmi összefüggései, állításai, hanem az ezek által végrehajtottnak látszó, politikai értékkel felruházható tettek képezték a vita tárgyát: az olvasás helyett tehát inkább a morális vagy politikai cselekvés performatív dimenziója. Nem véletlen, hogy a magukat (okkal) megtámadottak vagy éppen halott mesterük által elárultnak érző, dekonstrukciós iskolaként azonosított értekezők (de Man egykori barátai, tanítványai, tágabb értelemben mindenki, aki bizonyos irodalomelméleti előfeltételek mentén végezte a munkáját) éppen az „olvasás”, (az újonnan felfedezett korai és az ismert kései) de Man-szövegek elemzésének fegyverével reagáltak, nyilvánvalóan az olvasás éppen de Man-tól megtanult kritikai-politikai teljesítményével közelítve a megnyílt politikai és morális dimenzióhoz, sok esetben azonban annak legelemibb referenciális konstellációit is súlyosan eltorzítva. Mindez mintha éppen a kései de Man, a szövegek és a tettek szétválásának szükségszerűségét igazolná, ám nem feledhető, hogy ebben az összefüggésben ez az állítás maga sem menekül meg a tettként való azonosítás lehetőségétől, amennyiben szükségszerűen de Man (ön) felmentését implikálja. Éppen ezért érdemes viszont egyaránt figyelmet szentelni annak, hogy valójában mit mondanak az inkriminált szövegek, illetve – mint performatív aktusok – miféle stratégiát valósítanak meg, még akkor is, ha – mint azt számos oldalról meg is világították – sem az argumentáció, sem az állítások szintjén nem nevezhetők különösebben eredetinek (noha, persze, ez sem ilyen egyszerű).

Mínt hogy a vonatkozó szakirodalom, ahogy mondani szokás, mindent és mindennek az ellenkezőjét elmondta már de Man zszurnalisztikai munkásságáról (is), kiterjedt ismertetés helyett célszerű a jelen gondolatmenet középpontjában álló probléma, a szavak, szövegek és a tettek világa közötti átmenet szempontjából kiemelhető három alapvető összefüggésre koncentrálni. Elsőként az 1988-ban faksimile kiadásban hozzáférhetővé tett korpusz azon visszatérő sajátossága tűnik fel, hogy az ifjú de Man az irodalom, illetve a művészet „autonómiájának” lehetőségeit és határait kutatja,

amire kézenfekvő alkalmat nyújt számára a közvetlen politikai környezet, amelynek az aktuális irodalmi folyamatokra gyakorolt hatása lényegében a kritikus legfőbb problémája. Ez egyfelől természetesen a zszurnalisztikus („napi”) kritika műfaji sajátossága (a napi kritika lényegében a politikai és a nyelvi realitás közötti kölcsönhatás műfaji allegóriájának nevezhető, allegorikusnak abban az értelemben is, hogy de Man – kései – fogalomhasználatát alkalmazva olyasvalamit reprezentál, ami maga lehetetlen), mégis szembeötlő az a kitartás, amellyel de Man újra és újra visszatér arra a kérdésre, hogy egyfelől miként reagál a születő francia (és belgiumi) irodalom a németekkel szembeni vereségre, másfelől miben áll ez utóbbi hatása az irodalomra (ez a kérdés nyilván nem csak aktuális jelentőséggel bír a már ekkor is szívesen teoretizáló de Man számára, sokkal inkább a történelmi helyzet teremt alkalmat egy nagy horderejűnek látszó kérdés mérlegelésére). Amit de Man hol az aktuális háborúnak, hol „forradalomnak”, hol (talán még rosszabbul csengő, a kései de Man számára egészen más értelemben fontos) kifejezéssel „eseményeknek” (*événements*) nevez, egyfelől aktuális és meglehetősen pragmatikus kérdéseket hív elő, másfelől pedig a (politikai) realitás nagy horderejű változásainak a szellemi életre gyakorolt hatásában rejülő általánosabb dilemmával szembesít. Ennek megfelelően a válasz is rendre kétféle: az ellenőrzött lap ifjú kritikusa megnyugvással állapítja meg azt, hogy a megszallók nem avatkoznak be az irodalom ügyeibe,<sup>33</sup> rendre a fasiszta kultúrpolitikáról szerzett pozitív benyomásokkal távozik a brüsszeli Olasz Kultúra Házának különféle rendezvényeiről, s miközben – bár az ellentmondás nem teljes – ismételtlen megállapítani kényszerül, hogy a francia irodalom folytonosságát a háború (mint politikai vagy történelmi esemény) nem befolyásolja,<sup>34</sup> folyamatosan azon töpreng, hogy miként válaszol a legyőzött francia kultúra a „forradalom” kihívásaira, illetve mely szellemi tévutak vezethettek a vereséghez. Nagy leegyszerűsítéssel a tapasztalat mint „fikcionális diskurzus” és mint „empirikus esemény”, de akár a teória és a zszurnalizmus közötti feszültség jelentkezik ezekben a helyzetképekben, amennyiben a kritikus (már ekkor is határozott argumentációs stílusának némiképp ellentmondóan) nem jut végleges döntésre a szellemi és politikai folyamatok összetartozásának lehetőségét illetően. Noha egyfelől elutasítja az apolitikus esztétizmust,<sup>35</sup> másfelől folyamatosan figyelmeztet az irodalom autonóm létére, saját (elsősorban a műfaji fejlődésben tetten érhető) törvényeire, amelyeket a kritikának gondosan el kell határolna akár a morális ítéletek rendjétől is.<sup>36</sup> Ez az autonómia ugyanakkor szembeötlően organizztikus mintát ölt,<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Paul DE MAN, *Témoignages sur la guerre en France* = WJ, 55.

<sup>34</sup> Például: Paul DE MAN, *Bilan d'une année* = WJ, 149.; Uő., *La littérature française devant les événements* = WJ, 187.

<sup>35</sup> Lásd erről John BRENKMAN, *Fascist Commitments* = Responses, 24.

<sup>36</sup> Vö. Paul DE MAN, *Sur les possibilités de la critique* = WJ, 168. Erről lásd bővebben Hans-Jost FREY, *Literature, Ideology* = Responses, 185–188.

<sup>37</sup> Ami de Man irodalom- és kultúrafelfogását a kollaborációval még nem gyanúsítható, legkorábbi írásaitól kezdve meghatározza a háború éveiben, ennek kontextusairól lásd például Jacques Derrida, *Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell* = Responses, 134–135.

ami, mint azt a fiatal de Man „esztétikájának” más komponensei elárulják, közvetlen átjárást tesz lehetővé e látszólag „autonóm” szféra és a fizikai valóság bizonyos meghatározottságai között.

Az átjárást, amint azt e kritikai írások eszmerendszerének másik fontos csomópontja első pillantásra elárulja, valójában sajátos determinizmus biztosítja, amely – mint az minden kommentátor számára azonnal nyilvánvaló – az esztétikai nacionalizmus képletében jelentkezik. Mondhatni, az irodalom autonómiájának imént jelzett kétértelműsége ebben az ideologikus formációban oldódik fel, amely szinte mindegyik nagyobb lélegzetvételű kritikában szerephez jut. De Man ekkori irodalomfelfogásának antiindividualizmusa<sup>38</sup> éppúgy ennek az ideológiának az egyik megjelenési módja, mint – jóval gyakrabban – az a nemzetkarakterológiai nézőpont, amely a német hódítás empirikus eseményét a szellemi folyamatok síkjára transzponálja: az „interkulturális” hatásfolyamatok és háborúk itt a hideg, részvétlen, világos és racionális pszichológiai elemzés hagyománya által meghatározott francia és a belső világot megnyilvánító, az őszinteségre, a közösségre, mítoszra és morális problémákra alapuló német tradíció között zajlanak,<sup>39</sup> ami némiképp formalizálva a felszín és a mély, a „forma” és a „tartalom” princípiumainak konfliktusaként is magyarázható, ahol – későbbi önmagával ellentétben – de Man szimpátiája inkább az utóbbiaké (noha, s ez kulcsfontosságú lehet, ez a szimpátia nem „német”, hanem „francia” vagy „flamand” szemszögből fogalmazódik meg!). A valóban modern irodalom különböző fejleményeit de Man nem kíséri általánosan ellenszenvvel, ám bizonyos téves irányokat épp e nemzeti meghatározottságok megtagadásával magyaráz, így kapcsolódik például a német expresszionizmust dekadensként elítélő nemzetiszocialista szólamhoz (ami franciául még – ártatlannabbul – „décadence”-ként jelenik meg, azt az egyik flamand nyelvű cikkben előforduló „ontaarding” világosan az „Entartung”-nak felelteti meg):<sup>40</sup> a túlhajtott absztrakció, a torzítások révén karikatúrisztikussá tett realizmus stb. mint olyan technikák, amelyek eltérítik az irodalom fejlődését a maga organizztikus törvényeitől, a faji tipológiában természetesen a „zsidó” fogalmában nyerik el a párhuzamukat,<sup>41</sup> ugyanakkor hozzá kell tenni ehhez azt is, hogy ezek a jegyek nem határolhatók el világosan azoktól, amelyek a „francia” kulturális identitást jelenítik meg. Sokkal inkább arról van szó, hogy aminek van helye egy kultúra hagyományában, az bomlasztó hatással van

<sup>38</sup> Lásd például Paul DE MAN, *La littérature française devant les événements* = WJ.

<sup>39</sup> Vö. például Paul DE MAN, *Regards sur l'Allemagne* = WJ, 126.; Uő., *Le destin de la Flandre* = WJ, 139.; Uő., *Introduction à la littérature allemande contemporaine* = WJ, 200.; Uő., *Contemporary Trends in French Literature* = WJ, 305. De Man esztétikai nacionalizmusának részletesebb jellemzéséhez vö. S. Heidi KRUEGER, *Opting to Know* = Responses, 301–305.; Jeffrey S. LIBRETT, *From the Authority of Appropriate (De)form(ation) to-* = Responses, 315.; Herman RAPAPORT, *De Man Ce Soir* = Responses, 358–359.; Samuel WEBER, *The Monument Disfigured* = Responses, 408–409.

<sup>40</sup> Paul DE MAN, *Un roman allemand* = WJ, 145.; Uő., *Blik op de huidige Duitse romanliteratuur* = WJ, 323. (Uő., *A View on Contemporary German Fiction* = WJ, 325.)

<sup>41</sup> Lásd Paul DE MAN, *Les Juifs dans la Littérature actuelle* = WJ, 45.; Uő., *A View on Contemporary German Fiction*.

egy másikban s talán pontosan ezt a bomlasztó hatást veszik célba az elhíresült anti-szemita hangvételű kijelentések. Vagyis, s ez teljesen konzekvens az esztétikai nacionalizmus ideológiája szerint, még ha ezt de Man nyíltan nem is fejt ki (bár – a fordítás dilemmáját tárgyalva – több helyen érinti a kérdést),<sup>42</sup> ebben a értelemben éppen a partikuláris nemzeti identitások találkozása a felelős az irodalom („autonóm”) világait érő fenyegetésekért. A helyzet persze csak formálisan ez, hiszen a nagy vereség után de Man épp a felfordult világrendben (ezen az új német hegemonia értendő) látja például a francia kultúra, de alapvetően az európai kultúra megújulásának esélyeit (szívében persze a némettel) s ennyiben a kulturális közvetítésnek éppen hogy volna helye, noha ez leggyakrabban irreverzibilis formában (tehát: az önmagára találó német kultúra hatásaként) jelenik csak meg. Európa, az európai identitás kulturális megújulása (s mindez, az Európai Unió aktuális önlegitimációs ideológiájára gondolva, manapság igen zavarba ejtő lehet) új típusú, párhuzamos nacionalizmusokra épülő („nationalisme [...] complémentaire”) formációt ígér,<sup>43</sup> amelyet de Man éppen a – „francia” típusú – exkluzív nacionalizmus meghaladásaként ünnepel. Az ily módon felvilantott egység (amelynek nyelvi modelljét közelítőleg a felszín és a mély, forma és tartalom Uniója képezi) két jellegzetes fenoménban jelenik meg e kritikák diskurzusában: az egyik az ekkortájt Heidegger számára is fontos Ernst Jünger,<sup>44</sup> akinek munkáiról de Man rendszeresen beszámol és akiben – Rilke után (!) – a német és a francia szellem szétválásának meghaladását látja, a másik pedig, s ez különösen jelentéssé, a flamand nemzeti identitás. De Man, aki – a két kollaboráns lapot megelőzően – balliberális irányvételű egyetemi lapok munkatársaként írta első cikkeit, eredetileg a flamand neutralizmus híve volt, sőt később is többször kifejti abbéli félelmét, hogy a csodált német kultúra (Flandriának a Harmadik Birodalomba való teljes becsatlakoztatása esetén) elnyelheti a specifikusan flamand identitást, amely például közelebb áll a felszín és a plaszticitás esztétikai elvéhez, mint a német műveltség, ugyanakkor realistább és kevésbé absztrakt a franciánál.<sup>45</sup>

<sup>42</sup> Paul DE MAN, *Deux romans germaniques* = WJ; Uő., *Romans Allemands* = WJ, 194.

<sup>43</sup> Vö. például Paul DE MAN, *L'Exposition „Histoire d'Allemagne” au Cinquantenaire* = WJ; Uő., *Le problème français* = WJ, 226.; Uő., *Art as Mirror of the Essence of Nations* = WJ; Uő., *A Great Writer* = WJ. A náci kultúrpolitika Európa-felfogásának egyik jellegzetes produktuma az Europäische Schriftsteller-Vereinigung nevű szervezet (történetéhez lásd Frank-Rutger HAUSMANN, *Dichte, Dichter, tage nicht!*, Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.). Egy minden bizonnyal téves feltevés szerint az ifjú de Man tagja volt a flamand küldöttségnek a szervezet weimari írókongresszusain. Ha így lett volna, akár Szabó Lőrincel is találkozhatott volna!

<sup>44</sup> Lásd DE MAN, *A Great Writer*. Vö. még ehhez Lindsay WATERS, *Introduction* = Paul DE MAN, *Critical Writings 1953–1978*, Minnesota UP, Minneapolis, 1989, xxvii–xxviii.

<sup>45</sup> Vö. DE MAN, *Le destin de la Flandre*. Az *Esztétikai ideológia* Kant-tanulmányainak a nemzetkarakterológiára tett parodisztikus hivatkozásai legalábbis felidéznek ezt az írást: Uő., *Fenomenalitás és materialitás Kantnál*, 73.; Uő., *Kant materializmusa* = Uő., *Esztétikai ideológia*, 124–126.; vö. továbbá Uő., *Criticism and Crisis* = Uő., *Blindness and Insight*, Minnesota UP, Minneapolis–London 1983<sup>2</sup>, 5., 15–16. Megemlítendő egyébként, hogy a flamand neutralizmus vagy legalábbis részleges önállóság elve egyáltalán nem választja el de Man-t a korszak flamand nacionalista programjaitól, amennyiben ezek – ugyanígy a német birodalomba való beolvadás veszélyétől tartva – hasonló álláspontból mondtak le a Belgium-

Mint kritikáinak narrátoráé ugyanakkor, de Man nézőpontja nem kapcsolódik konzekvensen sem „saját” nemzeti identitásához, sem a két nagy európai szomszédéhoz. A szakirodalomban a szövegekre, illetve visszaemlékezésekre hivatkozva többen is meggyőzően vitatják, hogy a kritikus német kultúra iránti csodálatából egyértelműen következtetni lehetne a „német” kötődésekre.<sup>46</sup> Ehhez az is hozzáfűzhető, hogy a *Le Soir* című lapba írt, francia nyelvű írások kiindulópontját rendre a „francia” irodalom vereség utáni helyzetének kérdésköre szolgáltatja (a német tárgyú recenziókban is), a *Het Vlaamsche Landban* publikált néhány – flamand nyelvű – írás pedig egy „flamand” nézőpontot visz színre. Részint téves volna azonban azt a – némiképp felmentő – következtetést levonni, hogy a fent felvázolt kulturális nemzetkarakterológia a már ekkor négy nyelvet birtokló de Man számára a kultúrák nyelvi meghatározottságának aberráns figurációjaként működne: az identitást ezekben az írásokban inkább a nemzet vagy a faj jeleníti meg („bloed en bodem”, ahogyan a már többször hivatkozott Jünger-kritika végén olvasható),<sup>47</sup> mint a nyelv, de még inkább a kettő organikus egysége, amint azt – az „Entartung” láttelei mellett – a fordítások példája jelezheti, amennyiben a fordíthatóság fokozatait ezekben a cikkekben – nem teljes összhangban az akkortájt korszerű fordításelméleti előfeltevésekkel például Valérynél vagy Kosztolányinál – nem a nyelvi-poétikai bonyodalmak, hanem kizárólag az eredeti mű nemzeti tradíciójához való odatartozásának mértéke határozza meg. Az identitás alakzata tehát, bár a hivatalos náci ideológiánál<sup>48</sup> kevésbé vulgáris, kevésbé konzekvens és kevésbé egyértelmű formában, a nemzet vagy – helyenként – a faj, amely itt – ismét csak a náci kultúrdeológiára emlékeztető módon – a nemzet identitását létrehozó vagy kinyilvánító autoformatív kulturális praxis szükségszerű feltétele. Ehhez pedig az is hozzátartozik, hogy a nemzeti identitás önfenntartásának egyik leghatékonyabb narratív ábrázolása a „történelem”, amely az organicisztikus esztétikai koncepcióba illeszkedő autotelikus törvényszerűségként jelenik meg de Man írásaiban.

De Man két cikkben is tárgyalja René Lalou *Histoire de la Littérature Française contemporaine* című munkáját,<sup>49</sup> ez alkalomból mintegy leckéket adva önmagának az irodalomtörténet elméletéből: a kritika, annak érdekében, hogy meghaladhassa

ból való teljes kiválásról, vö. BRENKMAN, *I. m.*, 30., illetve John BRENKMAN – Jules David LAW, *Resetting the Agenda*, Critical Inquiry 1989/3–4., 808.

<sup>46</sup> Vö. például Rodolphe GASCHÉ, *The Wild Card of Reading*, Harvard UP, Cambridge–London, 1998, 247.; Edouard COLINET, *Paul de Man and the Cercle du Libre Examen = Responses*, 429–430. Ellentétes álláspontként lásd például GOODHART, *I. m.*, 232.

<sup>47</sup> Paul DE MAN, *Een groot schrijver* = WJ, 320. Lásd ehhez még: Peggy KAMUF, *Impositions = Responses*, 257.

<sup>48</sup> Vö. elsősorban Lacoue-Labarthe és Jean-Luc Nancy elemzéseivel: LACOUÉ-LABARTHE, *I. m.*, 138–139.; illetve Philippe LACOUÉ-LABARTHE – Jean-Luc NANCY, *The Nazi Myth*, Critical Inquiry 1990/1–2. Utóbbi elemzés bármennyire konzekvens és meggyőző, mégis felmerül a kérdés: azzal, hogy a szerzők az „identitás” (politizált) fogalmát specifikusan német problémaként kifejtve a rasszizmust törvényszerűen „a totalitarizmus német alakzataként” azonosítják, nem ismétlik-e meg azt a nemzetkarakterológiai allegóriát, amelyet lelepleznek? A problémához lásd még WATERS, *Introduction*, xxvi.

<sup>49</sup> Paul DE MAN, *Une histoire de la Littérature Française contemporaine* = WJ; Uő., *Criticism and Literary History* = WJ.



a múltó, partikuláris ítéletalkotás kétes érvényességét (vagyis, tulajdonképpen: a napi zsmárnáalkotás), a jelenben alkotott ítéletek történeti meghatározottságaira kell, hogy támaszkodjon, ezeket azonban az irodalom történeti birodalmának saját törvényei szabják meg. Az irodalom (fél)autonóm karaktere, történeti vetületben, a műfajok fejlődési törvényeiben jelentkezik, amelyek – amint azt de Man másutt is felveti, például az irodalmi korszakok vagy mozgalmak elnevezései és más eszmetörténeti kategóriák közötti összeegyeztethetőség problémájaként – nem minden esetben felelnek meg a történelem alakulásáról alkotott nem-irodalmi fogalmaknak.<sup>50</sup> Lalou munkájának azon sajátossága, hogy az, különösen a jelenkor felé közelítve, a nagy áramlatok és összefüggések helyett a francia irodalom aktuális jelenségeinek kaotikus, rendezetlen képét nyújtja, de Man szerint abból a hiányosságból fakad, hogy a szerző képtelen olyan vezérelvet találni, amely az irodalom alakulástörténetének folytonosságát biztosítaná: olyan, nem esetleges és tartós jelenségeket, amelyek lehetővé tennék a nagy történeti összefüggések kirajzolódását. A kritikus (későbbi írásai felől nézve igencsak jelentésszerű) ellenpéldával is szolgál, Marcel Raymond *De Baudelaire au Surréalisme* című nagyhatású munkájára hivatkozva, amely – a „művi leegyszerűsítések” veszélyével is szembenézve – képes feltárni a francia költészettörténet nagy törvényszerűségeit („a kreatív formák fokozatos kibomlását és virágzását”), melyeket – s ez fontos lehet – „még a leginkább sokkoló események – háborúk és forradalmak – sem mindig képesek feltartóztatni vagy ösztönözni”. De Man, a cikkek túlnyomó többségében, valóban arra az álláspontra helyezkedik, hogy az irodalmi, sőt általában a történeti folyamatok organiztikus-ciklikus alakulását, kontinuitását még e leginkább felforgatóknak tűnő események sem törhetik meg. A szürrealizmus fejleményeit szemlélve elégedetten nyugtázza, hogy – pusztán formai újításaitól eltekintve – még ez a költői „forradalom” sem lép ki a romantikus irodalom nagy hagyományából<sup>52</sup>, míg másutt amellet érvel, hogy a nagy történeti cezúrák valójában csupán az eseményektől kellő távolságot venni képtelen s így magát a „történelmet” félreismerő kortárs szemlélő számára jelentkeznek ilyenként: például a két nagy háború közötti minden látszólagos különbség ellenére „a történelmi folytonosság számára nem léteznek durva törések”.<sup>53</sup> Ez a történelemszemlélet konzervatívnak nevezhető, s az összevetés minden nehézsége ellenére joggal tételezhető, hogy legalábbis ebben az egy összefüggésben nemigen állítható, hogy de Man felfogása sokat változott volna a későbbiek folyamán: a „modernség” fogalma ellen állást foglaló tanulmányai a hetvenes évek elején emlékezetes elemzésekben vázolták fel a modernizmus elvi képtelenségét arra, hogy elszakadjon az irodalom (itt már nem organiztikus mintázatú) történeti kontinuitásától, sőt ép-

pen a modernizmus tartós igényében azonosítják e kontinuitás biztosítékát.<sup>54</sup> Amikor Frank Lentricchia, az *Irodalomtörténet és irodalmi modernség* című esszé sajátos logikáját elemezve, de Man történelemképének passzív, „kvietisztikus” karakterére helyezte a hangsúlyt,<sup>55</sup> lényegében erre az összefüggésre is támaszkodhatott volna: az irodalom történetileg is autonóm világa nem tűr beavatkozást s e tézis ennyiben mintha előre is vetítené a kései de Man székspszisét a diszkurzív és az etikai-politikai szférák közötti átjárhatóságot illetően. Csakhogy, amint arra a nemzeti irodalom és a nemzeti sors közötti organiztikus összefüggés is emlékeztethet, az ifjú kritikus diskurzusába ez az átjárás azonban mégiscsak visszaszüremkedik,<sup>56</sup> méghozzá a történeti szükségszerűség képzetében, amely, minden ellenállást megtörve, rákényszeríti személyfeletti törvényeit a gondolkodás és cselekvés világára egyaránt.<sup>57</sup> Ez a kényszer, amelyet gyakran a – későbbi, angol nyelvű tanulmányaiiban is fontos, bár másként szituált<sup>58</sup> – „imposition” kifejezéssel jeleníti meg, lényegében az ifjú de Man politikai attitűdjének sajátos legitimációjaként is felfogható: ha a történelem a maga autonóm törvényei szerint cselekszik, akkor a „kollaboráció” lényegében az egyetlen, el nem vakított reakciónak nevezhető.<sup>59</sup> A „történelem” öntörvényű mozgásának felel meg az a „realizmus”, amelynek princípiumát az ifjú de Man esztétikai nézeteiben éppúgy érvényesíti, mint ahogy argumentációs technikájában is a legfőbb hivatkozási pontként használja (ezt sugallhatja például a téves, „vulgáris” nézetekkel szembe forduló érveket rendre bevezető „en réalité” fordulat gyakorisága). Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy – amint arra a kérdést a „kollaboráció” és „realizmus” fogalmi közötti kapcsolat sartré-i elemzéséből kiindulva vizsgáló Werner Hamacher felhívja a figyelmet<sup>60</sup> – a történelmi fejlemények „realista” szemléletének valójában az olyan empirikus effektusokat kell a történelem mély törvényszerűségeivel azonosítania, mint – példának okért – a német

<sup>54</sup> Paul DE MAN, *Irodalomtörténet és irodalmi modernség* = Uő., *Olvadás és történelem*, 94–96.; Uő., *Lyric and Modernity*, 182–186.

