Performa 2015. 2. szám
kultúratudományi és társadalomfilozófiai folyóirat

Főszerkesztő: Vajda Mihály

Szerkesztők:
Antal Éva
Kicsák Lóránt
Nemes László
Szabó Csaba

Olvasószerkesztő: Kalcsó Gyula

Technikai szerkesztő: Varga Attila

Webmester: Faa Balázs

Kapcsolat:performa@ektf.hu

Kiadja:

Eszterházy Károly Főiskola

Bölcsészettudományi Kara

ISSN xxx

Dieter Mersch

Performativitás, politika, erőszak. Az ellenállásról

A politikai és a politika

Az itt következő megfontolások a ›politikairól‹ szólnak, és különösen arról, amit a ›politikai eltűnésének‹ nevezhetnénk. Először is azt kell figyelembe vennünk, hogy a ›politika‹ és a ›politikai‹ kifejezések többértelműek, és különböző módokon használják őket, amennyiben hol a politikát mint gyakorlatot játsszák ki a politikaival mint diszkurzív elvvel vagy magatartással szemben, hol fordítva: a politikait mint éthoszt vagy az „együttlét" egyetemes kategóriáját (Nancy) játsszák ki a politikával szemben. Ha ›politikán‹ előzetesen a társadalmi lét megszervezését és ennek jövőit érthetjük, amihez az intézményes rendszerek éppúgy hozzátartoznak, mint a közigazgatás vagy a konfliktus stratégiái, akkor a ›politikai‹ fogalma először is egyáltalán az ember ›politikai-létének‹ megkerülhetetlenségére irányul, az ember mint *zōon politikon* létmódjára, amely őt már mindig a „viszály" (Lyotard), a véleménykülönbség vagy az „egyet-nem-értés" (Rancière) terébe állította. Jelenti ugyanakkor azt a diszkurzivitást is, melynek terében a társadalmi lét különböző rendjeinek megalapozásaira és ›összetűzéseire‹ sor kerül. Akkor a ›politikai‹ éppúgy jelöli a társadalmiság kialakításának és strukturálásának szükségszerűségét, mint ezek legitimálásának és elvetésének diszpozitívjait, amelyek állandó kísérői az említett műveleteknek. Tehát *kettős* értelemben van dolgunk olyan gyakorlati *és* elméleti eljárásokkal, amelyek a társadalmiságot éppen annyira létrehozzák, mint amennyire reflektálják is. Mindazonáltal itt nem annyira a diszkurzivitáson van a hangsúly – az olyan *diskurzusok diszkurzivitásán*, amelyek a ›politikai‹ klasszikus megkülönböztetéseiből kiindulva épülnek fel: szabadság és szabadságtól való megfosztottság, igazságosság és igazságtalanság, törvény és erőszak vagy más ehhez hasonlók –, hanem sokkal inkább magán a gyakorlati dimenzión, amely a társadalmi létben fennálló differenciákat egyáltalán alapítja, létesíti és érvényre juttatja – és közben nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy egyfelől azok a különbségek, amelyek meghatározzák a politikai körül kibontakozó diskurzusokat, maguk is különböző gyakorlatok *effektusai*, és ezek mint ilyenek leírhatók, s hogy másfelől, megfordítva: a diskurzusok is *gyakorlatok*, amelyek a politika és a politikai terében helyezik el magukat. A politikairól szóló beszéd problémája tehát abban áll, hogy a politikai egyfelől rendelkezik azzal a hatalommal, hogy egy bizonyos tekintetben társadalmat hozzon létre, rendet állítson

fel benne vagy elvesse azt, másfelől pedig az erre a hatalomra irányuló reflexiót jelöli, melynek során e hatalmat igazolják vagy kritizálják – és a politikainak e két fogalma egyelőre nem választható el egymástól.

Így hát a helyzet bonyolultsága abban áll, hogy a politikai éppúgy utal a létrehozás gyakorlatára, mint az elmélet vagy a reflexió gyakorlatára, amely mint gyakorlat maga is része valamilyen politikának, és részt vesz abban. Hiszen a társadalmi viszonyok vagy az azokat meghatározó politikai rendszerek bármely kritikája maga is már mindig olyan politikai beavatkozást jelöl, amely részt vesz az uralomban, akkor is és éppen akkor, ha ez az uralom elnyomja vagy megakadályozza. Következésképp nem létezik politikán kívüli terület, nem létezik apolitikus diszkurzivitás, a politikairól nem folytatható olyan vita, amely valamiféle különálló filozófiai területen mozogna mintegy azon kívül, amit a fogalom taglal – ám ebből, megfordítva a dolgot, korántsem következik, hogy e gyakorlatok politikai volta oly módon volna kikerülhetetlen, hogy be lennénk zárva azokban, mint valami ketrecben.[1] A politika és a politikai sokkal inkább komplementer módon viszonyulnak egymáshoz, akár egy tükör két oldala, ami nem véletlenül szolgál a reflexió legfőbb metaforájául; de mint minden tükör, ez is eltorzítja a reflexiót, és csak egyes aspektusokat enged láthatóvá válni, hogy a másik oldalon olyan részletek megjelenését tegye lehetővé, amelyek egyébként rejtve maradnának. Ez azt is jelenti, hogy a politikát és a politikait bizonyos fokig univerzális kategóriáknak kell tekintenünk: mert ahogy nem létezik a társadalmi léten túli, nem létezik az sem, ami túl volna a politikain, amennyiben a társadalmi létnek a maga szerkezetében és szervezeti formájában mindenképpen szüksége van a politikára és a politikaira – és ez az a körülmény, amely zavarba ejtően bonyolulttá teszi e fogalmak kölcsönös megvilágítását, viszonyuk meghatározását, valamint a diskurzusok politikájára és a politika diskurzussá alakítására vonatkozó kérdést, továbbá a politikaira irányuló kérdés politikai voltát is, mely kérdés mindenkor illetlen módon mer beavatkozni a politikai viszonyokba, és kritizálni meri azokat.

Ahhoz azonban, hogy egyáltalán kiindulópontot találjunk, mindezen kérdések példaszerű színhelyéül – és ez etimológiailag is helytálló – a *poliszt* választjuk, hiszen a *polisz* már példaszerűen vetette fel a *politiké*, a *politeia* és az arról való gondolkodás problémáját, hogy miből is jönnek létre a *polisz* struktúrái, mi a polisz kezdete, *archéja* vagy alapja és legitimitása. A ›politika‹ és a ›politikai‹ kifejezések tehát egyaránt a ›közösségi létezésről‹ és ennek megvalósításáról szólnak, akár a különböző uralmi rendszerek formájában – a hozzájuk tartozó specifikus eszközökkel (vagy *médiumokkal*), mint például a törvény, a nyilvánosság,

[1] Vö. erről többek közt Ulrich Bröckling, Robert Feustel (szerk.): *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*. Bielefeld, Transcript, 2010 (2. kiadás).

az egyezkedő tárgyalás módjai, a rajtuk kívülihez való viszony és más effélék –, akár olyan általános érvényű elvek megfogalmazásának formájában, amelyek megelőzik az előbb említetteket, és amelyeket a görög ókor, mint ismeretes, a *physiszben* lokalizált.[2] Ráadásul feltűnő, hogy mindezeket a kérdéseket eleve az *ethoszhoz* vagy egyáltalán az etikaihoz fűző vonatkozásukban vitatták meg és vitatják még mindig, különösen az igazságosság és az igazságos rend problémáját kiemelve, ahogy ez sokféle formában talált kifejezést, és ezzel összefüggésben a törvényeket, ahogy ezeket a türannisz bukása után, a Kr. e. hatodik századtól vetették fel a görög városállamokban. A görögök e kérdéseket egyszerre kötötték egyfelől egy olyan *episztémé*nek, olyan tudásnak és e tudás filozófiai igazolásának a kontextusaihoz, melyeket saját maguk ›másikjából‹, nevezetesen a természet ontológiájából merítették (anélkül, hogy feltették volna a kérdést, mennyiben vihető ez át ama kérdésekre), másfelől a *phronészisz*hez mint olyan gyakorlati okossághoz, amely a kormányzást és taktikáit hivatott irányítani, s tették ezt nem annyira azért, hogy megalapozzák a *polisz* rendjét és szerveződésének specifikus módját, hanem sokkal inkább azért, hogy a cserefolyamatok stratégiáit és azokat a manővereket garantálják, amelyek a hagyományok megőrzését, az életformákban rejlő támaszukat és elérni kívánt tartós fennállásukat szolgálták. Ez utóbbi különösen a különböző létmódoknak és egymáshoz való viszonyuk formájának temporalizálását követelte meg, továbbá azt, hogy kimérlegeljék a törekvések és a rend közötti differenciákat, vagy tartsák és ›ki-tartsák‹ az ezek közötti egyensúlyt – míg az előbbi a részesülés (*methexisz*) egyfajta térbeliesítésében állt, amely a poliszt ezzel egyidejűleg mint egészet, mint egységes organizmust találta föl.[3] A felsorolás világossá teszi, honnan erednek a fogalomalkotások és specifikus perspektíváik, minek a megoldására törekednek, és tisztázásuk mennyiben keveredik össze másfelől a metafizika, az élet és a kreatúrához való viszony kérdéseivel, valamint a szabadsággal és az erőszakkal.

A performativitás és a politikai

Mint ismeretes, az ókor nagy filozófiai rendszerei ambivalens módon válaszolták meg ezeket a kérdéseket, mégpedig vagy oly módon, hogy valamilyen általános eszmét állítottak az élre, melyből levezették a mindenkori különöset, vagy éppen fordítva oly módon, hogy az egyes

[2] Vö. különösen Martin Heidegger számos vizsgálódását az „első kezdetről“, mindenekelőtt in: Martin Heidegger: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65. Frankfurt/M, Klostermann, 1989. Valamint uő: *Das Ereignis*. Gesamtausgabe Bd. 71. Frankfurt/M, Klostermann, 2009.

[3] Vö. az organikusnak a politikaiban megjelenő sokféle metaforájáról Thomas Frank, Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Ethel Mathala des Mazza: *Der fiktive Staat. Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas*. Frankfurt/M, Fischer, 2007.

esetből indultak ki, hogy ezen dolgozzák ki a mindenkori konkrét megoldásokat. Nos, összefüggésünket tekintve, az arisztotelészi *politika* előnyei közé tartozik a platónival szemben, hogy – mindenekelőtt a *Nikomakhoszi etiká*ban mint a ›politikainak‹ a gyakorlati filozófiából kiinduló alapvetésében – a *gyakorlat*ot és a *cselekvés*t vette kiindulópontnak ahelyett, hogy átfogó ideálokat fogalmazott volna meg, melyeket aztán rákényszerített volna a közösséggé szerveződés alakulásfolyamatára. A politikai alapja ily módon az egyes emberek és létezésmódjaik gyakorlataira vezet vissza, melyek nem engedelmeskednek *per se* bizonyos fölérendelt intézmények, törvények, alkotmányok vagy alapszabályok meghatározásának, hanem ezek csak ama gyakorlatokból következnek. Ha a gyakorlatból, a cselekvésből kiindulva közelítjük meg a politikait, akkor ez egyszersmind azt is implikálja, hogy a politikait mint olyasmit gondoljuk el, ami hozzátartozik az emberhez, mégpedig oly feltétlen módon, hogy egyáltalán először is a politikai definiálja az embert és lehetőségeit, nem pedig fordítva – hiszen az arisztotelészi *Politika* központi belátása arra utal, hogy az ember – így szól a híres definíció – mint a *zóon logon ekhon* ugyanakkor *zóon politikon* is,[4] vagyis természeténél fogva ›polisz-lény‹, aki úgyszólván közösségre ítéltetett, és akinek az, hogy ugyanakkor *logosz*szal rendelkezik, engedi meg, hogy ezt a lényt politikai értelemmel töltse meg. *A természetben* lenni tehát már azt is jelenti: politikailag lenni, vagyis közösséggé szerveződni, de a politikai maga nem természettől adott, hanem a *logosz* terméke, és így a megismeréstől, az ›értelmes gondolkodástól‹ és a hozzá tartozó észtől függ.

