

BALOGH GERGŐ

Afformatív

A PERFORMATIVITÁS KRITIKÁJA WERNER HAMACHER MUNKÁSSÁGÁBAN

Werner Hamacher, a dekonstrukció 2017-ben elhunyt, talán utolsó valódi klasszikusainak egyike a nyelv általa afformatívnek nevezett dimenziójának feltárására tett kísérletet. E dimenziót a performatív megnyilatkozásokéval és általában a nyelv közlő, reprezentációs elvű tartományával szemben határozta meg. Az afformativitás koncepciója mint ilyen nemcsak a beszédaktus-elmélet, hanem a szemiológiai nyelvmodellek kritikájaként is értelmezhető. Miközben tehát Hamacher gondolkodásának perspektívájából képes aláásni és újrapozicionálni azt a fogalmi felépítményt, amelyre a 20. század második felétől egyre nagyobb mértékben támaszkodott a humán tudományok elméleti és leíró apparátusa, jelentősége messze túl is mutat ennek az apparátusnak a viszonyain. Az afformatív Hamachernél a nyelvi megnyilatkozás önmegalapozó erejének kritikai megjelenítését teszi lehetővé, méghozzá egy olyan szakadékot láthatóvá téve, mely a nyelvet mindenkor elválasztja a cselekvéstől és az ábrázolástól. A nyelv ily módon nem a cselekvéssel, hanem a cselekvés permanens elmulasztásával kerül összefüggésbe. Ez a mulasztás vagy tétlenség Hamacher szerint ugyanakkor elválaszthatatlan a nyelvi cselekvés lehetőségétől.

Tételezés¹

Hamacher gondolkodását egyetlen nyelvfilozófiai belátás sem határozza meg olyan mélyen, mint a nyelv előzetességstruktúrájának affirmációja. Az a tény azonban, hogy a nyelv megelőzi a kimondást vagy lejegyzést, a szóbeli vagy írásos kommunikációt, vagyis hogy a nyelvhasználó nem gondolható el szuverén cselekvőként – hiszen (legalábbis részben) összes megnyilatkozásában a nyelv cselekvésének marad kiszolgáltatott –, Hamachernél korántsem képes egy episztemológiailag megbízható, biztos alap funkcióját betölteni. Ez azt is jelenti, hogy nála a nyelv, ellentétben például a filozófiai hermeneutika nyelvmodelljével,² sohasem vetheti meg a lábát egy, a lehetséges performatív műveleteket megelőző és lehetővé tévő abszolút tételezésben, tehát öntételezésben, szuper- vagy autoperformatívumban.³ Hamacher számára a nyelv előzetességstruktúrája épp a megnyilatkozás, a működésben lévő nyelv alaptalanságát vagy legalábbis megalapozhatatlanságát,⁴ a nyelv tételező erejének – az önreferencialitás lehetőségét is kitörő – deaktiválódását, a működő nyelv lehetetlenségének apóriáját tárja fel.⁵

Ez az elgondolás, ahogy a tételezés, a *Setzung* legalapvetőbbként azonosított műveleteinek köre is, Hamachernél – már az 1980-as évek elejétől – rendre az ígéret aktusa felől válik megközelíthetővé. Az ígéret struktúrája ugyanis nemcsak azt teszi láthatóvá, ahogy a tételezés autoperformatív művelete működésbe lép, hanem azt is, amiként ez a tételező aktivitás üresbe fut. A tételezés alapmodellje Hamacher számos munkájában Kant filozófiájának példájával kapcsolódik össze. Sőt,

akár azt is lehetne mondani, hogy Hamacher életművének egy jelentékeny hányada leírható a transzcendentális filozófiával való állhatatos és rendkívüli következetességgel érvényesített számvetési kísérletként is. Hamacher nem győzi hangsúlyozni, hogy amikor Kant a létet „abszolút pozícióként vagy tételezéseként” [als absolute Position oder Setzung] határozta meg,⁶ azt egy olyan összefüggésrendszerbe vonta, melyben a lét minden további lehetőségéért – így minden további tételezésért – az abszolút tételezés fundamentális aktusa vált felelőssé. Hamacher ezzel mindenekelőtt két szöveghelyre utal. Az egyik *A tiszta ész kritikájának* alábbi helye: a lét „[c]sak pozíciója egy dolognak vagy bizonyos meghatározásoknak önmagukban.” (A598/B626)⁷ A másik *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható* című, 1763-as írásban fogalmazódik meg: „A pozíció vagy tételezés fogalma egészen egyszerű, és megegyezik az általában vett létezés fogalmával.”⁸

Habár a lét kanti meghatározásával való szembenézés módja, mint ez később látható lesz, egyértelműen a Hamacher által sokat és számos szempontból elemzett Walter Benjaminhoz köti az életművet, Hamacher mind a kritikai, mind a pre-kritikai Kant-állítást elsősorban Martin Heidegger Kant-olvasata felől értelmezi.⁹ Heidegger magisztrális olvasata, lekövetve Kant létről való elmélkedésének útját, a lét kanti elgondolását egy minden továbbit meghatározó aktushoz, egy, a transzcendentális appercepció teljesítményeként előálló szintézishez köti. „Ez a szintézis a megismerő gondolkodás ősaktsusa [Urakt].”¹⁰ Mivel a lét Kantnál mindig viszonyként tételeződik,¹¹ ekként a szubjektivitás – a gondolkodó és megismerő én –, továbbá az objektum viszonyát jelöli. Ebben az összefüggésrendszerben az objektum már mindenkor mint tételezett objektum, tehát mint egy, létét illetően a szubjektivitás szerkezetében megalapozott objektum tűnik fel. A létező léte ezért nem választható el a transzcendentális appercepciótól, mely mindenfajta logikai ítélet és tételező aktus alapjaként szolgál,¹² és így végső soron az érzékelő-gondolkodó szubjektum szubjektivitását rögzíti.¹³ A „megismerő gondolkodás ősaktsusa” Heidegger Kant-olvasatában a létet – egy dolog létét – a pozicionálás¹⁴ vagy „eredendő tételezés” [der ursprünglichen Setzung] aktusaként alapítja meg.¹⁵ A lét tehát e művelet függvényeként válik értelmezhetővé. Amikor Hamacher az affirmatívumot ezzel a tételezésfogalommal állítja szembe, egyszerre helyezi kritikai perspektívába a lét megalapozásának ősaktsút és ezen aktivitás eredendő szubjektumhoz láncoltságát, mindenekelőtt azonban az aktivitás vagy tett operativitásából levezetett lét és létezés filozófiai koncepcióját. A performatív nyelv modellje Hamacher-nél pontosan azért válik kritika tárgyává, mert ez a nyelv J. L. Austinnál – aki Hamacher szerint a Thomas Hobbes, David Hume, Kant és Johann Gottlieb Fichte által képviselt hagyományvonal örököséként tűnik fel¹⁶ –, mint azt Rodolphe Gasché elemzése is feltárja, mindenekelőtt egy önmagánál lévő ént, és ami még fontosabb: egy „abszolút aktust vagy tiszta cselekvést” feltételez.¹⁷ Egy olyan aktust tehát, amelyben a tételezés transzcendentális ősfarmája ölt testet.

Egyfelől ugyan a *Tetten ért szavak* fenti értelmezése kétségkívül kritika alá vonható, felidézve, milyen domináns szerepet játszanak a konvenciók, és játszik a ritualitás vagy ceremonialitás – a tett, sőt az én szingularitását kitörő feltételhez kötöttség – az Austin által leírt beszédaktusok konstitúciójában. Másfelől azonban az is legalább ilyen kétségtelennek mutatkozik, hogy a konvenciók maguk úgyszin-

tén beiktatásra és hitelesítésre, performatív aktusokra utaltak. E logikát követve könnyen belátható, hogy a performatívumokat, bár konvencióknak kell hogy megfeleljenek, végső soron mégiscsak performatívumok teszik lehetségessé, és így az egymásba omló aktusok végtelen láncolatában akkor válhat bármiféle cselekvés végrehajthatóvá, ha létezik vagy legalábbis elgondolható olyasfajta aktus, amely azáltal, hogy maga nem szorul egy megelőző aktus performatív teljesítményére, az összes többit lehetővé teszi.¹⁸ A performativitás elméletei innen nézve szükségszerűen jelölik ki a *Setzung* vagy „eredendő tételezés” strukturális helyét, az „abszolút aktus” pozícióját.¹⁹ Austin Sybille Krämer által hangsúlyozott „diabolikussága”, mely – felmutatva a performatív nyelvmodell határait – hadat üzen a *Tetten ért szavak* tételező, „kanonikus” beszédmódjának,²⁰ a performativitás koncepcióját nem lehet képes e renden kívül helyezni. A tételezés tagadása, a tételezést romboló erő, mint látható lesz, Hamacher szerint önmagában elégtelennek mutatkozik a tételezés logikájának megtöréséhez.

Közelebb lépve Hamacher először 1983-ban megjelent Kant-olvasatához, mely példászerűen tárja fel a tételező-pozicionáló és a performatív aktusok közti egyszerre filozófiatörténeti és nyelvelméleti kapcsolatot, láthatóvá válik, hogy az ígéret operativitásának hamacheri analízise miként fogja össze és teszi kritika tárgyává a fenti összefüggésrendszert.

Mikor Hamacher – az interpretáció és megértés kérdését előtérbe állítva – a kanti akarat önmegalapozó operativitását tárgyalja, az ígéretet mindenekelőtt ennek kapcsán vezeti elő. Mint ilyen, az ígéret az a beszédaktus, melyben „az akarat maga ad törvényt magának”, és ezzel megteremti saját létét és autonómiáját.²¹ Az ígéret ebben a struktúrában, mely a gyakorlati ész önmegalapozó operativitásához tartozik, nem más, mint a szubjektivitás önmagára hajlásának és univerzalizálásának alapja. Ha az „akarat az ígéretben szerződést köt magával”, az csakis azért lehetséges, mert az, aki ígéretet tesz, szükségszerűen tesz tanúságot arról, hogy ígérete egybeesik azzal, amit akar, vagyis egyszerre tanúsít hűséget azzal szemben, amit akar, és tesz így az ígéret általános törvényével kapcsolatban is.²² Ez utóbbi művelet messzemenően formális, hiszen semmi egyebet nem mond ki azon kívül, hogy az ígéretnek ígéretnek kell lennie: „az ígéretben az ígéret ígéretet tesz magának, hogy ígéret lesz”.²³ Hamacher Kant-interpretációjában az ígéret eszerint kettős struktúrával bír. Egyfelől ígérhetünk dolgokat, amelyek megfelelnek akaratunknak, és így a szubjektivitás törvényének, másfelől azonban minden ígéretnek meg kell felelnie az ígéret formális vagy általános törvényének, amely az ígéret aktusát megalapozza. Mivel az ígéret – és ezzel kételyei ellenére Austin is egyetérteni lát-szik²⁴ – ennek megfelelően nem csupán törvényt ad magának (olyat kell ígérni, ami megfelel az akaratnak), hanem maga válik törvénnyé (az ígéretnek ígéretnek kell lennie), és válik így az univerzális alap és a szubjektivitás létesítésének aktusává, „transzcendentális beszédettnek” tekinthető.²⁵ A törvény innen nézve a tételezés aktusainak gyülekezési helye, és mivel a lét Kantnál „abszolút pozíció vagy tételezés”,²⁶ „minden lét eredendő összegyűlése”.²⁷ Az akarat léte tehát a parancs, a követelés, az imperatívusz törvénye alatt áll.²⁸

Transzcendentális beszédaktusként az ígéret a szubjektivitás – és így egy eredendő szubjektumokra és objektumokra hasított lét – önmegalapozó műveleteinek példászerű megnyilvánulása. Nélküle nem képzelhető el nyelvi tett. És nem

képzeltet el a szubjektivitás autonómiájának tanúságtétele, az akaró akarat előlépése, léthez jutása sem.²⁹ Ráadásul mint a nyelv és a lét tengelye, kettős struktúrája miatt túl is mutat a beszédaktusok világán. Hamacher nem hagy kétséget afelől, hogy az ígéret azon dimenziója, mely az ígéretet ígéretként ígéri, nem gondolható el a performativitás elméleteinek irányából. Az ígéret ígéretének művelete tesz lehetővé minden szubjektív ígérő aktust, az önaffekció egy sajátos esetét létrehozva: ahhoz, hogy a nyelv léthez jusson és működőképes legyen, legelőször is magával kell kapcsolatba lépnie, a nyelvnek magát kell ígérnie.³⁰ Ez azonban azt is jelenti, hogy az ígéret művelete a performatív nyelv megalapozójaként tulajdonképp ki is vonja magát a performativitás dimenziójából. Bár a nyelv önmegalapozása nyitja meg a nyelvi cselekvések lehetőségét, az önmegalapozás műveletei nem tekinthetők azonosnak ez utóbbiakkal. Az ígéret ereje – és Hamacher perspektívájából: veszélyessége – épp ebben áll. Az ígéret egyszerre tételezi a nyelvi cselekvés dimenzióját, amelyben a beszédaktusok rendezkednek be, valamint az e dimenzió alapjaként szolgáló tartományt, melyben a nyelv tiszta önreferencialitása érvényesül. Ennyiben nem tesz mást, mint összeilleszti a szót és a cselekvést, a nyelv és a tettek világát, elfedve eredendő különállásuk.³¹ Az ígéret e struktúrája Hamacher számára az eredendő tételezés, az abszolút, autopformatív aktus modellje.