<sup>55</sup> Frank LENTRICCHIA, *Criticism and Social Change*, Chicago UP, Chicago–London, 1983, 42–51.

<sup>56</sup> De Man álláspontjának kettőséget tételezi az irodalom autonómiájával kapcsolatban Alice Y. KAPLAN, *Paul de Man, Le Soir, and the Francophone Collaboration = Responses*, 270–277.

<sup>57</sup> A történelem illetén elgondolása részint legalábbis szintén Hendrik de Man hatására mutat vissza, lásd ehhez Geoffrey H. HARTMAN, *Judging Paul de Man* = Uő., *Minor Prophecies*, Harvard UP, Cambridge–London, 1991, 140–141.

<sup>58</sup> Vö. például DE MAN, *Az eltorzított Shelley*, 179.

<sup>59</sup> Az ilyen típusú szükségszerűségekre hivatkozó „realizmushoz” vö. Paul DE MAN, *Les livres sur la campagne de Belgique* = WJ, 38.; Uő., *Journal de la France* = WJ, 253. („a kollaboráció politikája nem mint a nép egésze által vágyott ideál következik a jelenlegi helyzetből, hanem olyan ellenállhatatlan szükségszerűségként, amely elől nincs menekvés”).

<sup>60</sup> Lásd Werner HAMACHER, *Journals, Politics = Responses*, 447–450. Hamacher Sartre következő tanulmányára hivatkozik: Jean-Paul SARTRE, *Qu'est-ce qu'un collaborateur?* = Uő., *Situations*, III., Gallimard, Paris, 1949. A „kollaboráció” fogalmához és problémájához ebben az összefüggésben lásd még Lindsay WATERS, *Paul de Man = Responses*, 398–399., illetve Uő., *Introduction*, xxi. A kifejezés jelentésárnyalatairól a kor politikai diskurzusában lásd Jean STENGERS, *Paul de Man, a Collaborator?* = *(Dis)continuities*, szerk. Luc HERMAN – Kris HUMBEECK – Geert LERNOU, Atlanta–Rodopi, Amsterdam–Antwerpen, 1989, 45–46.

<sup>50</sup> Paul DE MAN, *Notes pour comprendre le siècle* = WJ, 171.

<sup>51</sup> Lásd a *Blindness and Insight* igen kritikus hivatkozásait, különösen: Paul DE MAN, *Lyric and Modernity* = Uő., *Blindness and Insight*, 171.

<sup>52</sup> Paul DE MAN, *A propos de la revue „Messages”* = WJ.

<sup>53</sup> Paul DE MAN, *Le testament politique de Richelieu* = WJ, 135.



csapatok hadifölényét, ami aztán megmagyarázhatná akár azt is, hogy de Man hűségesen szemlézi a német hatóságok által jóváhagyott kollaboráns francia irodalom teljesítményeit, noha feltehetőleg egy sokkal köznapibb értelemben vett, szerkesztői „imposition”-nak megfelelően.<sup>61</sup> Az, ami de Man kritikusi attitűdjét meghatározza (például azt, hogy, az irodalom autonómiájának tézisével nem teljesen összeilleszthető módon, folyamatosan a háborús fejlemények és az irodalom összefüggéseire kérdez rá), voltaképpen nem más, mint az irodalomtörténet és a történelem között a felszín alatt mégiscsak megtalált szerves kapcsolat, ami mégis lehetővé teszi annak a politikai fejleménynek az esztétikai igazolását, amelynek önkényét de Man a szellemi világ organizatív autonómiájának fikciója segítségével a „történelem” törvényszerűségeinek rendszerébe illeszti.<sup>62</sup>

Eltekintve természetesen azoktól a nem diszkurzív körülményektől, amelyeket a vita során pro és kontra számtalan módon felhasználtak (a fiatal kritikus anyagi kényszerhelyzete, karrierizmusa, a nagyhatású nagybácsi, Hendrik de Man befolyása stb.), a de Man-féle „kollaboráció” lényegében tehát az esztétikai és a politikai olyan konstellációjából nyeri legitimitását, amelynek fő alapjait (az irodalom pszeudoautonómiáját, az esztétikai nacionalizmus előfeltevéseit, illetve a történelem kontinuitásának konzervatív felfogását) a kései de Man ideológiakritikája, hatalmas energiákat mozgósítva, lényegükben kérdőjelezte meg. A probléma ily módon az ifjúkori megtévelyedését kiváltó eszmék és teoretikus konstellációk ellen egy életen át hadakozó de Man alakjának kirajzolódásában volna megoldható, a helyzet azonban mégsem ilyen egyszerű: a kései de Man „olvasáspolitikájának” értelmében ugyanis maga a – dekonstrukcióként végbemenő – olvasás kell, hogy elvégezze a kritikai munkát, amely – például – felszámolná az írás és a cselekvés világai közötti átmenet ideologikus feltételeit, ezzel azonban maga is beíródik a cselekvés performatív rendszerébe, ahol (miként az számtalanszor meg is történt) akár az utólagos felmentés gesztusaként is értékelhető volna. Ezenkívül az olvasás, mint ideológiakritika, szétvetheti a szövegek és az általuk

<sup>61</sup> Vö. ehhez: Els DE BENS, *Paul de Man and the Collaborationist Press = Responses*, különösen 91–92.; KAPLAN, *I. m.*, 268.; illetve David LEHMAN, *Signs of the Times*, Poseidon, New York, 1991, 172.

<sup>62</sup> Innen nézve meglehetősen komplex feladatnak tűnik annak eldöntése, hogy az *Irodalomtörténet mint irodalmi modernség* nevezetes zárzata („a történelmi tudás alapját nem empirikus tények képezik, hanem írott szövegek, még akkor is, ha ezek a szövegek háborúk és forradalmak maszkjaival álcázzák magukat” – DE MAN, *Irodalomtörténet és irodalmi modernség*, 97.) vajon ironikus, kritikai olvasatát nyújtja-e de Man kollaboráns történelemfelfogásának, vagy éppenséggel ez utóbbi valamiféle maradványának továbbélésére, esetleg de Man rejtett önfelmentésére kellene gyanakodni? A szövegrész mindenesetre értelmezhetőnek tűnik a történelmi esemény közvetlen hozzáférhetőségének cáfolataként, az eseménynek a textuális inskripcióéra emlékeztető kiszámíthatatlan véletlenszerűségére való hivatkozásként (ami az esemény és következményei közötti diszjunkciót is implikálhatja), de akár a történelem textuális „utóéletének” (a kifejezés Paul de Man-i értelmezését lásd Uő., *Walter Benjamin A műfordító feladata...*, 74.) azon elkerülhetetlen mozzanatára tett utalásként is, amelyet de Man másutt (Uő., *Ellenszegülés az elméletnek*, 98.) történelem és interpretáció megkülönböztethetlenségéeként ír le. A probléma néhány évvel korábbi, jóval kidolgozottabb, bár talán nem ennyire sarkos kifejtését lásd Uő., *Wordsworth and Hölderlin* = Uő., *The Rhetoric of Romanticism*.

végrehajtott tettek egységét, ami különös következményekkel járhat és járt is, különösen a leginkrimináltabb cikkek megítélésében, de, példának okáért, az ilyen olvasás elkerülhetetlenül feloszlatná az irodalom pszeudoautonómiájának körvonalait az ifjú de Man írásaiban és éppen az irodalom valóságos autonómiájára vonatkozó megállapításokban jelölné ki e szövegek kritikai szubverziójának potenciálját, amely aztán szükségszerűen megbontaná magának a kollaborációnak az ideologikus cselekvésértékét. A leginkább zavarba ejtő ebben a sémában az, hogy a referens és trópus közötti különbség helyreállítására alapuló de Man-féle ideológiakritika – ebben az összefüggésében legalábbis – implicit módon minden szövegben, amennyiben az valóban a textualitás állapotában jelenik meg, eleve érvényteleníti azt az ideologikus réteget, amelyet a szöveg hordoz vagy amellyel egyáltalán érintkezik. Az olvasás, ha valóban az, már mindig megkettőzi az ideologikus diskurzust és – lényegében a szöveg textualitásával azonosulva – csak azt képes elítélni, ami mindig olvasásnak tetteti magát, de – noha elkerülhetetlen – sohasem lehet az: a tropológiai rendszer referencializálását.

### A „vulgáris antiszemitizmus” kritikája

A írások ismertté válását követő vita során az (érdemben) „olvasók” így nemcsak a nagyobb nyilvánosság elé táruló etikai-politikai értékelés eléggé tagolatlan feltételrendszerét vonták kétségbe, hanem – egyazon lépéssel – a Paul de Man-i kollaboráció „cselekvésértékét” is. A – végtelenül redundáns – vitában persze előtérbe kerültek azok a tények is, amelyek elvileg még különösebb olvasás nélkül, de Man újságírói szerepvállalásának politikai dimenzióját sokszorozták meg (például az irodalom autonómiáját esetenként kollaboráns szerzőkkel szemben is védelmébe veszi;<sup>63</sup> témaválasztása sem korlátozódik minden esetben a német hatóságok által támogatott irodalomra; még a háború éve alatt közreműködik a Messages című szürrealista folyóirat kiadásában; a megtalált kortárs szemtanúk cáfolják de Man feltételezett antiszemitizmusát,<sup>64</sup> amely amúgy is „csak” két cikkben nyilvánul meg; van, aki<sup>65</sup> szerint a Le Soir belga olvasói ekkoriban pontosan tudták, hogy az inkriminált cikkeket mintegy „idézjelben” kell olvasni stb.), ahogyan azt is nehéz volna cáfolni, hogy a szövegek előfeltevérendszeré és argumentációja nem teljesen koherens (de Man „védői” helyenként már-már parodisztikus gyakorisággal ismételtetik ezt az érvet).<sup>66</sup> A vita bőszesen

<sup>63</sup> Például Paul DE MAN, *Charles Péguy = WJ*; illetve Uő., „Notes pour comprendre le siècle” = *WJ*.

<sup>64</sup> Vö. COLINET, *I. m.*, 430–431.

<sup>65</sup> Például de Man unokatestvére, Jan de Man (Hendrik fia), aki a „de Man-ügy” körüli vitát amúgy meglehetősen különös perspektívából, antiszemita felhangokat sem mindig nélkülözve kommentálja: lásd Neil Hertzhez írt, 1989. 07. 27-i levelét, amelyben az ifjú Paul attitűdjét lényegében apolitikusnak írja le: Jacques Derrida Papers. Box 124:33. MS-C001. UCI Libraries, Special Collections and Archives, Irvine.

<sup>66</sup> Lásd például a *heterogeneous* kifejezés sűrű ismétlődését Miller The Times Literary Supplement-beli írásában: Joseph Hillis MILLER – Tzvetan TODOROV, *The Heidegger/de Man debates*, TLS 1988. 06. 17–23.

tanuskodik arról, hogy a kései és korai írások közötti folytonosság kérdésében minden lehetőség szövegszerűen alátámasztható: a Geoffrey H. Hartman kezdeményezésére elterjedt érv a teljes törést feltételezi, amit megerősíthet maga az *Esztétikai ideológia* egész projektje éppúgy, mint számos implicit gesztus, kétségtelen viszont az is, hogy – a szintén érzékeltelt stilsztikai és érvelésmódbeli hasonlóságokon túl – az ifjúkori cikkek teoretikus kérdésvetéseinek vagy témáinak egy része továbbél a kései, ismert tanulmányokban<sup>67</sup> (különösen az irodalom paradox autonómiájának problémája, de Man történeti konzervativizmusa, vagy éppen irodalom és morál összeegyeztetlensége). Természetesen olyan, rejtett összefüggések is felszínre kerülnek, amelyekben mintegy de Man maga ismeri be képtelenségét a sötét múlttól való megszabadulására,<sup>68</sup> vagy éppen – a másik oldalról nézve – igazolja magát (például rövid Bahtyin-kommentárjában, ahol a Bahtyin-filológia állására, az állítólagosan kiadatlan kéziratok létrehozását közvetlenül megelőzve, egy Leo Strauss-citátum segítségével az „elnyomott gondolkodók” egyik lehetőségeként utal a politikai „double-talk” stratégiájára mint a többszólamúság egy változatára).<sup>69</sup> A kései de Man sajátos nyelvszemléletében (amelyet gyakran – nem egészen pontosan – a nyelv különös antropomorfizálásával jellemeznek) a nyelv önkényes működését rendre a fizikai erőszak brutális képzetei jelenítik meg, amiben az olyan, a mesterben csalódott egykori tanítványok, mint Stanley Corngold természetesen a kollaboráns logika sajátos továbbélését azonosították.<sup>70</sup> Evvel (csak látszólag) szöges ellentétben az, hogy az olvasás a kései de Man diskurzusában gyakran a gyász modalitásban jelenik meg, illetve a gyázmunkához hasonlítottatik – aminek jelentőségére néhány évvel korábban Derrida hívta fel a figyelmet<sup>71</sup> –, ebben az összefüggésben arra szolgáltat érvet, hogy maga de Man jóvátehetetlen bűnként hordozná a múlt terhet.

<sup>67</sup> Vö. elsősorban KAPLAN, *I. m.*, 267.; illetve Allan STOEKL, *De Man and Guilt = Responses*, 377–380.

<sup>68</sup> Lásd például a *Blindness and Insight* 2. kiadásának előszavát („Kevés a hajlamom az utólagos önvizsgálatra és ugyanolyan könyörülettel feledkezem meg arról, amit írtam, ahogyan a rossz filmeket is gyorsan elfelejtem – noha, akárcsak a rossz filmeknél, bizonyos jelenetek és fordulatok időről időre olyan zavarba ejtő módon térnek vissza és kísértének, akár a rossz lelkiismeret” – Paul DE MAN, *Foreword to Revised, Second Edition* = Uő., *Blindness and Insight*, xii.) vagy azt az interjút, ahol de Man kifejti, hogy sosem volt közömbös a politika és az ideológia problémái iránt. („*En filológus vagyok...*” Stefano Rosso beszélget Paul de Mannal”, *Alföld* 1995/5., 74.)

<sup>69</sup> „A dialogizmus [...], mindenekelőtt, egyszerűen kettős beszédet (double-talk) jelenthet, minden olyan, üldözött beszéd kényszerű burkoltságát, amely, a túlélést kockára téve, nem mondhatja ki nyíltan azt, amit mondani szeretne”. (Paul DE MAN, *Dialogue and Dialogism* = Uő., *The Resistance to Theory*, 107.) De Man egyik utolsó, a Le Soirban közzétett írását egy Hubert Dubois nevű (amúgy feltehetőleg kollaboráns) belga költő *Le Massacre des Innocents* című művéről (Uő., „*Le Massacre des Innocents*” = *WJ*) pedig gyakran egyenesen úgy értékeli, mint ahol de Man még a „double-talk” védelméről is lemondva nyilvánítja ki a háború áldozatai iránti részvétét (Dubois-ról ebben az összefüggésben lásd Neil HERTZ, *More Lurid Figures*, *Diacritics* 1990/3., 17–23.)

<sup>70</sup> Stanley CORNGOLD, *On Paul de Man's Collaboratorist Writings = Responses*, 82–84.; illetve Uő., *Paul de Man on the Contingency of Intention = (Dis)continuities*, 33–37. A probléma egy jóval differenciáltabb megközelítését lásd Neil HERTZ, *Lurid Figures = Reading de Man Reading*, szerk. Lindsay WATERS – Wład GODZICH, Minnesota UP, Minneapolis, 1989.

<sup>71</sup> Vö. Jacques DERRIDA, *Mémoires*, Józsvöveg, Budapest, 1998, különösen 44–67. Vö. továbbá Tobin SIEBERS, *Mourning Becomes Paul de Man = Responses*, 364.

Az olvasás allegóriái már szóba hozott utolsó tanulmánya, a vallomástétel és a mentegetőzés inkább nyelvi, mint morális képtelenségéről a korai szövegek összefüggésében de Man vallomásának elmaradását menti fel vagy magyarázza (erről később bővebben), egyben – párhuzamosan de Man más írásaival – ismét szó és tett szétválásának nyelvi szükségszerűségét megerősítve, amely tétel maga szintén felmentésként, illetve magyarázatként is funkcionálhat. A két, rendre ismétlődő, alapvető lehetőség azonban, teljesen nyilvánvalóan, egymást tükrözi: az, hogy de Man kései nyelvfelfogása kétes önfelmentésként ítéendő-e el vagy hatékony önkritikaként értelmezendő, ugyanezen nyelvfelfogás melletti vagy elleni állásfoglalás függvénye, ami azt is láthatóvá teszi, hogy mind a korai, mind a kései írások megítélését – függetlenül a kontinuitás kérdésétől – az határozza meg ebben a vitában, hogy a két korpusz egymást teszi olvashatóvá (nagyon gyakorlatias értelemben is: ugyan ki olvasta volna végig az ifjúkori publicisztikát, ha nem léteznének a kései tanulmányok?). Úgy azonban, hogy – a többek közt de Mantól tanult mintázat szerint – a konstelláció minden esetben aszimmetrikus, bár nem azonos módon: míg az ideológiakritikai olvasás képes lehet a korai szövegek ideologikus konstrukcióját (infraszövegét?)<sup>72</sup> megbontani, textualizálni, heterogenizálni, dekonstruálni, azaz olvashatóvá vagy éppen olvashatatlanná tenni, a kései de Man diskurzusának kritikai olvasata aligha indulhat ki egy – még ha benne esetleg nyomokban felfedezhetőnek is vélt – ideologikus diskurzusból. Aligha véletlen tehát, hogy ez utóbbi esetben leginkább a morális és politikai cselekvés kategóriái határozzák meg a folyamatot (a fő „vádponthoz” ennek megfelelően „a dekonstrukció” hatalmi törekvéseire, rejtett autoritatív gesztusaira, szociális passzivitására, és persze de Man hallgatásának amorálisára irányultak). Mindez azt mutatja, hogy olvasás mint politikai aktus csakis az előző esetben lehet hatékony, ugyanakkor korántsem vehető a priori bizonyosra, hogy ez a hatékonyság átvihető a politikai cselekvés világába.

A kérdés legkézenfekvőbb kontrollinstanciáját de Man azon újságcikkei kínálják, amelyekben a (még ha nem is „koherens”)<sup>73</sup> antiszemitizmus nyílt jelenléte regisztrálható és amelyek közül az egyik túllép a korábban elemzett aberráns nemzetkaraktrológiai esztétika keretein. Ez a cikk (*Les Juifs dans la Littérature actuelle*) – de Man Le Soir-beli pályafutásának elején – a „zsidókérdésnek” szentelt összeállításban jelenik meg, és – amit senki nem mulaszt el megjegyezni – kiindulópontja, az ún. „vulgáris antiszemitizmus” kritikája, lényegében elhatárolja az összeállításban szereplő többi cikktől. A „vulgáris antiszemitizmus” kifejezés persze némiképp megtévesztő, például Derridát is zavarba hozza:<sup>74</sup> logikailag („szintaktikailag”) léteznie kellene ezek

<sup>72</sup> Vö. DE MAN, *Antropomorfizmus és trópus a lírában*, 393.

<sup>73</sup> Ortwin DE GRAEF, *Aspects of the Context of Paul de Man's Earliest Publications = Responses*, 112–113.

<sup>74</sup> Lásd DERRIDA, *Like the Sound...*, 143. Lásd ehhez még Jeffrey MEHLMAN, *Prosopopeia Revisited*, *Romanic Review* 1990/1., 139; illetve GASCHÉ, *I. m.*, 249–252. A fogalom, amely egyébként Hendrik de Mannál is hangsúlyos szerepet kap, az ifjú de Man kritikái ítéleteiben is rendre (hol nyíltan, hol rejtetten) jelentkezik.

szerint egy másik, előkelőbb, kifinomultabb, elfogadható (?) változatnak, Derrida ugyanakkor – arra hivatkozva, hogy e másik lehetőség az írásban nem jelenik meg (hacsak persze nem az ott kifejtettekre vonatkozik) – nem tartja kizárhatónak, hogy a kifejezés minden antiszemitizmus jelzőjeként értendő, ami, ebben az értelemben, ismét az érvvezetés elemi logikáját szem előtt tartva, azt kellene, hogy jelentse (bár idáig Derrida sem merészkedik), hogy az, ami de Man aláírása felett olvasható, nem nyilvánít meg semmiféle antiszemitizmust. Akárhogy legyen is, az írás gondolatmenete abban látja e „vulgáris antiszemitizmus” tévedését, hogy az a kortárs, dekadensnek és elzsidósodottnak (*enjuivé*) mutakozó irodalom válságjelenségeit olyan társadalmi-történeti fejleményekből vezeti le (az első világháborút követő felfordulásból, amely a zsidók befolyásának növekedésével járt volna), amelyeknek az irodalom (az ifjú de Mannál szokásos módon) valójában ellenáll, amennyiben nem tér el saját, autonóm törvényeitől. Ez a – de Man „védő” interpretációs minta szerint – nem is politikai, hanem elsősorban az irodalom függetlenségéről előadott tétel pusztán, mintegy a cenzúrát kijátszandó, alkalomként használja a megadott tematikát, ami többek közt még ahhoz a lehetőséghez is elvezethet, hogy de Man diskurzusa itt is egyfajta „double-talk” szerint szerveződjön.