Ha ekképpen, mintegy Arisztotelészt követve, a gyakorlatit választjuk kiindulópontul, akkor azonban – és ez itt a gond – olyan kétértelműségbe vagy ambiguitásba ütközünk, amely magának a cselekvés fogalmának a sajátja. Ez pedig a performativitás kategóriájával függ össze. Hiszen nem lehet egyszerűen arról szó, hogy a gyakorlatot összekössük a *logosz*szal, ily módon lehetővé téve a *polisz*t, hanem magában a gyakorlatban rejlik benne valami, ami bármikor képes megzavarni vagy aláásni a *logosz*t – nevezetesen a gyakorlat performativitása. A performativitás fogalma így relevánssá válik a politikai kérdésének megválaszolására nézve. Ugyanakkor hozzá kell tennünk, hogy a performativitás dimenziója nem úgy tartozik a gyakorlathoz, mintha valami utólag hozzátett, másodlagos dolog volna, hanem – mint a gyakorlat *végbemenetelének formája* és *tételező-létesítő alapvonása* – belülről, eredendő módon kapcsolódik össze vele bonyolult módon, és nem választható el semmilyen cselekvéstől. A performatív azonban nem tűr semmilyen racionalizálást – éppúgy meg kell

[4] Aristoteles: *Politik. Schriften zur Staatstheorie*. Stuttgart, Reclam, 1998; uő: *Nikomachische Ethik*. Stuttgart, Reclam, 1986. Arisztotelész: *Politika*. Szabó Miklós fordítása. Budapest, Gondolat, 1969; uő: *Nikomakhoszi etika*. Szabó Miklós fordítása. Budapest, Európa, 1987.

különböztetnünk az értelemtől, mint az intenciók intelligibilitásától.[5] Éppen ez teszi e fogalmat oly érdekessé a politikai vonatkozásában, mivel megmutatja, hogy a cselekvésben ugyanakkor valami olyasmi is működik, ami a ›politizálódásnak‹, a politikai által történő uralásnak és ellenőrzésnek is ellenáll. Másként fogalmazva: egyfajta eredendően ›an-archikus‹ mozzanattal lesz dolgunk, olyasmivel, ami a törvényességnek szab *határ*t, és alkalmas arra, hogy a törvényesség rendjét destabilizálja vagy feltörje.

Valóban – a performativitás elméleteit kezdettől fogva ez az intuíció kísérte, anélkül azonban, hogy ezt tematizálták volna. Ellenkezőleg: a performativitás kategóriáját éppen az identitásképzésre és racionalizálásra való alkalmassága tekintetében, valamint az intencionalitáshoz és a szerzőséghez való kapcsolódását szem előtt tartva vizsgálták. Ezzel szemben a cselekvéseket nem csupán *actiones*ra és *passiones*ra – a tulajdonképpeni aktusokra és az elszenvedett megtörténésekre – lehet felosztani, hanem minden gyakorlatot egy bizonyos kettősség jellemez, ahogy ez a *szimbolikus* és a *performatív* aspektusai révén kifejezésre jut. *Egyrészt* minden gyakorlat tesz valamit, bizonyos szándékokat és célokat követve, amelyek jelentéssel és értelemmel töltik fel – ez az értelem más gyakorlatok mezőjében rajzolódik ki: ezektől az adott gyakorlatok elkülönülnek vagy kapcsolódnak hozzájuk –, és amelyek *mint szándékok és célok elvileg kormányozhatók és uralhatók*. *Másrészt* azonban *minden gyakorlat maga olyasvalami*, ami ebbe a mezőbe *közbejön*, valamit *okoz* vagy *megváltoztat* – akkor is, ha csupán fel- vagy megerősítő hatásról vagy épp megtagadásról van szó. Más szavakkal: a gyakorlatokat mindig kétféleképpen lehet olvasni: *szimbolikus gyakorlat*ként, melyet a hatalom – hiszen ez mindig részesedik a szimbolikusban – kisajátíthat, és a *mindenkori reálisban való olyan elhelyeződés*ként, amely egyelőre semmilyen szabályt nem követ, hanem valamit *felállít, statuál, önmagát tételezi, létesíti*, vagy *önmagát kijelenti és állítja*, hogy valamit belevigyen a világba, ami előtte *nem* volt jelen benne.

Mint ismeretes, Jürgen Habermas ezt a körülményt – bárha más irányba fejtette ki – a kommunikáció gyakorlatára nézve „a beszéd performatív-propozicionális kettős szerkezeteként" írta le.[6] Habermas leírása azzal a körülménnyel vet számot, hogy a mondat, a

---

[5] Vö. erről a fogalomnak a klasszikus definíciókon túlmutató magyarázatára tett különböző kísérleteimet: Dieter Mersch: *Kommunikative Identitäten und performative Differenzen. Einige Bemerkungen zu Habermas' Theorie der kommunikativen Rationalität*. In: *Preproceedings of the 20th International Wittgenstein-Symposium*. Kirchberg, 1997. 621-628; uő: *Ereignis und Respons. Elemente einer Theorie des Performativen*. In: Jens Kertscher, Dieter Mersch (szerk.): *Performativität und Praxis*. München, Fink, 2003. 69-94.

[6] Jürgen Habermas: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. In: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1971. 101-141. Jürgen Habermas: Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez: Egy szemináriumi vita céljait szolgáló vázlat. In: *Szociológiai Figyelő*, 3/2. (1987), 5-29.

közlés a cselekvés móduszában szükségképpen *mint* állítás, vagy *mint* ígéret, fenyegetés vagy ehhez hasonló megy végbe – hogy ebből aztán egy sor messzemenő következtetést vonjon le, melyek éppúgy érintik a kölcsönös megértés racionalitását, mint a társadalmiság konstitúcióját, a politikai normativitását és ennek legitimitását.[7] A nyilvános tárgyalások a diszkussziónak és szabályainak formájához kötöttek, de megmarad a kérdés, hogy létezik-e olyasmi, mint a kölcsönös megértés általános vagy „univerzál-pragmatikai" szabályai. Itt a ›politikai‹ politicitásának procedurális és ugyanakkor diskurzuselméleti megalapozásával szembesülünk, ahol is ›diskurzuson‹ az interakciók reflexiós formáját kell értenünk argumentációk alakjában. A performatívnak ez az először csak a nyelvfilozófia felől meghatározott megalapozása kiterjeszthető általában a cselekvésekre, úgyhogy a nyelvi és a gyakorlati szituáció alapvetően analóg módon viszonyulnak egymáshoz. Ám itt nem annyira az a döntő, hogy a ›politikainak‹ a demokráciaelméleti, kommunikációs eljárásokra támaszkodó filozófiája hogyan néz ki Habermasnál, hanem sokkal inkább az a nyelvi folyamatokra vonatkozóan érvényesített belátása, hogy a gyakorlati és a performatív összetartoznak és egymással közvetlenül összefonódnak – olyan belátás ez másfelől, melyet átvihetőnek látunk elvileg minden gyakorlatra és azok performatív kontúrjára. Habermas itt különösen John L. Austin és John Searle nyelvfilozófiai kezdeményezéseire támaszkodik, melyek azonban a nyelvi megnyilatkozások performativitását *intenció*ra vezették vissza, ez pedig a megnyilatkozásokat közvetlenül összekapcsolja egy auktoriális beszélő-szubjektummal és azzal a móddal, ahogyan az beszélni *szándékol*.[8] Ennek megfelelően a performatívumok a *tételezés akarásá*ra utalnak: Az a szándékom, hogy valamit állítsak vagy kétségbe vonjak, hogy ígéretet tegyek vagy kifejezésre juttassak egy bizonyos érzést, ahelyett hogy a mondás során olyasmit teszek vagy a cselekvés során valami olyasmit viszek végbe, aminek alapját vagy motívumát *nem* ismerem. Ily módon a szimbolikus és a performatív kettőssége, melyet fentebb említettünk, egyoldalúan áthelyeződik a szubjektum szubjektivitásába, a beszédaktusok elemzését pedig, következésképp a performatívumokét is, az intencionalitás logikájához láncolják. Mindenekelőtt Jacques Derrida volt az, aki az *Aláírás esemény kontextus*ban és később a *Limited Inc.*-ben, Searle nagy bosszúságára, felhívta a figyelmet arra, hogy az aktushoz hozzátartoznak *megtörténés*ének és végrehajtása

[7] Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981. Magyarul Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ábrahám Zoltán et al. fordítása. Budapest, Gondolat, 2011.

[8] John Langshaw Austin: *How to do things with words*. Oxford University Press, 1962; John R. Searle: *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. London, Cambridge University Press, 1969. Magyarul John L. Austin: *Tetten ért szavak*. Pléh Csaba fordítása. Budapest, Akadémiai, 1990. John R. Searle: *Beszédaktusok*. Bárány Tibor fordítása. Budapest, AKTI, Gondolat, 2009.

*esemény*ének mozzanatai, amelyek tendenciájuk szerint képesek arra, hogy az aktust és e mozzanatokat magukat eloldozzák az intencionalitástól.[9] A szimbolikus és a performatív kettősségét ily módon keresztezi egy másik kettősség is, amelyet a beszédaktus-elméletekben, valamint a cselekvés és az interakció elméleteiben néhány csekély számú kivételtől eltekintve nem vettek figyelembe: a magában a performatívban rejlő kettősséget, nevezetesen a „létesítő tételezés eseménye" és ebből következő „irreverzibilitása" között fennálló kettősséget.[10] Mert nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a realitásban végbemenő performatív szituálás vagy hatás – az, hogy beavatkozik a szituáció*ba* – más cselekvésekre éppúgy *visszahat*, mint ahogy *össze is kapcsolódik*, össze is fonódik velük, hogy bennük bontakoztassa ki a saját, nem-megismételhető hatalmát. És e tekintetben tanulságos, hogy az analitikus cselekvés- és nyelvelméletek az efféle bonyodalmakat rendre kihagyták és vizsgálódásukból kihúzták,[11] vagy pedig a perlokúciós erőnek, tehát a másodlagos effektusok területének tulajdonították őket.

A performatív hasadásai

Ezzel szemben itt az illokúciós erő és a perlokúciós erő közötti indifferenciából indulunk ki, mi több: abból, hogy éppen és csakis a perlokúciós erő jelenti a *performativitásnak mint a gyakorlati egyfajta medialitásának* tulajdonképpeni *magját*.[12] Hiszen a performatív fogalma azt jelenti, hogy valamilyen aktus *által* valamit tételeznek, létesítenek a valóságban, mintegy saját külön ›világot‹ *teremtenek* – a társadalmiság kezdeteként a tett áll, amely egy (a tett által létrehívott) tényt *szituál*; és itt mérvadónak bizonyul, hogy az ›*által*‹ ugyanakkor egy bizonyos *mediációt* jelez, ez pedig összekapcsolja e két fogalmat, a performatív és a médium fogalmát. Ez a körülmény megkövetel egy argumentatív kerülőutat, hogy feltárjuk a gondolat szakító erejét, hiszen a ›per-‹ a ›perlokúcióban‹ sokkal inkább a ›performáció‹ ›per-‹-jének felel meg, semmint ez utóbbi az illokúciónak, amennyiben ez a ›per-‹ azt juttatja kifejezésre,

---

[9] Jacques Derrida: *Aláírás esemény kontextus*. Kicsák Lóránt fordítása. In: Antal Éva, Kicsák Lóránt és Széplaky Gerda (szerk.): *Performatív fordulatok*. Eger, Líceum, 2015. 43-69. Valamint uő: *Limited Inc abc ….* Wien (Passagen) 2001. Különösen 78skk. Derridának írt válaszában Searle továbbra is ragaszkodott az intencionális primátusához: „There is no getting away from intentionality, because a meaningful sentence is just a standing possibility of the corresponding (intentional) speech act". John R. Searle: Reiterating the Differences. A Reply to Derrida, in: *Glyph* 1 (1977). 198-208, 202.