Deaktiváció

Ez magyarázza azt, hogy Hamacher az *Entferntes Verstehen (Eltávolodott megértés)* című kötetébe rendezett, valamint később írt tanulmányaiban miért tér vissza újra és újra az ígéret alakzatához. Amennyiben az ígéret szolgáltatja az eredendő, transzcendentális tételezés modelljét, e modell nemcsak a nyelv és a lét elgondolhatóságát határozza meg, hanem – mint azok végső alapja – a történelmi, politikai és etikai viszonyokról való gondolkodás konvencionális struktúráit is. Az elmozdulás, melyet Hamacher Heideggerhez képest végrehajt – és amelyhez más szempontból még visszatérek –, ugyanakkor nyilvánvaló. Míg Heidegger a lét szerkezetének absztrakt (a transzcendentális appercepcióban való), addig Hamacher a lét szerkezetének nyelvi (egy transzcendentális beszédaktusban való) megalapozásáról beszél Kant kapcsán. Ennek az az oka, hogy Hamacher, ellentétben Heideggerrel, a filozófiáról azt vallja, hogy az – Hérakleitosztól Wittgensteinig – valójában sohasem volt más, mint a nyelv filozófiája.³² Az a filozófiai hagyományvonal, melyben Austint és a beszédaktus-elméletet elhelyezi, és amely nyilván bővíthető lenne még nevekkel, a fentiek perspektívájából azonban messzemenően problematikus. Ez a hagyományvonal ugyanis nem más, mint a beszédett metafizikájáé. Hamacher, mint ez később látható lesz, stratégiai okokból tartotta elengedhetetlennek, sőt életbe vágónak ennek a gondolkodói hagyománynak a kritika alá vételét. Kritikájának középpontjában, akárcsak a kritizált hagyományéban, az ígéret transzcendentális aktusa áll. Ennek az az oka, hogy az ígéret, ahogy ez fentebb már szóba került, nem csupán azt teheti láthatóvá, miként lépnek működésbe a tételezés autopformatív műveletei, hanem azt is, amiként e műveletek deaktiválódnak.

Az ígéret, mint ezt Hamacher *Lectio. De Man imperatívusza* című tanulmánya felvázolja, szükségszerűen torkollik saját felfüggesztésébe. Hamacher, miután

hosszasan elemzi a követelés, a kell, az imperatívusz különböző megnyilvánulása-
it Paul de Man írásaiban, a nyelvről való gondolkodás de Man-i apóriáját abban
fedezi fel, hogy a nyelv, noha maga eredendően imperatív jellegű, imperatívusza
mint olyan tulajdonképp nem képes magáról hírt adni. A nyelvhez e szerint az el-
gondolás szerint ugyanis két törvény tartozik, még hozzá egyidejűleg, egymást ke-
resztelő módon: a referenciális és a figurális funkcióé. Míg az előbbi, mintegy a
nyelv kognitív vagy szemiológiai dimenziójaként azt írja elő, hogy kell hogy le-
gyen jelentés és megértés, a másik folytonosan eltéríti, felfüggeszti, kiüresíti eme
dimenzió lehetőségeit. Bár ez jócskán megkönnyítené a helyzetet, a referencialitás
és figurális között mindazonáltal nem lehet megkérdőjelezhetetlen bizonyosság-
gal különbséget tenni. A jelentés imperatívusza egyidejűleg tör saját totalizálására
és szenved el szerkezetének megbomlását; teremti meg egy program előlépésé-
nek lehetőségfeltételeit és marad kiszolgáltatott egy mindenkor bekövetkező kon-
tingens eseménynek, mely kész felfüggeszteni vagy szétzúzni az előbbi progra-
mot.³³ Ez persze nem jelenti azt, hogy a nyelv teljes mértékben működésképtelen
lenne (még ha ennek episztemológiai megbízhatatlansága lesz is az ára).³⁴ Impe-
ratív jellegéhez tartozik, hogy mivel kell hogy legyen jelentés és megértés, tehát
még ha ez lehetetlen is, megköveteli, hogy legyen jelentéssel bíró, megérthető
nyelv. A referencialitás törvénye, hangsúlyozza Hamacher, de Mannál folytonosan
egy ilyesfajta nyelvet helyez kilátásba. Mivel azonban ez a nyelv még nincs, csu-
pán követelve és ígérve van, és mint ilyen, eredendően a jövőhöz tartozik, a jelen-
ben nem lehet képes semmilyen műveletet végrehajtani. Az ígéret aktusa – és ez-
által a nyelv és a megértés – tehát pontosan magát véti el, önmagával nem esik
egybe, elszalasztja és elhalasztja, felfüggeszti magát.³⁵ Ahhoz, hogy a nyelv műkö-
dőképes lehessen, mindazonáltal be kell dőlni a cselnek, melyet ez az aktus be-
mutat, és mint de Man kiemeli,³⁶ ha a nyelv a kérdés, mindig bedőlünk: a jelentés
konstitúciója kizárólag a nyelv metaleptikus – alaptalan, mert a jövőből származta-
tott – struktúrájában alapozható meg.³⁷

Amikor Hamacher Martin Heidegger híres megállapítását egy, a nyelvet érintő
„félreértéssel” [Mißverständnis] hozza összefüggésbe, épp azt röja fel neki, hogy
„[a] nyelv beszél.” [Die Sprache spricht.]³⁸ formulája egy olyan, már mindenkor léte-
ző nyelvet előfeltételez, mely – ekképp a kanti hagyományba illeszkedve – mara-
déktalanul megfelel magának.³⁹ Ez a kritika de Man ironikus Heidegger-parafrázi-
sából táplálkozik: „A nyelv ígér(i)/elszólja magát.” [Die Sprache verspricht (sich).]⁴⁰
A Heidegger pozíciójához képest vett elmozdulás tétje ebben az esetben tehát már
nem az, hogy a lét absztrakt vagy nyelvi módon tételeződik Kantnál, hiszen a
nyelvnek magának az elgondolhatóságát, a kései Heidegger nyelvfilozófiáját érin-
ti. Derrida pontosan ennek a parodisztikus elmozdulásnak a kapcsán beszél arról,
hogy a „Die Sprache verspricht (sich).” a de Man-i nyelvfelfogás központi helyét
világítja meg. De Mannál az ígéret (és az azzal egyidejűleg ható, freudi értelemben
vett elszólás) innen nézve nem más, mint a nyelv lényege. Ez azt jelenti, hogy
nincs egy eleve adott nyelv, nincs nyelv, mely – tulajdonképp a fentebb bemuta-
tott összefüggésrendszerben –, mint Hamacher is kiemeli, ne konstitúciójának fo-
lyamatában létezne, mely ne szólna el magát, és amely ne torzulna el (a német *-ver*
prefixum konnotációi okán); nincs nyelvi működés, mely ne a jövőre irányulna, és

amely kívül kerülhetne a jövő tervezhetetlenségén, melyet a nyelv iróniája szabadít fel. Ha tehát de Man nyomán igazán komolyan vesszük a heideggeri formulát, nem gondolhatunk el olyan nyelvet, amely megelőzné az ígéretet, a nyelv ígéretét.⁴¹ Ugyanakkor korántsem állítható, hogy az ígéret e struktúrája megfeleltethető volna azzal, amelyet Hamacher Kant-interpretációjánál láthattunk. A de Man-i ígéret nem transzcendentális beszédaktus, hiszen épp a szubjektivitás, a megismerés birodalmának alaptalanságára, a nyelvnek a jelentés tekintetében kényszerítő erejű, ám „szükségszerűen félrevezető”,⁴² tehát imperatív, de episztemológiai szempontból illegitim voltára világít rá.⁴³

Hamacher számára mindebből az következik, hogy a nyelv legalapvetőbb műveletét önnön deaktiválása jelenti. Ennek a gondolatnak a legkorábbi szisztematikus kifejtése – noha az ígéret deaktiválódásának motívuma már korábban is feltűnt az életműben – az *Afformatív, sztrájk* egy, a műfaj sztenderjeihez képest különösen gazdag lábjegyzetében található meg:

Ha pedig feltételezzük, hogy a nyelv nem nyelv nélkül tételezett intézmények végrehajtó szerve, és ha mindenekelőtt ragaszkodunk ahhoz, hogy a nyelvnek lényegileg performatív jellege van, akkor azt is feltételeznünk kell, hogy a nyelv egy abszolút autotézis aktusában önmagát tételezi: hogy a nyelv, ahhoz, hogy nyelv legyen, mindig feltételezi magát. A nyelv abszolút, autotetikus és autotelikus performatívaként értve, ahelyett, hogy önmagát egyszerűen tételezné, kénytelen volna magát – ami végességének jelzése – folytonosan bejelenteni, magát előre mondani, magát mint mindig csak érkező, jövendő nyelvet kimondani, mint olyan nyelvet, amely még soha nem érkezett meg, még soha nem volna maga a nyelv [nie schon die Sprache selbst wäre]. A nyelvnek ez az előzetességstruktúrája a nyelvet egyáltalában önmaga *ígéretévé* tenné. A nyelv abszolút performatívuma a nyelv megígérése volna. A nyelv nem beszél; pontosabban: a nyelv nem beszél máshogyan, csak úgy, hogy megígéri önmagát. [...] Ha azonban a nyelv maga abszolút performatív jellegében mindig csak ígér, akkor szigorúan véve nem önmagát ígéri, hanem az ígéretét ígéri [verspricht ihr Versprechen]: végtelen jövendőbelisége a végtelen meg nem jövendősége [ihre unendliche Künftigkeit ist ihre unendliche Unkünftigkeit]: tehát még mindig nem ígér. [...] A nyelv abszolút performativitása, a nyelv feltétlen önmagát megelőző volta egy olyan dimenziót implikál – a nyelv számára konstitutív, a nyelv aktusjellege [Aktcharakter] számára dekonstitutív módon –, amelyben a nyelv önmagának, önmagának mint *cselekvésnek* nem felel meg [als *Handlung* nicht entspricht], és amelyben ahelyett, hogy tenne, minden cselekvést elmulaszt. Ez a cselekvésben benne rejlő elmulasztás a nyelvnek az a dimenziója, melyet itt [...] *afformatív*nak nevezünk.⁴⁴

Ahogy a Kant-interpretációnál is látható volt, a nyelv előzetességstruktúrája Hamachernél az ígéret kettős vonatkozási rendszerében tárul fel. Az ígéret nyelve

egyfelől ígér valamit, másfelől azonban ez csakis akkor válhat lehetségessé, ha ez a nyelv mindenekelőtt önmagát ígéri meg. Amíg a Kant-interpretáció felől nézve a transzcendentális aktus ily módon egyszerre létesít cselekvést és alapozza meg a nyelvben azt, addig Hamacher de Man-értelmezése épp ennek a megalapozó műveletnek a stabilizálhatatlan jellegét, alaptalanságát emeli ki. Hamacher, mint a fenti idézetből kiderül, nem hagy kétséget afelől, hogy az ígéret elgondolhatóságát illetően nem a kanti, hanem ez utóbbi belátást fogadja el, még ha ez nem is jelenti azt, hogy az ígéret kettős struktúrájának nyelvelméleti modelljét odahagyná (az ígéret transzcendentális beszédaktusa az egész életmű viszonyítási pontja marad). De Mannal szemben azonban, aki elemzéseiben rendre a nyelv erőszakos, vak, ahumán működését – mechanikus önműködtetését –, a nyelv és a jelentés összekapcsolásának abszolút arbitrális jellegét világítja meg, Hamacher számára a nyelv működőképessége maga válik kérdésessé. Ennek az az oka, hogy amennyiben az ígéret valóban a nyelv lényege – „Die Sprache verspricht (sich).” –, a nyelv nem képes másként működni, csak úgy, hogy az ígérettől elválaszthatatlan jövőidejűséget, és ekként saját jelenlétének strukturális deficitjét avatja működési elvévé. Ahhoz, hogy ígérjünk, a nyelv, amely ígér, meg kell hogy ígérje magát. Ez az ígéret, a nyelv „abszolút performatívuma”, azonban saját jövőidejűsége, méghozzá erendendő, „végtelen” jövőidejűsége miatt folytonosan egy olyan nyelvet hív, amely – hiszen hívni csak azt lehet, ami nincs jelen – még nincs, és lehet, soha nem is lesz. A nyelv azért, hogy működésének lehetőségét az ígéretben, saját ígéretében, az ígéret ígéretében alapozza meg, autoperformatív műveletével saját jelenlétének hiányát totalizálja, kilép önmagából, túlnyúlik magán mint nyelven, és kiteszi magát a csődnak, amelyet implikál. Abból, hogy a nyelv performatívitásának alapja az ígéret ígérete, vagyis egy soha végre nem hajtható performatívum, Hamacher perspektívájából az következik, hogy a nyelv bizonyos értelemben alapvetően képtelen a cselekvésre.