Az irodalom, amely, ellentétben más területekkel, képes egy idegen erő (a zsidóság) befolyásának ellenállni, az európai kultúra alapvető „egészségéről” tanúskodik, ami – de Man ekkori irodalomkritikai nézeteivel összhangban – közvetlenül abban mutatkozik meg, hogy aktuális fejleménye, a „pszichológiai regény” éppúgy nem szakít a realizmus nagy hagyományával,<sup>75</sup> ahogyan a lírában a különféle avantgárd irányzatok sem szakadtak el „ortodox elődjeiktől”. Az írás ugyanakkor – erre számos értelmezője is felhívja a figyelmet – e szerves műfaj-történeti fejleményt olyan tipikus (faji?) tulajdonságokkal hozza kapcsolatba, amelyek de Mannál a „francia” vagy a „zsidó” karakter sajátjai: intellektualizmus (*céréalité*), hűvös távolságtartás az átsajátított eszmékkel szemben is, a világos elemzés képessége stb. Mégis, így de Man, a zsidó írók nem találhatók meg a kortárs európai irodalom élvonalában, amelyet egyébként egy, a cikkekben többször visszatérő, Huxley egyik írásából kölcsönzött listával ábrázol (amelyből itt, „kivételesen”, kiiktatja Proustot, igaz, szerepelteti Kafkát, és amely távol áll a megszállók kultúrpolitikai kánonjától). Az európai irodalom „egészsége”, amely itt tehát az organikus történeti fejlődésben nyilvánulna meg, nem indokolja az aktuális jelenségek „izolálását” (*un phénomène isolé*), hiszen szerves kapcsolatban áll azzal is, amit gyakran, ám tévesen, zsidó hatásnak látnak. Valójában („en réalité”, „mais la réalité est différente” stb.) ugyanis, a „zsidó” irodalom képtelen beavatkozni a nagy folyamatokba. Valójában, lehetne hozzátenni, de Man dolgozata itt a kor bevett antiszemita kliséjével él, melynek értelmében a „zsidó” valamilyen módon a reális, a szerves európai identitás karikatúrisztikus utánpótlása: hasonló, ám mégis idegen,

<sup>75</sup> Ettől némiképp eltérő értelmezésként lásd Richard KLEIN, *DeMan's Resistances = Responses*, 292.

miként a megnevezett tulajdonságok is elfogadhatók szerves (például „francia”) kontextusban, idegen elemként viszont bomlasztóak. De Man argumentációja tehát arra irányul, hogy, szemben azzal, amit „vulgáris antiszemitizmusnak” nevez, bebizonyítsa az ezt életben tartó félelmek alaptalanságát. A gondolatmenet kétségkívül komplex: az antiszemitizmus (legalábbis vulgárisan) ugyanis azt implikálná, amit a kései de Man a „szorongás visszatérő stratégiájának”<sup>76</sup> nevez, az ellenfél alaptalan felnagyítását, s az evvel való szembeszállás következképpen az antiszemitizmus okafogyottságát igazolhatná.<sup>77</sup> A cikk több elemző által ebben az értelemben redundánsnak tekintett, ám annál elrettentőbb zárlata a zsidók „izolálásának” kérdését érinti (ami ekkor, 1941-ben, az „Endlösung” megszületése előtt, leginkább talán az ún. „Madagaszkár-tervre” vonatkozhat, bár van, aki szerint akár egyszerűen Izrael állami létének lehetőségére):<sup>78</sup> „látható tehát”, írja de Man, „hogy a zsidó probléma azon megoldása, amely egy Európától elkülönített (*isolée*) zsidó kolónia létrehozását célozza, a Nyugat irodalmi élete szempontjából nem járna súlyos következményekkel. Mindent együttvéve, szegényebb lenne néhány középszerű egyéniséggel és, akár csak a múltban, nagy evolúciós törvényei mentén fejlődne tovább.” A vitában de Man „oldalán” fellépők értékelése szerint ebben a zárlatban alig történik más, mint az irodalom autonómiájára vonatkozó ismert tézis balszerencsés érintkezése egy aktuális politikai konstellációval. Szorosan a szöveg kontextusát tekintve, elsődlegesen az elszigetelődés jelentésmozzanatának áthelyeződése lehet feltűnő: míg a kortárs irodalmi fejlemények de Man szerint nem izolálhatóak az irodalom nagy történeti organizmusán belül, addig ugyanezen sajátosságok a „zsidó” fogalma alá vonva mégiscsak elkülöníthetők. Létezik olyan olvasat is, amely szerint de Man azt állítaná itt, hogy a zsidók deportálása, „irodalmi” szempontból, felesleges, sőt de Graef szerint a „zsidó” ebben a diskurzusban már nem is létezik,<sup>79</sup> amennyiben de Man nemzetkarakterológiájában nincs, illetve talán csak parodisztikus imitációként van jelen (a „vulgáris antiszemitizmus” ebben az értelemben egy téves megfordítással élne, amennyiben a modern irodalom „dekadenciáját” tekinti a zsidó kultúra „utánpótlásának”).

Ugyanakkor, tovább(ra is) olvasva, más lehetőségek is előállnak: például, a zsidó, a de Man által is használt antiszemita kontextustól nem idegen módon, ebben az értelemben nem más, mint a gyorsan múló aktualitás, a mindenkori jelen trópusa. Pusztán trópusa azonban, hiszen az valójában elidegeníthetetlen (izolálhatatlan) része az idő nagy egységének. Az aktualitás, amely a „vulgáris antiszemitizmust” kiváltó erejét a történelem látszólagos felfordulásából, cezúrájából meríti, érvényét veszíti a történelem „valóságos” alakulásának rendjében: nem véletlen, hogy a regény műfaj-történetének nagy paradigmája de Man számára ekkor a „realizmus” (amely a pszi-

<sup>76</sup> DE MAN, *Ellenszegülés az elméletnek*, 99.

<sup>77</sup> Vö. például WEBER, *I. m.*, 417.

<sup>78</sup> DE GRAEF, *Aspects of the Context...*, 112–113.

<sup>79</sup> Vö. Ortwin DE GRAEF, *Serenity in Crisis*, Nebraska UP, Lincoln–London, 1993, 8–9.



chológiai regény befelé fordulásával is „realizmus” marad), s ez a terminus a történelemmel szembeni (politikai) attitűdjének önértelmezését is megnevezi. A szöveg – politikai és performatív dimenzióitól eltekintve – koherens tropológiai szisztémát alkot, amelyben az „organicitás” szervezőlve mentén kapcsolódik egymáshoz a „zsidó” karakter és az aktualitás, a „realizmus” és a történelem, a szimmetrikus ellenpontok rendszere pedig a realitás és utánczás, egészség és veszteség, térbeli és időbeli izoláció koordinátái mentén rajzolódik ki. Innen nézve jogosnak mondható az a feltevés, melynek értelmében szinte el sem dönthető a cikk narrátorának pozíciója, viszonya a „kérdéshez”. Ez a zárt tropológiai mező, referenciális effektusait zárójelbe téve, az olvasás számára egészen széttartó következtetésekre teremt alkalmat: S. Heidi Krueger egyenes a *Szerény javaslat* Swiftjének szatírájával hozza kapcsolatba,<sup>80</sup> míg Hans-Jost Frey a zárlat aprólékos olvasatával<sup>81</sup> azt véli demonstrálni, hogy de Man lényegében az értékes és az értéktelen („vulgáris”?) irodalom ellentétére futtatja ki gondolatmenetét, amennyiben a deportáció következményeiről gondolkodva evvel a különbséggel helyettesítené az európai–zsidó-ellentétpárt. Ebben az értelemben a befejezés azt mondaná, hogy ha valóban nincsenek fontos zsidó írók, akkor hiányuk valóban nem jelentene veszteséget, ami azonban azt is implicálná, hogy ha viszont vannak ilyenek, azok az európai kultúrát gazdagítják. Frey, meglehetősen magabiztosan, evvel az olvasattal nem kevesebbet vél kimutathatónak, mint azt, hogy valóban „double-talk”-ról van szó, és a szöveg aláássa önnön látszólagos antiszemitizmusát („ha vannak fontos zsidó művészek, akkor ők és műveik azért fontosak, mert jók. Hiányuk nem a kultúra gyögyulását, hanem veszteségét jelentené.”). Mindez Kafka félrevezető szerepeltetését is megmagyarázhatná: amennyiben ez a név értékes irodalmat jelenít meg (a cikk elején egyébként de Man az álnevet viselő zsidó írókra hivatkozik, mint a „vulgáris antiszemitizmus” bevett célpontjára), akkor nem „zsidó”, vagyis a „zsidó” itt nem irodalmi és ennyiben nem is faji kategória, hanem valóban valamiféle trópus. Trópus, azaz olyasvalami, amit a politikailag érzékeny olvasás képes elkülöníteni a referenstől, akárcsak a „színpadi erőszakot” az „utcai erőszaktól” vagy éppen az irodalmi, műfaji kánonokat a faji kánonoktól. Trópus és referens egybeesésének (szöveg és cselekvés érintkezésének) egyik kitüntetett terepe természetesen éppen az aktualitás, a mindenkori jelen, vagyis az, ami az elemzett írás tropológiájában „zsidóként” jelenik meg. Innen nézve könnyen megválaszolható annak kérdése, hogy mi az a külső esemény vagy performatív kényszer, amely a feltárt zárt tropológiai mezőben mégis otthagyja a nyomát. De Man szövegének tropológiai működése aligha képes ugyanis számot adni arról, hogy miért merül fel egyáltalán az, amit a szöveg „problème juif”-nek nevez.<sup>82</sup> Legyen az oka ennek bármi (a történeti körülmények, a szerkesztői utasítás, vagy –

<sup>80</sup> KRUEGER, I. m., 305.

<sup>81</sup> FREY, I. m., 191–192.

<sup>82</sup> A „zsidókérdés” fogalma egyértelműen ilyen totalitárius manipulációra épül, amint arra a kérdezős hermeneutikai problematikáját elemezve például Jauß figyelmeztet: Hans Robert JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982, 425.

a kései de Man teoretikus diskurzusát felidézve – a történelem materiális inskripciója stb.), ez a kifejezés valami olyasmit kell, hogy jelöljön, aminek létét a szövegben előadott áthelyezések nem magyarázzák meg, de ami nyilvánvalóan ezek működésének a feltétele. Függetlenül attól, hogy miként azonosítható, annyi elmondható erről az instanciáról vagy eseményről, hogy erőszakos.

Az imént felvázolt, a de Man publicisztikájának kiadását kísérő kommentárokat egybegyűjtő kötet néhány kompilált értelmezési lépését saját „javaslatokkal” kiegészítő olvasat, egészen nyilvánvalóan bizonyos mértékig parodisztikus: nem vet számot evvel az erőszakkal, és minderről talán éppen a nyelv tropológiai működésére figyelmes (első pillantásra tehát politikailag legitimnek látszó) olvasás imperatívusza tereli el a figyelmet. Nyilvánvaló, hogy ez az olvasat nem felel meg a trópus és referens közötti különbségtételt a diskurzusba visszaillesztő olvasás Paul de Man-i éthosának: ez, miként azt az *Esztétikai ideológia* utánoszthatatlan szigorral demonstrálta, képes szakszerűen eljárni szövegek rejtett vagy legalábbis nem közvetlenül vagy teljes súlyukban feltárulkozó ideologikus rétegeinek kimutatásánál, különös módon azonban csődöt látszik mondani akkor, ha nyíltan ideologikusnak látszó diskurzusok analízise a cél, s talán éppen erre a képtelenségre utal de Man – a szóban forgó vita során gyakran felidézett – megállapítása a retorikailag tudatos olvasatok „potenciálisan totalitárius” voltáról.<sup>83</sup>

### Hallgatásaktusok

A probléma ellenőrzésének másik eklatáns színterét a már szóba hozott *Mentegetőzések* című de Man-tanulmány kínálja, amelyet – egyébként Chase kezdeményezését követően – de Man elmaradt vallomásának öngazolásaként vagy akár sajátos megvalósulásaként helyeztek szembe a legfőbb vádponttal. Bár több, részint kétes információ kering arról, hogy de Man hallgatása nem volt teljes, s egy 1988-ig ismeretlen levél fennmaradt, 1955-ben fogalmazott vázlata (!) azt bizonyítja (?), hogy – névtelen vádakra válaszolva, azaz kényszer hatására – de Man még amerikai pályafutása kezdetén nyilatkozik (a tényeket jelentős mértékben torzítva) múltjáról, ezt csak Derrida jóindulata minősíthette „nyilvános aktusnak”.<sup>84</sup> A dekonstruktív olvasás gépezetével persze kétségtávolúan bebizonyítható, hogy de Man kései írásai számos ponton, legkifejtettebben *Az olvasás allegóriái* zárófejezetében érintik az elmaradt vallomás kérdését. S valóban, a Michel Leiris egyik írására tett bonyolult, a szakirodalomban nem kevés figyelmet kiváltó hivatkozástól (és a vonatkozó talányos lábjegyzettől)<sup>85</sup> kezdve

<sup>83</sup> DE MAN, *Ellenszegülés az elméletnek*, 112.

<sup>84</sup> Vö. CHASE, I. m., 78.; Jean-Marie APOSTOLIDÈS, *On Paul de Man's War*, *Critical Inquiry* 1989/4., 765.; DERRIDA, *Like the Sound...*, 149. A szóban forgó levél eltérő változatait lásd Paul DE MAN, *Poggioli Drafts* (Paul de Man Papers. Box 16:1) illetve Thomas KEENAN, *Documents = Reading de Man Reading*, 475–477.

<sup>85</sup> Vö. DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, 373. Miután megadja az – esztétikum és politika sajátosan romboló, mégis elkerülhetetlen viszonyát példázó – Leiris-citátum lelőhelyét, de Man – látszólag teljesen



attól a párhuzamig, amely a Rousseau-műből középpontba állított „ellopott szalag”-epizód<sup>86</sup> és a kollaboráns lapnak a korban közszájon forgó gúnyneve („Le Soir volé”) között áll fenn, számos kisebb és esetlegesebb összefüggés is alátámasztja ezt a lehetőséget. De Man meglehetősen komplex, önálló elemzést igénylő argumentációja ebben a tanulmányban a „vallomások” és „mentegetőzések” azon fundamentális különbségét állítja a középpontba, mely abból ered, hogy az ilyen beszédaktusok csak abban az esetben mondhatók sikeresnek, ahol referenciális bizonyíték áll rendelkezésre, tehát ahol az elkövetett „bűn” referenciális úton igazolja a vallomás helyességét. A „mentegetőzések” (*excuses*) azonban, egészen nyilvánvalóan, csak a meggyőzés stratégiáiként működhetnek, hiszen a bűnbánat valóságát nem ellenőrizhető referenciális, csak verbális úton s „a két működésmód konvergenciája nem *a priori* adott”.<sup>87</sup> Az „ellopott szalag” a *Vallomások* epizódjában „tisztá jelölőként” értelmezendő, amelynek aktuális értékét a bűn, vallomás és lelepleződés konstellációi határozzák meg.<sup>88</sup> A túlon túl is kézenfekvő allegorikus megfeleltetés értelmében az „ellopott” Le Soirnak, s benne így de Man később felfedezett cikkeinek, siron túlról visszazóló hangjának<sup>89</sup> is ez lehetne a státusa, ami azt is jelenti, hogy a szövegek léte maga pusztán egy olyan diszkurzív folyamat felületét kínálja fel, amelyet magát tőle idegen készletések generálnának. A cikkek létéről való tudósítás ebben az értelemben semmiképp nem tenné lehetővé de Man nyilvános „mentegetőzéseinek” verifikálását: azon túl, hogy – ebben igaza van Derridának<sup>90</sup> – elég nehéz elképzelni azt a nyilvános aktust, még inkább azt a fórumot, amelyben egy (pályája utolsó éveit leszámítva nem is különösebben közismert) irodalomprofesszor a nyilvánosság megfelelő szintjén tárná fel ifjúkori „bűneit”, az aktus maga – amint azt de Man bemutatja – nyelvi okokból nem képes összehangolni a kijelentés kognitív és etikai dimenzióit.

Nem egészen mellékes, hogy Man értelmezése ebből a kényszerből következett – Rousseau *Negyedik sétáján* keresztül – a hazugság mint bűn és a – referenciális kényszerek világától némiképp mesterségesen elkülönített – fikció ellentétére: ez utóbbi olyan dimenziót alkot, amely potenciálisan mindig képes arra, hogy megkettőzzön minden tapasztalatot (mint „fikcionális diskurzust” és „empirikus eseményt”), amivel nemcsak azt teszi lehetővé, ami rendre de Man mentegetőzéseinek allegóriájává egyszerűsödik a „de Man-ügy” vitáiban, vagyis azt, hogy egy „tévedést” (*error*) egy téves, hiszen „elhibázott” (*falsely*) módon referenciális olvasat például hazugságként ítélt el, hanem azt is, hogy „a legsötétebb büntettet is megbocsássuk, mivel mint fikció

főlölesen – hozzáfűzi: „Az esszé 1945-ben íródott, közvetlenül a háború után.” A citátum szerepéről lásd elsősorban Ortwin DE GRAEF, *Silence To Be Observed = (Dis)continuities*, 54–59.

<sup>86</sup> A tanulmány eredeti megjelenését és címét lásd Paul DE MAN, *The Purloined Ribbon*, Glyph 1977/1.

<sup>87</sup> DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, 377.

<sup>88</sup> Lásd *Uo.*, 379–388.

<sup>89</sup> Vö. DE MAN, *Önéletrajz mint arcrongálás*, 101–103.

<sup>90</sup> DERRIDA, *Like the Sound...*, 150.

mentesül a bűn és az ártatlanság kötelmei alól”.<sup>91</sup> Vagyis, s ez különösen érvényes lehet a szövegek formájában elkövetett bűnökre (Rousseau hamis vádjára éppúgy, mint de Man – ebben az értelemben – hamis antiszemita diskurzusára), e mindig egyben fikcionális (hiszen intencionális és referenciális biztosíték nélkül létező) megnyilvánulásokat sem felmenteni, sem elítélni nem lehet igazságosan. A felelősség fogalma, amely – s ezt nem árt tudatosítani – egyedül az intenció, az aktus és a végrehajtott tett vagy megnyilatkozás de Man által kiemelt szétválása miatt lehet értelmes, ezzel ugyan nem tehető félre, ám nehezen realizálható akkor, ha a bűn maga nem igazán tárgyiasítható aktusként, hiszen inkább diszkurzív természetű (s persze de Man „védői” közül senki nem felejt el megjegyezni, hogy a fiatal újságíró a háború után a belga hatóságok sürgősen látták felelősségre vonni). De Man már szóban forgó tanulmányának elején kifejti, hogy a „vallomás” episztemológiai rétege azt a – fentiek értelmében téves – illúziót hordozza magában (s ez az illúzió mindennapos vendég az empirikus életben is), melynek értelmében „a történetek kendőzetlen elmondásával helyreáll az etikai egyensúly ökonómiaja”<sup>92</sup> és így a nyelvi aktus (a mentegetőzés, a vallomás, az egyszerű bocsánatkérés) mintegy el is törli a bünt. Mindenki, aki (akár akaratlanul, akár szándékosan) bántott már meg valakit, illetve mindenki, akit valaha megbántottak, pontosan tudja, hogy az igazság ettől eltér. A de Man-tanulmány ezen kontextusát legkidolgozottabb formában elemző Shoshana Felman (aki több ponton hajlik arra, hogy a szöveget úgy olvassa, miszerint abban a fikció téves félreolvasásának problematikájával de Man a helyzet félreértésére, azaz önnön tévedésére hivatkozva mentegetné magát),<sup>93</sup> lényegében ebben az összefüggésben véli legitimnek a vallomás elmaradását. (Argumentációjának másik fontos összetevője egyébként a háborús borzalmak „tanúsításának” problematikájára vonatkozik: a tanúságtétel diskurzusa egyfelől maga is potenciálisan megkettőzhető, amire valóban számos példát nyújthattak a holokausztot vagy más gáztetteket tagadó történeti revizionizmus megnyilvánulásai, másfelől az ilyen diskurzus szükségszerűen a kogníció rendszerébe iktatná, jelentéssel ruházná fel azt, ami – mint traumatikus tapasztalat – nem feltétlenül juttatható legitím módon értelemhez,<sup>94</sup> különösen annak fényében, amit például a *Les Juifs dans la Littérature actuelle* tropológiai, azaz kognitív struktúrájának heterogén olvashatósága tanúsít.)

Ami jelen esetben ebből a jóval komplexebb problematikából különösen fontosnak tűnik, az az, hogy de Man hallgatása – amint arra Felman, de Graef, Stoekl és mások bőszegesen példát szolgáltatnak – nagyon is olvashatónak bizonyul, amit egyébként egy ponton maga de Man is megerősít, amikor a vallomás episztemológiai feltételrendszeréből kibúvó beszédaktusokat hallgatásaktusoknak (*silence acts*) nevezi, amely

<sup>91</sup> DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, 393–394. (Uő., *Allegories of Reading*, 293.)

<sup>92</sup> DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, 375.

<sup>93</sup> Vö. Shoshana FELMAN, *Paul de Man's Silence*, *Critical Inquiry* 1989/4., 721–729.

<sup>94</sup> Vö. *Uo.*, 721.

megfogalmazás, minthogy az értelemösszefüggés torzítása nélkül kiszakítható az adott mondatból, akár arra a folyamatos cselekvésre is vonatkozatható, amelyet a hallgatás végrehajt (*silence acts*).<sup>95</sup> De Man hallgatása, egyebek mellett, visszaállítja azt a strukturális különbséget a referenciális vallomás és a verbális apológia között, amelyet a „valóban” végrehajtott beszédaktus feltételrendszere eltöröl.

Az sem kerülheti el a figyelmet ugyanakkor, hogy de Man (bűn)tette látszólag maga is megkettőződik: ott van egyfelől a tény, hogy egy megszállt államban cikkeket írt egy kollaboráns lapba (azaz, ahogyan Derrida fogalmaz, „elfogad egy kontextust”),<sup>96</sup> másfelől pedig mindaz, amit írt, így például a zsidók deportálásának irodalmi következményei feletti töprengés. Ez a kettősség természetesen ismét a tettek és a szavak szétválásának mintáját ismétli, de Man-szimpatizáns értelmezők, például de Graef, konzekvensen csak ez utóbbiakat vélik elmarasztalhatónak,<sup>97</sup> ami logikusan igazolja vissza de Man latens „mentegetőzését”: amennyiben bevallhatatlan nyelvi tettekről van szó, a vallomás itt csakis mentegetőzés lehet, hiszen a vallomás csak arra a – referenciálisan ellenőrizhető – tette vonatkozhat, hogy ezeket az aláírt szövegeket de Man valóban publikálta. E tetten érhetetlen szavak azonban, noha valóban nem vehetők össze az olyan közvetlenül performatív szövegekkel, amelyek például erőszakos tettek utasítanak, mégiscsak rendelkeznek bizonyos performatív bázissal. Hazai párhuzammal élve, nyilvánvalóan összehasonlíthatatlanul súlyosabb dolog a diktatúra idején párthatározatokat aláírni, mint kritikai vagy egyéb cikkeket jegyezni az egykori Népszabadságban, ez a különbség azonban nem feltétlenül fosztja meg utóbbi aláírásokat kétes performatív értéküktől.

Visszatérve a negyvenes évek Belgiumába, de Man cikkei, valóban, elfogadnak, ellenjegyeznek egy kontextust, olyan kontextust, amelyet a fennálló, erőszakos úton kikényszerített realitás határoz meg, amit felnagyíthat az a tény is, hogy ez a kontextus egy napilap, azaz a szavak és az aktuális realitás közötti legszorosabb érintkezés közege. „Mit jelent egy kontextust elfogadni?”<sup>98</sup> Jelen esetben tehát, elsősorban, szerződést kötni, kollaborálni a realitással (ebben – is – állna de Man ekkori „realizmus-sa?”), ellenjegyezni, legitimként elfogadni azt a – még ha félre is ismert – erőszakot, amelyre az alapul. Nem véletlen, hogy a cikkek 1987-es felfedezését követő vitákban (látványos áthelyeződéseket végrehajtva) a de Man és a dekonstrukció „oldalán” felszólalók fő ellenfelei a „zsurnalizmus”, azok az „újságíró-professzorok” lesznek, akik, alapvetően félre- vagy nem-olvasásra, félre- vagy nem-értésre alapított, javarészt hihe-

tetlenül torzító és igazságtalan vádjaikkal a számára szokatlanul széles nyilvánosság előtt (többek közt: New York Times, The Nation, FAZ, NZZ, Newsweek, TLS) diszkreditálták „az” irodalomelméletet. Igazából innen nézve látható be, hogy az, ami valójában de Man legnehezebben megbocsátható vagy menthető bűne, talán éppen a zsurnalizmus, az, hogy – habár félszívvel és leplezetlen teoretikus igénnyel – publicisztikát művelt, ami – akárcsak 1941–1943-ban – itt is a külső, ideologikus reprezentációkkal szemben kevésbé rezisztens realitással való együttműködéssel gyanúsítható, különösen azoknak az alakjában, akiket Derrida „újságíró-professzoroknak” nevez, még fájóbban pedig a de Man közvetlen köréhez nem tartozó, tehát a személyes csalódottság által aligha motivált, amúgy kisszámú áruló teoretikusában (Hans Ulrich Gumbrecht, Tzvetan Todorov). Amint azt egy de Man-ellenfél nem is mulasztja el megjegyezni, ezek az áthelyeződések aztán egészen sajátos megfordításokhoz vezethetnek, mint például Miller TLS-beli cikkében, amely kizárólag de Man vádlóira alkalmazza a *collaborator* szót.<sup>99</sup> Számátalan ilyen példa hozható.