[10] Vö. provizórikusan Dieter Mersch: *Das Ereignis der Setzung*. In: Erika Fischer-Lichte, Christian Horn, Matthias Warstat (szerk.): *Performativität und Ereignis*. Tübingen/Basel, Francke, 2003. 41-56.

[11] Ez ugyanúgy érvényes még Donald Davidson cselekvéselméletére is. (Donald Davidson: *Handlung und Ereignis*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1985. Vö. magyarul Donald Davidson tanulmányait in: *Théléme* 1998/4, 1991/1.)

[12] Vö. különösen Dieter Mersch: *Performativität und Ereignis. Überlegungen zur Revision des Performanz-Konzeptes der Sprache*. In: Jürgen Fohrmann (szerk.): *Rhetorik. Figuration und Performanz, Schriftreihe Germanistische Symposien.* Berichtband 25. Stuttgart, Metzler, 2004. 502-535.

ami *a cselekvésben a tulajdonképpen mediális*. Ha ellenben Austin az illokúciót és a perlokúciót azáltal különböztette meg, hogy az illokúciós aktus „in saying" („valaminek a mondásakor") konstituál jelentést, míg a perlokúció „by saying" („valaminek a mondása révén") vált ki valamit,[13] akkor ez utóbbi analógnak bizonyul a „by means of" megfogalmazással, amely a mediációt ugyanezen oldalra vonatkozó alakzatként írja le. Ha nyelvet váltunk, áttérve a latinra és a görögre, akkor az ›*által*‹ – ›by means of‹ – fordítása a ›per-‹, illetve a ›dia-‹, az ezzel alkotott összetételek pedig – pl. *dialogoi* (beszélgetés során kiválogat), *diaphanész* (át-látszó), *diaireszisz* (át-metszés), *diagrammata* (át-rajzolatok) és más olyanok, ahol a ›dia‹ aktív értelmű – mind *mediális folyamatokat* jeleznek. Más szóval: *A performatív és a mediális nem választhatók el egymástól* [14] – és mindenütt, ahol a nyelv vagy valamilyen cselekvés közvetítésével mediáció megy végbe, már rá vagyunk utalva a performatív fogalmára, amely a ›lokúció‹ folyamatában ›per-lokúcióvá‹ válik. A perlokúciónak pedig ugyanakkor eredendő hasadás vagy differencialitás a sajátja, mert a perlokúció szétszórja a jelentést – és például állításból sértést vagy kritikából tiszteletteljes hódolatot csinál. Így lepleződik le benne a beszéd specifikus medialitása – vagy élesebb hangsúllyal megfogalmazva: *a performatívnak a perlokúciós erőben megnyilvánuló medialitását egyfajta differencia-logika jellemzi – nem pedig az identitás logikája*.

Searle, akárcsak Habermas – és ez itt a döntő pont –, ezt a differenciát megpróbálták nem tudomásul venni vagy éppenséggel kioltani, de éppúgy annak konstitucionális meghatározatlanságát is, hogy mit nevezhetünk cselekvés*nek* és *következmény*ének. Hiszen ha egy tett valamilyen ›tény-állást‹ (a ›tett által létrehozott dolgot‹) ›létesít‹, akkor indifferensnek mutatkozik, hogy ez a létesítés a tett *következménye* vagy egy cselekvés *következményeinek következménye*, mert a cselekvés *mint* cselekvés csak utólag válik elemezhetővé következményei alapján. Aktusok valamilyen szekvenciájába kötve, az aktusok önnön tételező létesítésük helyén lesznek szó szerint ›el-tulajdonítva‹ (›el-lopva‹, ›ki-forgatva ‹ – ›ent-wendet‹). Ezzel szemben jelenik meg világosan a szubjektiválás diszkurzív manővere. Ha ugyanis a kiindulópont az intencionális, a „kifejezhetőség elve",[15] valamint a cselekvések lényegi konvencionalitása, illetve szabályok általi vezéreltsége, akkor minden beszélő vagy tettes felel azért, amit mond vagy tesz, és viszont: felelősségre is vonható, mint például rosszindulatú állítások, becsületsértő megnyilatkozások vagy megszegett ígéretek esetében. Jól látható, hogy Searle, miként Austin, és ezt a vonalat követve Karl-Otto Apel és Habermas

[13] Austin: *Tetten ért szavak*. 122.
[14] Vö. a mediális e meghatározásáról Dieter Mersch: Meta / Dia. Zwei unterschiedliche Zugänge zum Medialen. In: *Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*, Bd. 2 (2010), Hamburg, Meiner. 185-208.
[15] Searle: *Beszédaktusok*. 31skk.

is az önmaga fölött rendelkező szubjektum stabilitásába vetett hitet viszik tovább; ily módon ez a szubjektum válik társadalomelméletük alapjává, mely egy meghatározott jogrendet előfeltételez, amire politikailag lehet hivatkozni – ezzel szemben minket itt azok a konzekvenciák érdekelnek, amelyek nem csupán *alkalomadtán* lépnek fel a gyakorlati történésben mint koincidenciák vagy véletlenszerű mellékhatások – például ha egy dialógusban szerencsétlenül járunk (vagyis olyasmi történik, amit Austin a „sikerületlen" (*misfire*) fogalmával ragadott meg[16]), vagy ha egy cselekedet félresiklik, mert egyszerre több, kontrollálhatatlan intenció játszik szerepet benne –, hanem amelyek *a gyakorlatiban rejlő mediáció magjá*t képezik, és eseményszerűen fakadnak ennek a mediációnak a szisztematikus meghatározatlanságából és kontrollálhatatlanságából. De mindenekelőtt azok a *pillanatok* érdekelnek bennünket, amikor e kettő – az intencionalitás és az, ami nem intencionális – egymásba olvadnak, s bizonyos *töréseket vagy ellentmondásokat* képeznek, és ezeken a pontokon a kölcsönös megértés vagy interakció folyamataiban a szakadások és interferenciák olyan mintázatot alkotnak, hogy ígéret és megtévesztés vagy erőszak és elismerés megkülönböztethetetlenül egymásba keverednek. Röviden: míg az illokúciós aktusok *azok, amit mondanak*, és így az identitás alakzatait hívják elő, mivel a „kifejezhetőség elvének" megfelelően már mindig a szubjektumnak és szándékainak identitásához vannak kötve, addig a perlokúciós aktusok és velük a performatív aktusok mindig valamilyen differencia végbevitelét implikálják, amely az adott szociális szituációt éppúgy *mediatizálja* belülről, mint amennyire *ki* is *vájja* vagy *szétbomlasztja, disszociálja*.

Ha tehát ekképpen nem a politikaiból mint a törvény rendjéből és szituálásából indulunk ki, hanem *a gyakorlatiból*, és nem a cselekvés felelősségéből mint a társadalmiság alapjából, hanem *a performatív aktusok lényegi disszociációjából és így anómiájából vagy ›anarchiájából‹*, akkor a politikai politicitásáról és mindazon modelljeiről szóló megfontolásainkba, melyek a hatalmat és a szabadság struktúráit vázolják, valami olyasmit kísérelünk meg belevinni, ami kezdettől fogva *ellenáll* nekik. Így tehát már a legelején olyan ambiguitással kezdjük, amely benne rejlik az egyszerű cselekvésben és ›jelenetében‹ – mert nem létezik a szinguláris aktus, hanem mindig csak olyan „szituációk" léteznek,[17] amelyek a cselekvések komplexitását kontingenciákkal szövik egybe; e szituációkra vonatkozóan megpróbáljuk megmutatni egyrészt azt, hogy megelőzik a politikait, másrészt hogy ugyanakkor hogyan alapulnak olyan alapvető paradoxonok egész során, melyek a politika

[16] Austin: *Tetten ért szavak*. 70.

[17] A „szituáció" fogalmával Sartre politikai elméletére emlékeztetünk; ld. Jean-Paul Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*. Bd. 1: *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1986. Vö. magyarul Jean-Paul Sartre: *Marxizmus és egzisztencializmus*. Budapest, Kossuth, 1974.

klasszikus fogalmait már eleve zavarják. Erre még vissza fogunk térni pontosabban is. Itt elegendő először annyit megállapítanunk, hogy ezáltal valami olyasmi íródik be *a politikai szükségszerűségébe*, ami megelőzi magát a politikait és a közösség, a *polisz* lehetőségét, és ›összekuszálja, bonyodalmassá teszi‹. Így tehát, más szempontból megfogalmazva, az emberi kollektívumok konstitúciójára vonatkozó kérdésen keresztül úgyszólván olyan réteghez jutunk el, amely a közösségeket *megelőzve* szolgál azok alapjául, ám anélkül, hogy már konstitutív módon meg is határozná őket; és e réteg ugyanakkor egyfajta eredendő ellentmondásosságot vagy ›nyughatatlanságot‹ visz bele a közösségekbe. Ez pedig azt is jelenti: ha a politikai abban áll, hogy mindenekelőtt megalapítják a közösséget és szerveződését, illetve rendelkezésre bocsátják előállításának és megnyitásának médiumait vagy diszpozitívjait – hiszen nincs olyan kollektívum, mely magértvalóan fennállna magától vagy magától megszervezné önmagát, még ha Arisztotelész és a rá hivatkozó politikafilozófusok szerint az emberek bizonyára már mindig is kollektívumokban gyűltek össze, és abból kiindulva kezdik el önmagukat *mint* embert megállapítani s megtartani *humanitas*uk értelmében –, mégis létezik valami kezdettől fogva, ami magában az emberek cselekvésében rejlik benne, és a közösség ilyetén előállítását szakadatlanul kijátssza vagy bajosnak mutatja. Ezt érthetjük úgy is: az emberek cselekednek, de egymáshoz és a Másikhoz fűző viszonyaikban *előbb el kell juttatni őket addig*, hogy *egymáshoz* viszonyuljanak és *egymással* együtt cselekedjenek, hogy ekképp létrejöjjön valami közös. Csakhogy van valami a cselekvés mozzanatában (*actió*ja és *passió*ja mozzanatában is), ami – anélkül hogy alapja a szabadságban vagy a vágyban, törekvésben volna – az egymáshoz viszonyuló létet és az egymással-létet szó szerint krónikusan ›megzavarja‹, ›feldúlja‹. Így pedig a politikait és a helyét még valami másként is meg kell ragadnunk: nemcsak mint a közösség (*polisz*) létrehozását a közösséggé alakulás diszpozitívjai révén, hanem ugyanakkor mint a performatív erő korlátok közé szorításának és kontrolljának erőszakját is, amely a politikaiba egy bizonyos nem-egyezést vagy diszkonkordanciát ír be. Következésképp nem létezik olyan politika-fogalom, amely nem kontradiktórikus. Ha ugyanis a politikaihoz a társadalom konstitúciójának feltételei és követelményei, valamint az emberek közötti kapcsolatok és kötöttségek vagy ›kötelezettségek‹ feltételei tartoznak, akkor a társadalom előállítása egyidejűleg implikálja korlátozását is, és ezzel az ellenállás formáit, amelyek magukból a performatívumokból erednek. Ezekhez csak utólag kapcsolódnak aztán az igazságosságnak és „szeparációjának" kérdései, az ›elosztásnak‹ vagy – ahogy Jacques Rancière[18] érti – a

[18] Vö. Jacques Rancière: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2002; valamint uő: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin, b_books, 2006; különösen

„felosztás” és különbségtétel rendszereinek kérdései: ezek alapulnak amazokon, nem pedig fordítva.