Az ígéret a nyelv központi műveleteként, miközben a nyelv, a lét, a szubjektivitás és a megismerés megalapozására törekszik, szükségszerűen szenved el az annak műveleteiben inherensen foglalt kudarc következményeit. Még azelőtt, hogy ígérni tudna, saját megalapozása során felfüggesztődik, üresbe fut, deaktiválódik. Az ígéret deaktiválódása a nyelv egy olyan dimenzióját nyitja fel, amelyben a cselekvés elmulasztásán, egyfajta tétlenségen vagy lenni hagyáson kívül nem képzelhető el más „operáció”. Hamacher ezt a dimenziót nevezi – melyet korábban „tiszta tételezésként”,⁴⁵ később pedig már egyenesen „a nyelv struktúrájaként” azonosít⁴⁶ – afformatívnak. A nyelv afformativitása, mely az ígéret felfüggesztésében tárul fel, deaktiválja a tételezés műveleteit. Az, „ami a nyelvben a nyelv maga” [in der Sprache die Sprache selbst], mint Hamacher írja, afformatív.⁴⁷ A tételezés deaktiválódása tehát a nyelv valóban nyelvi, nem cselekvő, ám a nyelvi működés tekintetében meghatározó – egyszerre konstitutív és dekonstitutív – szféráját tárja fel.

A tételezés nyelve eszerint nem egyszerűen kontaminált és kompromittált saját erendendő defektusaitól. Sokkal inkább arról van szó, hogy működésbe jötte nem kapcsolható össze a szubjektivitás struktúráival, sőt szigorú értelemben egyáltalán nem is képzelhető el. Működése önnön deaktiválásán alapszik.⁴⁸ Persze, hajlamosak vagyunk – ez már csak ilyen – a nyelvet olyasmiként elgondolni, amivel bí-

runk, aminek birtokában vagyunk. Legrosszabb pillanatainkban a nyelvet úgy képzeljük el, mint azt a valamit, ami rendelkezésre áll; amit képesek vagyunk *használni*. Nyelvhasználók vagyunk, anyanyelvünk van. Ebben az értelemben eszközt, még hozzá egy birtokolt eszközt látunk benne, mely gondolataink kifejezésére, egy kognitív rendnek a szubjektivitás szerkezetében megalapozott létesítésére szolgál. Ezzel szemben Hamacher szerint a nyelv eredendően, mindenfajta tételezés lehetőségét megelőzően valami, ami még nincs és talán sohasem lesz, és amihez ennek ellenére vagy éppen ezért minden emberi lény fordul. A nyelv mint ilyen nem lehet célra irányuló eszköz, hiszen nincs jelen a maga totalitásában⁴⁹ – nincs, még mindig nincs, és lehet, soha nem is lesz.⁵⁰ Ez az oka annak, hogy Hamacher elveti az ember Arisztotelész által adott definícióját, mely az embert mint nyelvvel bíró élőlényt határozta meg (*Politika*, 1253a), és helyette a *zoon logon euchomenon*, végül a *zoon philologon* formuláját javasolja. Eszerint az embert a nyelv vonzása, a nyelv után való vágyakozás határozza meg.⁵¹ Mindez azonban azt is jelenti, hogy az ember nem birtokolhat nyelvet; hogy bár a nyelv – mindig egy jövőbeli nyelv – felé fordul, sohasem rendelkezhet azzal. Az, hogy a nyelv nyelvisége afformatív, azt is jelenti, hogy Hamachernél az ember eredendő nyelvhez kööttségét mindenekelőtt a nyelv birtokolhatatlansága és távolléte, megvonódása, a tételező nyelv önfelszámoló, öndeaktiváló operativitása; egy kilátásba helyezett, de nem eljövetele felől értelmet kapó nyelv határozza meg.

Hamacher munkáiból egy olyan nyelv koncepciója bontakozik ki, amely ahelyett, hogy affirmálná magát, önmaga ellen fordul, nemet mond magára, felfüggeszti magát, saját hiányában „van” („A nyelv önnön beszűntetése” [Sprache ist ihr Ausstand]).⁵² Ez a nyelv nem az adomány, hanem az adás visszavonása felől válik értelmezhetővé.⁵³

A nyelv sztrájkja

Az, amit Hamacher a nyelv afformatív dimenziójának nevez, nyelvelméleti szempontból az ígéret deaktiválódásával modellálható. Emellett azonban ezer szállal kötődik az erőszak Walter Benjamin által adott kritikájához is, mely az előbbi nyelvelméleti perspektívát jog- és politikaelméleti szempontokkal dúsítja, továbbá az igazságosság kérdésével terheli meg. Mint ismert, Benjamin *Az erőszak kritikájáról* című, az első világháború után született (1921), rendkívüli értelmezői nehézségeket támasztó esszéjében megkülönbözteti egymástól a jogteremtő [rechtsetzend] és a jogfenntartó [rechtserhaltend] erőszakot,⁵⁴ mely megkülönböztetést később a mitikus, a legmélyebb értelemben jogi, valamint az isteni, tiszta, jogmegsemmisítő erőszak közti különbségtétellel váltja fel.⁵⁵ Ezek a megkülönböztetések vázolják fel Hamacher számára a keretet, amelyben a nyelv performatív és afformatív dimenziójának elkülönítése és e két dimenzió viszonyának megragadása véghez vihető.⁵⁶

A jogteremtő erőszak, mely mindenfajta megállapodás születésénél ott munkál, Benjaminszükségszerűen kapcsolódik össze az erőszak egy másik formájával, a jogfenntartó erőszakkal. Mint Hamacher kiemeli, ennek az az oka, hogy a jogteremtő erőszak önmagában nem képes biztosítani a jogi cselekvés legalitását és legitimitását. A jogfenntartó erőszak ezeket az által létesíti, hogy megőrzi, működésben tartja a jogteremtő erőszakot, mely e nélkül a konzerváló erőszak nélkül egy-

szerűen önmagába roskadna. A jogteremtő erőszakból a jogfenntartó erőszakba való mindenkori átmenet tehát az instrumentalitás szférájába való átmenetként, a cselekvés legalitásának és legitimitásának létesülésében jelentkezik. Ugyanakkor a jogteremtő és -fenntartó erőszak e viszonya az erőszak kritikájának szempontjából korántsem problémamentes. A jogfenntartó erőszak, miközben megőrzi a jogteremtő erőszak tételező erejét, erodálja is azt. A jogfenntartó erőszak, mely ilyen értelemben, még ha nem is azonos azzal, elválaszthatatlan a jogteremtőtől – hiszen egy be nem tartatható és/vagy be nem tartatott törvény aligha tekinthető törvénynek –, ennél fogva nemcsak elzárja az utat a tiszta, cél nélküli, nem instrumentális eszközök szférájának megismerése elől (ami Benjamin esszéjének tulajdonképpeni célja lenne), hanem gyengíti is a jogteremtés aktusát, a benne ható erőszak lassú felbomlását okozva ezzel. Az erőszak innen nézve, onnantól, hogy testet ölt, és egy intézmény formájában rendezkedik be, vagyis, mint Hamacher hangsúlyozza, betagozódik a reprezentáció struktúráiba, halálra ítéltetett. Sorsa az, hogy végül egy másik jogteremtő aktus söpörje el. Hamacher éppen ezt a mozgást érti az alatt az általa azonosított törvény alatt, mely az „erőszak történeti dialektikáját” meghatározza. A történelem Benjaminsnál ennek értelmében a létesülés és felbomlás dialektikájának területe, mely területet a létet megalapozó tételező-pozicionáló műveletek nyitják fel.⁵⁷ Az erőszak történeti dialektikájának eredete, a történelem hajtóereje mint ilyen mindenekelőtt a tételezés műveletében keresendő: „A történeti változás mindig a tételező erőszak belső struktúrájából eredő változás, méghozzá olyan változás, amelyben ez az erőszak magában a tételezésben bomlik fel. Amit történelemnek nevezünk, az nem más, mint ennek az erőszaknak a felbomlási folyamata, a tételezés bukása [der Fall der Setzung].”⁵⁸

Hamacher az előbbi dialektikát, a tételezés és hanyatlás körforgását a performativitás elméleteihez köti, sőt egyenesen a „performancia dialektikájának” nevezi.⁵⁹ Ha a jog teremtése és fenntartása a performativitás birodalmához tartozik, a jogteremtés aktusa – *Rechtsetzung* – a korábbiak értelmében transzcendentális beszédaktusnak tekinthető. A mitikus erőszak a tételezés területe. Itt különösebb nehézségek nélkül is felismerhető az ígéret fentebb bemutatott kettős operativitásának, valamint a jogteremtő és -fenntartó erőszak kettős struktúrájának az analógiája. Az ígéret, mint látható volt, miközben megalapozza magát mint törvényt, lehetővé teszi, hogy az akarat e törvényhez igazodva megtapasztalja magát, és ekként mint szubjektivitás, hírt adjon magáról az ígéret aktusában, tulajdonképp instrumentalizálva – az akarat eszközévé téve – a mindenekelőtt magára vonatkozó nyelvet. A jogteremtő és -fenntartó erőszak viszonyát innen nézve a jog autopereformatív önmegalapozásának és instrumentalizálásának kettős kötése teszi elgondolhatóvá. A jogteremtő erőszak érvényesülése abszolút tételezés, a törvény önafekciója, az alap, méghozzá a transzcendentális alap létesítése. A jogfenntartó erőszak az alap megteremtésének ezen aktusához kapcsolódik, ennek az aktusnak a viszonyában tesz létre szert. Ennek során előrevetíti és stabilizálja a jog szubjektivitásának – intencionalitásának, instrumentalitásának, gyakorlati alkalmazhatóságának – dimenzióját, megteremtve és belakva azt.

A rendszer azonban ezen a ponton még nem tekinthető teljesnek. Ugyanis, ahogyan az ígéret kettős struktúrájának esetében is elkerülhetetlennek mutatkozott

az aktus önfelemésztő deaktiválódása, úgy a jogteremtő- és fenntartó erőszak ket-
tőse is kitett valaminek, ami megelőzi és túlnyúlik rajta. Hamacher, felidézve a
Benjamin-esszének a jogi rend deaktiválására vonatkozó szöveghelyét,⁶⁰ a perfor-
mancia dialektikájából, a tételezés létmegalapozó operativitásából való kilépés le-
hetőségét a tétlenítés, az *Entsetzung* műveletében fedezi fel.⁶¹ Mivel írásának zár-
latában Benjamin a tétlenítést a „forradalmi erőszakkal”, és ezáltal a tiszta erőszak-
kal hozza összefüggésbe,⁶² Hamacher interpretációjában a tiszta erőszak – mint az
erőszaknak a mitikus, tehát sorsszerű, jogteremtő erőszaktól megkülönböztetett,
jogmegsemmisítő típusa⁶³ – a jogteremtés és -fenntartás körforgásával, a tételezés
történelmével is szembekerül: „A tiszta erőszak nem »tétélez«, hanem »tétlenít«, nem
performatív, hanem »afformatív«.”⁶⁴ Az, amit Hamacher afformatívnak nevez, tehát
azzal azonos, amit *Az erőszak kritikájáról* interpretációja szerint Benjamin tiszta
erőszaknak hív.⁶⁵ Eszerint maga a „nem pozicionális, tiszta, afformatív erőszak” tét-
leníti-depozicionálja a tételezés létmegalapozó műveleteit.⁶⁶ Az ígélet deaktiváló-
dásának alakzata korábban pontosan azt mutatta meg, ez miként történik.⁶⁷

Az afformativitás dimenziója – akárcsak a tiszta erőszaké a jogteremtő erőszak-
hoz képest Benjaminsnál⁶⁸ – nem külsődleges a performatív nyelvhez viszonyítva.⁶⁹
Ugyanakkor, mivel túlnyúlik az instrumentális erőszak, a performativitás tartomá-
nyán,⁷⁰ így annak viszonyain is, eredendően erőszakmentes, ami miatt nem azono-
sítható a jogteremtő erőszak lehanyaglásának struktúramozzanatával sem.⁷¹ Amíg a
performativitás nyelve az instrumentalitással, végső soron az erőszak önfenntartó
erejével kapcsolódik össze, addig a tiszta erőszak, az afformatív épp az instrumen-
talitás logikájának megbontásában, vagyis az erőszak körforgásának megtörésében
érdekel. A tiszta erőszak képviselőjében, mely képes a performancia dialektikáját
alapjainál felfüggeszteni, tehát szétkapcsolni az eszközök és a célok világát, csakis
tiszta eszközök, célra nem irányuló eszközök állhatnak (ilyen például a történelem
cselekvésképtelen benjaminini angyala, mely hátat fordít a jövőnek, amely felé az
isteni vihar taszítja).⁷² A nyelv Benjaminsnál bűnbeesése, a reprezentáció struktúrái-
ba való hanyatlása előtti állapotában ilyen eszköznek minősül.⁷³ Amikor Hamacher
az afformatívot úgy határozza meg, hogy az azzal egyenlő, „ami a nyelvben a
nyelv maga”,⁷⁴ a nyelvviségnek ezt a nem instrumentális, közlő, reprezentációs elvű
nyelv előtti elgondolását, a „tiszta közölhetőség” szféráját tartja szem előtt.⁷⁵ Egy
ilyesfajta „nyelv” kimerül a közölhetőség lehetőségében.⁷⁶ Fontos azonban emlékez-
ni arra, hogy a pusztán közölhetőség e mozzanata nem egy ígélet ígéleteként struk-
turálódik: a nyelv nyelvvisége ebben az értelemben azért jelentkezik a közölhetőség
egyszerű lehetőségeként, egyfajta tiszta medialitásként, mert „a beszélők közötti
közvettség formájaként kínálkozik”,⁷⁷ és mint ilyen, nem igazságát, a szubjektivitás
transzcendentális megalapozását ígéri, és még csak nem is valamiféle adományt kí-
nál, hanem – a beszélők nyelveiben, ez utóbbival egyidejűleg megvonva magát –
saját alterációját engedi történni. Ez a „történni hagyás”⁷⁸ mentes a funkcióktól.