A Derrida körül tömörülő „védőknek”, persze, olyan kontextusban kell mozogniuk, amelyet nem fogadnak el és amelynek referenciális törekenységét (a szóbeli közlések, visszaemlékezések, anekdoták stb. fontos szerepet játszanak az érvelésben, mindkét oldalon egyébként), illetve manipulatív meggyőzéstechnikáit (például az illusztrációk révén végrehajtott drasztikus kontextustorzítást)<sup>100</sup> nem mindig tudják ellensúlyozni. Nem véletlen, hogy Derrida két nagy ívű írása a szokásosnál is több figyelmet szentel a diszkurzív morál, a vitaetika és a legitim interpretáció lehetőségeire vonatkozó kérdéseknek, és jóval később is visszatér az akár a „hamis eskü”, a hamis tanúság rizikóját is vállaló felelősség és igazságosság teoretikus (és elsődlegesen: performatív) fogalmának problémájához.<sup>101</sup> A – túl sok kommentárt nem érdemlő, a vonatkozó de Man-szakirodalom által amúgy is kimerítően bemutatott – zsurnaliztikai támadások éppen ezt az idegenséget veszik alapul: de Man és a különféle posztstrukturalista irányzatok nyelvelméleti előfeltevései komikus zagyvasággként jelennek meg a zsurnaliztikai kontextusban, a vulgáris moralizálás keretei között pedig de Man, azon túl, hogy konspiráns exnáciként vagy éppen szemfényvesztő, hazug és megbízhatatlan figuraként tűnik meg,<sup>102</sup> nyilvánvalóan az egyetem világát is rossz hírbe hozza,

<sup>95</sup> Vö. MILLER–TODOROV, *I. m.*; MORRISON, *I. m.*, 132–134.

<sup>100</sup> Vö. például DAVID LEHMAN, *Deconstructing de Man's Life*, Newsweek 1988/7., 54.

<sup>101</sup> Lásd ehhez DERRIDA, *Like the Sound...*, 154–155.; illetve UŐ., *Biodegradables*, Critical Inquiry 1989/4., 829–831.; majd UŐ., *Politik der Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000, elsősorban 106., 306–310., 427–429.; és UŐ., „*Le parjure*”, *Perhaps* = UŐ., *Without Alibi*, Stanford UP, Stanford, 2002, különösen 171–196. A vita egyébként nem előzmény nélküli, főbb pontjaiban és stílusában, valamint zsurnalizmus és teória szembekerülését tekintve is sokban emlékeztet az amerikai dekonstrukció elleni korábbi támadásokra, amelyekre de Man 1982-ben egy rövid írásban válaszol: PAUL DE MAN, *Visszatérés a filológiához*, Filológiai Közöny 2002/1–2., különösen 12. Ehhez lásd még DERRIDA, *Mémoires*, 29–31.

<sup>102</sup> Ami nem is mond teljesen ellent egyes belgiumi tapasztalatoknak (például Jan de Man szerint Hendrik de Man „amorálisnak” nevezte unokaöccsét), ellentétben áll viszont a Yale professzorára vonatkozó tanítványi emlékekkel.

<sup>95</sup> DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, 391. (UŐ., *Allegories of Reading*, 291.) Ebben az értelemben jelentéssé lehet az is, hogy az a, ha a Résistance-hoz közvetlenül talán nem is kötődő, de a megszállók kultúrpolitikájával mindenképpen szembenálló kiadvány, amelynek kiadásában – s ez egyben de Man „védelmének” egyik legfontosabb hivatkozási pontja – de Man közreműködött, az *Exercice du silence* címet viselte.

<sup>96</sup> DERRIDA, *Like the Sound...*, 143. A problémát szintén érinti GERALD GRAEF, *Looking Past the De Man Case = Responses*, 247.

<sup>97</sup> DE GRAEF, *Silence To Be Observed*, 64–65.

<sup>98</sup> DERRIDA, *Like the Sound...*, 143.

sőt éppen Todorov az, aki Heidegger és de Man példáin keresztül egyenesen szembeállítja a fokozatosan demokratizálódó nyugati világot és annak esztétikai kategóriák által elvakított, egyre szélsőséesebb értelmiségét.<sup>103</sup> Nyilvánvaló, hogy a vita leglényegibb tétje valóban egyetem- és kultúrpolitikai természetű, s ennyiben nem független a nagy amerikai kánonvitától,<sup>104</sup> illetve – mintha de Man visszaszóló hangja visszhangozna a síron túlról – az irracionális európai (elsősorban: „francia”) teoretizálással szembeállított angolszász, pontosabban „amerikai” identitás védelmének rögeszméjétől. Bár a vita hevesége gyorsan alábbhagyott, de Man (akár mint téma) latens politikai diszkreditációja és stigmatizációja gyorsan át- és elterjedt a szakmai közéletben is, aminek – nem nyilvános – hatása a nyugati világban olykor még ma is tapasztalható.

Derrida kommentárja egy, de Man által 1941-ben ironikus egyetértéssel citált Montherlant-idézetből indul ki, amely a napilapok aktualitásait a jövő közönyével állítja szembe, melyet ahhoz a hanghoz hasonlít, amelyet, „bizonyos kagylókat a fülhöz szorítva” a tenger zúgása kelthet.<sup>105</sup> A hasonlat a vita kontextusában meglehetősen komplex: de Mannál az irodalom autonóm szférája és az aktuális külvilág viszonyára vonatkozhat, Derrida idézetében egyfelől nyilvánvalóan az aktuális zurnalisztikai támadásokra, másfelől viszont éppen de Man frissen felfedezett publicisztikájára, pontosabban annak hatására, ami mintha megfordítaná a közvetlen összefüggést. A hasonlat azonban, egészen nyilvánvalóan, mást is mond, érdemes tehát némileg részletesebben szemügyre venni.<sup>106</sup> Az ilyen kagyló üres, maradvány, akárcsak de Man szövegei a kollaboráns lapokban, a múlt maradványa, amelyből hiányzik az, amit valaha tartalmazott. Bármilyen legyen az a hang, amit hallani benne, nem a saját „hangja”, ám még csak nem is a tengeré, amely Montherlant hasonlatában a jövővel áll párhuzamban, biológiailag pedig az a közeg, amelyben a kagyló (utó)élete zajlik. Az üres kagyló hangja csak akkor hallható, ha kiemelik a tengerből, s a tenger zúgása nem más, mint valamiféle megtévesztő visszhang, hallucináció, melyet az a (referenciális) úr kelt, amelyet maga után hagy s amelyet a fül teljesít ki, vagyis éppen a kagyló tükörképe. Mivel elszakadt attól a jelentől, amelyhez tartozott, ez a kagyló, ellentétben Hyppolite Taine jóval nevezetesebb kagylójával,<sup>107</sup> olvashatatlan. A jövő (a mindenkor aktuális jelen) önnön visszhangját hallja benne, amelyet tévesen a ten-

<sup>103</sup> Vö. MILLER-TODOROV, *I. m.*, 654.

<sup>104</sup> Ezt a kontextust vázolja fel, már-már parodisztikusan önleplező módon Lehman már többször citált könyve. A hazai szakirodalomban Kiss Attila Atilla is ebben az összefüggésben ismerteti a „de Man-ügyet”, lásd Kiss Attila Atilla, *A szerző teve = A szerző neve*, szerk. FOGARASI György – ODORICS Ferenc, Ictus-JATE, Szeged, 1998.

<sup>105</sup> Paul DE MAN, *Le Solstice de juin, par Henri de Montherlant = WJ*, 161.; DERRIDA, *Like the Sound...*, 127.; ill. *Biodegradables*, 864.

<sup>106</sup> Részint hasonló irányú tovább-olvasásként lásd Andrzej WARMINSKI, *Terrible Reading (preceded by „Epigraphs”) = Responses*, 387.

<sup>107</sup> Hippolyte TAINE, *Az angol irodalom története = A modern irodalomtudomány kialakulása*, szerk. BÓKAY Antal – VILCSEK Béla, Osiris, Budapest, 1998, 34.

ger hangjával azonosít. A politikailag legitim, kritikai olvasás, amely képes arra, hogy különbséget tegyen trópus és referens, az illuzórikus visszhang és a tenger zúgása között, nem képes érzékelni azokat a tengeri erőket, amelyek a kagylót sodorták (s ez még inkább nyugtalanító az olvasás politikai hatékonyságába vetett remények tekintetében). Végül, de Man hallgatása is hasonlít a kagyló zúgásához,<sup>108</sup> amennyiben olyan, beszédes csend, amely már-már elviselhetetlen és csakis félreértelmezhető.

<sup>108</sup> Ezt a képletet mintegy metaforikusan idézi (a telefonkagyló és a kagyló hasonlóságát kihasználva) Derrida kommentárjának zárata, ahol arról számol be, miként szerzett tudomást az *Exercice du silence*-ről: „Bár fületem a telefonra tapasztom, mégsem vagyok teljesen biztos, hogy tisztán hallottam-e. Lambrihs megismétli: *Exercice du silence*.” DERRIDA, *Like the Sound...*, 157.

## 10. SZEMÉRMES (ÖN)MEGÉRTÉS HANS ROBERT JAUSS

### Recepcióesztétika mint műtfeldolgozás Jauß/de Man

401.359 – aki akár csak a legalapvetőbb információk begyűjtése végett néz utána a recepcióesztétikai iskola alapítója, Hans Robert Jauß életrajzi adatainak, jó ideje szinte elkerülhetetlen módon találkozik ezzel az SS-azonosító számmal, amely elmaradhatatlan eleme a vonatkozó szócikkeknek. Jauß elhallgatott (megengedőbb megfogalmazásban: tisztázatlan) SS-múltja az 1980-as évtized végén vált, eleinte inkább a szóbeszéd szintjén, ismertté az irodalomtudomány nemzetközi közéletében, olyan időszakban tehát, amely egyfelől a német „műtfeldolgozás” (új szakaszának) megindulását hozta magával, másfelől a Martin Heidegger rövid idejű nemzetiszocialista karrierjének szentelt életrajzi kutatások nyomán minden korábnál sürgetőbbé tette az akadémiai világ prominenseinek szembesítését a rendre homályban maradt háborús évekkel. A Jaußszal kapcsolatos felfedezések követlen, irodalomtudományos kontextusát egyfelől az 1987-ben kirobbant „Paul de Man-ügy”, másfelől a kettős identitású germanista, Hans (Ernst) Schneider/Schwerte kilencvenes évek elején feltárt lélegzetelállító életútja körül zajló vita alkotta. Míg előbbi esetben a neves irodalmár fiatalkori, kollaboráns és részint antiszemita publicisztikájának felfedezése<sup>1</sup> képezte a botrány tárgyát, addig a másikban egy a teljes identitáscsere, amelynek köszönhetően az SS tudományos műhelyében, a hírhedt Ahnenerbében (Jaußhoz amúgy hasonlóan hauptsturmführeri rangban) ténykedő irodalomtudós önnön halálhírét keltve, „özvegyével” újraraházalva, egyetemi tanulmányait előről kezdve futtatott be új karriert a háború után, baloldali vonzalmú professzorként ismertté válva, aki egészen a rektorságig vitte a nemzetközi hírű aacheni műszaki főiskolán.<sup>2</sup> Jauß „ügye” persze nem hasonlítható a másik kettőhöz: ellentétben Schneider/Schwertével jelentős és politikailag makulátlan életművet hagyott hátra, ellentétben de Mannal még életében szembesülnie kellett a leleplezésekkel, mindenekelőtt pedig – amire állítólag rendkívüli hangsúlyt fektetett<sup>3</sup> – nem maradt utána semmilyen írás a háborús időszakból – leszámítva persze azokat a publikálatlan fiatalkori magánleveleket,

<sup>1</sup> Paul DE MAN, *Wartime Journalism 1939–1943*, Nebraska UP, Lincoln, 1988. Lásd a kapcsolódó, de Mannal inkább barátságos elemzéseket egybegyűjtő kísérőkiadványt is: *Responses*, szerk. Werner HAMACHER – Neil HERTZ – Thomas KEENAN, Nebraska UP, Lincoln, 1989.

<sup>2</sup> Az ügy részletes feldolgozását lásd Ludwig JÄGER, *Seitenwechsel*, Fink, München, 1998.

<sup>3</sup> Vö. Anselm HAVERKAMP, *Dekonstruktion als Provokation der Rezeptionsästhetik* = Uő., *Latenzzeit*, Kadmos, Berlin, 2004, 35.

melyekre – mint olyan saját kezű dokumentumokra, melyekben nem ismer rá fiatalkori önmagára – maga utal a Le Monde-nak adott, tisztázó(nak szánt) 1996-os interjújában.<sup>4</sup>

Jaußnak tehát nem volt módja belépni azon német tudósok tekintélyes sorába, akiknek a háború előtti tudományos ténykedésükről is számot kellett (volna) adniuk – köztudott, hogy ez a számadás a hallgatástól (Heidegger) az ignoráns öngazolásig (például a Jauß által az említett interjújában „gátlástalan embernek” nevezett Carl Schmittnél) a korábbi írások átfazonírozásáig (ilyenre még Gadamer is akad példa)<sup>5</sup> számtalan formát ölthetett. Mindez kevésbé a későn születettek szerencsésének tudható be, mint azt Haverkamp állítja (de Man csak két évvel volt idősebb Jaußnál), hanem annak, hogy Jauß, aki 17 évesen önkéntesen jelentkezett az SS-be, a harctereken töltötte a II. világháború éveit (e döntésre két, eltérő magyarázatot ad: a Le Monde-interjújában a korhangulatra utal, illetve azon vágyára, hogy jelen akart lenni ott, „ahol a történelmet csinálják”, Geoffrey Hartman visszaemlékezése<sup>6</sup> szerint viszont a munkaszolgálat elkerülésében és az érettségi bebiztosításában jelölte meg a motivációit). Természetes (?), hogy Jauß vádlói nem azt kérték számon, hogy mit tett ebben az időben (a „de Man-ügyben” ezt a kérdést nem lehetett megkerülni, annak ellenére, hogy de Man nem járt a harctereken, *csak írt*), hanem az elhallgatást, illetve az elhallgatott múlthoz való viszonyának tisztázatlanságát s e tisztázatlanság esetleges összefüggéseit azzal a teóriával, amelyet a hetvenes években vitt sikerre.

Ahogy de Man esetében, úgy Jaußnál is kézenfekvő arra hivatkozni, hogy mindaz, ami a háború utáni tudományos pályáját meghatározta, nem volt más, mint a lehető legradikálisabb leszámolás egy olyan hagyománnyal (és – Jauß esetében egyben – intézményrendszerrel), amelynek a harmincas-negyvenes évek németországi katasztrófájában viselt felelősségéről többek közt éppen az ilyen „ügyek” nyomán indult meg a jó ideig elmaradt szakmai diszkusszió. Nyilvánvaló, hogy az eltitkolt SS-múlt lelepleződése éppen ezt a sémát kérdőjelezte meg (itt persze ismét fontos a különbségtétel: míg a Schneider/Schwerte-ügy egyrészt az SS-tudósok hálózatának rejtett továbbéléséről, valamint – ami bizonyos értelemben súlyosabb felismerés – ideológia és ideológiakritika kontinuitásának akadálymentes megvalósulásáról szolgáltatott adalékokat, addig az ilyen kontinuitást Jauß kapcsán alátámasztandó javarészt tudományosan teljesen megalapozatlan és rendkívül darabos ötletek láttak csak napvilágot, amelyek még az e tekintetben szintén számtalan mélypontot felmutató de Man-polémia vadhatásait is alulmúlják). Jauß pályája ugyanis jól illeszkedik a „Stunde Null” ideológémiájához.

<sup>4</sup> Maurice OLENDER, „L'étrangeté radicale de la barbarie nazie a paralysé une génération d'intellectuels”, *Le Monde* 1996. 09. 06. (Kötetben: Uő., *The Radical Strangeness of Nazi Barbarism Has Paralyzed a Generation of Intellectuals* = Uő., *Race and Erudition*, Harvard UP, Cambridge–London, 2009.)

<sup>5</sup> Gadamer 1941-es Herder-előadásának szöveggyűjtéséhez (a végleges, 1967-es változatot lásd: Hans-Georg GADAMER, *Herder und die geschichtliche Welt* = Uő., *Gesammelte Werke*, IV., Mohr Siebeck, Tübingen, 1987.), a változtatások bemutatásával lásd Teresa OROZCO, *Platonische Gewalt*, Argument, Hamburg–Berlin, 1995, 235–239.

<sup>6</sup> Geoffrey HARTMAN, *A Scholar's Tale*, Fordham UP, New York, 2007, 142–145.



által fémjelzett (nyugat-)német újrakezdés sokáig meghatározó önértelmezéséhez. A „receptióesztétika” projektje a nemzeti filológiák ideológiaterhes börtönéből és a diszciplínaris korlátok közül kiszabadított szellemtudományok új paradigmáját ígerte, és a *Poetik und Hermeneutik* kutatócsoport működésével (amelynek a háború utáni fél-század talán legjelentősebb német tudományos kiadványsorozata köszönhető) ennek számtalan perspektíváját ki is dolgozta. A Hartman által „kissé katonás modorúként” jellemzett Jauß lankadatlan innovációigénye, kezdeményező- és szervezőereje (és persze nyilván, az egyik traumatizált, e traumatizáltságát gyanúsán kedvtelve közszemlére tévő tanítvány, Hans Ulrich Gumbrecht szavával élve, „soha el nem apadó energiája a könyöklős létharcban”)<sup>7</sup> legendás: a nemzet- és iskolaközi kapcsolat-építés iránti elkötelezettségéről a hagyatékra vetett első pillantás is meggyőző képet rajzol,<sup>8</sup> Nyugat-Németország legsikeresebb „reformmegyetemének” megalapításában éppúgy főszerepet játszott, mint a német-német irodalomelméleti együttműködés elmélyítésében és modernizálásában a hidegháború idején,<sup>9</sup> illetve a (kelet-)berlini Humboldt Egyetem Németország újraegyesülése után bezárással fenyegetett Kultúra-tudományi Intézetének megmentésében és újrászervezésében s így abban is, hogy a Friedrich Kittler-féle, amúgy deklaráltan antihermeneutikai médiaelmélet intézményes bázisra leljen.

Nyilvánvaló, hogy a receptióelmélet mélyebb, teoretikusabb értelemben is a háború utáni Nyugat-Németország jellegzetes termékének tekinthető: demokratikus elkötelezettségéről éppúgy tanúskodhat a nem-privilegizált „olvasók” helyzetbe hozása, az irodalom Jauß által persze részint vitatott szociológikus és később feladott empirikus vizsgálati szempontjai, a receptióesztétikai program helyenként szélsőséges (csak Jauß legutolsó írásában felülvizsgált) modernizmusa,<sup>10</sup> miként a mindenkor jelennek tulajdonított kitüntetett szerep a történeti folyamatokban, továbbá mindezekelőtt az irodalom *társadalomképző* funkciójára helyezett hangsúly, mely utóbbi – Jauß 1967-es székfoglalójának utolsó programpontja szerint – az irodalom azon sajátosságán ismerzik meg, hogy az képes arra, hogy kiszabadítsa az embert „természeti, vallási és társadalmi kötöttségeiből”.<sup>11</sup> (Lehet-e, persze, tehetné fel a kérdést az

<sup>7</sup> Hans Ulrich GUMBRECHT, *Mein Lehrer, der Mann von der SS*, Die Zeit 2011/15.

<sup>8</sup> Lásd Marcel LEPPER, *Wissenschaftsgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft?*, Zeitschrift für Germanistik 2007/3.

<sup>9</sup> Lásd ehhez Mandy FUNKE, *Rezeptionstheorie – Rezeptionsästhetik*, Aisthesis, Bielefeld, 2004, különösen 97–103.

<sup>10</sup> A korszakküszöb fogalmának szentelt *Poetik und Hermeneutik*-tanácskozáson Jauß még Hans Blumenberg nevezetes tézisével („A korszakváltásoknak nincsenek tanúi.” – Hans BLUMENBERG, *A korszakfogalom korszakai*, Helikon 2000/3., 313.) is vitába szállt: Hans Robert JAUSS, „Il faut commencer par le commencement” = *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, szerk. Reinhart HERZOG – Reinhart KOSELLECK, Fink, München, 1987, 563–564.

<sup>11</sup> Hans Robert JAUSS, *Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja* = Uő., *Receptióelmélet – esztétikai tapasztalat – irodalmi hermeneutika*, Osiris, Budapest, 1999<sup>2</sup>, 85. De Mant egyébként különösen ez a pont irritálta Jauß programadó írásából (vö. Paul de Man Papers. Box 11:7. MS-C004. UCI Libraries, Special Collections and Archives, Irvine).

olvasó, mindezt programatikusan, pláne „katonásan” előremozdítani?) Köztudott, hogy az eredeti program olyannyira kizárólagos súlyt fektetett – nyilvánvalóan Adorno hatására – az irodalom *horizontváltó*, normatőrő, bizonyos értelemben tehát a fennálló negációjaként összegezhető teljesítményére, hogy Jauß később – felfedezve az esztétikai „tapasztalat”, majd „élvezet” kategóriáinak historizálásában rejlő lehetőségeket<sup>12</sup> – éppen ebben az összefüggésben módosított elképzelésén, mintegy visszahelyezve jogaiban az esztétikai tapasztalat affirmatív formáit is.<sup>13</sup> Jellemző, hogy Wolfgang Iser, a Konstanzi Iskola másik mestere a 21. századból visszatekintve a „Bildung” hagyományos közvetítési modelljeinek alkalmatlanná válásában és a hatvanas évek diáklázadásaiban tetőző reformigényekben jelölte ki a receptióelmélet létrejöttét (és gyors sikerét) lehetővé tévő legfontosabb társadalomtörténeti-politikai körülményeket.<sup>14</sup> Iser munkássága arról tanúskodik, hogy a receptióesztétikai módszer azon ígérete, miszerint az irodalom ilyen irányú vizsgálata azt is feltárhatja (például „a fikció horizontjában”), ami egy meghatározott történeti szituáció mindennapi tapasztalatában latens marad<sup>15</sup> (érdekes módon a Jauß életútja körüli vitában senki nem élt az ezen premisszában kínáló lehetőségekkel), lényegében az irodalmi antropológia felé is utakat nyitott.<sup>16</sup>

Haverkamp már idézett írása, amely meglehetősen tekervényes érvelésmódja ellenére azon nagyon kevés tanulmány egyike, amelyek komoly elemzést szentelnek a receptióesztétika és a de Man-i dekonstrukció viszonyának, meglehetősen határozottsággal foglal állást amellett, hogy Jauß programját, amely az irodalomtörténetet tette meg az irodalomtudomány „provokációjának” instanciájává, a *Poetik und Hermeneutik* munkájára minden átfogóbb írásában kitekintő de Man<sup>17</sup> is osztotta – nem a téziseket, persze, hanem magát a „provokációt”.<sup>18</sup> Bár ezúttal nincs itt mód a két teoretikus pozíció részletes és elemző szembesítésére, enélkül is belátható, hogy de Man és Jauß

<sup>12</sup> Hans Robert JAUSS, *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, Universitätsverlag, Konstanz, 1972. Az esztétikai tapasztalat felfedezésében Gumbrecht persze „egy boldogtalan szerelem tragikomikus virágait” látja, vö. GUMBRECHT, *Mein Lehrer*.

<sup>13</sup> Lásd Hans Robert JAUSS, *Horizontszerkezet és dialogicitás* = Uő., *Receptióelmélet...*, 314–315. Amikor Rainer Warning, Jauß kései tanulmányainak gyűjteményéhez írt utószavában, attól a de Man-nak tulajdonított tételtől határolja el mestere pozícióját, miszerint „csak negatív tapasztalatok esztétizálhatóak”, akkor inkább Jauß teoretikus fordulatáról nyújt magyarázatot. Vö. Rainer WARNING, *Nachwort* = Hans Robert JAUSS, *Probleme des Verstehens*, Reclam, Stuttgart, 1999, 218. Ezzel a fordulattal magyarázható, hogy Jauß maga is azt vetette de Man szemére, hogy az az esztétika könyörtelen bírálatával a „szigorú puritánok” tradíciójába sorolta be magát, vö. Uő., *Levél Paul de Man-hez* = Uő., *Receptióelmélet...*, 401.

<sup>14</sup> Vö. Wolfgang ISER, *Reception Theory = The Finer Grain*, szerk. Richard ACZEL – NEMES Péter, Indiana University, Bloomington, 2003, 4–8.

<sup>15</sup> Vö. JAUSS, *Horizontszerkezet és dialogicitás*, 317.

<sup>16</sup> Vö. ehhez ISER, *I. m.*, 18.

<sup>17</sup> Vö. egy korai és egy kései példával: Paul de MAN, *A temporalitás retorikája* = *Az irodalom elméletei*, I., szerk. THOMKA Beáta, Jelenkor–JPTÉ, Pécs, 1996, 21.; Uő., *Ellenszegülés az elméletnek* = *Szöveg és interpretáció*, szerk. BACSÓ Béla, Cserépfalvi, h. é. n., 110.