Erőszak és tételező létesítés

Megfontolásaink eddigi köztes eredménye a következő: a performatív erőt vizsgálva szembetűnő, hogy olyan specifikus dialektikát vagy diszperziót indít be, amely azt magát, ami performatív, belülről fonja össze azzal, amit előzetesen ›immanens erőszakosságnak‹ nevezhetünk. Ez az immanens erőszakosság egyszerűen elkerülhetetlen. Itt az erőszak – vagy úgyszintén az erő és a hatalom – nem morális értelemben vett fogalmáról van szó. Olyan erőszak, amely magában a performatívban rejlik benne és úgyszólván a cselekvések belsejében cirkulál, anélkül hogy volna pontos helye vagy címzettje. Az „erőszak” kifejezés itt bizonyos tekintetben az „illocutionary force” [19] searle-i kifejezésére referál, illetve a *peithein*, a „nyelvi erő” antik retorikából származó fogalmára.[20] Ez az erő a meggyőzés nyelvi hatalmát írja le, ez a hatalom pedig annyiban hozható összefüggésbe a performatív erőszak fogalmával, amennyiben ›erő‹ és ›hatalom‹ erőszak nélkül nem gondolható el: e három fogalom korrelatív viszonyban áll egymással. Mert mindabban, amit az ember tesz, minden cselekedetben ott van egy bizonyos erőszakosság lehetősége, amennyiben az ember gyakorlati tevékenységének valamilyen ›szituációban‹, kontextusok, véletlenek és belemetsző mozzanatok valamilyen mezőjében kell helytállnia magáért, ugyanakkor kénytelen ki is tenni exponálni, magát. A cselekvés mint cselekvés egyidejűleg erőszakolja rá magát a másra, a Másikra éppúgy, mint arra, ami őt megelőzően vagy addig volt, mégpedig azáltal, hogy annak a helyére teszi magát, vagyis annak a helyén létesíti magát, azt részben transzformálja, felülírja vagy elnyomja, hogy ugyanolyan mértékben korlátozza alternatíváit is. Minden gyakorlati létesítésbe, érvénybe léptetésbe vagy pozicionálásba bele van írva az elvi aszimmetria, a nem-kölcsönösség vagy nem-reciprocitás mozzanata: ez emészti, töri vagy osztja meg a ›performatív jelenetet‹, és adja vagy állítja elő számára az esélyeit, miközben más esélyeket elhalaszt, visszavesz vagy kiolt. Valamit ›tételezni, létesíteni‹ azt jelenti: önmagát manifesztálni, és ezáltal minden további lépést az időben prejudikálni, mégpedig vagy folytatásként, vagy törésként, megtagadásként – ám ezek mind előfeltételezik egy

25skk. Vö. magyarul Jacques Rancière: *Esztétika és politika*. Jancsó Júlia, Jean-Louis Pierson fordítása. Budapest, Műcsarnok, 2009.

[19] Ld. John Searle, Daniel Vanderveken: *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge, University Press, 1985. 1, 7-9, 20-21.

[20] Vö. Andreas Hetzel: *Die Wirksamkeit der Rede. Zur Aktualität der klassischen Rhetorik für die moderne Sprachphilosophie*. Bielefeld, transcript, 2010.

bizonyos alapvető pozicionálás aktusát, amely önmagánál fogva már mindig tartalmazza önmaga igenlését. Mi több: azáltal, hogy ily módon ›elhelyezi‹ magát, minden cselekvésnek magára kell vennie következményeit, anélkül hogy revideálhatná azokat; legjobb esetben is csupán más irányba terelni vagy korrigálni képes azokat, természetesen egy további aktus árán, amely mégsem teheti meg-nem-történtté azt, amit az előbbi aktus vitt végbe, és amely a maga saját következményeit hordja ki – tehát további cselekvések sorozatát hozza létre, ezek pedig maguk sem kerülhetik el, hogy a saját ›logikájuknak‹ engedelmeskedjenek, és a maguk összetéveszthetetlen feltételeit diktálják stb. Ezenfelül minden cselekvés annyiban *elszenvedés*, amennyiben csak egy bizonyos szituációra vagy jelenetre vonatkozhat annak összes kiszámíthatatlanságával vagy áttekinthetetlenségével együtt; ez a mindenkori szituáció megelőzi a cselekvést és határokat szab neki, és valószínűleg a maga részéről a cselekvés is éppen annyira redukálta már annak sajátos lehetőségeit – a múltnak ama árnyait, amelyek a cselekvést mintegy átitatják megváltoztathatatlan kondícióikkal – hogy a cselekvés a maga részéről legyőzze vagy megváltoztassa azokat. Röviden: az emberi szituációt és gyakorlatát, amely a politikait mindenekelőtt egyáltalán előhívja és ugyanakkor át is lyukasztja, olyan ›eredendő‹ (›kezdetként felrepedő‹) temporalizáció jellemzi, melyben paradox konstelláció rejlik – másfelől az emberi gyakorlat ily módon éppen ezzel a paradoxiával birkózik. Következésképp, ha a politikaira vonatkozó kérdést feltéve a gyakorlatiból indulunk ki, akkor egy bizonyos konstitutív vetődéssel, kilökődéssel vagy ellentmondásossággal kell számolnunk, amelynek kezdettől fogva a performatív jelenet adja meg színezetét, anélkül hogy azt ezzel már etikai fenntartások vagy a törvényhozás fegyelmező rendszabályának hatálya alá helyezné.

A konzekvencia az, hogy az erőszak, vagy jobban mondva: a viszály (*katastrophé*) közvetlenül hozzátartozik a *conditio humaná*hoz. Az erőszak oly elementárisan tartozik hozzá az emberi területéhez és szociális valóságához, hogy alapjában véve az ember minden artikulációja, minden szimbolikus forma, sőt minden fogalom, melyet beleviszünk a világba vagy rákényszerítünk a valóságra és a másiknak, a kreatúrának tulajdonítunk, Káin-bélyeggel terhes, és tele van tűzdelve az erőszakosság tapasztalatával – még az ész fogalma is, amelyet Habermas nyomatékosan szembeállított az erőszakkal. „Azt kívánom megmutatni" – mondja egyik hozzászólásában egy vita során –, „hogy a diskurzus nincs kiszolgáltatva az önkénynek, hanem olyan életformában mozgunk, amely a cselekvéskonfliktusok megoldásának tulajdonképpen csak két mechanizmusát engedi meg: erőszakot vagy kölcsönös megértést."[21]

[21] Jürgen Habermas: *Diskussionsbeitrag.* In: Willi Oelmüller (szerk.): *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn, Schöningh (Utb), 1978. 114.

Ezzel szemben azt az ellenvetést tehetjük, hogy a racionális diskurzus is, a filozófiai argumentációra vagy a konszenzus és a politikai kiegyezés emfatikus értelmében vett kölcsönös megértésre való korlátozás is erőszakkal fonódik egybe, mégpedig nemcsak ama fölény miatt, amelyet ily módon „a jobbik érv" állítólag „kényszer nélküli kényszerének" tulajdonítunk,[22] hanem éppen a korlátozás, a megszorítás, a kizárás gesztusa révén, hiszen ezzel a diszkurzivitás elemét kitüntetjük minden másféle megnyilatkozásformával szemben, és feltétlen elsőbbséget biztosítunk számára. Ha figyelmet fordítunk a kizárás, a differenciát létesítő tételezés ilyen gesztusaira, akkor ez már azt is jelenti, hogy tematizáljuk a performatív dimenzióját, amely itt a racionalitásnak *mint a megvitatás egyetlen legitim eszközének és a konfliktusmegoldás egyetlen formájának* tételezése által a saját immanens erőszak-jellegéről árulkodik – olyan erőszakról, amely ismét csak megkettőzi magát azáltal, hogy ugyanolyan mértékben tételezi magát abszolútként, amennyire megtagadja *magát* mint erőszakot.

Ezzel ugyanakkor azt a további pontot is érintjük, hogy a performatívumokban nem csupán olyan belső paradoxitás rejlik benne, amely bármikor képes arra, hogy az észt esztelenségbe, az igazságot hazugságba vagy az igazságosságot igazságtalanságba fordítsa, hanem a performatívumok állandóan annak közelében mozognak, hogy magának a performatívnak a szituációját vagy ›jelenetét‹ forgassák ki, és mindig új redőzetbe hajtogassák újra, következésképp a szakadatlan *differenciálódás* eseményéből kell kiindulnunk. A jelentés soha nem lehet stabil vagy megbízható – az elkülönböződés (*différance*) ezen alapelvével konfrontálta Derrida a hermeneutikát éppúgy, mint a strukturalizmus különböző rendszereit, valamint hivatkozásukat a szimbolikus rendek rekonstruálhatóságára –, most pedig ugyanezt a konzekvenciát vesszük észre a gyakorlat területére vonatkozóan, még a legkeményebb norma alakjában vagy ennek rögzített kódok vagy konvenciók által történő társadalmi szituálásában is, amennyiben a gyakorlati kihordása vagy eseményszerű megtörténése – így mondhatnánk – a *performatív elkülönböződés-el*vnek köszönhető – e fogalom itt nem annyira az említettek ›dekonstrukcióját‹ szolgálja, hanem *a gyakorlat területén történő végtelen ›fordulatok‹ és ›el- vagy szembefordulások‹ lehetőségének metaforája*ként szerepel. Itt nyomatékosan hozzá kell tennünk, hogy ezek az ›el- vagy félre-fordulásokból‹ keletkező ›fordulatok‹ és a ›felhasználó ráfordítások‹ mint ›fordulatok‹ nem valamely akarat vagy szándék jegyében történnek, hanem sokkal inkább azért, mert minden cselekvés úgyszólván a ›jelenete‹ helyén, a ›szcénája‹ helyén ›fordul meg‹ vagy tesz fordulatot, és ezáltal egyidejűleg ki is vonja magát a cselekvő

[22] Jürgen Habermas: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. In: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1971. 101-141. 137. Jürgen Habermas: Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez: Egy szemináriumi vita céljait szolgáló vázlat. In: *Szociológiai Figyelő*, 3/2. (1987), 5-29. 26.

ember rendelkezése és uralma alól, vagy kiforgatja őt magából, el-tulajdonítja magát tőle. Mondás, cselekvés, létrehozás vagy ellenállás következésképp azt jelentik, hogy *mindig valami mást mondunk vagy teszünk* – mégpedig azért, mert mindezek a ›szcenikusság‹ feltételei között már kezdettől fogva átváltoztak. Ebben az értelemben ›*veti* alá‹ magát minden performatív aktus a szakadatlan ›változásnak‹, ahogy a ›szcenikusság‹ feltételeinél fogva olyan alteritásnak van kitéve, amely nem annyira a részt vevő mások alteritását jelenti, hanem sokkal inkább azt az ›eltulajdonító kiforgatást‹ (›Ent-Wendung‹) vagy ›megmásítást‹ és ›el-idegenítést‹, mely abban áll, hogy soha nem rendelkezünk afölött, milyen irányba változott meg vagy tolódott el valószínűleg már mindig is az, amit tettünk vagy mondtunk. Pontosabban szólva, a performatív hatalma vagy ereje, vagyis az, amit specifikus erőszakjaként azonosítottunk, nem is annyira alá van vetve ennek az elidegenítésnek – hanem ezt sokkal inkább éppen e performatív erőszak hozza létre minden egyes pillanatban.