A nyelv működésének lehetősége Hamacher perspektívájából az instrumentá-
lis, performatív, valamint a tiszta eszközként értett, afformatív nyelv aszimmetrikus
viszonyában gondolható el. Az előbbi közlő, az utóbbi közölni enged – azonban a
közlés maga sohasem függetleníthető a közölhetőség pusztán lehetőségét felkínáló,
közléstől mentes, ám a közlés lehetőségfeltételeként azonosítható afformatív tarto-

mánytól.⁷⁹ A közlő nyelv apóriája éppen ebben áll.⁸⁰ Tétélezni, a szubjektivitás, a megismerés és a tudás világát felnyitni Hamacher szerint akkor lehetséges, ha a tétélezés művelete magában foglalja saját tétlenítését is, melynek mindenkor kitett: „Aki beszél, afformál(va van).” [Wer spricht, (ist) afformiert.]⁸¹ A performatívum ezért „biformatív”,⁸² mint Hamacher egy helyütt megállapítja. A performancia tere eszerint csakis azáltal nyílhat fel, ha magában foglalja saját felfüggesztésének mozzanatát, tehát kitett önnön deaktiválódásának, és ekként alapvetően afformatív módon strukturálódik.⁸³ A performativitás lehetősége, a lét autoperformatív felnyílása innen nézve saját inherens lehetetlenségében, afformativitásban áll.⁸⁴

Az afformativitás és a benjamin tiszta erőszak megfeleltetéséből további következmények is adódnak. Hamacher az *Afformatív, sztrájkban* – egy, az ígéret kapcsán idézethez hasonlóan illetlenül tanulságos lábjegyzetben⁸⁵ – először és utoljára összefüggően kifejtve azt, amit az afformatív fogalma alatt ért, negatív elhatárolások sorozatát adja, melyek az alább szereplő négy csomópontot rajzolják ki. E csomópontok rögzítésével – egyúttal összefoglalva az eddigieket és előretekinthe a továbbiakra – némi lélegzethez juthatunk.

1. Az afformatív nem *a priori* független a performativitástól, az aktusok világától. Sokkal inkább arról van szó, hogy egy olyan tartományként nyílik fel, mely nem hozható közös nevezőre a tétélezés műveletei által előállítottal, hiszen megelőzi azt és túlmutat rajta. Ennek értelmében nem állítható, hogy az afformatív „van”. Ha mégis van, akkor a lét Kant által adott meghatározása felől nézve csakis úgy lehet, hogy „nem a lét módján *van*”.⁸⁶

2. Mivel nem a tétélezés rendje szabja meg lehetőségeit, az afformatív nem tagozódhat a cselekvés paradigmájába. Az, ami afformatív módon működik, nem tesz, hanem enged, hagy, ily módon megelőzve a cselekvés dimenzióját. Az afformatív nyitja meg a nyelvi tett lehetőségét, ugyanakkor prepozicionális, tétélezés előtti jellegéből adódóan bármikor (ismét) fel is függesztheti azt. Ezért van az, hogy a performatív nyelv csakis negatív módon, kihagyásokkal, szünetekkel, megszakításokkal képes hírt adni afformatív eseményekről. Ezek a retorikai jelenségek ugyanakkor nem azonosak az eseménnyel, melynek hatásait megnyilvánítják.

3. Az előbbiekből következik, hogy az afformativitás koncepciója nem hozható összefüggésbe a fenomenológia felségterületével (Benjamin nyelvfilozófiája „afemenológia”, írja máshol Hamacher).⁸⁷ Az afformatív eseménynek – ahogy a tiszta erőszaknak sincs⁸⁸ – nincs olyasfajta fenomenális dimenziója, mely ezt az eseményt mint olyat tárhatná fel (az afformatív eredendően „affiguratív”, állapítja meg Hamacher egy értekezésében).⁸⁹ Hogyha az ábrázolás [Darstellung] mindig tétélező műveletekre vezethető vissza, és mint Hamacher hangsúlyozza, „lényegileg performatív jellegű”,⁹⁰ akkor az afformatív, mely nem a tétélezés műveleteinek egyike, sohasem válhat az ábrázolás rendjébe integrálhatóvá. Ez a vonatkozás rendkívüli nehézségeket támaszt az afformatív elgondolhatóságát illetően, különösen ha e nyelvmodell esetleges gyakorlati, például irodalmi elemzésekben való alkalmazhatóságát is szem előtt tartjuk. Mindazonáltal ehhez a kérdéshez támpontokat szol-

gáltathat az, hogy Hamacher az *Afformatív, sztrájk*ban a kanti fenségesről mint az afformatív „egyik móduszáról” beszél.⁹¹ Egy korábbi írásában ugyanis Heinrich von Kleist *A chilei földrengés* című elbeszélését egyenesen a fenséges „narratív analíziseként” azonosítja.⁹² Az afformatív és a fenséges viszonya, a „negatív ábrázolás” mibenléte, melynek részletes tárgyalására itt nem mutatkozhat mód, e felől a Kleist-elemzés felől nézve érthető meg.

4. Az afformatív szükségszerűen különbözik el magától, válik mássá, nyitja meg saját alterációjának lehetőségét. Az afformatívból a performatív nyelvbe való átmenet a nyelv pusztá lehetőségéből, a tiszta medialitás szférájából a cselekvő, instrumentális nyelvbe való átmenetként jelentkezik. Mivel nem a tételezés rendjét nyilvánítja meg, hanem a lenni hagyás elve alapján működik, az afformatív ekként hagyja magát nem magává válni. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a nyelv performativitása képes lenne kitörölni az afformatívumot saját szerkezetéből. Ha a működő nyelv léte az afformatívon, a nyelv pusztá lehetőségén, egy, a nyelvet megelőző, nyelvvé még nem vált, és lehet, nyelvvé sohasem váló (tiszta) nyelven alapszik, a tételezés rendje és az annak korrelátumaként elgondolható lét mindenkor adósa marad az afformativitás tartományának. A közlő nyelv ezzel az adóssággal terhelt. Nem képes tehát másként megnyilatkozni, mint ezt az adósságot – saját strukturális lehetetlenségének nyomát – ismételve. Azonban, még ha a performativitás az afformativitáson alapszik is, és a nyelv nyelvisége az afformatívban azonosítható, e tartomány, mint Hamacher hangsúlyozza, akkor sem tekinthető a nyelv lényegének (a lényeg mint a lét kategóriája, még mindig a tételezés terméke).⁹³ Az afformatív fogalma épp a működő nyelv alaptalanságát, sőt megalapozhatatlanságát: az alap nem létét és létesülni képtelenségét exponálja. Ekként egy „szakadék” [Abgrund] jelölőjeként értelmezhető.⁹⁴

Az afformativitás tartománya túlmutat a beszédaktusok világán. Ahogy az ígéret példájánál látható volt, nem lehet beszéd tett, mivel legfontosabb műveleteként a cselekvés deaktiválása, a tett végrehajtásának felfüggesztése, a tételezés tétlenítése nevezhető meg. Innen nézve a tiszta erőszak egy formájaként, pontosabban tiszta erőszakként értelmezett afformatívum, amennyiben nyelv, csakis olyan nyelv lehet, amely nélkülözi a tételezés dimenzióját. Az afformatív nyelv érintetlen a szubjektivitástól, a léttől, a tettől, vagyis beszédként értve beszédet [speech act], és mint ilyen, csak nyelv, tiszta nyelv vagy tiszta medialitás. A tiszta erőszak benjamin operativitása Hamachernél, mint látható volt, ily módon a tiszta, a tételező aktu-soktól nem kompromittált nyelv mintájává válik. Egy olyan nyelv mintájává, amelynek működéséről – noha ott kísért minden tételezésben, és ezért bármikor kész felfüggeszteni mindenfajta tételező-pozicionáló aktivitást, sőt tulajdonképp ezt mindenkor el is végzi – csupán a saját tulajdonképpeni lehetetlenségét megnyilvánító tételező-pozicionáló nyelv tehet tanúságot. Ez a tanúság azonban csakis néma lehet, csendbe torkollhat,⁹⁵ és ekként, mivel nem képes magát önmagaként megnyilvánítani, az afformatívum eredendő iróniáját tárja fel.⁹⁶

A némaság, amely az afformatívumot övezi, a szemiológiai nyelvmodellek in-herens fenyegetése. Ez ellen a fenyegetés ellen nem áll rendelkezésre semmiféle,

azt semlegesíteni képes immunizáló eljárás. Az, ami affirmatív, Hamachernél a radikális másik, amely „nem a lét módján *van*”,⁹⁷ és nem fordítható át a performancia dialektikájának teljesítményeképp létesülő világ tartományába (még ha a grammatika Nietzsche által ostromozott metafizikája, a fentebb idézett mondat *ist*-jében vagy az *Entsetzung* fogalmában hírt adva magáról, úgy tűnik, mégicsak megőrzi e világ emlékét).⁹⁸ Az affirmatív által támasztott kérdés analóg a lét és a semmi viszonyára irányuló filozófiai kérdezéssel (ezt emeli ki a 48-as számú filológiai tézis aszimmetrikus megkettőzése, vagy a 91-es számú tézis mondatközi elnémulása, amely esetekben eldönthetetlen, performatív vagy affirmatív esemény ment-e végbe),⁹⁹ és még ha nem is feltétlenül azonos azzal, egy alakváltozatának mindenképp tekinthető.¹⁰⁰ Ebből a szempontból fontos látni, hogy *A szellem fenomenológiájának* egy helyen Hamacher által tárgyalt eljárás módja, mely a semmit a lét tartományán belülre helyezte,¹⁰¹ és amellyel ekként a létet – ahogy Hamacher nevezi, az „inverzió törvényét” mozgósítva¹⁰² – immunizálta a nem-léttel szemben, az affirmatív esetében nem lehet működőképes, vagy jobban mondva: eltéveszti azt, amittől az affirmatív az, ami. Az affirmatívum ugyanis, mint látható volt, nem fékezhető meg, nem integrálható a lét szerkezetébe. Az előbbiekből következik az is, hogy Hegel *Enciklopédiájának* ontikus radikalizmusa, mely a jelenvalóletet [Dasein] a lét és a semmi – egymásba folytonosan átcsapó tartományainak – összeomlásaként jelenítette meg,¹⁰³ Hamacher perspektívájából szintén nem fogadható el.