<sup>18</sup> HAVERKAMP, *I. m.*, 46.

szoros szakmai (és a vonatkozó szöveghelyeken barátinak mondott)<sup>19</sup> kapcsolata, amelyben persze (főleg de Man részéről) az egyet nem értés modalitása a domináns, messze nem két régi és egymást vendégprofesszori meghívásokkal kényeztető bajtárs titkos szövetségét leplezi (ez az érv mind a de Man-, mind a Jauß-ügyben előkerült).<sup>20</sup> Arra keresve a választ, hogy melyek azok a teoretikus pontok, amelyeken ez a „provokáció” megnyilvánult, úgy lehetne fogalmazni, hogy éppen az a két problémakör, amelyek körül de Man és Jauß vitái kiobbantak: a „történelem” és az „esztétika”.<sup>21</sup> Haverkamp szerint mindkét teoretikus számára Ernst Robert Curtius és Walter Benjamin munkássága jelölte ki azokat a szélső koordinátákat, amelyek az irodalom történetiségéről való gondolkodás lehetőségeit meghatározták a háború utáni évtizedekben.<sup>22</sup> Jaußnak nemcsak a középkor „alteritásáról” kidolgozott koncepciója fogható fel egyetlen nagy ívű Curtius-revizióként,<sup>23</sup> a Curtiustól (különösen az irodalom időtlen jelenlétére vonatkozó nevezetes kijelentésektől)<sup>24</sup> való elhatárolódásról a programadó vagy összefoglaló jellegű tanulmányokban sem tudott lemondani:<sup>25</sup> szinte törvényszerűnek mondható, hogy – mint az röviden még szóba kerül majd – bizonyos értelemben Curtius volt az apropója a Jauß múltjával kapcsolatos vitáknak is. De Mannak nemigen volt teoretikus szüksége arra, hogy Curtiussal szemben határozza meg saját pozícióját, Benjaminhoz viszont mindketten szinte szükségszerűen jutottak el, egyébként – legalábbis írásaik nyilvános tanúságára szorítkozva – viszonylag későn, a nyolcvanas években. Mint arra Haverkamp felhívja a figyelmet, mind de Man, mind Jauß kései Benjamin-tanulmánya a nem-teologikus (és: nem-teleologikus) történeti materializmus ideájára fut ki,<sup>26</sup> csakhogy eddigre már elváltak az utak. De Man már a het-

<sup>19</sup> Paul DE MAN, *Kant és Schiller* = Uő., *Esztétikai ideológia*, Osiris–Janus, Budapest, 2000, 137.; JAUSS, *Levél Paul de Man-hez*, 403–404.

<sup>20</sup> Jon WIENER, *Deconstructing de Man*, *The Nation* 1988/1, 22. (Jacques Derrida a de Man-ügy európai tálalásának kontextusában tér ki egyebek mellett e vád abszurdítására: Jacques DERRIDA, „*Une nouvelle affaire*”, *La Quinzaine Littéraire* [503] 1988.); illetve Earl Jeffrey RICHARDS, *Die Schatten der Literaturwissenschaft*, *Frankfurter Rundschau* 1996. 05. 14. Jauß egy 1976. 06. 07-én kelt, de Manhoz írt leveléből kiderül, hogy ekkoriban valóban tervben volt Jauß Yale-re vitele, sőt egy közös alapítású „Center for Advanced Studies in Theory of Literature” létrehozatala is (Paul de Man Papers. Box 16:15).

<sup>21</sup> Előbbihez lásd Paul DE MAN, *Irodalomtörténet és irodalmi modernség* = Uő., *Olvasás és történelem*, Osiris, Budapest, 2002; Uő., *Lyric and Modernity* = Uő., *Blindness and Insight*, Minnesota UP, Minneapolis–London, 1983; illetve Hans Robert JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, I., Fink, München, 1977, 295–342.; utóbbihoz lásd Uő., *A költői szöveg az olvasás horizontváltásában*, Paul DE MAN, *Bevezetés* = JAUSS, *Recepcióelmélet...*

<sup>22</sup> HAVERKAMP, *I. m.*, 43–44.

<sup>23</sup> Hans Robert JAUSS, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*, Fink, München, 1977. Jauß fenti értelmű kései visszatekintését lásd Uő., *Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen* = Uő., *Probleme des Verstehens*, 207.

<sup>24</sup> Ernst Robert CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Francke, Bern, 1948, 22.

<sup>25</sup> Például JAUSS, *Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja*, 45.; Uő., *Horizontszerkezet és dialogicitás*, 303.

<sup>26</sup> Paul DE MAN, *Walter Benjamin A műfordító feladata című írásáról*, *Átváltozások* 1994/2., 79–80. (Ebből a tanulmányból sem hiányzik az ironikus Konstanz-utalás: lásd *Uo.*, 68.); Hans Robert JAUSS, *Spur und Aura* = Uő., *Studien zum Epochenwandel der ästhetischen Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989, 212–215.

venes évek legelején erőteljes bírálóban részesítette a *Poetik und Hermeneutik* történelem- és modernségkoncepcióját, arra célozva, hogy ez a modernizmus valójában egy konzervatív mintázatú organikus fejlődésmóddal alapul (s mint ilyen, tulajdonképpen antimodernista), ám ekkor még felkínált egy olyan lehetőséget, amelyet – Haverkamp visszatekintése szerint<sup>27</sup> – Jauß egy darabig fontolóra is vett, méghozzá az irodalomtörténeti vizsgálódás összekapcsolását a retorika kategóriáival.

Jauß itt kézenfekvő előzményekre is támaszkodhatott volna, hiszen már a székfoglaló előadásban is világossá teszi, hogy a „receptio” fogalmának kidolgozásában Hans Blumenberg munkái szolgáltak előzményként,<sup>28</sup> aki azt eredetileg a retorikai hagyomány összefüggéséből vezette le.<sup>29</sup> Blumenberg nemcsak Curtius-alternatívaként, hanem a *Poetik und Hermeneutik* másik irányadó alakjaként is meghatározó Jauß számára: az ő eltávolodása a *Poetik und Hermeneutiktól*<sup>30</sup> (pótlására a kutatócsoport Haverkamp szerint Jürgen Habermasszal tett nem túl sikeres kísérletet) mindenesetre nagyjából egy időre esik a de Mannal való együttműködés opciójának elvetésével – és, egybehangzó vélemények szerint, a *poëtika és hermeneutika* közötti, amúgy is kényes egyensúly végleges felbillenésével.<sup>31</sup> Az említett opció meglétéről utólag elsősorban Rainer Warning némely líraelméleti munkája tanúskodik, különösen az, amelynek bizonyos feltevéseitől később maga Warning is visszalépett és amelyet Jauß a de Manhoz írt levelében a meglévő kapcsolódási pontokat bizonyítandó idéz.<sup>32</sup> Mint azt a későbbi vita (de Man Jauß tanulmányainak amerikai kiadásához írt bevezetése és Jauß erre adott válasza) láthatóvá teheti, de Man lényegében amiatt látta kudarcra ítélni a poëtika és hermeneutika összekapcsolásának programját, hogy ez Jaußnál szükségszerűen együtt járt a poëtika (és a retorika) esztétizálásával: méghozzá egy olyan olvasásfelfogás érvényesítésén keresztül, amely azért nem felelhetett meg a poëtika és/vagy a retorika igényeinek, mert ragaszkodott a befogadás percepcióelvélgondolásához, vagyis a receptióesztétikához.

Berekesztve ezt az amúgy is szűkre fogott elmélettörténeti kitekintést, egyszerűen visszakapcsolódva a kiindulópontokhoz, egyetlen szembeötlő egybeesést érdemes

<sup>27</sup> HAVERKAMP, *I. m.*, 41–43.

<sup>28</sup> Lásd elsősorban Hans BLUMENBERG, *Epochenschwelle und Rezeption*, *Philosophische Rundschau* 1958/1–2. Vö. JAUSS, *Irodalomtörténet mint az irodalomtudomány provokációja*, 76.

<sup>29</sup> Lásd Haverkamp utalását Blumenberg kiadatlan, 1947-as disszertációjára (*Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*): HAVERKAMP, *I. m.*, 53–54.

<sup>30</sup> Lásd erről Oliver MÜLLER, *Subtile Stiche = Kontroversen in der Literaturtheorie / Literaturtheorie in der Kontroverse*, szerk. Ralf KLAUSNITZER – Carlos SPOERHASE, Lang, Bern, 1997.

<sup>31</sup> Lásd ehhez de Man finom elemzését: DE MAN, *Bevezetés*, 409–411. Továbbá: HAVERKAMP, *I. m.*, 41. A kutatócsoport létrejöttének és elnevezésének történetéről lásd Hans Robert JAUSS, *Epilog auf die Forschungsgruppe „Poetik und Hermeneutik” = Kontingenz*, szerk. Gerhard von GRAEVENITZ – Odo MARQUARD, Fink, München, 1998, 527–528.

<sup>32</sup> Rainer WARNING, *Imitatio und Intertextualität* = Uő., *Lektüren romanischer Lyrik*, Rombach, Freiburg, 1997. Vö. JAUSS, *Levél Paul de Man-hez*, 401. Warning „tudománytörténetre” korlátozott visszatekintését Jauß de Manhoz és Blumenberghez fűződő viszonyára lásd Rainer WARNING, *Von der Rezeptionsästhetik zum Dekonstruktivismus = Zur Rezeption der Rezeptionstheorie*, szerk. Dorothea KIMMICH – Bernd STIEGLER, BWV, Berlin, 2003, 70–75.

csupán regisztrálni: a Le Monde-interjúban Jauß ugyanis két olyan pontot is kiemel, amelyek, mint a fentiekben talán látható volt, teoretikus munkásságának is a legfogasabb kérdéseket kiváltó előfeltevéseit érintik. Az SS-be való önkéntes belépésének okát firtató kérdésre adott válaszában arra hivatkozik, hogy miközben kortársai a hadtereken kockáztatták az életüket, nem akarta magát a pusztá szemlélő *esztétikai* attitűdjére korlátozni és ezért döntött úgy, hogy jelen akar lenni ott, ahol a *történelmet* csinálják. Később azt is hozzáfűzi, mintegy e döntés téves voltáról is számot adva (s egyben a *Poetik und Hermeneutik* történése, Reinhart Koselleck egyik tételét igazolva), hogy katonaként sokszor csak a cselekményeket követően tudta meg, egyáltalán milyen csatában vett részt. Az interjúban rendre visszatér továbbá az a – Jaußnál, mint majd látható lesz, az utolsó években előtérbe kerülő – kérdés, amely a történelem megérthetőségének határaitra irányul, itt elsősorban a morálisan elfogadhatatlan büntettek megértésétől való vonakodás egy lehetséges magyarázataként. Itt tehát a történelem esztétikai megközelítése és a történelem megértése ütközik morális határokba, és bár abszurd volna ebből például a recepcióesztétika megkésett büntudatára következtetni a történelem „esztétizálása” miatt (ami egy megengedhetetlenül téves leírás az elmélet előfeltevés-rendszeréről – természetesen akad rá példa az SS-múlt elhallgatásáról fabrikált magyarázatokban),<sup>33</sup> mégis figyelemreméltó, hogy Jauß végső soron a történelemhez való perceptív és/vagy intelligibilis hozzáférés lehetőségeinek korlátozottságát teszi meg a Le Monde-interjú alaptémájává – olyasvalamit tehát, amit az ilyen lehetőségeket rendre defenzív reakcióként megőrző de Man legradikálisabb formában a *Kant és Schiller* című kései előadás sajátos (pontosan a „recepció” kategóriájával szembeállított) történelemfogalmát kifejtendő járt körül, többek közt ismét éppen egy „baráti” Jauß-kritika keretében.<sup>34</sup>

### Hallgatag emlékezet

Ezen a ponton immár célszerű visszakanyarodni magához a „Jauß-ügyhöz”, elsőként röviden felvázolva azon tényállás előtörténetét, amely jelenleg nagyjából rendelkezésre áll. Akárcsak a de Man-ügyben, itt is akad olyan visszaemlékezés, amely azt hivatott bizonyítani, hogy az elhallgatás vádja nem áll meg. Jauß eszerint már az ötvenes években is beszélt az SS kötelékében töltött évekről: Hans-Jörg Neuschäfer, Jauß egykori asszisztense Gießenben, még kezdő egyetemistaként állítása szerint (természetesen) akkor hallott erről mesterétől, amikor az NSZK újrafelfegyverzése ellen tiltakozó röplapokat osztogattak Heidelberg belvárosában!<sup>35</sup> Hartman úgy tudja, Jauß egy 1972-es, Niklas Luhmannal közösen tartott, a kollektív emlékezet témájának szen-

telt szemináriumon beszélt SS-tagságáról.<sup>36</sup> A hetvenes évektől kezdve jelennek meg továbbá olyan – amúgy igen kétes ideológiai indíttatású – történeti munkák, amelyek az SS francia önkéntesekből álló „Charlemagne”-divíziójának történetét tárgyalják (az egység maradványai Berlin ostromának utolsó napjaiban is közreműködtek Hitler főhadiszállása védelmében: Gumbrecht „önéletrajzi fantáziájában” ki is színezi a kínálózó lehetőségeket, volt mesterét a Führerbunkerbe képzelve)<sup>37</sup> és amelyekben Jauß mint kezdetben lelkes, a kiképzendő önkénteseket nagy meggyőzőerővel motiváló, később inkább kiábrándult, Rilke- és Spengler-olvasmányaiiba temetkező fiatal Hauptsturmführer bukkan fel, aki többek között tankok elleni egyszemélyes támadások terén tüntette ki magát.<sup>38</sup> A nyolcvanas évek közepén már széles (szakmai) körben ismert volt (valamennyi) a recepcióesztétika sötét előtörténetéből: ellenkező esetben nem emlegették volna a de Man-ügyben. Jauß 1996-ban pedig egy 1987-ben szerzett tájékoztatásra hivatkozik, amelyben a Berlin Document Center igazgatója közli vele, hogy a Führer főhadiszállásának 1941-es hívásjegyzékén szereplő Hans Robert Jauß pusztán egy névrokon, és amely mintegy tisztazza azon vádak alól, amelyek miatt a nyolcvanas évek közepétől fogva nem kapott beutazási engedélyt az Egyesült Államokba.<sup>39</sup>

Az alaposabb életrajzi kutatás, amelynek eredményei a szélesebb közvéleményt (a napilapok kultúrrovatait) is elérték, azonban csak az 1990-es évtizedben kezdődött el, a már idézett Earl Jeffrey Richards nevű amerikai származású germanista révén, aki már a Schneider/Schwerte-ügy feltárásból is kivette a maga részét. Richards eredményeit először egy Curtiusszal kapcsolatos munka keretei között publikálta, amelyben a Curtius „latin” Európa-képének ideológiai és politikai vonatkozásai körüli diszkusszióhoz szólott hozzá, Curtiust a Harmadik Birodalom Európa-ideájával szembeállítva<sup>40</sup> (az olyan SS-egységek léte, mint a „Charlemagne”, amúgy ez utóbbi egyik gyakorlati hozadékának tekinthető). A cikk nyomán kirobbant – elsősorban a Frankfurter Rundschau hasábjain zajló – vitában persze előkerül Curtius náci rezsimhez való viszonyának eléggé komplikált kérdése (többek közt éppen azt bizonyítandó, hogy Jaußnál – Curtiusszal ellentétben – nem olvashatók demokrácia-, felvilágosó-

<sup>36</sup> HARTMAN, I. m., 144. Gumbrecht is emlékszik egy hasonló (vagy ugyanerre a?) szemináriumra, amelyen Jauß viszont szerinte félrevezette a hallgatóságot: *A jelenléttől a latenciáig*, Élet és Irodalom 2011/49.

<sup>37</sup> Hans Ulrich GUMBRECHT, *From Oedipal Hermeneutics to Philosophy of Presence*, Telos 2007/1., 166–167.

<sup>38</sup> Vö. Jean MABIRE, *La Division Charlemagne*, Fayard, Paris, 1974; Uő., *Mourir à Berlin*, Grancher, Paris, 1975 (a szerző egyébként Pierre Drieu la Rochelle környezetében szocializálódott); Robert FORBES, *For Europe*, Hellion, Solihull, 2006.

<sup>39</sup> Vö. RICHARDS, *Die Schatten der Literaturwissenschaft*, illetve Jauß válasza: Hans Robert JAUSS, *Hirngespinnst*, Frankfurter Rundschau 1996. 05. 28. 1997-ben (tehát halála évében) Jaußnak mindenesetre már rendelkezésére állt egy hivatalos tájékoztatás arról, hogy nem szerepel azok listáján, akiktől az Egyesült Államok megtagadhatja a vízumot, vö. Igor SZMIRNOV, *Hans Ulrich Gumbrecht: V 1926: Na osztrije vremena*, Kritycseszkaja Massza 2006/1.

<sup>40</sup> Jeffrey RICHARDS, *La conscience européenne chez Curtius et chez ses détracteurs = Ernst Robert Curtius et l'idée d'Europe*, szerk. Jeanne BEM – André GUYAUX, Champion, Paris, 1995.

<sup>33</sup> Jeffrey RICHARDS, *Vergangenheitsbewältigung nach dem Kalten Krieg*, Germanisten 1997/1., 37.

<sup>34</sup> Lásd DE MAN, *Kant és Schiller*, 137.

<sup>35</sup> Hans-Jörg NEUSCHÄFER, *Ich hatte den Eindruck daß er seine Lektion gelernt hat*, Frankfurter Rundschau 1996. 04. 22.



dás-, nő- vagy zsidóellenes, illetve nacionalista kijelentések),<sup>41</sup> nem túl meglepő módon azonban a Jauß múltját leleplező információkra lecsapó szakmai ellenfelek és a konstanzi kollégák nem igazán magasröptű és viszonylag kiszámítható ütésváltásai határozzák meg a menetét. Maga Jauß jobbára Richards adatainak cáfolására szorítkozik, a mellette felszólalók a recepcióesztétika jelentőségét és Richards (a „hobbibíró és hobbitörténész”)<sup>42</sup> tudományos súlytalanságát állítják szembe. Vannak igazi mélypontok is: a kiváló konstanzi klasszika-filológus, Manfred Fuhrmann (miután hitelt ad Schwerte azon mentegetőzésének, miszerint az SS-múlt elrejtése nélkül nem nyílt volna módja arra, hogy közreműködjön „egy másik Németország” felépítésében!) Richardsra utalva Cicerónak a rágalmozókkal kapcsolatos javaslatát idézi (meg kell bélyegezni őket a homlokukon),<sup>43</sup> a másik oldalon a marburgi romanisztika professzora azt hozza az olvasók tudomására, hogy nagynevű konstanzi szaktársa sem Franciaországról, sem a francia nyelvről nem rendelkezik semmifajta tapasztalattal.<sup>44</sup> A vitát a *Le Monde*-interjú és az arra következő, többségükben elégedetlenségüknek hangot adó francia- és németországi reakciók és persze Jauß 1997-es halála zárják le, pontosabban ezt követően hozakodik még elő Richards kutatási eredményeinek újabb összegzésével (nem teljesen érdektelen, hogy a „Jauß-ügy” javarészt nem német fórumokon zajlik: ahogyan már Schneider/Schwerte leleplezéséhez is egy holland tévétársaság nyújtott segítséget, úgy az amerikai Richards írásai is egy francia kötetben, illetve egy nem igazán ismert svéd germanisztikai értesítőben látnak napvilágot, és hát Jauß is a *Le Monde*-nak nyilatkozik). Arról, hogy ezzel sok mindent nem oldódott meg, a traumatizált egykori konstanzi tanítványok tanúskodnak, akik nem érték be az előző nemzedék (vagyis a vitában Jauß mellett felszólalók) magyarázataival. Gumbrecht például egy „ödipális hermeneutika” tetszetős keretei között fejti ki azt a tételt, hogy mestérének elmaradt (illetve jobbára a kollektív büntudat sémájába szorított) számvetése a sötét múlttal véglegesen infantilizált egy olyan generációt, amely nem tudhatott mit kezdeni az elődök által rá hagyományozott lehetetlen felelősséggel: az ödipális ösjelenet (Jauß nyilvánosan megszegyeníti a kutatási tervét prezentáló ifjú asszisztensét) itt valóban eléggé infantilis ödipális megtorlást nyer (az olvasó megtudhatja, hogy Gadamer valójában nem volt nagy véleményrel Jaußról).<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Lásd különösen a vitanyitó írást: Michael NERLICH, *Von der Vergangenheit eingeholt?*, Frankfurter Rundschau 1996. 03. 19.

<sup>42</sup> Karlheinz STIERLE, *Tendenziöse Verzerrung*, Frankfurter Rundschau 1996. 05. 28. Stierle itt arról is értesít, hogy Richards tanulmányát a szerkesztők utólag, a kötet alapjául szolgáló konferencia résztvevőinek tudtán kívül „csempészték be” a kiadványba.

<sup>43</sup> Manfred FUHRMANN, *Die Unabhängigkeit der Rezeptionsästhetik*, Frankfurter Rundschau 1996. 06. 11.

<sup>44</sup> Hermann HOFER, *Über Waffenbrüderschaft schlecht verstanden*, Frankfurter Rundschau 1996. 04. 02.

<sup>45</sup> Lásd GUMBRECHT, *From Oedipal Hermeneutics...*, illetve UÖ., *Mein Lehrer...* Árnaltabban minderről lásd HAVERKAMP, *I. m.*, 34–35. Ehhez az összefüggéshez lásd még Jochen HÖRISCH, „Tartóztatás le a többi gyanúsítottat!” (<http://www.c3.hu/~prophil/profi001/HORISCH2.html>). Richards szerint (Richards, *Vergangenheitsbewältigung...*, 36.) egyébként Gadamer viszonylag későn értesült Jauß SS-múltjáról.

A tények, Richards 1997-es tanulmánya alapján, nagyjából a következőképpen foglalhatók össze: Jauß önkéntesként, nyelvtudása okán először Hollandiában, majd a „Charlemagne”-nál szolgált, éveken át harcolt az orosz fronton, egy visszavonulási akció nyomán Német Aranykeresztrel tüntetik ki, a háború utolsó hónapjaiban hauptsturmführeri pozícióban az egység egyik legrangosabb tisztje, esetleg Berlin ostromában is részt vesz (ugyanakkor a főhadiszálláson már korábban nyilvántartott Jaußszal való azonossága, úgy tűnik, nem bizonyítható). Később azzal vádolják, hogy a háború legvégén hamis papírokkal és testvére után kutatva – Dachaut is útba ejtve – Dél-Németországban van „szolgálati úton”, ahol korábbi egysége displaced personnek álcázott tagjait szervezi. Különös módon először nem kerül hadifogságba, sőt 1945 őszén a bonni egyetemen megkezdí tanulmányait, többek közt éppen Curtiusnál (egy 1944-ben Prágában töltött szemeszterről is lehet tudni, de ennek Richards nem bukant adatszerű nyomára). 1945 telén azonban, miután az amerikai katonai hatóságok nyomoznak utána és e nyomozás során veszélybe kerül a (fia bújtatásával gyanúsított) apja tanári állása, feladja magát a briteknek. 1947-ben szabadul, miután igazolják, hogy nem követett el háborús bűncselekményeket (voltaképpen, mint arra Gumbrecht is utal,<sup>46</sup> Jauß kissé félrevezetően állítja a *Le Monde*-ban, hogy „hadifogoly” volt: potenciális háborús bűnösnek tartóztatják le, és ezen vád alól mentik fel), 1948-ban pedig beiratkozik a heidelbergi egyetemre. Ez az az év, amelytől kezdve, saját állítása szerint,<sup>47</sup> a pontos életrajza pályafutása bármely állomásán hozzáférhető volt – Richards egy 1945-ös és 1952-es önéletrajzot összevetve állapította meg, hogy a kettő nem fedí egymást.