A ›diabolikus‹ és a tragikus

Tehát nem birtokoljuk önmagunkat – sem cselekvéseinket, sem azok jelentéseit vagy következményeit –, sokkal inkább egy bizonyos erő vagy erőszak birtokol minket, ez pedig azt is jelenti, hogy közös gyakorlati tevékenységünk folyamatosan ›szét-vet‹, bomlaszt és visszaél velünk, monstruózusan, garázda módon. Szembefordul a legtisztább szándékokkal, ellentétükbe fordítja őket, felforgatja céljaikat, vagy a legbeláthatatlanabb irányokba szórja szét őket.[23] Ténylegesen arra céloznak megfontolásaink, hogy ez a már mindig *›kiforgatott, eltulajdonított‹, ›megmásított‹ vagy ›elidegenített‹ lét annak jeleként betűzhető ki, hogy van valami eredendően tragikus az emberi szituációban*. A ›tragikus‹ kifejezés, melynek ily módon egzisztenciális jegyet tulajdonítunk, arra az elkerülhetetlen erőszakra utal, amely velünk történik meg, anélkül hogy az ember akaratának következménye volna, és így anélkül, hogy uralhatnánk vagy kontrollálhatnánk. Ennek az erőszaknak felel meg az emberi szituáció paradoxitása, mely átterjed minden kulturális formáció paradoxitására. Nincs olyan gyakorlat, melyet ne zavarnának vele ellentétes célok: a performatív jelenet – miként a politikai is, valamint a szociális vonatkozások minden egyes aktusa – ebben az értelemben sejteti a tragédiát, mivel a performatív elkülönböződés, amely úgyszólván a cselekvő szereplők háta mögött játszódik le, cselekedeteiket szakadatlanul összekuszálja, megzavarja vagy kudarcra ítéli. Pontosan ezt, nem egyebet fejeznek ki a *diabolé* vagy *diabolosz* régi képzetei: szó szerint

[23] A megértés és a kölcsönös megértés folyamataira irányított figyelemmel, vö. Dieter Mersch: *Posthermeneutik*. Berlin, Akademie Verlag, 2010.

az ›összevissza dobálás‹ mint annak fogalma, ami a *szümbolon*nal, a szimbolikussal, vagyis az értelem garanciájaként értett ›egybevetéssel, összehordással‹ ellentétes. Az így értett *diabolé*, a ›összevissza dobáló‹ performativitás végzetes ereje – melynek alapját semmi azonosíthatóban nem lelhetjük fel – mindenekelőtt a közvetlen erőszakba való átcsapás mozzanataiban tanúsítja magát. Ez a hétköznapi tapasztalat számára annyiban minden további nélkül ismeretes és megszokott, hogy egy döntés káoszba csaphat át, egy javaslat tolakodássá, az ártatlan segítségnyújtás pedig megalázássá válhat, vagy épp egy adomány változhat átvétele pillanatában megválaszolhatatlan teherré vagy nyűggé. Nem az embert faragták „görcsös fából" – antropológiai nyelven fogalmazva –, mint Kant mondotta,[24] hanem a társadalmiság törékenységével vagy instabilitásával vagyunk kénytelenek oly mértékben konfrontálódni, hogy állandóan és mintegy akaratunk ellenére bukkan fel mindig valami más, ami szörnyen hátborzongató rejtélyességgel és ellenszegülő módon ›lép közbe‹, hogy bármikor kigúnyolja a szuverenitás illúzióját és egyetértésre irányuló törekvésünket – mégpedig oly mértékben, hogy az antik vallások, valamint manicheus és keresztény utódaik habozás nélkül pillantották meg ebben a *diabolikus elv* működését és művét. Az ókor etikája, melynek tulajdonképpeni helye a tragédia volt, ehhez igazította magát: vagyis ahhoz a tényhez, hogy nem létezik semmiféle stabil, nem-paradox vonatkozás, amelyre hivatkozhatnánk mint szilárd talajra vagy alapra, és amelyben valamilyen, bárhogyan is elgondolt ›igazság‹ és objektív törvényszerűség gyökerezne. Inogva létezünk, hirtelen változások, omlások és esetlegességek közepette. Ezért nem is tűr az etika semmilyen átfogó vagy egyetemes elvet, hanem egyedül csak az esetet, a szingularitást – és különösen érvényes ez az összes, szociális kontextusban releváns etikai kategóriára, melyek az emberi kapcsolatok gyakorlatára vonatkoznak – mint például a bizalom, a hűség, a hit –, és megelőznek minden törvényhozást és normatív szentesítést.

Ez pedig a következőt is jelenti: a gyakorlati területén lenni – illetve létezni – azt implikálja, hogy éppúgy *teszünk, tételezünk, létesítünk* valami kontrollálhatatlant, mint amennyire szakadatlanul *ki is vagyunk téve* neki. Ha tehát a performatív fogalmát már előre a ›tételezéshez‹, a ›tételező létesítéshez‹ kapcsoltuk, akkor ugyanolyan joggal oda kell tennünk mellé az expozíció értelmében vett ›ki-tételt‹, a ›ki-tettséget‹ is, mégpedig kettős tekintetben, amennyiben minden exponálással egyidejűleg már mindig adva van a törés éppúgy, mint az erőszakosság. Cselekedni azt jelenti, hogy aktív-passzív értelemben exponálni kell magunkat;

[24] Immanuel Kant: *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*. In: uő: *Történetfilozófiai írások*. Vidrányi Katalin fordítása. Szeged, Ictus, 1995-1997. 50. (Immanuel Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* In: *Berlinische Monatszeitschrift,* Nov. 1784. 385-411.)

azt jelenti, hogy prezentáljuk *magunkat*, előadjuk magunkat, de ugyanazon lélegzetvétellel azt is, hogy előtolakodva ráerőszakoljuk *magunkat,* és a jelenlét manifesztációja révén hatalmat gyakorlunk – ahogy ›magunkat kitenni‹ ugyanolyan mértékben jelenti azt, hogy rábízzuk, átengedjük magunkat mások beavatkozásának vagy önkényének, s másfelől nem tudjuk, *mit* fog kiváltani egy bizonyos cselekvés, és *hogyan* fog helytállni és megállni maga a szituációban vagy az adott ›jelenetben‹, hogy azt minden lépésével nyomban átváltoztassa, ›kifordítsa‹ ismét. Továbbá: ahogy az emberi egzisztencia csak másokkal való kapcsolatban lehetséges – ez pedig minden *participáció*val vagy *részvétel*lel már *megosztás*t vagy *differenciá*t is magában foglal –, éppúgy érvényes, hogy csak egy bizonyos elementáris reszponzivitás révén lehetséges, amely a másikat bizonyos módon szükségképpen már mindig felvette és befoglalta magába, [25] már azelőtt, hogy *én magam,* gyakorlati tevékenységem vagy vágyam ›ökonómiái‹ léteznének – ugyanolyan mértékben *vagyok* ›állítva‹ (azaz valamilyen helyzetbe hozva s valamire késztetve) a többiek, mások által és gyakorlataik, felém fordulásaik vagy erőszakosságaik által, melyek érintenek, megragadnak, kikezdenek vagy reakcióra provokálnak engem, amilyen mértékben *az én reakcióim is tételezve létesítő, közbeavatkozó, elhalasztó, eltoló-áthelyező* és így *megosztó módon* járnak el, hogy ekképp a maguk részéről oda- vagy elfordulásuk által váljanak kizáróvá vagy potenciálisan erőszakossá.

Kifejezhetjük ezt a következőképpen is: a performáció a pozícióból (tételezésből), expozícióból (ki-tételből) és transzpozícióból álló eredendő hármasságának aktusával ugyanakkor az igazságtalanság vagy adósság (bűn) mozzanatát is magában foglalja – erről beszélt már „Anaximandrosz mondása” is, hiszen „[a]honnan a dolgok a keletkezésüket veszik, oda is kell, hogy elmúljanak, a szükségszerűség szerint; jóvátételt kell ugyanis fizetniük, és meg kell ítéltetniük az igazságtalanságuk miatt, az idő rendje szerint.”[26] A mondás mélysége nem abban rejlik, hogy megidézi keletkezés és elmúlás sorsszerű ciklusát, hanem a keletkezés és az igazságtalanság összekapcsolásában: ami van, illetve amit teremtünk és létrehozunk, egy bizonyos eredendő illegitimitásnak köszönhető, mely csak múlandóságával gyógyítható – ezt a szálat majd később újra felvesszük. Ugyanebben az

[25] A reszponzív alakzatáról vö. mindenekelőtt Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2007; valamint Dieter Mersch: *Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis*. München, Fink, 2002; és uő: *Posthermeneutik*. Berlin, Akademie-Verlag, 2010.

[26] Nietzsche fordítása; Friedrich Nietzsche: *A filozófia a görögök tragikus korszakában*. In: uő: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Molnár Anna fordítása. Budapest, Európa, 1988. 73. (Friedrich Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. In uő: *Kritische Studien Ausgabe*. Bd. 1. München, dtv/de Gruyter, 1989. 818.) Vö. szintén erről Martin Heidegger: *Anaximandrosz mondása*. In: uő: *Rejtekutak*. Budapest, Osiris, 2006. 279-325. (Martin Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*. In: uő.: *Holzwege*, Gesamtausgabe Bd. 5. Frankfurt/M, Klostermann, 1977.)

értelemben jegyezte fel Walter Benjamin, hogy a „világtörténelem legfőbb kategóriája […] az adósság (a bűn)”.[27] Nincs olyan beavatkozás, sem olyan technológiai ›korrektúrája‹ a hiánynak, sem termelés vagy forradalmi tett, amely ne viselné nyomát ugyanakkor az erőszaknak, és éppen ez lobbanthatja fel etikai gyúlékonyságát. Bizonyosan nem lehet sem megváltoztatni, sem elérni valamit anélkül, hogy közbe ne avatkoznánk, vagy túl ne lépnénk valamilyen határon, és magunk mögött ne hagynánk azt, ami volt; *de ugyanakkor transzformáció sincs deformáció nélkül, sem átváltozás torzulás nélkül*. Ezek tanúskodnak a diabolikus imént említett hátborzongató voltáról, ami makacsul és engedetlenül fészkeli be magát a transzformáció vagy átváltozás megvalósításának munkájába, hogy szembeszegüljön a tudással és a reflexióval. Ebben az értelemben tapad a megvalósításhoz tragikus jelleg, amiről az imént beszéltünk, s ami itt azt jelenti, hogy bármely *actió*nak bármely lehetséges tervezete, ›fel-vetése‹, ›előre-vetítő‹ tárgyazása vagy vázolása már mindig magába foglal bizonyos jogtalanságot. Az emberi szituáció csak *ezen jogtalanság alapján* létezik, és ezzel szemben állítja fel magát a politikai igazságosság eszméje. Ez az alapja annak is, hogy az ›erőszak‹ fenoménja csak az emberi területén lelhető fel, hiszen a humánus már mindig az inhumánussal kibogozhatatlan módon összefonódottnak bizonyul, így hát a politikai – és erre irányul fejtegetésünk – nem egyebet jelent, mint a humánus és inhumánus egyensúlyának és kibékítésének már mindig hiábavaló helyét. A politikai a válasz az erőszak – vagy hatalom – megkerülhetetlenségére, hogy a maga részéről erőszakot vagy hatalmat szegezzen szembe vele. Minderről a továbbiakban még beszélnünk kell.