Az affirmatívum mint a nyelv strukturális alapja – alaptalansága – nem lehet nyelvi abban az értelemben, amiként egy, a tételezés műveleteit szakadatlanul ismétlő nyelv az, és még csak nem is hozható közös nevezőre ez utóbbival. Úgy viszonyul a tételezés, a performativitás, az ábrázolás dimenziójához, ahogy az ígéret deaktiválódása az ígéret beszédaktusához. Az affirmativitás a tételezés nyelvi rendjét, valamint az ennek korrelátumaként elgondolható létet kikezdő, felfüggesztő, és ebben az értelemben belülről fenyegető, ám erőszakmentes tartománynak a neve. Innen nézve érthető meg az egyik lényeges aspektusa annak, miért épp a Benjamin által tárgyalt általános sztrájk egy típusa válik Hamacher életművében az affirmatív eminens példájává. Ahogy Hamacher írja, a „proletár általános sztrájk, melynek módszere az államhatalom feltétel nélküli felfüggesztése, formája pedig az igazságosság [dessen Form Gerechtigkeiteit ist], nem más volna, mint a tiszta erőszak a politikai területén, és így nem más, mint az, ami a nyelvben a nyelv maga [in der Sprache die Sprache selbst], azaz a nyelv affirmatív medialitása.”¹⁰⁴ Mint ismert, az általános politikai sztrájk és a proletár általános sztrájk Georges Sorel által végrehajtott megkülönböztetése szolgáltatja Benjaminsnál az alapot a sztrájk mint tiszta eszköz elgondolásához.¹⁰⁵ A soreli megkülönböztetés utóbbi tagja Benjamin esszéjében valóban tiszta eszköz, hiszen, szemben az előbbivel, nélkülözi a zsarolási potenciált. A proletár általános sztrájk nem a sztrájktevékenység beszüntetése utáni politikai-jogi visszarendeződés irányába tart. Amíg az általános politikai sztrájk a követelt javak vagy jogok megkaparintását követően – megelégedve az állam megszarolásának eredményeivel – érintetlenül hagyja az államberendezkedést, addig a proletár általános sztrájk nem tesz lehetővé az előbbihez hasonló jogteremtő visszarendeződést. Sőt, egyáltalán nincs köze a jogteremtéshez. Célja az államberendezkedés, a jogrend hatályon kívül helyezése, teljes felszámol-

lása. Olyan eszköz tehát, amely nem a jogteremtés céljához, hanem a jog megsemmisítéséhez, a „kapcsolatok megszakításához” kapcsolódik.¹⁰⁶ Eszerint kívül marad a tételezés, a jogteremtés és -fenntartás, az erőszak, a performancia dialektikájának hatósugarán. Tiszta, erőszakmentes, intencióktól mentes eszköz, mely a tiszta erőszak, az affirmativitás szférájához tartozik.¹⁰⁷

Afformatív, sztrájk: az, ami Hamachernél cél nélküli, tiszta eszközként képzelhető el, tehát az, ami „a nyelvben a nyelv maga”,¹⁰⁸ a politikában a politikai maga.¹⁰⁹ Hamacher Benjamin-értelmezésében a jog tétlenítése tehát a nyelv struktúráját avatja az emberek közötti kapcsolat mintájává. A sztrájk eszerint a nyelv tiszta medialitását nyilvánítja meg a politika területén. Amennyiben megtöri a történelmet, így a politikai és jogi viszonyokat, melyeket a tételezés műveletei létesítenek és vezérelnek, ennek az eseménynek a lehetősége tehát a nyelv tiszta medialitásához kapcsolható. A nyelv ennek értelmében nemcsak a lét tételező-pozicionáló tartományának működtetéséért felelős, hanem egy másik történelem lehetőségének felnyitásáért is – egy olyan történelem és olyan politikai szféra felnyitásáért, mely nem a tételező-pozicionáló aktusok törvényeinek engedelmeskedik.¹¹⁰ A proletár általános sztrájk benjamini alakzata az affirmatív megértéséhez különösen fontos szempontokat kínál, hiszen, az eddigieket visszafordítva, azt lehetne mondani, a politikai jelenségek világában modellálja az affirmativitás afenomenális operativitását, melyet az ígéret esetében mint nyelvi operativitást vehettünk szemügyre.

Judith Butler ajánlatát követve a mitikus erőszak tiszta erőszak általi eltörlését, a jogrendet elsöprő proletár általános sztrájk benjamini érvényre jutását egy alternatív Niobé-mítosz segítségével is elképzelhetjük. Niobé, thébai királyné, akire Léto mért büntetést azért, mert megsértette őt, Apollón és Artemisz keze által elvesztette gyermekeit, majd annak ellenére, hogy maga megkíméltetett, fájdmában kővé dermedt. Niobé megtagadta az áldozást, sőt magának követelte a Létónak szánt áldozatot, valamint azzal kérkedett, hogy több gyermeke van, mint az istennőnek. Tetteinek motivációja abban keresendő, hogy Niobé idejében az isten-ember-megkülönböztetés még nem létezett.¹¹¹ Benjamin interpretációja szerint a mitikus erőszak törvényalapító operativitása pontosan azáltal teszi bűnössé Niobét, hogy őt magát megkíméli, és ily módon, bár nem ő okozta közvetlenül pusztulásuk, életét – melytől kővé váltában sem szabadulhat – a gyermekei halála miatti felelősséggel terheli meg. A kővé dermedt Niobé az elkövetett bűn „néma hordozója”, és mint ilyen, az istenek és az emberek közötti, a mitikus erőhatalom által áthághatatatlannak nyilvánított határt reprezentálja.¹¹² A Niobére lesújtó mitikus erőszak Benjaminnál tehát jogteremtő erővel bír. Alanyát, a jog szubjektumát az általa megteremtett szimbolikus rendben létesíti és helyezi el. „Képzeld el – írja Butler, egyébként Hamachertől korántsem függetlenül –, ha tudod, hogy Apollón és Artemisz azt mondja az anyjának, hogy nyugodjon le, és megtagadja a parancsának való engedelmeskedést [...]”¹¹³

Ha Apollón és Artemisz sztrájkba kezdene, és a cselekvés helyett a nem cselekvés paradigmája mellett köteleznél el magát, a mitikus erőszak sohasem juthatna érvényre. Noha a törvényhozás aktusa ebben az esetben is megkísérelne működésbe jönni, a törvény betartatása, a benne foglaltak végrehajtása, mely épp Apollónnak és Artemisznek – az erőszak eszközeinek – a feladata lenne, nem volna le-

hetséges, és ezért a mitikus erőhatalom nem lenne képes törvényt alapítani. A mitikus, jogteremtő erőszak ekkor tehát üresbe futna, felfüggesztődne, deaktiválna, méghozzá az eszközök tiszta voltának, az erőszak erőszakmentes hatályon kívül helyezésének, az eszközök sztrájkjának köszönhetően. A sztrájk, akárcsak az affirmatív – ami egy és ugyanaz –, szétkapcsolja a nyelv és a tettek, az eszközök és a célok, valamint az ítélet és a végrehajtás világát.¹¹⁴ Az affirmatív a nyelv sztrájkja, a nyelv közlő- vagy beszédstruktúrájának „beszüntetése”.¹¹⁵ Felidézve Benjamin nevezetes különbségtételét a mitikus és az isteni erőszak között, azt lehetne mondani, mint ilyen, szemben a nyelvet romboló – azt az erőszak körforgásába taszító – performatív tartománnyal, nem a nyelv ellen, hanem a nyelv érdekében hat.¹¹⁶

JEGYZETEK

A tanulmány az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-3 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

1. A lét megalapozása, a *Setzung* – angol fordításokban *positing* – már Alexander Bernát és Bánóczy József klasszikus Kant-fordításában is „tétélezésként” jelenik meg, alkalmazásában az ő fordításukat követem. (Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája*, ford. Alexander Bernát – Bánóczy József, Franklin-Társulat, Budapest, 1913². Schein Gábor egyik Hamacher-fordítása az „állítás” ajánlattal él: Werner Hamacher, *Az inverzió másodperce. Egy alakzat mozgása Paul Celan költészetében*, ford. Schein Gábor, Enigma, 1995/2, 111. Ez utóbbi, mivel nem illeszkedik a fogalom fordítói hagyományába, itt nem lesz használatos.) Az affirmatív lényegi művelete, az *Entsetzung* ennél jóval problematikusabb, Walter Benjaminszólásból származó – valójában lefordíthatatlan (angolra *depositing*-ként fordított: Werner Hamacher, *Afformative, Strike*, ford. Dana Hollander, *Cardozo Law Review*, 1991/4, 1133–1157.) – fogalmát, amelyet Bence György „fölszámolásként” magyarázott (Walter Benjamin, *Az erőszak kritikájáról*, ford. Bence György = Uő., *Angelus novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, vál. és a jegyzeteket írta Radnóti Sándor, Magyar Helikon, Budapest, 1980, 56.), itt Szabó Csaba Hamacher-fordítása nyomán a „tétlenítés” fogja jelölni (Werner Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, ford. Szabó Csaba = *Az árnyék helye. Tanulmányok a hatalom, a morál és az erőszak kérdéseiről*, szerk. Gulyás Gábor – Széplaky Gerda, Kalligram, Pozsony, 2011, 197–226.).

2. Vö. Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer*, ford. Bonyhai Gábor, Gondolat, Budapest, 1984. Hamacher egyébként erősen kritizálja Gadamer filozófiáját: Werner Hamacher, *Prämissen* = Uő., *Entferntes Verstehen, Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2011², 42. Lásd még ehhez: Werner Hamacher, *For – Philology*, ford. Jason Groves = Uő., *Minima Philologica*, Fordham UP, New York, 2015, 117–118.

3. A szuperperformatív kifejezést Andrzej Warminski használta először ebben az értelemben: Andrzej Warminski, „As the Poets Do It”. *On the Material Sublime = Material Events. Paul de Man and the Afterlife of Theory*, szerk. Tom Cohen – Barbara Cohen – J. Hillis Miller – Andrzej Warminski, University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 2001, 26.

4. Vö. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 209.

5. Vö. *Uo.*, 207.

6. Werner Hamacher, *Das Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche* = Uő., *Entferntes Verstehen*, 67.

7. Kant, *A tiszta ész kritikája* [1913], 386. Az új fordításban: Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Atlantisz, Budapest, 2011, 485.

8. Immanuel Kant, *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható*, ford. Mesés Péter = Uő., *Prekritikai írások. 1754–1781*, Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2003, 123.

9. Vö. Hamacher, *Das Versprechen der Auslegung*, 67. Továbbá: Werner Hamacher, *Der ausgesetzte Satz. Friedrich Schlegels poetologische Umsetzung von Fichtes absolutem Grundsatz* = Uő., *Entferntes Verstehen*, 204.

10. Martin Heidegger, *Kant tézise a létről*, ford. Korcsog Balázs = Uő., *Útjelzők*, szerk. Pongrácz Tibor, Osiris, Budapest, 2003, 425. Martin Heidegger, *Kants These über das Sein* = Uő., *Gesamtausgabe. I/9. Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, 469.

11. Vö. Heidegger, *Kant tézise a létről*, 424
12. Vö. *Uo.*, 418–419.
13. *Uo.*, 425.
14. „A positio, ponere annyit jelent, mint tételezni, állítani, elhelyezni, lefektetni, előttünk állni, alul szolgálni [setzen, stellen, legen, liegen, vorliegen, zum Grunde liegen].” *Uo.*, 407. (A fordítást módosítottam – B. G.) Heidegger, *Kants These über das Sein*, 450.
15. Heidegger, *Kant tézise a létről*, 425. Heidegger, *Kants These über das Sein*, 469.
16. Vö. Werner Hamacher, *LINGUA AMISSA. Vom Messianismus der Warensprache*, Zäsuren – Césures – Incisions, Nr. 1. (November 2000), 92. Valamint: Hamacher, *Das Versprechen der Auslegung*, 65. Továbbá: Werner Hamacher, *Wild Promises. On the Language „Leviathan”*, ford. Geoffrey Hale, CR: The New Centennial Review, 2004/3, 235.
17. Rodolphe Gasché, *The Wild Card of Reading. On Paul de Man*, Harvard UP, Cambridge – London, 1998, 14; 38–41.
18. Áttekintő jelleggel lásd ehhez: Kulcsár-Szabó Zoltán, *Konvenció és szuperperformatívum Austinánál*, Performa, 2017/6, http://performativitas.hu/res/austinkonvencio_kulcsar-szabo_kl_kj_v2_imp.pdf (Utolsó hozzáférés: 2018. 11. 14.) Továbbá: Fogarasi György, *Performativitás/teatralitás*, Apertúra, 2010/1, <http://uj.apertura.hu/2010/osz/fogarasi-performativitas-teatralitas/> (Utolsó hozzáférés: 2018. 11. 14.)
19. Innen nézve aligha tekinthető véletlennek, hogy Giorgio Agamben nemrég úgy szolgáltatott példát a nyelvi megnyilatkozás autopformatív alapokra visszavezethető elgondolására, hogy az esküről szólva – az ilyen típusú megnyilatkozások autoritáshoz kötöttségét és ismételhetetlen egyediségét hangsúlyozó Émile Benveniste nyomán (Vö. Émile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, ford. Mary Elizabeth Meek, University of Miami Press, h. n., 1971, 236.) – a performatívumok tiszta önreferencialitásának koncepciójára támaszkodott. Vö. Giorgio Agamben, *The Sacrament of Language. An Archeology of the Oath*, ford. Adam Kotsko, Stanford UP, Stanford, 2011, 54–56. Az agambeni koncepcióval szembeállítható Hamacher-szöveghely: Hamacher, *For – Philology*, 146.
20. Sybille Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2001, 137.
21. Hamacher, *Das Versprechen der Auslegung*, 65.
22. *Uo.*, 66.
23. *Uo.*
24. John L. Austin, *Tetten ért szavak*, ford. Pléh Csaba, Akadémiai, Budapest, 1990, 35–37.
25. Vö. Hamacher, *Das Versprechen der Auslegung*, 65; 66.
26. Lásd a 6. lábjegyzetet!
27. Hamacher, *Das Versprechen der Auslegung*, 67.
28. Vö. *Uo.*
29. Vö. *Uo.*
30. Vö. *Uo.*, 65–66.
31. Vö. *Uo.*, 66.
32. Vö. *Az irodalom az igazságosságért folytatott harc aktivistája. Beszélgetés Werner Hamacher professzorral*, Az interjút készítette: Kulcsár-Szabó Zoltán – Lénárt Tamás, ford. Lénárt Tamás, Prae, 2012/2, 78.
33. Vö. Werner Hamacher, *Lectio. De Man imperatívusza*, ford. Szabó Csaba, Vulgo, 2003/1, 197–198.
34. Vö. *Uo.*, 207.
35. Vö. *Uo.*, 206.
36. Vö. Paul de Man, *Az eltorzított Shelley*, ford. Kulcsár-Szabó Zoltán = *Újragondolni a romantikát. Koncepciók és viták a XX. században*, szerk. Hansági Ágnes – Hermann Zoltán, Kijárat, Budapest, 2003, 179.
37. Vö. Hamacher, *Lectio*, 207. Hasonló belátásokért: J. Hillis Miller, *Speech Acts in Literature*, Stanford UP, Stanford, 2002, 147–149.
38. Martin Heidegger, *Die Sprache* = Uő., *Gesamtausgabe I. 12. Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, 10. (A kiemelést elhagytam – B. G.)
39. Hamacher, *Lectio...*, 207. Werner Hamacher, *Lectio. De Mans Imperativ* = Uő., *Entferntes Versteiben*, 190–191.
40. Paul de Man, *Az olvasás allegóriái. Figurális nyelv Rousseau, Nietzsche, Rilke és Proust műveiben*, ford. Fogarasi György, Magvető, Budapest, 2006², 322. (A kiemelést elhagytam – B. G.)