Richards arra is kísérletet tett, hogy eredményeit a recepcióesztétika elméleti programjával összevetve bizonyítsa azt, hogy ez utóbbi a múlt relativizálásának, elkendőzésének vagy elfojtásának az önfelmentő programja is egyben. Érvei enyhén szólva kevésbé meggyőzőek. Az elvárás horizont fogalma, az empirikus-statisztikus recepcióelemzés elutasítása, a diszkontinuitás hangsúlyozása a történelmi folyamatokban, a történelem „esztétikai metaforaként” (?) való hatástalanítása, a zsidó identitás kérdésének tárgyalatlanul maradása a Proustról írott disszertációban<sup>48</sup> – mindez a hidegháborús Nyugat-Németország elfojtáspolitikájának tudományos vetületét hivatott láthatóvá tenni, nyilván diametrális ellentétben azzal a már tárgyalt összefüggéssel, amelyben Jauß „provokációja” viszont a demokratizálódás programjának mutatkozik. Érdekesebb ennél, hogy miként helyezi el maga Jauß a saját élettörténetet a saját maga által propagált elméleti keretek között. A sokat vitatott (mellébeszéléssel, túláltalánosítással vádolt) *Le Monde*-interjúban ugyanis bizonyos értelemben erre kerül sor, még hozzá különösen feltűnő módon úgy, hogy a háttérben folyamatosan Jauß kései tanulmányainak (*Wege des Verstehens*, 1994; *Probleme des Verstehens*, 1999)

<sup>46</sup> GUMBRECHT, *Mein Lehrer...*

<sup>47</sup> JAUSS, *Hirngespinnst*.

<sup>48</sup> UÖ., *Zeit und Erinnerung in Prousts „À la recherche du temps perdu”*, Winter, Heidelberg, 1955.



központi kérdésfeltevései határozzák meg a beszélgetést. Jauß érveit itt lényegében három pontban lehet összefoglalni.

1. Az egész beszélgetést a történeti emlékezés problémája keretezi. Mint az már szóba került, a nyitókérdésre válaszolva Jauß a cselekvő résztvevő, a passzív tanú, valamint a visszatekintő reflexió hármas nézőpontjával azonosítja a történelem megértés útjait, hozzátéve, hogy rendre ez utóbbi a meghatározó. A tanú nemcsak azon csatákról nem tudott egyidejű képet alkotni, amelyekben részt vett: ebben az összefüggésben kerül elő az innen sem hiányzó – és itt is némiképp kétes hitelességű<sup>49</sup> – toposz, miszerint arról, ami valójában történt, csak a háború után szerezhették („elborzadva”) tudomást az, akinek „behatárolt horizontját” – amelyen „nem volt hely az ideológiának” – a túlélés célja töltötte ki. Az interjú végén, arra a kérdésre, hogy mit tenne, ha memoárok írására kapna felkérést, az emlékezet elhalványulásáról és megbízhatatlanságáról beszél, itt utalva a már említett, frontról írt levelekre, vagyis találkozására azzal az idegenné vált fiatalemberrel, akiben már nem ismeri fel önmagát. Ezért – így a válasz – egy ilyesfajta memoárt „a saját emlékezettel szemben” lehetne csak megírni, egy töredékes vagy törésekre épülő írásmódban („un discours brisé”), erre Jauß egy példát is ad, Nathalie Sarraute *Enfance* című, megkettőzött narratív pozícióra épülő önéletrajzát, amely „az emlékezet mindenfajta idealizációját elkerüli”. Nem nehéz itt azonosítani egy Jaußt régóta foglalkoztató témát, az önmegértését, közelebbről az emlékező és felidézett én viszonyának alapproblémáját a „Jauß-ügyhöz” hozzászólók által ennek megfelelően gyakran emlegetett Proust-értekezésben, amely nemcsak Olender kérdése nyomán jelenik meg az önéletrajzi jellegű vallomástétel kihívásaként. Feltűnő gyakorisággal követeltek ugyanis Jaußtól egy ilyen jellegű számvetést, leginkább arra a – valóban plauzibilis – érvre hivatkozva, hogy – már csak a korszakra vonatkozó emlékezetpolitika vadhajtásai okán is – nem célszerű másoknak (ahogyan Henning Ritter Daniel Goldhagenre utalva fogalmaz: „másodkézbe”)<sup>50</sup> átengedni a saját múltból nyújtandó tanúságtételt. Hartman hasonló okokból szintén önéletrajz-írásra buzdítja kollégáját, aki ezt azzal hárítja el, hogy az önéletrajz nem az ő műfaja. Az önéletrajzi vallomás elmarad: ha nem is lehetetlen, de autentikus irodalmi-nyelvi megvalósítása kivitelezhetetlen – a de Man-áthallások<sup>51</sup> itt aligha háríthatók el.

2. A fentiekől nem független Jauß első magyarázata saját (és oly sokan mások: Jauß itt persze, kissé összerosva a „horizontot”, rendre előző generációkról, Heideggerről, Gadammerről, Jüngerrel, Schmitttről beszél) hallgatására. Hírt szerezvén a náci rezsim elkövette borzalmakról a megértés kikerülhetetlenül morális kérdéssé válik,

<sup>49</sup> Lásd erről Otto Gerhard OEXLE, *Zweierlei Kultur*, *Rechtshistorisches Journal* (16) 2007, 377–378.

<sup>50</sup> Henning RITTER, *Jauß über Jauß*, FAZ 1996. 09. 11.

<sup>51</sup> De Man „vallomásának” és „mentegetőzésének” agyonlemzett kérdéséhez lásd többek között Cynthia CHASE, *Trappings of an Education = Responses*; Shoshana FELMAN, *Paul de Man's Silence*, *Critical Inquiry* 1989/4.

amely egyben meg is töri „a történeti és szociológiai elemzések mindenhatóságába” vetett hitet. Jauß itt – ezúttal explicit módon a *Wege des Verstehens* egyik központi kérdésére hivatkozva – a megértés azon, Kant nyomán kibontakoztatott kondícióját hozza szóba, miszerint ez, ha valóban megérdemli ezt az elnevezést, nem érhető el kényszer, szabályozások, sőt még a logikai meggyőzés útján sem. A megértés csak szabad akaratton, önkéntességen (*Freiwilligkeit*) alapulhat (kissé ízetlen, bár nem teljesen képtelen lépés volna itt az SS-be való belépés önkéntességének párhuzamára kitérni). Ez a tétel („a humanizmus utolsó menedéke”) azonban csődöt mondhat az embertelenséggel szemközt, hiszen az így felfogott megértés mindig már tartalmaz valamiféle affirmatív, igenlő mozzanatot a megértés tárgyával szemben. A „tout comprendre, c'est tout pardonner” szállóige irodalmi recepciótörténetének szentelt friss elemzés<sup>52</sup> belátásaival (valamint a holokausztdiskurzus erőteljes szólamával) egybehangzóan megfogalmazott következtetés szerint: „nem lehet megérteni a náci által elkövetett genocídiumot, mert ez a megértés egyfajta jóváhagyást jelentene.” Az a „passzivitás”, „mentális tehetetlenség”, „korlátolttság” (*stupidité*) és „kábulat” (*stupeur*), amelyet Jauß persze a német értelmiség előző nemzedékének hallgatásában azonosít, innen, a megérthetetlenség sokkoló és bénító erejéből nyer magyarázatot.<sup>53</sup>

3. Van azonban egy, az előző két ponthoz egyaránt kapcsolódó további magyarázat is a hallgatásra, amelybe itt már Jauß sajátja is beleértendő. Ezt megvilágítandó Jauß a német *Scham* szót magyarázza el francia közönségének, amely mind a szégyen (*honte*), mind a szemérem (*pudeur* – ez utóbbi kifejezést Hartman is idézi Jaußtól) jelentését magában foglalja (Itt is adódik egy már-már abszurdba hajló összecsengés. „Ödipális” narratívájának csúcspontján Gumbrecht felidéz egy esetet 1989-ből, amikor Jauß segítséget kér tőle Dél-Amerikában is visszhangot verő „ügye” tisztázásában. Gumbrecht válaszában Jauß igazát alátámasztó bizonyítékhoz köti a közbenjárását, amire az a következő mondatra korlátozódó faxszal reagál: „Schämen Sie sich”).<sup>54</sup> Ez a szómagyarázat mintegy felhívja a figyelmet egy további szemantikai manőverre: a (kollektív és/vagy személyes) szégyen ugyanis nyilvánvalóan nem teljesen ugyanaz, mint a (kollektív és/vagy személyes) büntudat (*culpabilité*), amelyre Olender kétszer is rákérdez.<sup>55</sup> Jauß itt kifejti, hogy azt a hallgatást, amely az ilyen szégyenből (*honte*) fakadhat (Jaspers kifejezését kölcsönvéve „elkerülhetetlen nemzeti [vagyis: kollektív – K.-Sz. Z.] szégyenről” beszél), még a bűn felvállalása sem feltétlenül töri meg, hiszen „nem lehet sem jóvátenni, sem kiegyenlíteni azt, ami helyrehozhatatlan”. Itt is nehéz nem de

<sup>52</sup> Hans Robert JAUSS, *Tout comprendre, c'est tout pardonner* = Uő., *Wege des Verstehens*, Fink, München 1994.

<sup>53</sup> A „radikális rossz” felfoghatatlanságának téziséhez lásd Hannah ARENDT, *A totalitarizmus gyökerei*, Európa, Budapest, 1992, 552.

<sup>54</sup> GUMBRECHT, *From Oedipal Hermeneutics...*, 176.

<sup>55</sup> A háború utáni német szégyen- és büntudatkultúra („Schamkultur” és „Schuldkultur”) viszonyához, Schmitt kapcsán, lásd Helmut LETHEN, *Verhaltenslehren der Kälte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, 218–222.

Manra gondolni.<sup>56</sup> A Jauß által előadott két alternatíva közül a passzív és illuzórikus lehetőség az öntetszelgő méltatlankodásban, illetve az akár oktalan önvádban ölt formát („nincs értelme bírónak, akár önmagunk bírójává megtenni magunkat”), mely attitűdökben – lehetne hozzáfűzni – többek közt a szerénytelenség vagy a *szemérmelenség* a közös, a másik pedig nem más, mint – és erre példa a saját tudományos pálya, a *Poetik und Hermeneutik* reformprojektje – „a büntudat és a szégyen közös cselekvésbe való transzformálása, amely lehetővé teszi a halálos múlt hátrahagyását”. A szemérmesebb út, tehát, maga a tudományos munka, még hozzá egy másik értelemben is, hiszen ez mintha lényegéből fakadóan kérdőjelezné meg a személyes vagy önéletrajzi tanúságtétel lehetőségét vagy legalábbis értelmét. Az interjú kísérelésében Stierle ebben az összefüggésben keres magyarázatot arra, hogy miért hallgattak olyan sokáig a náci évekről a német egyetemeken: az ilyen tartózkodást tekintélyes hagyományok hitelesítik, így az, amelyet *A tiszta ész kritikájának* híres előszava fejez ki. („De nobis ipsis silemus.”)<sup>57</sup> Kérdés, persze, hogy az ily módon körülbástyázott (a maga módján részben persze beszédes, hiszen akár például többértelmű)<sup>58</sup> hallgatás tekinthető-e olyan, „autentikus” hallgatásnak, amely maga is a tanúságtétel egy formája,<sup>59</sup> vagy netán olyasvalaminek, amit de Man a beszédaktus különös alternatívájaként „hallgatásaktusnak” nevezett.<sup>60</sup> Megbízhatóbb válasz attól a kérdéstől remélhető, amely azt firtatja, mi változott, felfedezhető-e olyasvalami Jauß *tudományos* munkásságában, ami pótolja vagy legalábbis érzékelteti a személyes vallomás elmaradását vagy legalábbis hallgatagságát.

### Hermeneutikai morál

A *Probleme des Verstehens* már idézett utószavában Warning két, jelen szempontból releváns megfigyelést is tesz<sup>61</sup> a Jauß kései munkáiban megfigyelhető hangsúlyeltolódásokról. Úgy látja, hogy egyre nagyobb teret tulajdonít „esztétikum és morál közös metszetének”, továbbá a kései írásokban egy a korábbiaknál személyesebb, sőt „vallomásszerű” hangvételt vél azonosítani, amely „a jaußi gondolkodás egyszerre legrejtettebb és legfontosabb impulzusait ha meg nem is nevezi, de felismerhetővé teszi”.

<sup>56</sup> Vö. például: „Amennyiben tehát a vallomás nem tekinthető a gyakorlati igazságosság birodalmában véghezvitt jóvátételnek, hanem kizárólag verbális megnyilatkozásként létezik, akkor honnan tudhatjuk, hogy csakugyan igaz vallomással van-e dolgunk, hiszen a bűn felismerése magában rejti azt is, hogy megbocsátást nyer, még hozzá az igazság ugyanazon transzcendentális elvének a nevében, amely egyáltalában magát a bűnről való megbizonyosodást is lehetővé tette?” (PAUL DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, Ictus-JATE, Budapest–Szeged, 1999, 376.)

<sup>57</sup> KARLHEINZ STIERLE, *L'université, la barbarie et la mémoire*, Le Monde 1996. 09. 06. (Kötetben: Uő., *The University, Barbarism, and Memory* = OLENDER, *Race and Erudition*.)

<sup>58</sup> „Tiltakozásból is lehet hallgatni!” (JAUSS, *Horizontszerkezet és dialogicitás*, 288.)

<sup>59</sup> MAURICE OLENDER, *On Silence as a Possible Form of Witnessing* = Uő., *Race and Erudition*, 152.

<sup>60</sup> DE MAN, *Az olvasás allegóriái*, 391.

<sup>61</sup> WARNING, *Nachwort*, 213–216.

Bár ezt a személyesebb hangvételt stílári összefüggésben nem lehetne igazán látványosan dokumentálni, az igaz, hogy – és talán inkább erre céloz Warning megfigyelése – a kései tanulmányok egyre gyakrabban fordulnak nem szaktudományos, például nem egzegetikus jellegű kérdésfeltevésekhez, amelyeket Jauß – persze az elméleti megalapozás igényével – egyfajta „hermeneutika morál” gyűjtőfogalma alatt fog össze.

Az első szembeötlő fogalmi súlyponteltolódás az „idegenség” fogalmára irányítja a figyelmet, amely a kései írásokban szinte mindig modifikáló funkcióval bukkan fel az olyan helyeken, ahol Jauß a másság megértésének, a más általi (vagy a másikban való) önmegértésnek a hermeneutikai teorémáihoz fordul vissza. Úgy tűnik, rendre az irodalom, illetve az esztétikai tapasztalat bizonyul annak a közegnek, amely egyedül lehetővé teszi a másság nem ki- vagy átsajátító megközelítését – e lehetőség felmutatása majdhogynem a kései Jauß-írások legfontosabb imperatívuszának nevezhető. A számtalan alátámasztásul kínálkozó példa közül legyen elég itt a bibliai Jónás könyvének – és az „idegenség hermeneutikájának” – szentelt, a nyolcvanas években készült elemzésre utalni, amelynek egyik premisszája szerint „ha az idegen megértése során nem rögtön valami közös felfedezése, az idegenben fellelhető saját egyszerű megerősítése, hanem ennek kibővítése és gazdagítása a feladat, akkor először a lehető legerőteljesebben elő kell hívni az idegenség ellenállását”.<sup>62</sup> (Az itt nyomon követett összefüggésben az sem mellékes, hogy a bibliai szöveg idegensége, amelyet Jauß gyakorta alkalmazott „hermeneutikai hídjainak” egyikeként itt az esztétikai tapasztalat hivatott közvetíthetővé tenni, az elemzés során az alábbi kérdéseket tartogatja a mai, profán olvasó számára: „Hogyan lehetne – teoretikusan szólva – Istent elgondolni, ha azt akarná korunk számára demonstrálni, hogy mennyire más is lehet az autoritás? Hogyan lehetne – gyakorlatiasabb fogalmazással – *megtörni egy túlbuzgó pártember dogmatizmusát* [kiemelés – K.-Sz. Z.] és konszenzust létesíteni, ha a fegyelmezettségre vagy az értelemre való hivatkozás csődöt mond?”)<sup>63</sup> A kilencvenes évek elején Jauß, aki (kritikus) figyelemmel kíséri a „de Man-ügyből” lábadozó dekonstrukció elmélyült odafordulását az „igazságosság” problémájához, az esztétikai tapasztalat etikai teljesítményét odáig igyekszik kiszélesíteni, hogy az még az idegen tapasztalat átsajátíthatatlanságát is magába foglalja, nem rombolva le például – egy Habermastól idézett frázissal szólva – „a másik számára idegennek maradni” jogát.<sup>64</sup>

Az irodalom moralisztikus tradíciója egy „nem normatív, hanem exploratív morál” paradigmáját alapozza meg, amelynek egyik legfontosabb eleme Jauß számára ekkor már a megértés olyan feltételrendszerében azonosítható, amely lemond a másik,

<sup>62</sup> HANS ROBERT JAUSS, *Jónás könyve* = Uő., *Recepcióelmélet...*, 374–375.

<sup>63</sup> Uő., 388., 395.

<sup>64</sup> Lásd Jauß rövid kommentárját Derrida Benjamin-értelmezéséhez (*Force de loi*) és Habermas diskurzusetikájához: HANS ROBERT JAUSS, *Hermeneutische Moral* = Uő., *Wege des Verstehens*, 45–48. Vö. még Uő., *Tout comprendre, c'est tout pardonner*, 64. A Habermas-idézetet lásd Jürgen HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, 116.

a mindenkori idegen, akár fiktív perspektíva átsajátításának igényéről – olyasvalamiről tehát, ami a recepcióesztétika eredeti programjában az esztétikai tapasztalat antropológiai teljesítményének sarokköve volt.<sup>65</sup> Ezt a fejleményt csak meglehetősen darabossággal lehetne közvetlen összefüggésbe hozni az önmegértés vagy a saját múlttal való számvetés megtagadásának az 1996-os vitában számtalan formában megfogalmazott vádjával. Akkor inkább már arról van szó, hogy Jauß a *Le Monde*-interjújában olyan érvekre próbált támaszkodni, amelyeknek ekkorra már jó ideje főszerep jutott teoretikus munkásságában is. A „hermeneutikai morál” egyik fontos aspektusa például éppen a megértésben szükségszerűen implikált affirmatív mozzanat problémáját érinti. A „tout comprendre, c’est tout pardonner” formula fogalom-, illetve inkább motívumtörténetének szentelt tanulmányos elemzés elsősorban az európai regénytörténelemből kiemelt példákon teszteli ezt a sémát. Ez a történet – a Jane Austen *Pride and Prejudice*-ában azonosított csúcspont ellenére, ahol a másokban való új önmegértés eseménye elválaszthatatlanul összekapcsolódik a megbocsátásával<sup>66</sup> – rosszul, hiszen éppen Rousseau *Confessions*-jának „híres-hírhedt” nyitányával kezdődik (Jauß itt – de Mantól ugyan eltérő összefüggésben – arra helyezi a hangsúlyt, hogy a valómástétel rousseau-i koncepciója az önfeloldozás morálisan kérdéses lehetőségét szolgálja),<sup>67</sup> és végső soron a mondásban implikált azonosítás sokrétű határainak (akár „kétes mögöttes értelmének”) felmutatásában teljeseedik ki – itt többek közt maga a hermeneutika is említésre kerül, mint ama diszciplína, amelyet éppen az a gyanú kevert rossz hírbe, hogy „mindig egyben igenli is azt, amit megérthetővé tesz”.<sup>68</sup>

Az „idegenség hermeneutikája” tehát el kell, hogy kerülje ezt a csapdát, ami – és ez már átvezet a kései Jauß-írások másik fontos tematikus súlypontjához – jelentős módszertani megfontolásokat igényel. Amikor Jauß, aki egymással diametrálisan ellentétes instanciákban egyaránt képes „hermeneutikai hidakat” meglátni (ha például az általában hídként szolgáló esztétikai érzékelés blokkolt, akkor a történeti megértés fogja eltávolítani „a recepció útjában álló akadályokat”),<sup>69</sup> belátja, hogy a „hermeneutikai morál” keretei között kétes döntés volna „valami közös” felfedezésére, „az idegenben fellelhető saját egyszerű megerősítésére” támaszkodni, az olyan megértés koncepciójával segít magán, amely a másikat annak másságában, idegenségének (és „tökéletlenségének”)<sup>70</sup> elismerésében igyekszik megtapasztalni, vagyis ahol az önmegértés instanciája egyedül a másik mássága lesz. Itt is adódik azonban még egy hermeneutikai híd, hiszen a(z ön)megértés ebben a formában is még privilegizál (és

affirmál) valamit, méghozzá azt a másikat, aki a megértésfolyamat egyetlen instanciája marad. Az utolsó években Jauß ettől az instanciától is megpróbál búcsút venni: az igazi idegenséghez, az igazi mássághoz már nem egy „privilegizált te”, hanem csupán „a kontingens másik” formájában lehetséges közel férközni, ami azt a fontos mozzanatot hozza magával, hogy a(z ön)megértés így egy olyan instancián keresztül megy végbe, amelyet, úgy tűnik, nem vagy legalábbis nem a fentebb tárgyalt feltételek között kell igenezni.

Itt sem spórolható meg egy nagyon rövidre fogott elméletörténeti kitekintés. Látni kell ugyanis, hogy azon pontok egyike, amelyekben Jauß nem vagy legalábbis nem teljesen követi Gadamer hermeneutikáját, éppen az önmegértés, méghozzá a más általi önmegértés képletében azonosítható. Nagyon leegyszerűsítve a különbség abban ragadható meg, hogy miközben Gadamer – mint arról az *Igazság és módszer* második részének sokat idézett zárlata tanúskodik – a megértésfolyamat dialogicitását ugyan összefüggésbe hozza az interperszonális szituációval („a két személy közt lejátszódó beszélgetéssel”), ezenközben alapvető szereppel (egyenesen a „közös nyelv” kialakításáéval) ruház fel egy bizonyos értelemben harmadik instanciát, „magát a dolgot”.<sup>71</sup> A megértésfolyamat tehát inkább megértetés egy dologban („megértetjük egymást egy dologgal kapcsolatban”), és kevésbé a másik (vagy a másokban a saját) megértése. A megértés Jauß-féle mintája, vagyis a más általi vagy a másokban való önmegértés Gadamer (mindenekelőtt az *Igazság és módszer* – mégoly vitatott – Schleiermacher-kritikájának)<sup>72</sup> szemszögéből bizonyos értelemben visszalépésnek tűnhetne egy olyasfajta divinatórikus hermeneutikához, amelynek – miként Gadamer fogalmaz – „a homályos te” a problémája (még ha ez a te adott esetben szöveg is). Amit Gadamer Schleiermacher hermeneutikáján kifogásol, nevezetesen hogy „már nem veszi figyelembe magát a dolgot, amelyről szó van”, bizonyos megszorításokkal akár Jauß befogadélméletére is irányulhatna. A kései írások pedig még tovább élezik ezt a Gadamerétől eltérő előfeltevést, hiszen Jauß itt egyre radikálisabban az interszubsjektív megértést (és nem megértetést) teszi meg a hermeneutika alapproblémájának.

A *Probleme des Verstehens*ben összegyűjtött tanulmányok elsősorban azt a kérdést járják körül, hogy miként módosítható a megértés immár nem szükségszerűen affirmatív koncepciója akkor, ha a megértés vagy önmegértés folyamatának kontrollinstanciáját már nem valamely „privilegizált te”, hanem a „kontingens másik” képezi. Jauß több kései tanulmányban is részint az individualitás, részint – s ebben is mutatkozik némi párhuzam a dekonstrukció irányvételével – a barátság (Carl Schmittől amúgy hallgató) fogalomtörténetén teszteli ezt a váltást, amelyről (természetesen) kiderül, hogy történetileg is alátámasztható: Montaigne után már nem hiányozhat

<sup>65</sup> Lásd például az esztétikai identifikációnak szentelt nagy ívű elemzést a hetvenes évekből: Hans Robert JAUSS, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1982, 244–292.

<sup>66</sup> Uő., *Tout comprendre, c’est tout pardonner*, 66.

<sup>67</sup> Uo., 53–54.

<sup>68</sup> Uo., 73.

<sup>69</sup> Uő., *A költői szöveg az olvasás horizontváltásában*, 331.

<sup>70</sup> Uő., *Tout comprendre, c’est tout pardonner*, 59.

<sup>71</sup> Vö. Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, Gondolat, Budapest, 1984, 264.

<sup>72</sup> Uo., 141–149. Manfred Frank elhíresült verdiktjét Gadamer Schleiermacher-képeről mint fikcióról lásd Manfred FRANK, *Einleitung* = Friedrich D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, 60.