A politikaiban rejlő paradoxon

Az előbb mondottak azt jelentik: a performativitás szempontjával az erőszak dimenziója úgy jelenik meg, mint amely mindenütt előfordul: az *actio*, a valóságban való irreverzibilis tételezés vagy létesítés elemeként éppúgy, mint a *passio,* a sebezhetőség tekintetében, és még inkább olyan eseményeknek a mindenkori szituációban „velünk megeső megtörténése” (›Widerfahrung‹) tekintetében, mely események teljességgel soha nem tárhatók fel, és amelyeket soha nem fordíthatunk teljességgel a hasznunkra gyakorlati céljaink és terveink jegyében. Ez úgy hangzik, mintha azzal szembesülve, hogy az erőszak felfüggeszthetetlen, egyáltalán attól is vissza kellene rettennünk, hogy valaha is tegyünk bármit, és belebocsátkozzunk a világba, vagy belemenjünk bármilyen kapcsolatba a másikkal. Csakhogy ezzel mit sem sikerülne elkerülnünk, hiszen lényegében ugyanaz érvényes a lemondásra is: ha

[27] Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Band VI. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1991. 92.

igyekszünk magunkat tudatosan megtartóztatni a cselekvéstől, ha felhagyunk a dolgokkal, ha hallgatunk vagy visszahúzódunk, akkor már ezáltal is viszonyt teremtünk, valamilyen kapcsolatba hozzuk magunkat. A gyakorlati területén megvalósított aszkézis nem szabadul meg attól, amit az emberiben rejlő eredendő tragédiaként próbáltunk megragadni. Vagyis: a ›tragikus‹ az a görög szó, amely a konfliktusok megoldhatatlanságát a gyakorlatira és a benne rejlő erőszakra vonatkozóan írja le, és másfelől: ennek mitikus és rituális előadásában nyilvánul meg a tragikus tudat őszintesége. Tulajdonképpeni robbanóerejét és témáját a görög tragédia csakugyan az emberi szituáció kíméletlen leírásából nyerte, amennyiben azt a performatív jelenet állandóan „szét-bontó" és „újra-bontakoztató" kifejléseként ragadta meg, mely bármely pillanatban közel áll ahhoz, hogy elszabadítsa a destrukció egymás ellen feszülő erőit. A politikai az így felfogott tragédia hátterét és ellenszegülő impulzusát képezi. A politikai nem hajlandó elfogadni az így feltárult emberi szituációt. Innen a politikák nyughatatlansága, az, hogy úgyszólván összes erőiket kitöltik röviddel a bukás előtt. Erre lehet legfőbb példa Szophoklész *Antigoné*ja, amely – sok egyéb olvasat mellett[28] – ama konfliktus kihordásaként is olvasható, amely egyfelől a szinguláris vágy és beláthatatlan, kontrollálhatatlan és követhetetlen következményei között és másfelől a törvény rendje között bontakozik ki, mely rend éppen azokat próbálja megfékezni és megszelídíteni. Azt is mondhatnánk: a tragikus performatívumok közepette lép ›közbe‹ a politikai, a cselekvések cezúrájaként, és szuverén diktátuma alá hajtja azokat. Nem arról van szó, hogy a paradox alaphelyzet feloldása ígér *katarzist* vagy az emberi szférán belül lehetséges megbékélést – hanem éppen ez képezi problémáját.

Ezzel persze már előrenyúltunk addig a pontig, ahol megjelenik a társadalmi rendek konstitúciójának kérdése mint a ›politikai‹ problémája. Ez – Jean-Paul Sartre szavaival – a „fúzió" vagy „fúziós csoportok"[29] problémájára céloz, vagyis a spontán egyesülés vagy összegyűlés problémájára, amely maga után vonja a kapcsolat, a csoportosulás vagy a lehetséges együttműködés erejét, hiszen figyelembe kell vennünk, hogy a termelés produktivitása, a kommunikáció vagy a játék aligha létezhetne különböző gyakorlatok összekapcsolódása nélkül és az együtt végzett munkák s a hozzájuk tartozó specifikus kötelezettségek összekötő hálói nélkül. Ezzel közvetlenül összefügg a politika és a politikai kérdése, hiszen e kérdés nem egyébre vonatkozik, mint a kötés, a kapcsolat lehetőségfeltételére és lehetővé tételére, keresztezve a gyakorlati területén kialakuló

[28] Vö. különösen Judith Butler: *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*. Berlin, Berlin-Verlag, 1998.

[29] Jean-Paul Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*. 383skk. (Jean-Paul Sartre: *Marxizmus és egzisztencializmus*. Vö. erről még Dorothea Wildenburg: *Jean-Paul Sartre*. Frankfurt/M, Campus, 2004. 123skk.

felosztásokat vagy differenciákat. Ahogy a performatív jelenet olyannak mutatkozik, mint amely elkerülhetetlenül erőszakkal terhes, úgy másfelől megköveteli az erőszak folyamatos meggátolását, határok közé szorítását vagy megfékezését is: ez csapódik le a szociális keretfeltételek, törvények, konvenciók, normák vagy etikettek sokaságában, ezekben pedig mindig ott rejlik az a tendencia, hogy represszívvé váljanak – és már a performatív jelenet helyén kialakuló összetömörülésük is azt jelzi, mennyi korlát és határkijelölés szükséges ahhoz, hogy megfékezzék a gyakorlati területének elementáris paradoxitását, és sakkban tartsák a gyakorlatiban eredendően benne rejlő ›anómiát‹. Ezért nagyon is kételkedünk az egyesülés mozgásának spontaneitásában, ahogy azt Sartre gondolta példaszerűnek a „Bastille ostroma" esetében, amikor a tömeget állítólag csak az a gondolat lelkesítette, hogy véget vessen társadalmi állapota lehetetlenségének – mert a lehetetlenség az elgondolás szerint tehát annyira lehetetlenné vált, hogy éppúgy véget vet a szétszéledésnek is; a feltételezés szerint a fúzióval már artikulálódott is az a politikai akarat, amely képes arra, hogy létrehozza a közösség más, új formáját. Ezzel szemben a performatív erőt és kétértelműségét, erőszakját vagy excesszusra, uralhatatlanságra való hajlamát csakis kényszerrel lehet formába szorítani vagy *befogni az illeszkedés közöttjébe* (*verfugt*) – az ›illeszkedés *között*je vagy rése‹ (›Fuge‹) kifejezés itt azonban nem a latin *fuga* szóból származik, vagyis nem arról a menekvő futásról van szó, melyben egyik hang ›kergeti‹ a másikat, hanem a kifejezés az ›illesztésre‹ utal az összekapcsolás, elrendező beillesztés vagy sorba illesztő folytatás értelmében véve. Azt a helyet jelöli az egyesülésben vagy összefogásban, amelyet Martin Heidegger más tekintetben az „összegyűjtés" („Versammlung") szintén politikai kifejezésével illetett.[30] Heidegger ebben a kontextusban is az „illeszkedés közöttjéről" („Fuge") beszél, persze a „jelenlévő jelenlevése", vagyis ama mód tekintetében, ahogy a lét „létezik" vagy megmutatkozik, amihez „hozzá kell hogy tartozzon a befogás" az illeszkedés közöttjébe.[31] Az illeszkedés közöttjébe való befogás avagy illesztés (Fuge) témája így a tulajdonképpeni szintézis kérdését helyettesíti, amely Kant után az elmélet területén a képzelőerőnek és az értelem fogalmainak engedelmeskedik, a gyakorlat területén azonban másképp körvonalazódik. Bár ugyanazzal a problémával van dolgunk – vagyis azzal, hogy az „összegyűjtés", az „egybegyűlés" hogyan sikerülhet –, a politikai elméletekben azonban ezt többnyire valamilyen önkéntességre vezetik vissza, hogy ›össz-hangba‹ hozzák egymással a szabadságot és a rendet. Ezzel ellentétben az illeszkedés közöttjébe való befogás avagy illesztés problémája a performatívumok és szétszóró hatásaik között fennálló kapcsolatra utal, e kapcsolatnak az éppannyira

[30] Heidegger: *Anaximandrosz mondása*. 307sk. (Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*. 325sk.)
[31] Heidegger: *Anaximandrosz mondása*. 308. (Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*. 327.)

összekapcsoló, mint amennyire elválasztó ›között‹-jére, amiben azonban nem annyira „a létező gyűlik egybe", hanem sokkal inkább valamilyen rend manifesztálódik parancsoló módon.[32] Következésképp olyan „illesztésről" van szó, amely a performatív *elkülönböződés*ben megnyíló hasadékot igyekszik átugrani. Ezért azt mondhatnánk: a politikai azon az állandó harcon alapul, amelyet a gyakorlati területének anómiái és ›anarchiái‹ ellen folytatnak, mégpedig azon korlátozó és represszió instanciák által, melyek az illeszkedést kényszerrel rendelik el. Ennek előnyben részesített formái az uralom, a rendszabályozás, az alávetés, valamint – mindenekelőtt – a *törvény mint a politikai alapformája*; ám ezekkel még korántsem soroltuk elő összes formáit.

Ebből az következik, hogy a szóban forgó illesztést – amely a performatívban rejlő ›között‹ terét, a benne eredő erőszakot és szó szerint értendő ›el-idegenítést‹ igyekszik megbékíteni – mindenekelőtt az elrendezés és alakítás elveként értett törvényesség rezsimje által garantálják. Az ókori görögöknél a ›politikai‹ konstitúciója, a politikai diskurzus megjelenése és filozófiai megalapozása ezért kezdődik a *nomosz*ok, vagyis ama törvényesség problémájával, amely a gyakorlati terület strukturálását jelenti a *polisz*ban. A ›törvény‹ (›Gesetz‹) itt azt az írás által szankcionált elrendelő ›tételezést‹ (›Setzung‹) jelöli, amely mint olyan egyszersmind éppen a performatív erő létesítő tételezéseit (Setzungen) és ezekkel együtt fakadó hasadásait korlátozza – így a törvény olyan rendet rendel el, melynek meghatározottságában már ott van saját visszájára fordításának kezdeménye is. A politika struktúrák kialakításán alapul, ahogy ezeket a mindenkori történetileg meghatározott és nagy hatású rendek reprezentálják, ezek a rendek azonban csak azáltal képesek tartósan fennállni és saját időstruktúráikat kidolgozni, hogy az erőszakot éppannyira folyamatossá teszik és dinamizálják, mint amennyire törekednek is arra, hogy azt folyamatosan újra elleplezzék. Ha a politika ókor óta áthagyományozott metaforája a test, az élő alak vagy organizmus, melynek ›szervei‹ vagy ›tagjai‹ mint specifikus funkciókkal rendelkező alrendszerek egységes egésszé kell hogy összenőjenek és együtt kell hogy működjenek egymással, akkor ebben, mintegy természetes módon, éppen az erőszak álcázza magát mint a politika közepe vagy medialitása. Röviden, a kép az *identitás* olyan *korpusz*a, amely kényszerítő totalizálás alá rendeli a performatív *elkülönböződés*t.[33] Ez a totalizálás szegül szembe a szinguláris erőkkel, mégpedig oly módon, hogy a hasadás produktivitását irányított munkára fogja, behatárolja és úgy veti alá a rend szabályozó eljárásainak, hogy egy bizonyos ›másodlagos erőszakosságot‹ installál

[32] Vö. erről még Christoph Tholen: *Die Zäsur der Medien. Kulturpolitische Konturen*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2006.
[33] Vö. Susanne Lüdemann: *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*. München, Fink, 2004.

magába a rendbe. Ez a másodlagos erőszak és ennek önmagát felhatalmazó mértéke – valamint az ebből kiinduló legitimáció – nem egyéb, mint a törvény, és a törvénynek kell megfékeznie a performatívumok anarchiáit és anómiáit – ám ezek ugyanakkor folyamatosan újra fel is emésztik a törvényt és erőit.