41. Vö. Jacques Derrida, *Mémoires. Paul de Man számára*, ford. Simon Vanda, Józsoveg, Budapest, 1998, 114.
42. de Man, *Az olvasás allegóriái*, 322.
43. Vö. Hamacher, *Lectio*, 206–207.
44. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 209. (A fordítást módosítottam – B. G.) Werner Hamacher, *Afformatív, Streik = Was heißt „Darstellen“?*, szerk. Christian L. Hart Nibbrig, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994, 363.
45. Hamacher, *Lectio*, 207.
46. Hamacher, *LINGUA AMISSA*, 100.
47. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 218. Hamacher, *Afformatív, Streik*, 353.
48. Vö. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 209.
49. Vö. Hamacher, *For – Philology*, 154–155. Vö. Werner Hamacher, *95 Thesen zur Philologie*, Urs Engeler, Frankfurt am Main, 2010, 58. (55. tézis)
50. Vö. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 209. Továbbá: Hamacher, *Wild Promises*, 243.
51. Vö. Hamacher, *95 Thesen zur Philologie*, 20. (19. tézis)
52. Werner Hamacher, *Vom Recht, Rechte nicht zu gebrauchen. Menschenrechte und Urteilsstruktur* = Uő., *Sprachgerechtigkeit*, S. Fischer, Frankfurt am Main, 2018, 125. (A kiemelést elhagytam – B. G.) A filológia itt rendezkedik be: „A filológia: a nyelv szünetében.” Hamacher, *95 Thesen zur Philologie*, 48. (46. tézis)
53. *Uo.*, 58. (55. tézis)
54. „Az erőszak mint eszköz mindig jogteremtő, vagy jogfenntartó.” Benjamin, *Az erőszak kritikájáról*, 40. Walter Benjamin, *Kritik zur Gewalt* = Uő., *Gesammelte Schriften. II/1.*, szerk. Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, 190.
55. Benjamin, *Az erőszak kritikájáról*, 52.
56. Hamacher Benjamin-olvasatának vehemens, ám meglehetősen színvonalatlan kritikájáért lásd: Alison Ross, *The Distinction between Mythic and Divine Violence. Walter Benjamin's „Critique of Violence” form the Perspektive of Goethe's „Elective Affinities”*, *New German Critique*, 2014/1, 93–120. Különösen: 101–105.
57. Vö. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 200–201.
58. *Uo.*, 201. (A fordítást módosítottam – B. G.) Hamacher, *Afformatív, Streik*, 343.
59. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 204.
60. Vö. Benjamin, *Az erőszak kritikájáról*, 56.
61. Vö. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 203–204.
62. Benjamin, *Az erőszak kritikájáról*, 56.
63. Vö. *Uo.*, 52.
64. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 204.
65. Vö. Hjalmar Falk, *Violence, Divine or Otherwise. Myth and Violence in the Benjamin-Schmitt Constellation = The Meanings of Violence. From Critical Theory to Biopolitics*, szerk. Gavin Rae – Emma Ingala, Routledge, New York – London, 2019, 34. Továbbá: Ilit Ferber, *Werner Hamacher. Wandering about Language*, *Philosophy Today*, 2017/4, 1008.
66. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 204.
67. Lásd ehhez még: Hamacher, *LINGUA AMISSA*, 110–111.
68. Vö. Kulcsár-Szabó Zoltán, *A gondolkodás háborúi. Töredékek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből*, Ráció, Budapest, 2014, 50.
69. Vö. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 205.
70. Vö. *Uo.*, 204.
71. Vö. *Uo.*, 205.
72. Vö. Walter Benjamin, *A történelem fogalmáról*, ford. Bence György = Uő., *Angelus Novus*, 966.
73. Vö. Walter Benjamin, *A nyelvről általában és az ember nyelvéről* = Uő., „A szirének hallgatása”. *Válogatott írások*, szerk. és ford. Szabó Csaba, Osiris, Budapest, 2001, 18–21. Vö. Benjamin, *Az erőszak kritikájáról*, 42–43.
74. Lásd a 47. lábjegyzetet!
75. Vö. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 207.
76. Vö. Hamacher, *Wild Promises*, 235.

77. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 210.
78. *Uo.*, 204.
79. Vö. Hamacher, *For – Philology*, 131.
80. Vö. Mauro Senatore, *Introduction. Positing, the Performative and the Supplement = Performatives After Deconstruction*, szerk. Mauro Senatore, Bloomsbury, London – New Delhi – New York – Sydney, 2013, 31.
81. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 211. Hamacher, *Afformatív, Streik*, 349.
82. Hamacher, *LINGUA AMISSA*, 100. Lásd még ehhez: Hamacher, *For – Philology*, 152.
83. Vö. Hamacher, *LINGUA AMISSA*, 109.
84. Vö. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 219–220.
85. Vö. *Uo.*, 204–205.
86. *Uo.*, 205. Lásd még ehhez: Hamacher, *Dike – Sprachgerechtigkeit = Uő., Sprachgerechtigkeit*, 8.
87. Werner Hamacher, *Intensive Languages*, ford. Ira Allen – Steven Tester, MLN, 2012/3, 539.
88. Walter Benjamin, *Az erőszak kritikájáról*, 56.
89. Hamacher, *LINGUA AMISSA*, 109. Lásd még ehhez: Hamacher, *95 Thesen zur Philologie*, 57. (54. tézis)
90. Vö. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 205.
91. *Uo.*
92. Werner Hamacher, *Das Beben der Darstellung. Kleist Erdbeben in Chili = Uő., Entferntes Verste-ben*, 258.
93. Az afformatívot mint a nyelv lényegét érti félre: Ferber, *Werner Hamacher*, 1008.
94. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 209. Hamacher, *Afformatív, Streik*, 363.
95. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 205. Vö. Hamacher, *Wild Promises*, 225.
96. Vö. Hamacher, *Lectio*, 208. Lásd még ehhez: Hamacher, *For – Philology*, 111.
97. Lásd a 86. lábjegyzetet!
98. Vö. Friedrich Nietzsche, *Bálványok alkonya. Avagy hogyan filozofáljunk kalapáccsal*, ford. Horváth Géza, Helikon, Budapest, 2015, 28.
99. Vö. Hamacher, *95 Thesen zur Philologie*, 50–51; 98. (48. és 91. tézis)
100. Lásd ehhez: Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 217. Továbbá: Hamacher, *For – Philology*, 155–156. Valamint: Hamacher, *Dike – Sprachgerechtigkeit*, 43.
101. Vö. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A szellem fenomenológiája*, ford. Szemere Samu, Akadé-miai, Budapest, 1979³, 24–25.
102. Hamacher, *Az inverzió másodperce*, 111; 114.
103. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai I. Lo-gika*, ford. Szemere Samu, Akadémiai, Budapest, 1979², 160–161. (89.§)
104. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 218. Hamacher, *Afformatív, Streik*, 353.
105. Lásd: Georges Sorel, *Gondolatok az erőszakról*, ford. Burján Mónika – Lukács Katalin – Szénási Éva, Századvég Könyvtár, Budapest, 1994, 110–171.
106. Benjamin, *Az erőszak kritikájáról*, 32.
107. Vö. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 213–214; 216.
108. Lásd a 104. lábjegyzetet!
109. Egy 1992-es cikkében, tehát az *Afformatív, sztrájk* első publikációját (1991) követően Giorgio Agamben is hasonló megállapításokra jut: Giorgio Agamben, *Notes on Politics = Uő., Means without End. Notes on Politics*, ford. Vincenzo Binetti – Cesare Casarino, University of Minnesota Press, Minnea-polis – London, 2000, 115–116.
110. Vö. Hamacher, *Afformatív, sztrájk*, 218.
111. Vö. Karl Kerényi, *Die Mythologie der Griechen. Götter, Menschen, Heroen*, Klett-Cotta, 2013², 164.
112. Benjamin, *Az erőszak kritikájáról*, 49.
113. Judith Butler, *Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin's „Critique of Violence” = Po-litical Theologies*, szerk. Hent de Vries – Lawrence E. Sullivan, Fordham UP, New York, 2006, 219.
114. Vö. Werner Hamacher, *Büntörténet. Benjamin vázlat: „A kapitalizmus mint vallás”, et. al., 2013 (Gazdasági teológia), 75–76. <http://etal.hu/kotetek/gazdasagi-teologia-2013/> (Utolsó hozzáférés: 2018. 11. 26.)*
115. Lásd az 52. lábjegyzetet!
116. Vö. Benjamin, *Az erőszak kritikájáról*, 52–53.

SZÁNTAI MÁRK

Falu/tér/poétika Tersánszky Józsi Jenő A havasi selyemfiú című elbeszélésében

Tersánszky Józsi Jenő életművének legalább annyira kitakart darabja *A havasi selyemfiú* című szöveg, mint amennyire elfeledett figurája a szerző a jelenkori kánonnak. Az elbeszélés először a *Nyugában* látott napvilágot, majd 1925-ben önálló kötet formájában is megjelent, az Amicus gondozásában. Azóta több kiadást megélt, jellemzően válogatáskötetek részeként, 1978-ban pedig remek tévéfilm is készült belőle, Kabay Barna rendezésében. A szöveg továbbélése azonban nem párosult számottevő értelmezői érdeklődéssel, a Tersánszky-életművet tárgyaló tanulmányok és monográfiák lapjain nem, vagy csak esetlegesen kapott helyet. Üdítő kivételt Kontra Ferenc *Széljegyzetek A havasi selyemfiúhoz* című dolgozata jelent, monográfusai azonban kevesebb figyelemre méltatják az alkotást. Rónay László könyve egyszer sem említi, pedig számos utalást tesz a Tersánszky-poétika e szövegre is érvényesnek tűnő általános jellemzőire. Amikor arról ír, hogy „[klözös jellemzője Tersánszky korai elbeszéléseinek [...], hogy a társadalom mélyrétegeből választja hőseit”,¹ „az író egy-két ecsetvonással rajzolja meg hőseinek élethelyzetét, azt a szinte mesebeli szegénységet, mely figuráit majdnem mindig jellemzi”,² vagy másutt panteisztikus természetszemléletről, a vegetatív lét hétköznapi boldogságáról, a szerző meseírói fantáziájáról beszél, akkor mintha csak *A havasi selyemfiú* poétikai jellemzését olvasnánk. Éppen ezért lehet beszédes a hiány, ahogyan az is, hogy a másik monográfus, Kerékgyártó István *Arcok és vallomások* sorozatban megjelent könyve is csupán röviden szól róla, és akkor is egy valóság-referens, társadalomkritikai olvasatot domborít ki: „*A havasi selyemfiú* nemcsak az idős asszony kései szerelmének remek rajza, hanem a vagyont féltő örökösök fogcsikorgató indulatait és torzsalkodásait is bemutatja.”³ Ha azonban a jelentés ennyire redukálható lenne, úgy a textus valóban megmaradna kevesek ügyét jelentő kortörténeti érdekességnek – ennél azonban, azt gondolom, sokkal rétegzettebb, többféle aspektusból megközelíthető szövegről van szó, ezért talán a jelenkori befogadó számára sem tanulságok nélkül való az (újra)olvasása.

Ahogyan a Tersánszky-életműben nem foglal el kitüntetett helyet, úgy a modernség falupoétikáit tárgyaló munkákban sem tűnik fel – sem ez az elbeszélés, sem Tersánszky egyéb írásai nem váltak a faluról, a vidékről való egykorú vagy kortárs gondolkodás kiindulópontjává. Annál is inkább időszerű a szöveg e szempontokat mozgósító vizsgálata, hogy ne csak a „móriczi hagyomány”-ról essen szó minden esetben, amikor előkerül a falu vagy a szegénység, esetleg mindkét fogalom egy kortárs irodalmi mű értelmezési mátrixában.⁴ Tersánszky elbeszélését természetesen nem lehet, nem is érdemes függetleníteni a húszas-harmincas évek *más faluáb-*

rázolási tendenciáitól, a nála megfigyelhető markáns különbségek ugyanakkor kirajzolnak egy figyelemre érdemes, talán nem is folytonosság nélküli mintázatot.