„a kontingencia ellenállása” a másikban való önmegértést fenyegető veszélyek közül (s ez a másik persze privilegizált másik: barát).<sup>73</sup> Ugyanez általánosabb szinten és tézisszerűbben: a kontingencia tudatának felerősödése történetileg a „tökéletességposztulátum” lebomlásával korrelál.<sup>74</sup> A te megértése (vagy a te-ben való önmegértés) ugyanis még tartalmaz egy, persze kissé nehezen tárgyiasítható harmadik instanciát: privilegizálásában Jauß a „tökéletesség előlegezésének” (*Vorgriff der Vollkommenheit*) Gadamer-nél leírt segédműveletét pillantja meg, és ez is azon pontok egyike, amelyeknél Jauß eltávolodik mesterétől. Gadamer a „hermeneutikai kör” nélkülözhetetlen struktúramozzanatát azonosította ebben a formulában, többek közt azt az előfeltevést, amely a megértésfolyamatban tökéletes értelemegészt tulajdonít a megértés tárgyának, például egy szövegnek. Mint az *Igazság és módszer* vonatkozó fejtegetéseiből kiderül, ez a tétel ráadásul szorosan össze is függ a fentebb említettel, hiszen Gadamer többek között a szöveg autenticitásának, igazságtartalmának példájával magyarázza a fogalmat: az értelmezőnek csak akkor kell egy te „véleményeként” megértenie egy szöveget, ha a tökéletesség előlegezése csődöt mond (a szöveg nem bizonyul igaznak). „Itt is igazolódik – írja Gadamer –, hogy a megértés elsődlegesen azt jelenti, hogy a dolgot értjük meg, s csak másodlagosan jelenti azt, hogy a másik személy véleményét mint olyat elkülönítjük és megértjük”.<sup>75</sup>

Míg korábban maga is számolt e formulával az esztétikai kommunikáció elemzésénél,<sup>76</sup> a kései írásokban Jauß éppen a tökéletesség előlegezésének hiányával definiálja a „kontingens másik” által meghatározott megértésszituációt. Itt nincs tökéletes értelemegészt, nincs olyasfajta norma, amelyet egy barát (vagy barátság) érnyei szentesítenek, nincs érdekltség a privilegizált (önmaga kedvéért privilegizált, s így mondhatni individualitásában, sőt tökéletlenségében tökéletes) te megértésteljesítményében, vagyis – lehetne hozzáfűzni – minimalizálódik az a kényszer, amely a megértésfolyamatot egyben a megértendő másik igenlésének feltételéhez kötné. Az alapmintát e kontingens, csupán a másik pusztá szingularitását feltételező megértésszituáció számára Jauß a felebarát (akár: az ellenség!) szeretetének keresztény parancsolatában fedezi fel. „A tökéletesség előlegezése sejtetően sehol nem kérdőjeleződött meg olyan határozottan, mint a felebarát szeretetének bibliai parancsolatában, amely szemmel láthatóan a barátság antik ideáljával helyezkedik szembe. Felebarátként szeretni a másikat, aki akár a legtávolabb állónak, ha nem egyenesen ellenségnek is bizonyulhat, éppenséggel kizárja mind az egymáshoz hasonló kiválóságát, mind a kölcsönös tökéletességben való megegyezést. Nem a másik személye iránti szimpátia, de nem is a megértés annak egyedisége iránt, hanem – miként az irgalmas szamaritá-

nus példázata megmutatja – egyedül azon szükség tevékeny elismerése szolgálhat az agapé bizonyítékául, amelyben bármelyik idegen felebaráttá (*zum Nächsten*) válhat. A felebaráti szeretet ennek értelmében nem tart igényt a másik előzetes megértésére, hiszen őt nem önmaga miatt, hanem mint testvért Krisztusban kell szeretni.”<sup>77</sup> Innen fordul Jauß figyelme *amicitia* és *agape* megnyugtatóan aligha feloldható fogalomtörténeti konfliktusának Ágostontól Dosztojevszkij Miskin hercegéig, sőt Rosenzweig mutató íve felé, feltűnő azonban, hogy e konfliktus lényegében egy rejtettebb és még alapvetőbb teoretikus dilemma számára is mintát ad.

Nyilvánvaló, hogy Jauß számára a tét itt annak végiggondolásában rejlik, hogy mi következik – az utolsó kötetben sűrűn idézett egykori tanár, Karl Löwith (és a háttérben a *Lét és idő*) kategóriával élve – az „apofantikus *mint*”-nek (a valami valamiként való megértésében leírt hermeneutikai sémának) egy „interszjektív *mint*” alá rendeléséből, másként fogalmazva abból, ha a „fakticitás” helyett az „idegen akarat” az, amivel a megértésnek elsődlegesen boldogulnia kell.<sup>78</sup> Elsődlegesen, természetesen, a hermeneutikai hagyomány felülbírálnak, amely, így Jauß, azért hanyagolta el az *interszjektív* megértés problémáját, mert alapvetően a szövegértelmezés tanából nőtt ki<sup>79</sup> (mint ismeretes, Gadamernek a már idézett helyen nem okozott gondot a szöveg megértés és a beszélgetést egyazon modellre visszavezetni).<sup>80</sup> Nyilvánvaló az is, hogy (annak ellenére, hogy az említett fogalomtörténeti elemzések nem nélkülözik a szoros szöveg-olvasás igényeit) ezzel még a korábbiaknál is kevesebb (lényegében semmi) esély nem marad a *poétika* és a *hermeneutika* közötti egyensúlyozásra: a kontingens megértés tana nem vehet mintát a szövegek tanulmányozásáról.

Egy másik szempontból viszont, úgy tűnik, Jauß ezzel az új programmal egyenesen egyfajta teoretikus double bind csapdájába vezérli magát. Egyfelől ugyanis, formálisan legalábbis, kizárul a folyamatból az önmegértés: a kontingens másik, vagyis egy instancia, amely potenciálisan már semmilyen közös vagy ismerős mozzanatot nem hordoz, annyit ugyan lehetővé tesz a megértő én számára, hogy magát mint a másikhoz való viszonyban létezőt értse meg, ám mivel ez a másik – a felebaráti szeretet jaußi értelmezésében – nem több, mint valamiféle inség vagy szükséglet kifejeződése, aki (amely?) nem önmagáért vagy önmaga okán tart igényt elismerésre (hiszen a parancsolat értelmében benne Krisztust kell szeretni), bizonyos értelemben ellenszegül ennek a megértésnek. Ez az ára, úgy tűnik, a megértést kísérő affirmatív mozzanat száműzésének. Jauß maga is szembesül az ellentmondással, amikor felveti (és nem igazán válaszolja meg) azt a kérdést, hogy „a keresztény felebaráti szeretet eme paran-

<sup>73</sup> Vö. Hans Robert JAUSS, *Probleme des Verstehens* = Uő., *Probleme des Verstehens*, 147–149.

<sup>74</sup> Uo., 137.

<sup>75</sup> GADAMER, *Igazság és módszer*, 209–210. lásd még: Uő., *Vom Zirkel des Verstehens* [1959] = Uő., *Gesammelte Werke*, II., Mohr Siebeck, Tübingen, 1993, 61–63.

<sup>76</sup> Például JAUSS, *Ästhetische Erfahrung...*, 1982, 324.

<sup>77</sup> Hans Robert JAUSS, *Ich selbst und der Andere* = Uő., *Probleme des Verstehens*, 133–134. Lásd még Uő., *Karl Löwith und Luigi Pirandello* = Uő., *Probleme des Verstehens*, 118–119.; Uő., *Probleme des Verstehens*, 170.

<sup>78</sup> JAUSS, *Karl Löwith und Luigi Pirandello*, 113.; Uő., *Probleme des Verstehens*, 139. Vö. Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989, 302.

<sup>79</sup> JAUSS, *Ich selbst und der Andere*, 129.; Uő., *Probleme des Verstehens*, 152.

<sup>80</sup> Lásd a 71. jegyzetet!



csolata nem teszi-e egyáltalán fölöslegessé a megértést”.<sup>81</sup> Továbbá: ha a felebaráti szeretet megértését nem a másoknak a maga idegenségében való elismerése, hanem Krisztus szeretete vezényli, nem tér-e vissza mégis valamely privilegizált harmadik, valamiféle norma vagy akár a tökéletesség előlegezése a megértésfolyamatba? Végül: nem ugyanennek a normativitásnak a negatív megfelelője valósul-e meg az abszolút kontingencia, az abszolút idegenség képzetében, amelyről Jauß is megállapít ugyanitt annyit, hogy végső soron a differencianélküliség semmijébe kellene hanyatlania (és persze szerinte ezzel: dekonstruálódnia)? A megértés új elmélete egyben a megérthetlenség egy sajátos elméletét is körvonalazza. Egyszerre szigorúbb (hiszen lemond tárgya igenléséről) és megengedőbb (hiszen elveti a privilegizált instanciákat), mint a korábbi hermeneutika, egyszerre zárja ki és abszolutizálja a másik idegenségét. Egyszerre teszi lehetővé az összes lehetséges magyarázatot a Le Monde-interjú felemás öngigazolására, és, éppen emiatt, egyszerre zárja ki őket.

Jauß utolsó nyilvános szakmai megnyilatkozását a „történelem megértésének”, végső soron azonban, mint látható lesz, legalább ilyen mértékben az önmegértés antropológiai lehetőségének szentelte. Utolsó előadásában, amelyet csak néhány hónappal a Le Monde-interjút követően és csupán két héttel váratlan halála előtt tartott (Gumbrecht egy évtizeddel később is fontosnak tartotta arra célozni, hogy a természetes halál „a hivatalos változat” volt),<sup>82</sup> arra vállalkozott, hogy a történelem megértésének „határait” vagy korlátait tegye hermeneutikai reflexió tárgyává, egyben arra is magyarázatot keresve, hogy melyek azok az előfeltevések a hermeneutikai hagyományban, amelyek mintegy felelőssé tehetők e korlátok áthidalhatatlanságáért. Itt nincs szükség a pontokba szedett és a címbe emelt problémakör egyes aspektusait különböző hermeneutikai előfeltevések rövid elemzésével szemléltető tanulmány érmenetének rekonstrukciójára, néhány pontot azonban nem érdektelen kiemelni. Kiindulásképpen például Hans Jonas *Wandel und Bestand* című művének kommentárjára kerül sor, vagyis Jauß olyan gondolkodó érveivel kezdeményez párbeszédet, aki a világháborús éveket szintén a harctereken töltötte, szintén önkéntesként (noha, nem elhanyagolható különbséggel, a másik oldalon): a történelem megérthetőségének első akadályát itt a „természet” fogalma, illetve „a történelem renaturalizálásának” kétes lehetőségei kínálják. Jauß egyik példája a történelmi és a természeti katasztrófák analógiája, amely a magyarázat és a megértés hermeneutikai differenciájára tereli a figyelmet („ki »érthetett meg« valaha is egy földrengést?” – hangzik a kultúrtörténeti allúziók hosszú sorát implikáló retorikai kérdés),<sup>83</sup> ami itt azért lehet különösen érdekes, mert amikor a Le Monde-interjút Olender arról faggatja, hogy mit tart a számára legmeghatározóbb „eszmének” vagy „világképnek”, Jauß azzal a másutt is citált Benjamin-idézzel válaszol, miszerint „daß es »so weiter«

geht, ist die Katastrophe”.<sup>84</sup> A *Passzázso*kból citált mondat az eredeti összefüggésben a haladás fogalmát hivatott definiálni, illetve voltaképpen cáfolni, hiszen Benjamin, a II. világháború egyik prominens áldozata itt – távol (bár talán csak közkeletű értelemben távol) bármifajta teleologikus vagy pláne messianisztikus történelemfelfogástól – a katasztrófát a „mindenkori előttünk álló” helyett a „mindenkori adottal” azonosítja. Jauß magyarázata részben más irányú: Benjamin mondata azt hivatott az interjúban alátámasztani, hogy tévedés a történelemben (s így a náci időszakban is) valamiféle természeti sorsszerűséget, elrendeltetést vagy éppen szükségszerűséget látni. Magyarán: a szóban forgó időszak nem magyarázható valamiféle elkerülhetetlen természeti katasztrófa analógiájára – és éppen ez benne a katasztrófális.

Az 1997-es előadásban ezt a nyitányt követően is fontos szerep jut a történeti megértés ama többszörös perspektíva-rendszerének, melyről Jauß a Le Monde-interjú elején beszél. Így nagy teret szentel a hermeneutika diltheyi (itt Simmel felé is továbbvezetett) fordulatának, mely egyfelől ugyan alapvető különbséget tesz a természet magyarázata és a történelem megértése között, e megértést ugyanakkor egy olyan „élményesztétika”<sup>85</sup> keretei között ragadja meg, melynek a megértő szubjektum a kizárólagos vonatkoztatási pontja és amely éppen emiatt a mindenkori másik kontingens individualitásának ignorálását implikálja. Figyelemreméltó, hogy Jauß itt egyebek mellett Diltheynek az önéletírás jelentősége melletti érvét idézi, meglehetősen távolságtartással, azt alátámasztandó, hogy Diltheynél a szubjektív élményösszefüggés nem sok teret hagy az idegenség megértése és a saját tapasztalat felé való közvetítése számára: az önéletrajz csakis ezen korlátok között tekinthető ama „legmagasabb rendű és legtanulságosabb formának, amelyben az élet megértésével szembesülünk”.<sup>86</sup> Később ugyanakkor Jauß, mintegy a hermeneutikai eseményfogalom becsületét mentendő, a személyfölötti folyamatokat és struktúrákat kitüntetető történeti szemléletmódban (lényegében a „longue durée” történetírásában) is a történeti megértés limitáltságát véli megpillantani, hiszen „a történeti világban cselekvő ember [övé volt a Le Monde-interjúban emlegetett első perspektíva – K.-Sz. Z.] nem alacsonyítható le anonim folyamatok pusztá exponensévé”.<sup>87</sup> Mindez azonban azt sem jelenti, hogy a történelmi események abszolút egyediségének vagy összemérhetetlenségének tézise kínálna megfelelő kiindulópontot a történeti megértés számára. Jauß hivatkozási pontja itt a kortárs holokausztdiskurzus módfelett kényes „egyszeriségaxiómája”, amely szerinte a hermeneutikai megközelítést eleve „a felelősségtől való menekülés” gyanújába

<sup>84</sup> Walter BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, V/1., Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, 592. („Hogy »így tovább« megy, ez [ist] a katasztrófa.” – Uő., *Passzázso*k [részletek] = Uő., „A szírének hallgatása”, Osiris, Budapest, 2001, 231.) Az idézet az interjúban értelemzavaró hibával szerepel. Vö. még: JAUSS, *Spur und Aura*, 212–215.

<sup>85</sup> JAUSS, *Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen*, 197.

<sup>86</sup> Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, 246. Vö. JAUSS, *Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen*, 195–196.

<sup>87</sup> Uő., 206.

<sup>81</sup> JAUSS, *Probleme des Verstehens*, 140.

<sup>82</sup> GUMBRECHT, *From Oedipal Hermeneutics...*

<sup>83</sup> Vö. JAUSS, *Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen*, különösen 189–191.

keveri: a hermeneutikai válasz itt úgy szól, hogy még az olyan egyszeriség, amellyel szemközt a történeti megértés önnön határaiba ütközik, sem ismerhető el és ítéhető meg morálisan a történeti tapasztalatban kínálkozó analógiák közreműködése nélkül.<sup>88</sup> A Theodor Lessingnek, vagyis ismét a nemzetiszocialista terror egy áldozatának szentelt fejezet<sup>89</sup> pedig – Lessing 1919-ben megjelent *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen* című írását tárgyalva – az utólagos történeti értelemalkotás lehetőségeinek és határainak problémáját járja körül.

Jauss persze ebben az előadásban is rálel olyan hermeneutikai hidakra, amelyek ezúttal a történeti megértés szakadékának átívelését ígérnek. E hidakat nem túl meglepő módon az esztétikai tapasztalat biztosítja, egyfelől azzal, hogy általa a nem átélt élmény is megérthetővé válhat, továbbá a „győztesek történelméből” kiszorított, „szenvédő, elnyomott, névtelen emberiség” történeti tapasztalatáról, sőt „a gonosz hatalmáról” is a műalkotásoktól remélhető tanúságtétel.<sup>90</sup> Az előadás mégis olyan, szándékoltan kifejtetlenül, illetve megválaszolatlanul hagyott kérdéssel végződik, amelynek szkepszise éppen „a gonosz hatalmának” megérthetőségére irányul és amely itt nem érinti a kínálkozó teológiai dimenziókat: „ha az, ami a történelemben embertelen – a *homo homini lupus* keserű igazsága –, megmagyarázhatatlan marad, ha nem tudjuk megérteni, hogy az ember az állattal ellentétben képes rosszat tenni felebarátjával, akkor talán nem maga a rossz-e (*das Böse*) az, amire nincs magyarázat, amiben a megértés a maga végső határába ütközik?”<sup>91</sup> A történelem megérthetlensége itt, végső soron legalábbis, pesszimista politikai antropológiában lel, ha megértésre nem is, de magyarázatra (az ember rossz) – méghozzá igencsak meglepő módon, hiszen szöges ellentétben a recepcióesztétikai elmélet lényegében minden összefüggésében leplezetlenül megnyilvánuló, töretlen antropológiai optimizmussal. Az ember sajátossága – az, ami szembeállítja az állattal – abban áll, hogy képes rosszat tenni, méghozzá nyilván morális értelemben. Figyelemreméltó azonban, hogy a kérdés megfogalmazása bizonyos értelemben keresztülvágja, sőt egyenesen visszavonja az emberi és az állati közötti különbségtétel lehetőségét. A szembeállítást („az ember az állattal ellentétben”) megelőzően ugyanis egyrészt már kiderült, hogy az, ami az emberben emberi (az, hogy képes rosszat tenni felebarátjával), éppenséggel annak definícióját adja, ami a történelemben „embertelen”, másrészt az állatiasság jelentésmozzanata az idézett latin mondás révén olyan összefüggésben is felbukkan, amely egyenesen az ember–állat-oppozíciót bontja meg!<sup>92</sup> Az emberi meghatározása olyan logikai örvénybe kerül,

<sup>88</sup> Uo., 194–195. Az „egyszeriségaxióma” problematikájához, más megközelítésben, lásd a következő megfontolásokat: Dominick LACAPRA, *Writing History, Writing Trauma*, Johns Hopkins UP, Baltimore–London, 2001, 159–162.

<sup>89</sup> JAUSS, *Das Verstehen von Geschichte und seine Grenzen*, 201–205.

<sup>90</sup> Uo., 192., 197–198.

<sup>91</sup> Uo., 210.

<sup>92</sup> A mondás Platustól származik („lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit” – *Asinaria*, 495.), ahol a farkas közvetlenül az ismeretlen, idegen emberre (az emberre mint ismeretlenre)

amelyből aligha vezet kiút, hiszen formálisan nézve a következő sémát állítja elő: az embertelenség, vagyis az, hogy az ember embernek farkasa lehet, nem más, mint az, ami elválasztja az embert az állattól, ami – tehát – maga az ember. Ezt felismerve már nemcsak a gonoszság, hanem maga az ember vagy az emberi sem definiálható. Az ember rossz: e morálisan elfogadhatatlan és történetileg megérthetetlen sajátossága talán egyenesen abban áll, hogy képtelen meghatározni és megérteni önmagát.

vagy idegenre) vonatkozik. Az értelmezéstörténet jelen szempontból is tanulságos összefüggéseire lásd Derrida megvilágító kommentárjait: Jacques DERRIDA, *Séminaire: La bête et le souverain*, I., Galilée, Paris, 2008, 91–101., 146–156.

## NÉVMUTATÓ

- Accarino, Bruno 98  
Aczel, Richard 299  
Adorno, Theodor W. 20, 117, 299  
Agamben, Giorgio 9, 20, 32, 36, 43, 45, 46,  
48, 51, 52, 54, 57, 68, 69, 123, 124, 126,  
127, 130, 135, 136, 141, 145–148, 259  
Alter, Reinhard 161  
Apostolidès, Jean-Marie 289  
Arditi, Benjamin 83, 89  
Arendt, Hannah 13, 26, 60, 69, 72, 123,  
126, 127, 155, 156, 307  
Arisztotelész 144, 145, 191–193, 268  
Arlt, Gerhard 104, 105, 109  
Augusta Viktoria (német császárné, porosz  
királyné) 199, 201  
Austen, Jane 310  
Austin, John L. 212
- Ágoston, Szent 313
- Babits Mihály 239, 240  
Bacsó Béla 100, 106, 124, 174, 269, 299  
Badiou, Alain 13, 14, 68  
Bahr, Hermann 42  
Bahtyin, Mihail M. 36, 284  
Bal, Mieke 261  
Balibar, Étienne 126, 127  
Ball, Hugo 66  
Bán Zoltán András 221  
Barth, Karl 83,  
Barthes, Roland 253, 255  
Baur, Erwin 121, 134–140, 201  
Becher, Johannes R. 157  
Bednatics Gábor 188  
Bem, Jeanne 303
- Bendersky, Joseph W. 67  
Benjamin, Walter 5, 9, 10, 12, 13, 14,  
19–50, 55, 57, 59, 61–63, 65, 66, 80, 82,  
83, 90, 95, 145, 146, 150, 158, 176, 215,  
273, 274, 282, 300, 309, 314, 315  
Benn, Gottfried 5, 10, 11, 14, 132, 155–182,  
191, 204, 220, 234, 242, 256  
Bens, Els de 282  
Ben-Shai, Roy 63  
Benton, Thomas Hart 183, 193  
Benyovszky Krisztián 240  
Bertani, Mauro 145  
Binding, Karl 129–132, 149  
Bloch, Ernst 30, 32, 38, 39, 55, 56, 88  
Blumenbach, Johann Friedrich 126  
Blumenberg, Hans 53, 298, 301  
Blumenthal-Barby, Martin 42  
Bodin, Jean 8  
Bodó Béla 211  
Bohrer, Karl Heinz 19  
Bojanić, Petar 30, 42, 91, 92  
Bókay Antal 112, 294  
Bolz, Norbert 33, 39, 53, 65, 79  
Borbándi Gyula 242  
Botka Ferenc 256–258  
Bourdieu, Pierre 20, 157  
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 72  
Braun, Otto 156  
Bredekamp, Horst 20, 62, 63, 65  
Brenkman, John 276, 279  
Britt, Brian 46  
Brooke-Rose, Christine 188, 189, 203, 205  
Bröckling, Ulrich 67, 95, 128, 172  
Brüning, Heinrich 156  
Brzezinski, Zbigniew K. 255

Buddeberg, Else 180  
 Burckhardt, Jacob 166, 180  
 Burke, Edmund 71  
 Butler, Judith 20, 40, 44, 46

Caesar, Caius Julius 211, 226  
 Camper, Pieter 126  
 Carpenter, Humphrey 187  
 Carrel, Alexis 234  
 Cassirer, Ernst 91  
 Chase, Cynthia 272, 289, 306  
 Cheng, Sinkwan 40  
 Churchill, Winston 199, 213, 254  
 Cicero, Marcus Tullius 304  
 Cohen, Hermann 31, 38, 39, 41, 42  
 Coke, Edward 186  
 Colinet, Edouard 279, 283  
 Colliot-Thélène, Catherine 53  
 Comay, Rebecca 24  
 Corngold, Stanley 284  
 Cortés, Juan Donoso 53  
 Coudenhove-Kalergi, Richard 238  
 Crevel, René 199  
 Croce, Benedetto 257  
 Curtius, Ernst Robert 67, 300, 301, 303, 305

Csáki Pál 240  
 Csepeli György 12  
 Csokonai Vitéz Mihály 126  
 Csordás Gábor 122

D’Arc, Jeanne 187  
 Dacqué, Edgar 173  
 Darabos Enikő 118  
 Darwin, Charles 12, 127, 128, 134, 172, 174  
 Däubler, Theodor 57, 67, 69, 87, 88, 91, 92  
 Delabar, Walter 158  
 Derrida, Jacques 15, 19–23, 25, 26, 40–42, 47, 48, 53, 57, 76–83, 85, 89, 90, 145, 146, 148, 185, 206, 208, 212, 236, 272, 273, 276, 283–286, 289, 290, 292–295, 300, 309, 317