Parancsolat és törvény

A ›politikai‹ így meghatározott alakzatához képest az ›illesztés‹ (›illeszkedés közöttjébe való befogás‹) más módjait írja le az ›etikai‹ (áthagyományozott normák, értékek vagy erények rendszereivel), valamint a vallások is – itt a *religio* avagy ›kötés‹ eredeti értelmében, amely éppúgy tartalmazza az emberek egymás közötti szövetségét, mint az Istennel kötött szövetséget. Hozzá kellene itt még tennünk az esztétikát vagy az esztétikák bizonyos fajtáit, hiszen a művészet nem szükségképpen áll a szubverzió szolgálatában; ellenkezőleg: nagyon is képes kifejteni olyan saját erőit, amelyek kötéseket teremtenek. Ily módon az ›összegyűjtés‹ vagy megkötés különböző regisztereivel szembesülünk, és ezek egymással is a megfelelés különböző viszonyaiban állnak, a politikaival együtt pedig olyan csomót alkotnak, amelyet nehéz szétszálazni, ›megoldani‹. Távol áll gondolatmenetünktől, hogy ezzel máris a *politikai teológia* alakzatait idéztük volna fel; ellenkezőleg: itt inkább a ›politikai‹ sajátságának lokalizálásáról van szó, arról, hogy a politikait elhelyezzük a performatívumoknak és annak a *szociálisban rejlő látens aszocialitásnak* a ›között‹-jében, amellyel az erőszak folytatásának (újra létesítésének) árán kell megbirkózni, hogy felülkerekedjünk rajta. Ez más és más módon áll az etikára és a vallásra nézvést. Mert míg a politikai pontosan ott kezdi, ahol az a tét, hogy a különbségeket a törvény és a hegemónia eszközeivel simítsák el, addig – mint azt nemrég Giorgio Agamben próbálta megmutatni a szerzetesrendi regulára vonatkozóan – a vallásos közösség, legalábbis keresztény formájában, arra tesz kísérletet, hogy az élet olyan szabályozását adja saját magának, amely közvetlenül egybeolvad az élet formájával (*forma vivendi*).[34] Hasonló módon nyúlt vissza Talmud-olvasataiban Emmanuel Lévinas az „engedelmesség" fogalmára,[35] ahol is az engedelmesség nem azt a fajta vak követést jelenti, melyet Jean-Pierre Vernant rekonstruált a korai görög lokális hatalmak esetében, és ami később a zsarnokuralmakra szállt át,[36] hanem az engedelmesség avagy alázat – és erre Heidegger is utalt – szó szerint az ›odavalóságot‹ vagy az ›odatartozást‹ jelenti, ahogy ez az eredeti *religió*ban jut kifejezésre, a *religio* ugyanis a szociális köteléket mint szent köteléket

[34] Giorgio Agamben: *Höchste Armut. Ordensregel und Lebensform*. Frankfurt/M, Fischer, 2012.
[35] Emmanuel Lévinas: *Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse*. Frankfurt/M, Neue Kritik, 2005.
[36] Vö. Jean Pierre Vernant: *Mythos und Gesellschaft im antiken Griechenland*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1995.

vagy mint a szentben való megkötöttséget nyilvánítja meg: alázatos engedelmesség az istenivel szemben és ugyanúgy alázatos engedelmesség másokkal szemben is, akiknek „túszai" vagyunk. Ezt olvashatjuk *A kinyilatkoztatás a zsidó hagyományban* című tanulmányban (mely az *Igényes zsidóság* címmel ellátott kötetben jelent meg): „Az első mozzanat a parancsolat […], ezzel kezdődik egyáltalán minden nyelv."[37] Tehát a nyelvet mint azt, ami a társas létezést hordozza, nem a törvény előzi meg, hanem a *parancsolat*, ami már ›adomány‹. A parancsolatot és a törvényt el kell választani egymástól – *a parancsolat* ugyanis még nem szükségképpen politikai, hanem először is szó szerint ›adatik‹, mégpedig mint az abszolútum elidegeníthetetlen adománya, és ehhez az adományhoz igyekszik kötni magát az élet, míg *a törvény* azáltal tartozik a politikai szférájához, hogy a gyakorlati szféra kétértelműségére a kétértelműség szabályozás általi megszüntetésével reagál. Aki – mondja Lévinas a továbbiakban, a *Talmud* egyik szentenciáját értelmezve – egy „rá osztott parancsolatot végrehajt", az nagyobb annál, aki „parancsolat nélkül [cselekszik]".[38] Parancsolat nélkül cselekedni nem szabadságot jelent, hanem annyi, mint ott maradni a performatív erő anarchiáiban, míg a parancsolat végrehajtása odaadást követel meg. Így a parancsolat a máshonnan az emberre osztott átvállalást jelenti, hogy ekképp birkózzék meg a gyakorlati ›anarchiákkal‹, átugorja vagy legyőzze azokat, és mindenekelőtt így és csak így teszi lehetővé az alteritást – vagy pontosabban: olyan viszonyulást a Másikhoz, amelyet tulajdonképpeni értelemben ragadhatunk meg „*felel*ősségként" vagy reszponzivitásként és reszponzibilitásként. A parancsolat különös *elkötelező jellege* ebben mégis krónikusan elégtelenül meghatározott marad. Ez az elkötelező jelleg ugyanis sokkal inkább a *viszonyulás vagy kapcsolat* olyan *formájá*n alapul, amelyet először is és csakis a performatívumok alapítanak meg: és amelyet sem valamely norma, a törvény és rendje által, sem az ›alázat‹ vagy ›engedelmesség‹ mint életforma által nem lehet szavatolni, hanem ez – a szó tulajdonképpeni értelmében – már mindig a Másikhoz ›tartozik‹, illetve a Másiknak és az ő helyének igyekszik megfelelni. Eszerint azok a határkijelölések, amelyek a performatív erő anómiáit redukálják, már eleve a Másik előzetes jelenlététől függenek, mely megelőzi a cselekvés lehetőségét és így a ›politikai‹ lehetőségét is. Lévinasszal szólva azt kellene mondanunk: immár nem a létesítő tételezés, az elnyomás, elfojtás vagy felülírás kétes *joga* uralkodik többé, hanem éppen arról van szó, hogy ezt hatályon kívül helyezzük, hogy a helyére a magába az életmódba belebocsátott parancsolatot tegyük. A parancsolat önmagából

[37] Lévinas: *Anspruchsvolles Judentum*. 88.
[38] Lévinas: *Anspruchsvolles Judentum*. 48.

fakadóan, *qua* élet, korlátozza – ahogy Lévinas mondja – „a ragadozó állat vitalitását”,[39] és eredendő „*felelő*sségnek” veti alá őt, mert a saját gyakorlata tételezéseit alárendelte a Másik elsőbbségének, és így semlegesítette a ragadozó állat erőszakosságát: „Az ember a lét törése ott, ahol megtörténik az ajándékozás eseménye, a bőkezűen adakozó szétosztás a rablás és a harc helyett”;[40] de az ember csak ott ez a törés, ahol önmagát a maga emberségében „a Másik arcában” hozza létre, amely már „Isten nyomát” mutatja.[41]

Az utóbbi húsz-harminc évben innen kiindulva vázoltak fel alternatívákat a ›politikai‹ klasszikus koncepcióira, különböző terminológiák és diskurzusok alapján – többek közt az „adomány etikájaként” vagy a „barátság politikájaként”, valamint a „vendégszeretet” eszméjének jegyében és más hasonló módokon.[42] Ezek mind *politika előtti* értelemben argumentálnak, és olyan közösségről szólnak, amely a politika és törvénye *előtt* van – olyan teret vázolnak, melyből kiindulva egyszerre kellene újonnan elhelyezni a politikait és kategóriáit. Ezek az alternatívák az illesztésnek (az illeszkedés közöttjébe való befogásnak) és a kiegyenlítésnek vagy társadalmi egyensúlynak ugyanazt a problémáját próbálják megoldani, mint a ›politikai‹ korábbi koncepciói, de anélkül tesznek erre kísérletet, hogy visszanyúlnának az igazságosság fogalmára vagy szankcionálnák a politikait valamilyen rend felállítása révén; sőt, Lévinasnál határozottan az áll, hogy a parancsolat és etikai volta előbb van és elkötelezőbb erejű, mint a politikai, ami – a Másikra való vonatkozás nélkül – kizárólag az uralkodás koncepcióiból vagy valamilyen pozitív vagy természetjog alapelveiből vezeti le alapját. Mindamellett szembe kell helyeznünk Lévinas elgondolásával annak megfontolását, hogy a politikai kategóriája ezzel nem válik elavulttá, hanem inkább arról van szó, hogy a politikai helye máshova kerül vagy eltolódik – s bizonyos szempontból mindegy, hogy a politikainak ez az új helye korábbi vagy későbbi a parancsolatnál. Továbbá annak megfontolását, hogy a politikai olyan helyet foglal el, amely bizonyos módon szemben áll a vallásival, így ez nem érinti. A politikai mértékadó elképzelései – legalábbis európai megfogalmazásaik – valóban az igazságosság különböző koncepcióiból vezethetők le, amelyek az ›egyenjogúság‹ vagy a ›szabadság‹ nevében próbálnak megbirkózni a társadalmiság hierarchiáival és a gyakorlati terület erőszakjával. E koncepciók tétje az, hogy megszüntessék a performatív erő termelte differenciákat és aszimmetriákat, ezért a politikai annak a *köztes tér*nek, résnek vagy hézagnak a strukturálásával, alkotmányos megszerkesztésével és körvonalazásával van elfoglalva, mely hézag szó szerint a résztvevők

[39] Lévinas: *Anspruchsvolles Judentum*. 28.
[40] Lévinas: *Anspruchsvolles Judentum*. 86.
[41] Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg, Alber, 1998.
[42] Vö. különösen Jacques Derrida: *Politik der Freundschaft*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2002.

között tátong, és ezért lesznek a politikai kiegyenlítés ›médiumai‹ a rend és a törvény (akár önkényesen elrendelt, akár a közösség által legitimált törvényről van szó). Ezért azt mondhatjuk, hogy a politikai tétje pontosan ezen a törésvonalon, ezen a *vetődés*en lokizálható, mely vetődés a társadalmi teret kezdettől fogva háborgatta, míg az etikai és a vallási tétjei abban állnak, hogy az interszubjektív kötelezettségek biztosítását a hit, a bizalom, a „megbocsátás" (Jankelevics) stb. által igyekszik elérni. Ezek már mindig a kölcsönösség struktúrájával rendelkeznek, és *a Másikhoz való viszony*ban s ennek *konstitutív alteritás*ában gyökereznek, még mielőtt e vonatkozás és alteritása érvényre jutnának a ›performatív jelenetekben‹, és konfrontálódnának ezek ›anarchiájával‹.