Tersánszky elbeszélésének helyszíne „egy bércalji falu”,⁵ amely lakonikus leírásával lépteti be az olvasót a szöveg imaginárius terébe. *A havasi selyemfiúra* nézvést is helytállóan tűnnek Rónay László sorai, aki így jellemzi Tersánszky felütéseit: „Nem sokat bajlódik a cselekmény indításával, nem festegeti a környezetet, nem részletezi az időt, csak közöl, s mindjárt belevág a történés kellős közepébe”.⁶ Nem véletlen tehát, hogy a konkrét cselekményidőről semmit, a térről pedig első körben csupán a legfontosabbakat tudjuk meg: a harmadik személyű omnipotens narrátor röviden vázolja a kohómunkások és szekeresgazdák alkotta falusi társadalmat, a kiesnek legcsekélyebb jóindulattal sem mondható tájat: „Egy részében salakos, füsteméztette kietlenség, másrésze őszerejű, buja rengeteg”.⁷ Ugyancsak az első oldalak leírásai mutatják be az alaphelyzetet és a történet szereplőit, a történet központját jelentő szekerescsaládot, valamint az ábrázolt világon kívülről érkező, éppen ezért a történet folyásában fontos szerepet játszó havasi juhászt, a névtelen pakulárt.

Kontra Ferenc amellet érvel *A havasi selyemfiút* tárgyaló tanulmányában, hogy a szövegben „tájleíró részlettel egyáltalán nem találkozunk.”⁸ Klasszikus, 19. századi téteteket és nagyságrendeket mozgató tájábrázolást valóban nem találunk itt, azonban időről időre felbukkannak olyan elnagyolt háttérképek, amelyek nem zárólag hangulatfestő elemként képesek funkcionálni, hanem szervesen hozzátartoznak a szűzsé működéséhez. Ezért pontosabb talán úgy fogalmazni, hogy a vidékreprezentációt fókuszban tartó narratíváktól eltérő módon kevesebb, de annál fontosabb pontokon jelenik meg a külső környezet leírása. Ennél dominánsabb azonban a szobabelsők és más enteriőrök ábrázolása, amelyek rendszerint a helyek szűkösségére, elhagyhatatlanságára, a falusi-kisvárosi idill látszólagosságára mutatnak szép példákat.

A felütésben, a szekerescsalád és a bércaljai falu vázlatos leírásától hirtelen közelítünk rá egy szűkös mikrovilágra, a vásártér melletti egyik pincekocsmá infernális terére. Az antihős Bogya Gazsi érkezése nyomán a csapszék vendégei gyorsan elmenekülnek, az itt feltűnő címszereplő, a havasi juhász azonban nem csupán bátorságáról, de testi erejéről is tanúságot tesz bemutatkozó jelenetében. A pakulár egy, a mostohaapját ért korábbi sérelem miatt áll bosszút Bogya Gazsin, aminek következtében mind saját sorsa, mind a narráció fókusza hamar átkerül a tömlöc nem kevésbé infernális viszonyai közé.

A belső terek ábrázolása során minden jelenetben hangsúlyos a ház, különösen a szobabelsők leírása: a festett famennyezet, a régi és új bútorok elegye, az aranyozott, gipszkeretes tükör és a hazafias olajnyomatok egyszerre teremtik meg a korábbi helyszínek valamelyest otthonosabbnak elképzelt ellenpontjait, és mutatják meg e látszólagos otthonosság eklektikáját, a mai olvasóból legalábbis ambivalens érzéseket kiváltó jellegét. A szobabelsőt díszítő, berámázott fényképek a múlt és a jelen archiválásának lehetőségeit példázzák, a családi fotográfiák sorjázása a történet keretezéséért, mozgásba hozásáért szavatol.⁹ Az egykorú irodalomból ismerősek lehetnek ezek a momentumok: Hunyady Sándor *Két menyasszony* című tárcája egy külvárosi fényképész kirakatától indul, majd eljut egy konkrét

felvételig, amellyel kapcsolatban itt és most nem is a bigámiára rácsodálkozó külső szemlélő perspektívája az igazán érdekes, hanem az, ahogyan ez az írás az utómunkából adódó mesterkéeltség hiányát, a fotográfiák valóságprezentációs erejét tematizálja.

Nagyon szeretem a szegény, kis kültelki fényképészeteket, a vásári fotográfiákat. Olyan jó elálldogálni a csábító kirakatok előtt és nézni a képeket, amelyeken nincs semmi ravasszág, álművészi retus, amelyek engedik, hogy a menyasszonyok és vőlegények, az asszonyok és lányok, a katonák, föl egészen az őrmesterig, a pályában mosolygó csecsemők, az aggastyánok és matrónák mind olyan csúnyák és komikusak, olyan szívbe markolóan egyszerűek, olyan természetesekek, olyan édesek, szépek, meghatóan emberik legyenek, mint maga az élet.¹⁰

Ugyancsak a fotográfiák nézegetése indítja be Krúdy Gyula *Női arckép a kisvárosban* című Szindbád-novellájának kisvárosi eseménysorát, amikor a kirakat pásztázása során a főhős megpillantja egykori kedvesét. A nőket ábrázoló fényképek háttérét egy tengeren ringatózó hajó alkotja: egyedül a keresett asszony, Lenke arcképe tüntet a maga puritán, realista egyszerűségével.

Ím, itt egymás mellett két barátnő (ha nem volnának azok, nem kerülhetnének egymás mellé), az egyiknek imakönyv, a másikkal gyöngyvirág a kezében. Csöndes, ábrándos mosollyal néznek a tengerpartról, a strandról – talán éppen az ostende-iről – Szindbád arcába. A háttérben a tenger, rajta ringatózó hajó... E háttér csaknem valamennyi női fotográfián feltalálható. [...] És most megállott Szindbád, mert a kirakatból, a sok női fotográfia közül valaki búsan, csöndesen, melankolikus mosolygással nézett a szeme közé. [...] Finomság lengte körül a fekete hajú asszony alakját, és Szindbádnak jólesett, hogy a háttérből hiányzott a tenger a hajóval...¹¹

A fikatív háttér szerepeltetése, a valóság helyett egy vágyott, ámde giccsbe hajló világ konstrukciója Tersánszkyknál is fontossá válik: a Krizsánné szobájában helyet kapó fotográfiák ugyanis éppen a fikcionálás, a valóságtól való elemelkedés révén tesznek szert a szereplők hétköznapi életén túlmutató jelentőségre. Ezeken ugyanis „új szekerével a felhőkön hajtva”, „királynői trónféle emelvényeken, kecskebokornyú művirágcsokorral”¹² szerepel az asszony, amely megoldások egyrészt jól illeszkednek a szoba eklektikus kulisszái közé, másrészt pedig megmutatják a falu és a kisváros keretei között megvalósítható művészi megnyilvánulások szűkös lehetőségeit is.

A külső terek ábrázolása, a térvizonyok érzéki működtetése a domborzati formák alkotta terepválasztók miatt mindvégig fontos, konstitutív elemként képes funkcionálni. Ebben a szövegben ugyanis nem állandósul a legplasztikusabban Radomir Konstantinovič délszláv teoretikus által tárgyalt vidéki teatralitás. A mindent

monitorozó provinciális tekintet folytonos jelenlétét, a pletyka terjedését, a vidéket jellemző társadalmi nyilvánosság csúcsra járatását, vagyis a „vidék szellemének”¹³ konstantinovié-i értelemben vett kiteljesedését a domborzati adottságok, a hegyes-völgyes földrajzi viszonyok akadályozzák. A terek itt inkább elrejtene, mint megmutatnak: a domborzati viszonyok a különféle szférákat elválasztó és összekötő határhelyzetük miatt lesznek érdekesek, az igazság megismerését késleltető funkciójukból kifolyólag a szűzsé dinamikáját mozgatják.

Bár a határ itt nem nyelvhatar, nem eredendően más közegek között húzódó kulturális határ, az egyszerre elválasztó és összekötő határok mégis az ismeretlenség, az idegenség élményével ajándékozzák meg az olvasót és a történet figuráit. Mint Lotman megállapítja, minden kultúra, minden közösség bináris logikára épül: az ismerős és az idegen oppozíciói segítségével építi fel és keretezi saját világát.¹⁴ Hogy mekkora szerepük van ezeknek a térelemeknek a történet előrehaladása szempontjából, arra a legjobb példa talán a szöveg zárlatához közeledve az a jelenet, amelyben a pakulár találkozik menyasszonyával, és Krizsánné ráébred az igazságra. Az országút és a bércre vivő dűlőút egymásba futása, a láthatóság-elrejtőzés, a megfigyelt és megfigyelő dimenzióit folytonosan mozgásban tartó földrajzi formák lehetővé teszik a találkozás magaslati, megfigyelő pozícióból történő szemlélését, a lelepleződés legcsekélyebb veszélye nélkül. Hasonló térszerkezet egy másik falusi alapszcénát mozgó Tersánszky-műben, a *Legenda a nyúlpaprikásról* című kisregényben azt biztosítja, hogy a mezőőr szemmel tarthassa a vadászterület eseményeit, a figyelem működésének egy klasszikus, vadászati célú logikáját követve: „A puskás, vizslakutyás mezőőr, egyúttal vadőr háza éppen a domb legmagasabb pontján állt, úgyhogy kényelmesen, az ablakából végigláthatta az őt az egész Nyulas dűlőt.”¹⁵

A domborzati viszonyoknak az is köszönhető *A havasi selyemfiú*ban, hogy a szomszéd településről csupán korlátozott, hozzávetőleges ismeretei vannak a szereplőknek: Krizsánné ismeri az ott jellemző kendőviseletet,¹⁶ a szomszéd falubeli lány kilétéről (arról, hogy ő a pakulár menyasszonya) ugyanakkor a kölcsönös bemutatkozásig nincs tudomása, ahogyan a lány sem ismeri fel Krizsánnéban vőlegénye gazdasszonyát és jötevőjét. Úgy tűnik tehát, hogy a várossal mint gazdasági, kulturális és hatalmi centrummal – ami persze csak a maga provincializmusában képes valamiféle központként funkcionálni – sokkal élénkebb kapcsolatot tart fenn mindkét település, mint egymással. Mindez a város látszólagos centrális erőterével és a két falu közötti domborzati formák nehezen járhatóságával függ össze: az elbeszélés egy korai pontján arról is értesülünk, hogy a távolság a két falu között egy napos út szekéren – aki ismeri a rövidebb utat a bérceken át, annak pedig fél-napi járóföld.

Bár a szövegből kiderül, hogy havasi tájon járunk, ahol multietnikus közegben találkoznak egymással a történet alakjai, és a szereplői nevek is beszédesek (pl. a *Krizsán* román vagy szláv eredetű vezetéknev választása viszonylag egyértelműen lokalizálja a téviszonyokat¹⁷), nemzeti hovatarozásra történő utalással, annak cselekménymozgató funkciójával sehol sem találkozunk. A szereplők önidentifikációjában – már amennyire ezt a szüksézávú narráció látni engedi – vagy a történet előrehaladásában semmilyen szerepe sincs a magyar, román stb. etnikai tudatnak. Ez

is arra mutat, hogy a szöveg konkrét tértől és időtől való eloldozása sokkal fontosabb mozzanat, mint a helyszínek pontos beazonosítása, még ha számos szövegnyom csábítana is a referencialitás (akár a megírás idejéhez kapcsolódó, huszadik század eleji történeti-földrajzi vonatkozások) könnyűkezü kijátszására, az ezekben rejlő értelemlehetőségek felmutatására. Thomka Beáta figyelmeztet rá, hogy minden elem csupán „annyiban lesz működésbe hozott térbeli, földrajzi kategória, tehát műalkotásbeli hely, amilyen mértékben szerepet vállal a történetbeli személyek én-tudatának alakításában”,¹⁸ így míg a korábban tárgyalt domborzati viszonyokat, a térelválasztó elemek működését stb. kétségkívül e fontos, értelemképző elemek közé sorolhatjuk, addig a multietnikus miliő jelentőségét semmiképpen sem érdemes túlhangsúlyoznunk.

A tiszta falu–bűnös város-oppozíció kiforgatásában rejlő lehetőségeket a szöveg nem az ellentét teljes tagadása és a nivellálás révén játssza ki, hanem továbbviszi azt egy másik szinten: felmutatja a természeti környezet, az ember által alig ismert világ öntörvényű rendjében, magától értetődőségében rejlő harmónia lehetőségét, ezzel pedig a falu romlottságát, erkölcsstelen világát állítja szembe. Nem tesz mást tehát, mint az oppozíciót egy helyiértékkel arrébb csúsztatva termeli újra. Bár egy ismert ellentétpárt használ fel saját poétikai igazságának bizonyítására, ha ironikusan olvassuk ezt a gesztust, akkor a helyiérték eltolását interpretálhatjuk úgy, hogy nem létezik idilli közeg és állapot, előbb vagy utóbb a romlatlannak hitt világról is bebizonyosodik az ellenkezője. Ennek példája maga a pakulár, aki nem tudja kikerülni sorsát: hiába tartozik a falusiak szemében az erdő, a havasok ismeretlen és vadregényes világához, a falu rendjébe tagozódva hazugságra kényszerül, még ha kegyes vagy kényszerű hazugságra is.