Dietze, Carola 95–97, 106  
 Dilthey, Wilhelm 108, 315  
 Dobrowolski, Jacek 182  
 Dolar, Mladen 69  
 Dosztojevszkij, Fjodor M. 313  
 Douglas, Clifford Hugh 184, 199  
 Dömötör Vilmos 261  
 Drieu la Rochelle, Pierre 303  
 Dubois, Hubert 284  
 Duce lásd Mussolini, Benito  
 Durantaye, Leland de la 145  
 Düttmann, Alexander García 27, 42  
 Dworkin, Ronald 151  
 Dyzenhaus, David 51, 64, 65, 75

Economo, Constantin von 172, 173, 176  
 Economo, Lili von 173  
 Eggert, Hartmut 158  
 Eichmann, Adolf 69, 155, 156  
 Eliot, Thomas Stearns 180, 202, 212, 227  
 Emden, Christian J. 60  
 Engels, Friedrich 126  
 Epping-Jäger, Cornelia 250  
 Erdélyi József 210  
 Erős Ferenc 112  
 Esposito, Roberto 132, 135, 137, 138, 144–148, 150  
 Essbach, Wolfgang 98  
 Evola, Julius 167, 180

Fariás, Victor 272  
 Fechter, Paul 159  
 Fehér Ferenc 83, 141, 149  
 Felderer, Brigitte 250  
 Felman, Shoshana 291, 306  
 Fenollosa, Ernest 185, 188, 202–205  
 Ferenc, Assisi Szent 148, 260  
 Ferris, David S. 24, 33  
 Feuchtwanger, Ludwig 96  
 Fischer, Eugen 121, 134–140, 143  
 Fischer, Joachim 98, 102, 117

Fisher, Irving 194  
 Flaubert, Gustave 181  
 Flory, Wendy Stallard 184  
 Fogarasi György 294  
 Forbes, Robert 303  
 Ford, Henry 254, 255  
 Foucault, Michel 9, 125, 141, 144, 145, 147, 262  
 France, Anatole 208  
 Frank, Manfred 311  
 Freud, Sigmund 97, 112, 172, 214, 239, 248  
 Frey, Hans-Jost 276, 288  
 Fried István 234, 238, 240, 242, 244, 253, 261  
 Friedrich, Jürgen 112  
 Frye, Northrop 226  
 Fuchs, Peter 124  
 Fuhrmann, Manfred 304  
 Führer lásd Hitler, Adolf  
 Funke, Mandy 298  
 Fynsk, Christopher 33

Gadamer, Hans-Georg 63, 80, 297, 304, 306, 311–313  
 Gallarati-Scotti, Aurelia 214  
 Galton, Francis 134  
 Gángó Gábor 45  
 Gasché, Rodolphe 23, 24, 279, 285  
 Gauck, Joachim 96  
 Geertz, Clifford 143  
 Gehlen, Arnold 103, 106, 142, 172, 174, 178  
 Genette, Gérard 261  
 George, Stefan 161, 162, 168, 176, 212  
 Geréby György 67  
 Gesell, Silvio 194–196, 206–208  
 Ginsberg, Allen 190  
 Godzich, Wlad 284  
 Goebbels, Joseph 73, 155, 212, 222, 247, 249, 250, 271  
 Goethe, Johann Wolfgang 21, 24, 41, 48, 158, 168, 174, 206, 224  
 Goga, Octavian 210

Goldhagen, Daniel 306  
 Golding, Arthur 202  
 Goodhart, Sandor 268, 279  
 Goux, Jean-Joseph 206  
 Göbel, Andreas 124  
 Gömbös Gyula 228  
 Graef, Ortwin de 274, 285, 287, 290–292  
 Graevenitz, Gerhard von 301  
 Graff, Gerald 292  
 Gray, Ronald 267  
 Grezsa Ferenc 241  
 Grimm, Jacob 33, 84, 110, 177  
 Grimm, Wilhelm 33, 84, 110, 177  
 Grünbein, Durs 125, 127, 128, 143, 144  
 Gumbrecht, Hans Ulrich 14, 200, 293, 298, 299, 303–305, 307, 314  
 Gundolf, Friedrich 212  
 Guyaux, André 303

Györffy Miklós 118

Habermas, Jürgen 19, 38, 151, 301, 309  
 Hagedstedt, Jens 35  
 Hahn, Marcus 128, 172, 177  
 Hamacher, Werner 15, 24, 26–28, 36, 37, 126, 167, 185, 206, 231, 268, 281, 296  
 Hamilton, Alexander 192  
 Hamsun, Knut 211  
 Hansági Ágnes 15, 268  
 Hanssen, Beatrice 33  
 Haraway, Donna J. 143  
 Hardt, Michael 146–148  
 Harrison, John Raymond 188, 189  
 Hárs Endre 126  
 Hartman, Geoffrey H. 281, 284, 297, 298, 302, 303, 307  
 Hauptmann, Gerhart 256  
 Hausmann, Frank-Rutger 211, 278  
 Haverkamp, Anselm 23, 36, 38, 42, 296, 297, 299–301, 304  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 25, 60, 91, 92, 168, 226, 232, 271–274



Hegemann, Werner 158  
 Heidegger, Martin 11, 14, 20, 55–59, 67,  
 69, 81, 83, 88, 91–93, 105–108, 113, 116,  
 117, 128, 132, 134, 141, 142, 145, 160,  
 161, 206, 272, 278, 283, 294, 296, 297,  
 306, 313  
 Heller Ágnes 83, 141, 149  
 Heller, Erich 267  
 Hérakleitosz 58, 81, 169  
 Herder, Johann Gottfried 96, 126, 174, 297  
 Herman, Luc 281  
 Hermann Zoltán 15, 268  
 Hermann-Neisse, Max 157  
 Hertz, Neil 15, 167, 268, 283, 284, 296  
 Herzog, Reinhart 298  
 Hesse, Eva 186  
 Hillebrand, Bruno 242  
 Himmler, Heinrich 160  
 Hirst, Paul 65  
 Hitler, Adolf 11, 60, 61, 65, 67, 69, 70, 129,  
 131, 134, 135, 138, 139, 141, 155, 156,  
 158, 159, 187, 210, 213, 215, 216, 220,  
 221, 223, 224–226, 230, 231, 245, 246,  
 250, 267, 303  
 Hobbes, Thomas 8, 20, 53, 62, 65, 71, 81, 96  
 Hoche, Alfred 129–132, 149  
 Hof, Holger 158, 164  
 Hofer, Hermann 167  
 Hoffmann, Dieter 304  
 Hofmann, Hasso 57  
 Hofmannsthal, Hugo von 20  
 Hohendahl, Peter Uwe 157  
 Honneth, Axel 98  
 Horányi Károly 211, 240, 241  
 Horkay Hörcher Ferenc 64, 68  
 Horn, Eva 125  
 Horthy Miklós 213, 229, 230  
 Hošek, Chaviva 226  
 Houdini, Harry 214  
 Hölderlin, Friedrich 36, 282  
 Hörisch, Jochen 304  
 Huber, Ernst Rudolf 64  
 Humbeeck, Kris 281  
 Huxley, Aldous 286  
 Illés László 164  
 Imre Sándor 239  
 Imrédy Béla 221  
 Iser, Wolfgang 299  
 Jäger, Lorenz 40  
 Jäger, Ludwig 296  
 Janet, Pierre 173  
 János Pál, II. 89  
 Jauß, Hans Robert 6, 12, 272, 288, 296–316  
 Jefferson, Thomas 183, 184, 186, 187,  
 192–194, 198–200  
 Jens, Inge 159  
 Jézus Krisztus 30, 65, 68, 75, 233, 260,  
 313, 314  
 Johnson, Edd 187  
 Johst, Hanns 159, 160  
 Jonas, Hans 314  
 Jünger, Ernst 55, 65, 69, 73, 79, 87, 90–93,  
 159, 160, 174, 211, 241, 278, 279, 306  
 Kabdebó Lóránt 209–213, 225  
 Kádár Gyula 241  
 Kafka, Franz 41, 286, 288  
 Kaminski, Heinrich 180  
 Kamper, Dietmar 128, 129  
 Kamuf, Peggy 279  
 Kant, Immanuel 21, 31, 105, 106, 108, 128,  
 243, 271, 278, 300, 302, 307  
 Kantorowicz, Ernst Hartwig 70  
 Kaplan, Alice Y. 281, 282, 284  
 Kapraun, Carolina 178  
 Kassák Lajos 242  
 Keenan, Thomas 15, 167, 268, 289, 296  
 Kelsen, Hans 31, 60, 68  
 Kende Anna 126  
 Kennedy, Ellen 66

Kenner, Hugh 182, 193, 198, 202, 203  
 Keynes, John Maynard 194  
 Keyserling, Hans Graf von 234  
 Kierkegaard, Søren 52  
 Kiesel, Helmuth 158, 159  
 Killen, Andreas 125  
 Kimmich, Dorothea 301  
 Kisch, Egon Erwin 157, 158, 161  
 Kiss Attila Atilla 262, 294  
 Kiss Lajos, Cs. 60  
 Kiss Noémi 211  
 Kittler, Friedrich 200, 298  
 Kjellén, Rudolf 144  
 Klausnitzer, Ralf 301  
 Klein, Richard 286  
 Kleist, Heinrich von 271, 272  
 Kling, Thomas 200  
 Kluge, Friedrich 34  
 Kocher, Ursula 158  
 Kojève, Alexandre 91  
 Kollwitz, Käthe 159  
 Komlós Aladár 216–220  
 Koselleck, Reinhart 80, 167, 232, 252, 253,  
 298, 302  
 Kosztolányi Dezső 199, 279  
 Kotsko, Adam 46  
 Kovács Sárndor s. k. 262  
 Körösenyi András 80  
 Krabbe, Hugo 60  
 Kramme, Rüdiger 95, 97, 98, 104  
 Krasznahorkai László 182  
 Kretschmer, Ernst 172  
 Kristeva, Julia 112, 182  
 Krockow, Christian Graf von 55, 65  
 Krueger, S. Heidi 277, 288  
 Kuhlmann, Andreas 111  
 LaCapra, Dominick 23, 316  
 Lacoue-Labarthe, Philippe 138, 272, 279  
 Lalou, René 279, 280  
 Láncki András 73  
 Langbaum, Robert 227  
 Law, Jules David 279  
 Lebovic, Nitzan 125  
 Lefebvre, Alexandre 91  
 Lehman, David 282, 293, 294  
 Leiris, Michel 289  
 Lejeune, Philippe 268  
 Lemke, Thomas 131, 145  
 Lenin, Vlagyimir Iljics 85, 86, 187, 213,  
 215, 226  
 Lentricchia, Frank 189, 196, 203, 281  
 Lenz, Fritz 121, 125, 134–140, 157  
 Lepper, Marcel 298  
 Lernout, Geert 281  
 Lessing, Theodor 316  
 Lévi-Strauss, Claude 143  
 Lévy-Bruhl, Lucien 173  
 Librett, Jeffrey S. 277  
 Lindberg, Kathryne V. 182, 202, 207  
 Lindemann, Gesa 103  
 Loewy, Ernst 164  
 Lóránd Zsófia 240  
 Lovász Márton 240  
 Lőrincz Csongor 24  
 Lőrinczy Huba 245, 256  
 Löwith, Karl 75, 313  
 Ludendorff, Erich 79  
 Luhmann, Niklas 71, 302  
 Lukács György 35, 252, 257  
 Luxemburg, Rosa 28  
 Lübbe, Hermann 53  
 Lükurgosz 191  
 Mabire, Jean 303  
 Madariaga, Salvador de 234  
 Makropoulos, Michael 48, 54, 112  
 Malthus, Robert Thomas 125  
 Man, Hendrik de 281–283, 285, 293  
 Man, Jan de 283, 293  
 Man, Paul de 6, 12, 15, 37, 58, 207, 226,  
 243, 267–303, 306, 308–310

Mann, Heinrich 158, 159, 181  
 Mann, Klaus 159, 164, 165, 173  
 Mann, Thomas 102, 156, 164, 165, 167,  
 169, 174, 176, 256  
 Mannheim, Karl 89, 156  
 Mar, Alexander del 193  
 Márai Sándor 6, 11, 148, 156, 164, 192,  
 205, 207, 218, 221–225, 234–248,  
 250–259, 264  
 Marcuse, Herbert 19  
 Marder, Michael 66, 78  
 Margócsy István 118  
 Marin, Louis 70  
 Marquard, Odo 53, 117, 118, 301  
 Marsh, Alec 184, 192, 205  
 Márton László 164  
 Marx, Jörg 139, 144  
 Marx, Karl 19, 20, 29, 38, 107, 126,  
 194–196, 206, 254, 255, 273  
 Maschke, Günter 75  
 McCall, Tom 37, 40  
 McGann, Jerome J. 189  
 Mehlman, Jeffrey 285  
 Mehring, Reinhard 64, 76  
 Meier, Heinrich 75, 76, 98  
 Mendel, Gregor 134  
 Mengele, Josef 120  
 Menke, Bettine 24, 26, 27, 33, 36, 37, 41,  
 44, 48  
 Menke, Christoph 128, 273, 274  
 Menninghaus, Winfried 42  
 Merleau-Ponty, Maurice 119, 148  
 Meyer, Semi 172  
 Miller, Joseph Hillis 40, 269, 283, 293, 294  
 Misch, Georg 108, 109  
 Mitchell, William J. Thomas 188  
 Mitscherlich, Olivia 107  
 Mittenzwei, Werner 158–160  
 Molo, Walter von 164  
 Montaigne, Michel Eyquem de 25, 311  
 Montherlant, Henry de 294  
 Morrison, Paul 192, 193, 203, 205, 272, 293  
 Mouffe, Chantal 53, 74  
 Musil, Robert 160  
 Mussolini, Benito 11, 183, 184–189, 192,  
 198–201, 213–216, 225, 229  
 Müller, Adam 53  
 Müller, Harro 158, 168  
 Müller, Oliver 301  
 Münchhausen, Börries Freiherr von 159  
 Münzer, Thomas 30, 56  
 Nádas Péter 5, 118–121, 127, 135, 147  
 Nadel, Ira B. 202  
 Napóleon, Bonaparte 211, 226, 253  
 Negri, Antonio 146–148  
 Nemes Péter 299  
 Németh László 241  
 Nerlich, Michael 304  
 Neuschäfer, Hans-Jörg 302  
 Nicholls, Peter 194, 205  
 Nietzsche, Friedrich 29, 30, 41, 92, 132, 162,  
 166, 171, 173, 174, 176, 178–180, 204, 267  
 Norman, Charles 190  
 North, Michael 186, 190  
 Nyirő József 211  
 Odorics Ferenc 262, 294  
 Oelze, Friedrich Wilhelm 160, 161, 164  
 Oexle, Otto Gerhard 306  
 Ojakangas, Mika 53, 68  
 Oláh György 210  
 Olender, Maurice 297, 306–308, 314  
 Olson, Charles 182  
 Opitz, Michael 24  
 Orage, Alfred Richard 184  
 Ormos Mária 213  
 Orozco, Teresa 297  
 Ortega y Gasset, José 234, 236–238, 240,  
 241, 246, 252  
 Ottlik Géza 123

Paczolay Péter 60  
 Pál, Szent (apostol) 30, 46, 65, 83, 260  
 Pan, David 52, 64  
 Parker, Andrew 189, 207  
 Parker, Patricia 226  
 Pascal, Blaise 271  
 Péguy, Charles 283  
 Perelman, Bob 182, 187  
 Perruche, Nicolas 149  
 Pethő Sándor 61, 64, 67, 80  
 Pfeiffer, K. Ludwig 200  
 Pindarosz 57  
 Pirandello, Luigi 313  
 Plessner, Helmuth 5, 10, 55, 72, 94–117, 128,  
 129, 132, 143, 150, 170, 172–174, 179  
 Ploetz, Alfred 134  
 Pohl, Gerhart 157, 158, 161  
 Pokol Béla 60  
 Pornschlegel, Clemens 150  
 Porter, Cole 214  
 Pound, Ezra 6, 11, 13, 14, 161, 182–208,  
 213, 214  
 Profitlich, Ulrich 158  
 Proust, Marcel 286, 305, 306  
 Quaritsch, Helmut 29, 57  
 Rába György 210  
 Rabaté, Jean-Michel 197, 202  
 Rác I. Péter 118  
 Raddatz, Fritz J. 160, 161, 163  
 Radics Viktória 122  
 Radnóti Sándor 118–120, 122  
 Raimondi, Francesca 126  
 Rancière, Jacques 126  
 Rapaport, Herman 277  
 Rawls, John 151, 152  
 Raymond, Marcel 280  
 Reck, Michael 190  
 Redman, Tim 194  
 Reijen, Willem van 33  
 Rejtő Jenő 240  
 Reuss, Roland 214  
 Révész Béla 216  
 Richards, Earl Jeffrey 300, 302–305  
 Riefenstahl, Leni 177, 272  
 Rieger, Stefan 124  
 Rilke, Rainer Maria 132, 214, 278, 303  
 Ritter, Henning 306  
 Roazen, Paul 214  
 Rónay László 235, 237, 240, 245, 258, 260  
 Roosevelt, Franklin D. 184, 189, 221  
 Rosenberg, Alfred 91, 168, 180  
 Rosenzweig, Franz 32, 39, 45, 80, 91, 313  
 Rosso, Stefano 284  
 Rothe, Carl 211  
 Rousseau, Jean-Jacques 128, 267, 259, 272,  
 290, 291, 310  
 Rushing, Conrad L. 190  
 Sá, Alexandre Franco de 68  
 Safranski, Rüdiger 97, 116  
 Sahlberg, Oskar 157, 160  
 Sand, George 181  
 Sándor, Nagy (makedón uralkodó) 187,  
 213, 226, 268  
 Sarasin, Philipp 135, 145  
 Sarfatti, Margherita Grassini 199  
 Sárközi György 216  
 Sarraute, Nathalie 306  
 Sartre, Jean-Paul 167, 281  
 Saussure, Ferdinand de 145, 204–207  
 Scheler, Max 12, 105, 106, 128, 129, 134,  
 172, 174  
 Scherpe, Klaus R. 158  
 Schiller, Friedrich 179, 224, 243, 271,  
 300, 302  
 Schillings, Max von 165  
 Schleiermacher, Friedrich D. E. 311  
 Schlossberger, Matthias 98  
 Schmitt, Carl 5, 8–14, 20, 25, 29, 31,  
 46, 48, 51–99, 102, 104, 106, 107, 109,

111, 112, 114, 117, 123, 128, 130, 130,  
131, 145, 155, 156, 160, 163, 164, 170,  
183, 184, 241, 251, 259, 297, 306,  
307, 311  
Schneider Hans 296, 297, 303, 304  
Scholem, Gerschom 20, 44, 96  
Schöpflin Gyula 240  
Schrüder, Jürgen 157, 158, 163, 164, 167,  
180  
Schwab, Georg 84  
Schwerte lásd Schneider, Hans  
Seitter, Walter 102  
Seneca, Lucius Annaeus 247  
Severing, Carl 156  
Shakespeare, William 63, 211, 227  
Shell, Marc 207  
Shelley, Percy Bysshe 15, 268, 281  
Siebers, Tobin 284  
Simmel, Georg 315  
Simpson, John A. 84  
Sinfield, Alan 227  
Sinka István 210  
Sloterdijk, Peter 125, 171  
Smith, Gary 19  
Sorel, Georges 22, 28, 29, 38, 75  
Spengler, Oswald 91, , 167, 234, 236, 238,  
241, 251, 255, 303  
Spinoza, Baruch Benedictus 71  
Spoerhase, Carlos 301  
Spranger, Eduard 88, 89  
Standeisky Éva 211, 239, 242  
Steiner, Uwe 24, 30, 37, 39  
Stengers, Jean 281  
Stiegler, Bernd 301  
Stierle, Karlheinz 304, 308  
Stingelin, Martin 131, 145  
Stoekl, Allan 284, 291  
Strauss, Leo 75, 87, 98, 143, 284  
Sullivan, Lawrence E. 20  
Surette, Leon 184, 187–189, 192, 194, 213  
Swift, Jonathan 288  
Szabó Dezső 240  
Szabó Lőrinc 6, 11, 209–231, 233, 278  
Szabó Márton 84, 85  
Szabó T. E. Attila 134  
Szegedy-Maszák Mihály 238, 240, 247, 256  
Szigeti József 211, 213, 215–217, 225, 227  
Szigeti Péter 64  
Szili József 189  
Szitár Katalin 258, 262  
Szmirnov, Igor 303  
Szophoklész 36  
Taine, Hippolyte 180, 294  
Takács Ferenc 123  
Takács Péter 60  
Taubes, Jacob 20, 53, 67, 83  
Terrell, Carroll F. 200  
Theweleit, Karl 155, 158, 159, 160, 161, 167,  
187, 188, 198  
Thomka Beáta 207, 208, 299  
Todorov, Tzvetan 283, 293, 294  
Tolnai Gábor 240  
Tommissen, Piet 29, 163  
Tönnies, Ferdinand 99  
Tretyakov, Szergej 157, 158  
Tucker, Herbert F. 226  
Türk, Johannes 63  
Uecker, Matthias 158  
Uexküll, Jakob von 132, 133  
Unger, Erich 38, 55  
Unruh, Fritz von 199  
Vajda Róza 126  
Valéry, Paul 274, 279  
Varga Csaba 60  
Varga Tünde 188  
Veres Péter 210  
Vermes Katalin 119  
Verschuer, Otmar Freiherr von 5, 118,  
120–122, 134–141, 143

Viereck, Peter 258  
Viesel, Hansjörg 63  
Vilcsek Béla 294  
Volosinov, Valentyin N. 36  
Vries, Hent de 20  
Walzel, Oskar 91  
Warminski, Andrzej 294  
Warning, Rainer 299, 301, 308, 309  
Waters, Lindsay 278, 279, 281, 284  
Weber, Max 31, 41, 42, 53, 60, 68, 75  
Weber, Samuel 42, 48, 52, 62, 63, 75, 192,  
277, 287  
Weiner, Edmund C. S. 84  
Weissbach, Richard 20  
Wellershoff, Dieter 158  
Werber, Niels 145  
Wessel, Horst 223  
West, Cornel 126  
Westermann, Bernd 112  
Wiener, Jon 269, 300  
Wille, Bruno 32  
Willrich, Wolfgang 160  
Wizisla, Erdmut 24  
Wong, Lisa Lai-Ming 226  
Wulf, Christoph 128, 129  
Xie, Ming 202  
Yeats, William Butler 186  
Zelk Zoltán 225  
Zichy Rafaelné 214  
Žižek, Slavoj 37, 44, 53

Ráció Kiadó  
Budapest, 2014  
[www.racio.hu](http://www.racio.hu)

Kiadványszám: 184

Felelős kiadó: Lajtai L. László

Felelős szerkesztő: Bednatics Gábor

Tördelés és borítóterv: Layout Factory Grafikai Stúdió

Nyomdai munkák: *mondAt Kft.*, [www.mondat.hu](http://www.mondat.hu)

ISBN 978-615-5047-64-0



A mai kor demokratikus intézményei többek közt azoknak a dilemmáknak az elfojtása árán tartják fenn (és ezzel persze bizonyos értelemben gyengítik) magukat, amelyek megvilágításához nem utolsósorban azok a gondolkodók és művészek járulhatnak hozzá, akik e dilemmák előzményeire nem a demokratikus-liberális keretek között kerestek megoldásokat. Akár úgy is lehetne fogalmazni, hogy az ilyen elfojtás bizonyos értelemben immunizálta magát ezekkel a dilemmákkal szemben, vagyis mintegy önmagán belül igyekezett neutralizálni olyan kérdéseket, amelyeket olykor éppen eme belső elszigeteltségük ruház fel romboló erővel. Ezek közé tartozhat például erőszak és igazságosság viszonyának problematikája, a reprezentáció logikájának, a gazdasági szuverenitás formáinak, a biopolitika stratégiáinak vagy a művészi autonómia eszméjének számos fontos aspektusa, továbbá egyáltalán az a kérdés, hogy közelebb juttat-e a politika az ember – a politikai állat – megértéséhez. Már csak ezért is érdemes fontolóra venni, hogy miként is lehet – ahogyan Jacques Derrida fogalmazott – „igazságossággal válaszolni az igazságtalanságra”.

Kulcsár-Szabó Zoltán az ELTE Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetében tanít. Legutóbbi kötete a Ráció Kiadónál: *Tükörszínhátéka agyadnak. Poétikai problémák Szabó Lőrinc költészetében* (2010).



3125 Ft