Politika és ellenállás

Nos, ha ezt a lévinasi követelést összevetjük John Rawls vagy Jürgen Habermas még mindig uralkodó politikai elméleteinek igazságosság-elképzeléseivel, akkor egyszerre feltárul ezek hiányossága – mint ahogy minden olyan politikai filozófia hiábavalósága, amely az ész szüleménye. Szemben azokkal a teológiai megalapozásokkal, amelyek a politikai rendjénél vagy az igazságosság eszméjénél előbbre helyezik a kötés (kötelezettség) vagy a viszony (kapcsolat) gondolatát, a filozófiai igazságosság-tanokat – az *iszonomiá*tól a liberalizmusig – ugyan különböző módokon alapozták meg, ám ezek mind olyan posztulátumokba torkollanak, amelyek átugorják a *viszony formájának – a Másikhoz, a kreatúrához, a dolgokhoz való viszony formájának* – a tulajdonképpeni kérdését.[43] Pontosabban azt mondhatjuk: az igazságosság-tanok ezeket kizárólag *formálisan* tematizálják. Bár az igazságosság fogalma is relációs fogalom, mégis elsősorban e viszony *formá*járól van szó, különösen az európai hagyományban. Különösen érvényes ez a jogra és az igazságszolgáltatásra is, hiszen ezek lényegében formális kritériumok alapján ítélnek. Az ›eset‹ és a szingularitás ellenszegülnek a szabálynak, kiválnak és kitérnek, inkompatibilisek maradnak. Az igazságosság eszméje ennek megfelelően olyan procedurális alapelvekre zsugorodik, mint amilyen például az érdekek kölcsönössége – melyet olykor az elosztás gazdasági fogalmai alapján betűznek ki[44] –, és itt Habermas ismét csak és kizárólag a diszkurzív megegyezés eljárásaira hagyatkozik. Elméleti

[43] A néhány alternatív kezdeményezés egyikével Michael Serres és Bruno Latour szolgált. A természet etikájáról ld. továbbá Gernot Boehme: *Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter technischer Reproduzierbarkeit*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 1992.

[44] Vö. erről már 1927-ben Ludwig von Mises: *Liberalismus*. Sankt Augustin, Academia, 1993 (változatlan utánnyomás). Továbbá Friedrich August von Hayek: *Law, Legislation, and Liberty*. 3 kötet. Chicago, University Press, 1978 és 1981; Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford, University Press, 1992; valamint a téma átfogó megvitatását: Otfried Höffe: *Gerechtigkeit*. München, Beck, 2004.

vázlata így legfeljebb olyan metaelméletet nyújt, amely már csak azért sem rendelkezik elkötelező erővel, mert ennek ›kötése‹ és az általa létesített társadalmiság aligha garantálható „diszkurzív gyakorlat" révén, mert performancia-fogalma csakis az illokúciós erőt veszi figyelembe. Ez az elmélet – mint azt fentebb már jeleztük – cselekvés és jelentés identikusságát feltételezi, valamint az *intentio* elsőbbségét, ami a gyakorlati ›szituációt‹ a szubjektív felelősséggel kapcsolja össze és egyúttal kizárja a reszponzivitás elvét, így ennek megfelelően tagadja a performatív *elkülönböződést,* amely a *társadalmi térben* termelődő *hasadás és erőszak alapját* képezi. Habermas azonban a gyakorlat szociálisan elkötelező erejét magában a nyelvben találja meg, és így téveszti szem elől azt, amit az ›illesztés‹, az ›illeszkedésbe való befogás‹ eseményének neveztünk –: nem közvetlenül a performatív maga a társadalmiság alapja, hanem inkább arról van szó, hogy a performatívban ott leselkedik egy szüntelen szakadás el nem gondolt szakadéka: amit összeköt, azt folytonosan szétválasztja ismét. A kialakuló viszony vagy vonatkozás és a szakadás keresztezik egymást: Habermas azáltal, hogy ezek khiazmusát elsimítja és így a khiazmus dialektikáját megszünteti, egyszerre ártalmatlanítja és el is mossa a performatívban gyökerező hatalmat vagy ›erőt‹.

Ez pedig azt jelenti, hogy Habermasnál a ›politikai‹ tulajdonképpeni kérdése üresen hagyott hely marad, mint ahogy megfontolásaink egyáltalán arra utalnak, hogy az ›illesztés‹ rejtélye a klasszikus politikai elméletekben nem kap megfelelő helyet. Éppenséggel akkor is, amikor a politikai jelen van, még egyre csak annak a hiányával van dolgunk, ami a politikait lehetővé teszi: egy bizonyos törvény*erő* hiányzó szövegével; ezt az erőt a performatívumok próbálják meg összefogni és tömöríteni, hogy a (törvény)szövegeknek olyan *normatív erő*t szabjanak ki, amely a társadalmiságot mindent megelőzően hivatott konstituálni; ilyen normatív erővel azonban ezek *maguktól* nem rendelkeznek, és azért maradnak sikerületlenek, mert *normativitásuk* a szóban forgó ›illesztést‹ (›illeszkedésbe való befogást‹) vagy elkötelező erőt *kikényszeríti, nem pedig megnyitja*. A törvényesség rezsimjei ezért máshonnan szerzik energiáikat; márpedig ezek a rezsimek maguk nem lehetnek abban megalapozva, ami magát a társadalmiságot jelenti, hanem kezdettől fogva a represszív produkció valamilyen formáján nyugszanak, amelynek azonban semmilyen *alapja* nincs – az alapot a ›talaj‹ vagy össze*illesztő alapozás* (*Fugung*) szó szoros értelmében véve. Ami tehát a performatív erő anómiáit és ennek ›an-archiáit‹ igyekszik kiegyenlíteni és megbékíteni, az megbékíthetőségüket ugyanabban a pillanatban ismét felfüggeszti, megszakítja – hiszen az ἀναρχία nemcsak az „uralom hiányát", valamint – az ἀρχή-nak mint „alapnak" vagy „eredetnek" az *alpha privativum*mal való összekapcsolásában – kezdet- és eredetnélküliséget jelent, hanem a *gyakorlatinak a kezelhetetlenségét* vagy összeilleszthetetlenségét is – azt, amit

a szó szoros értelmében *nem* lehet rend és törvény által, vagy a normateremtés vagy korlátozás valamilyen más formája által ›illeszkedésbe fogni‹. Az anarchikus következésképp az volna, ami *abszolúte ellenáll* (das *Widersetzliche schlechthin*), ami szó szerint ›*ellen-létesít*‹ (das ›*Gegen-Setzliche*‹), ami az integráció alól éppúgy kivonja magát, mint ahogy a ›parancsolatot‹, az ›adományt‹ és a ›vendégszeretetet‹ is kijátssza vagy kisiklatja, és újra és újra a társadalmiság diszperzióját idézi elő.

S hozzá kell tennünk, hogy az itt választott kifejezéseket és az általuk artikulált gondolati erőfeszítést nem a politikai teológiáról szóló diskurzusok továbbvezetéseként kell olvasni, de nem is abban az értelemben, ahogy Giorgio Agamben nyúlt vissza a páli *oikosz*ra vagy az *oikonomiá*ra, ahogy ezt nemrég állította szembe a politikai teológiával.[45] Ehelyett a jelen írás összefüggésében csakis arról van szó, hogy feltárjuk a magában a performativitásban benne rejlő elementáris ellentmondásosságot, a tételező létesítés, erőszak és irreverzibilitás között működő khiazmatikusságot, valamint azt az anómiát és hézagot vagy *megnyíló rést*, amely úgyszólván a ›nyílt színen‹, a ›jelenetben‹ tátong a gyakorlatok és ›eltulajdonító kiforgatásuk‹, ›transz-pozíciójuk‹ között, és először is és csakis ennek a megnyíló résnek a krónikus sebe veti fel a politikai tulajdonképpeni kérdését. Az itt képviselt tézis az, hogy minden politika, amely az igazságosság alapelveiben gyökerezik, ugyanakkor egy bizonyos ›eredendő‹ és nem gyógyítható igazságtalanságnak köszönhetően létezik, mert maga olyan hatalmon vagy erőszakon alapul, melyet soha nem lehet közömbösíteni vagy megbékíteni. Ezért az a bökkenő a politikaiban, hogy parazita módon ugyanabból a hatalomból vagy erőszakból táplálkozik, amelyet azáltal igyekszik legyőzni, hogy arra egy másik erőszakot, másik erőt vagy hatalmat olt rá. A politika úgyszólván erőszakkal bocsátja meg az erőszakot, erőszakkal mond le az erőszakról, ám úgy, hogy az utóbbit az előbbire újra és újra kirója. Érvényes ez éppen a törvényességre is: hiszen a törvényesség úgy teremti meg az általános normát, hogy a performatív erő anarchiáival azáltal áll szemben, hogy részesül azokban más módon. Így a törvény már önnön ›alapjában‹ illegitimnek mutatkozik; a törvény megtagadja a saját jogát, ahogy az igazságosság is mindig jogtalan marad, mivel a jog, amit az igazságosság beszél és szolgáltat, az igazságszolgáltatás alapelvén kívül helyezkedik el: ezt mindenekelőtt csupán igazolja. Ennek megfelelően az erőszakot *racionálisan* sem lehet megfékezni, ugyanis minden formájában egy olyan rend ›igazságtalan‹ ›mérték-adásaként‹ szolgál, amely mindig újra megteremti önnön rendetlenségét. Ezért tartozik össze *diké* és

[45] Giorgio Agamben: *Herrschaft und Herrlichkeit. Zur theologischen Genealogie von Ökonomie und Regierung. Homo sacer II.2*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2010.

adikia, ahogyan ezt Heidegger elgondolta.[46] Mi több: az „illeszkedés hiánya" („Un-Fuge") ott lapul szakadékként az „illesztés" (az „illeszkedésbe való befogás": „Fuge") kellős közepén: mert nincs az igazságosságnak igazságos megalapozása, és éppúgy parancsolat sincs, mely egyidejűleg ne anticipálná máris önnön áthágását, sem adomány, melyet ne ásnának alá adása pillanatában máris a csere lehetőségei.

Így a politikai rendek maguk bizonyulnak a szó szoros értelmében *anómikus*nak. Azáltal, hogy az erőszak helyén leleplezik a bennük magukban működő *illegitimitást*, a politikai rendek mint nyílt helyek annak vonatkozásában, aminek kormányzására igényt tartanak, ezzel az igénnyel egyidejűleg válnak a békétlenség és az ellenállás állandó forrásává, és így az ellentmondó közbeszólás, az ellenvetés állandó helyévé. Ez utóbbi azt nevezi meg, amit Sigmund Freud nyomán úgy hívhatunk: ›rossz közérzet a politikaiban‹. Ez az, ami *alkalmat* ad *a szűnni nem akaró felkelésre*. Ellenállása a rendből mint *másik erőszak*ból fakad, amely aligha lesz valaha is képes arra, hogy az előbbit felülírja vagy megfékezze, ahogy ez szintén szemben áll vele és lázadozó marad. Ezért nincs tartósan fennálló politikai rendszer, nincs állandóan fennmaradó törvény, sem parancsolat, mely ›örökké‹ áll, mivel ezek a saját ›engedetlenségük‹ által provokálják már mindig is az ellenállást. Ezért a társadalmi létre vonatkozóan minden törvényt – mint a politikai alapformáját –, minden parancsolatot – mint a vallási alapformáját – és minden adományt – mint a csere alapformáját – paradoxitás jellemez: a performatív erő kétértelműségét egy további kétértelműség alapján zabolázzák meg, melytől nem képesek megszabadulni, és pontosan ez a paradoxitás az, ami önmagában megszüli a folytatólagosan és elkerülhetetlenül *felforgató* politikai mozgást.

Szabó Csaba fordítása

A fordítás alapjául szolgáló szöveg:

Dieter Mersch: *Performativität, Politik, Gewalt. Über Widerständigkeiten*. Kéziratból, a szerző szíves engedélyével. A szöveg változata *Gewalt des Performativen. Überlegungen zur ethischen Dimension des Performativen* címmel jelent meg in Jörg Sternagel, Dieter Mersch és Lisa Stertz (szerk.): *Kraft der Alterität - Ethische und aisthetische Dimensionen des Performativen*. Bielefeld, Transcript, 2015, 67-91.

[46] Heidegger: *Anaximandrosz mondása*. 309skk. (Heidegger: *Der Spruch des Anaximander*. 327sk.)