Az eddigiekből látható tehát, hogy a falu- és kisváros-ábrázolások hagyományát felhasználva, mindezt saját képére formálva működik a Tersánszky-szöveg. Hiányzik azonban az a narratíva, amely ugyancsak markáns része lenne ennek a hagyománynak: nem találunk olyan szöveghelyet, amely a tragikus vagy tragikomikus elvágódástörténetek megfogalmazásában lenne érdekelt. Mindebből következik, hogy az elbeszélés imaginárius világában nincsenek, nem lehetnek igazán vágyott terek, mert nem különbözik lényegileg egyik a másiktól. (Kivéve, ha a hegyi idill látszólagos romlatlanságát nem tekintjük, azonban a „vissza a természetbe” jelszava igen távol áll a történet szereplőitől.) A bűnös, rejtélyes, mégis vágyott és elérhetetlen város helyébe itt a kisváros szűkös világa lép: nem csábító cél, amiről csak álmodozni lehet, hanem a falusiak gyakori látogatásának helyszíne. A provinciális kisváros nem tud a falu valódi ellenpontjává válni, ciklikus időbe vetettsége, a valódi eseményeket helyettesítő „isméltődő léthelyzetei”¹⁹ miatt nem jelenthet igazi alternatívát. A leírások a városból is leginkább azokat az enteriőröket, a börtöncellát és a fényképészműtermet mutatják, amelyek a terek szűkösségét reprezentálják, egyszersmind szorosan kötődnek a történet fősodrához. Krizsánné családjában végbemegy ugyan egyfajta kilépés, látszólagos emelkedéstörténet: legkisebb fia egy városi fényképészüzlet vezetője lesz. Karrierjében társadalmi ugrás következik be, azonban mentalitása, testvéreirehöz hasonló irigysége éppen azokhoz teszi hasonlatossá, akiktől különbözni próbált, akiket – városba kerülése után legalábbis – mély megvetéssel illetett. Az iskoláztatás kudarcának

jelzése ráadásul rámutat arra is, hogy ez a karrier jóval messzebbre ívelhetett volna, a kudarc történet és a viszonylagos siker kettőssége kapcsolódik össze tehát a fiú alakjában. Világosan látszik, hogy ez az emelkedéstörténet mélyen ironikus: mintha éppen azon a Lotman által elsősorban a középkori orosz szövegekkel kapcsolatban megfogalmazott, de a 19–20. századi vidékleírásokban is gyakorta érvényes vélekedésen ironizálna, amely szerint az „erkölcsi változások a [...] térbeli helyváltoztatást – az egyik lokális szituációból a másikba való átmenetet”²⁰ feltételeznék. Tersánszky-nál az erkölcsi nemesülés nem a helyváltoztatás függvénye: sőt, ha Krizsánné jellemfejlődését tekintjük, akkor úgy tűnik, a valódi emelkedéstörténetet éppen ő, a belakott tereket csak ideig-óráig elhagyó, lényegében önszántából röghöz kötött figura testesíti meg – még akkor is, ha az ő Bildungsromanja olyan nyira sajátos út, amelybe a végén bele is kell halnia.

A szöveg térkezelésével szoros összefüggésben a mesei alapséma működése is fontos szerepet kap. Rónay a Tersánszky-szövegek általános jellemzésekor a következőképpen ír erről: „a sorsok alakítója többnyire nem a gonosz, hanem a jó szellem, aki a cselekmény döntő pontjain megszánja a tévelygő főhőst, s jó irányba lendíti sorsát”,²¹ egy másik helyen pedig azt hangsúlyozza, hogy a szerző a népmese fordulatait is szívesen veszi át. Tersánszky írói működésének idézett általános jellemzői természetesen *A havasi selyemfiúra* is érvényesek. Az itt alkalmazott megoldások közül a leglátványosabb, hogy a szöveg mesei beágyazódását egy betét is segíti: a történet fő szálát megszakítva, az elbeszélés lineáris menetébe ékelve olvashatjuk a pakulár által elmondott *Mese a vörös pópáról* című történetet. Ez a részlet egyszersmind a szöveg belső tükreként, önnön értelmezési javaslatként olvastatja magát. A legkisebb fiú sikerét, a gonosz vörös pópán aratott ravasz győzelmét legalábbis könnyedén azonosíthatjuk a mesemondó pakulár törekvéseivel, hiszen „[a] mese – állapítja meg Kontra – sohasem kitérőt jelent, hanem egyrészt a késleltetés eszköze, másrészt tanulságai a műegészre vonatkoznak.”²² A mesei betétén túl a főszöveg is erősen épít a mesei sémára, elég, ha arra gondolunk, hogy a Propp által elkülönített harmincegy mesei funkció²³ közül többet is megtalálunk *A havasi selyemfiúban*. Hogy csak néhányat említsek: az otthonról való eltávozás, a tilalom megszegése, az ellenség károkozása, a (pénz)hiány, a próbatétel, a megjutalmazás és a boldog beteljesülés cselekménymozzanatai többé-kevésbé pontosan, ha nem is a teljesség igényével illeszthetők az itt elmesélt történet vázára.

A történet zárlata pedig nem csupán a mesei sémát követi, hanem ironikusan viszonyul ehhez a hagyományhoz: a „boldogan éltek, amíg meg nem haltak” fordulatára könnyedén ráérthető, azzal parallel megoldás itt a megérdemelten kisémmizett Krizsán-fivérek torzsalkodásáról, generációkon átívelő viszáljáról tudósít: „Na, a Krizsán-utódok azért élnek és viszálkodnak mind maiglan a faluban s ha súlyos testi sértéssel vádolt kerül a közeli város járásbíróságához, az írnök a nacionálé fölvételénél csak a keresztnevet kérdezi, a vezetéknevet előre beírja, hogy: Krizsán.”²⁴

Kontra tanulmánya a pakulár jellemének mesei vonásaira is figyelmeztet, így fogalmaz: „[a] havasi juhász külső és belső tulajdonságai egyaránt a mesehősökhöz hasonlíthatók”.²⁵ E kétségkívül meglévő mesei párhuzamokon túl (kivételes testi erővel rendelkező, szerencsét próbáló ifjú) a pakulár névtelensége ugyancsak konstitutív elem: lehet bárki, aki idegen, aki kívülről, a bércek felől érkezik, és aki-

nek inkább *funkciója* a fontos, mint a neve. Ez jellemző a történet egészére: a legtöbb figura rendszerint a falu társadalmában elfoglalt pozíciója révén mutatkozik meg. A pakulár első feltűnésekor így tudósít róla a szöveg: „Pakulár legény volt, rögtön látszott. Nagyon szép feje volt. És valami méla, nemes nyugalom rajta, akár valami fiatal erdei istenén”.²⁶

Később pedig a következő kifejezéseket társítja hozzá az elbeszélő: „erdei mokány”, „erdőnek kis fekete, cingár fia”, „havasi móc”. Nyugalma, ereje, majd a történet későbbi pontján megnyilvánuló művészi kvalitása (tilinkózás, mesemondás) mind kívülállásából származik: ez a kívülállás ráadásul nem egyszerűen egy másik településhez, hanem az erdő rejtélyes, egzotikus, nem is egészen emberi világához kötődik. Kívülről érkezése, sajátos társadalmi pozíciója, majd Krizsánnéval folytatott, előbb csak feltételezett, később bizonyossággá váló intim viszonya egyszerre szül a szemlélőkben csodálatot és idegenséget. E kettő közül az idegenkedés győzedelmeskedik, a történet folytatásában már egyre inkább negatív tartalmak társulnak alakjához. A teljesség igénye nélkül: a felbőszült Krizsán-testvérek „a kis göb”, a „nyálás”, valamint a „piszkos, nyomorult juhpecér” nem különösebben hízelgő kifejezéseivel halmozzák el.

A pakulár azonban nemcsak az idegen, a falu világán túlról érkező pozícióját birtokolja, de helyettesítő funkcióban is folytonosan jelen van: Bogya Gazsin nevelőapjáért, nevelőapja helyett áll bosszút, majd a törvény előtt is ő bűnhődik önbíráskodásáért, a valódi gonosztevő helyett.²⁷ Krizsánné életében kétszeresen is pótlékká válik: korán elhalt férje és egy szénégető fia iránti, álmában visszatérő kamaszkori szerelem helyét kellene egyszerre betöltenie. Ez az inverzió a szöveg karneváli logikájából adódik. Ahogyan Bahtyin írja, „[a] hivatalos ünneppel szemben a karnevál az uralkodó igazság és a fennálló rend alóli ideiglenes fölszabaddulásnak, a hierarchikus viszonyok, kiváltságok, normák és tilalmak átmeneti felfüggesztésének ünneplése”.²⁸ A fent és a lent, a kint és a bent metafizikai és konkrét viszonyainak felcserélése nemcsak az obligát kocsmajelenetben érhető tetten, de jelen van a Krizsán-lány lakodalmán is, arról nem is szólva, ahogyan az idős asszony fiatal férfi iránti vonzalma, vagy a jogos örökösök helyébe lépni szándékozó havasi fiú szerepcseréje inszcenírozza a bahtyini karnevál működésének logikáját.

Mindeközben a szöveg fő feszültsége a hermeneutikai kód működésének sikerességéből fakad:²⁹ a fokozatosan, ökonomikusan adagolt információknak köszönhetően sokáig sem a diegetikus világ szereplői, sem az olvasók nem értik, legfeljebb csak sejtetik, ki vagy mi az oka a pakulár rosszkedvének, a történet vége felől olvasva válik értelmezhetővé a szöveg elején szereplő öregember alakja és a Bogya Gazsival való összeakaszkodás krónikája. Így nyer magyarázatot végső soron a rejtély megoldásában a szövegvilág minden korábbi eleme, a hallgatás és a pakulár arcán időről időre megjelenő „furcsa kín” is. A hallgatás magyarázata igen egyszerű, racionális: nem más, mint a szegény pakulár anyagilag és erkölcsileg egyaránt függő helyzete és ehhez kapcsolódó morális dilemmája. Ha elmondja az igazat Krizsánnénak, hogy otthon gyermeke és leendő felesége várja, akkor elveszíti jólfizető állását és anyagilag lehetetlenül el; ha pedig hallgat, akkor a hazugság bűnébe esik és – megcsalva az otthoniakat – kiszolgáltatja magát Krizsánné szerelmi szenvedélyének.

Krizsánné megigazulása élete egyetlen és végzetes kudarcának eredménye. A lelkiismeret megnyugtatósa, a megbocsátás és ennek nyomán a pakulár sorsának jóra fordítása szükségszerűen vezet el saját összeomlásához: „Nincs többé becse, irgalma az életnek, de van megnyugvás és van feledés.”³⁰ Amikor pedig a késő boldogság gyászindulójáról tudósít a szöveg, akkor már egyértelműen jelzi az elkerülhetetlen végkifejletet. Krizsánné halála azonban nem csupán mint veszteségtapasztalat íródik bele a szövegbe, de egyszersmind a világ káoszán, eredendő igazságtalanságán való időleges győzelem formájában is. A pakulár családja számára megnyílik egy boldogabb élet lehetősége, a Krizsánok pedig, rosszhíruket kellően megalapozva, önnön bűnük, az irigység és mértéktelenség áldozataiként élnek tovább mindennapjaikat.

Ha közvetlenül kimutatható hatása, szövegszerűen bizonyítható folytonossága, a későbbi irodalmiság által megképzett hagyománya nincs is Tersánszky faluábrázolásának, közvetett nyomok azért léteznek. Lázár Ervin *Csillagmajor* című novelláskötetének mesei ábrázolásmódja, valamint a mágikus realista prózaként azonosított alkotások (Gion Nándor vajdasági tetralógiája, Grecsó Krisztián egyes korai szövegei) hasonló téteket és szcénákat mozgatnak, mint Tersánszky e dolgozatban tárgyalt munkája. Az említett szövegek és *A havasi selyemfű* alaposabb összevetése túlmutat jelen írás keretein, annyi azonban az eddigiek alapján is biztosan állítható, hogy a gyakran egysíkúnak tételezett, lineáris struktúrák árnyalása, a többféle, párhuzamosan egymás mellett élő hagyomány felmutatása nemcsak azért fontos értelmezői művelet, mert hozzájárul Tersánszky kanonikus státusának helyrebillentéséhez, de azért is, mert a jelenkori irodalom megértéséhez is közelebb vihet.

JEGYZETEK

A Tersánszky 130 – Kakuk Marcitól Misi Mókusig című Tersánszky-émlékkonferencián elhangzott előadásom bővített változata. Az előadáshoz fűzött javaslatokért köszönettel tartozom a konferencia résztvevőinek, különösen Kovács Krisztinának, Szilágyi Zsófiának és Szirák Péternek.

1. Rónay László, *Tersánszky Józsi Jenő*, Gondolat, Bp., 1983, 24.
2. *Uo.*, 25.
3. Kerékgyártó István, *Tersánszky Józsi Jenő alkotásai és vallomásai tükrében*, Szépirodalmi, Bp., 1969, 99.
4. Szilágyi Zsófia, „[...] meningélt továbbtság, népes irányban” *Mi az a „móriczi hagyomány”? = Korpa Tamás – Pataki Viktor – Porció Veronika (szerk.), A magyar falu poétikái*, Fialat Írók Szövetsége, Bp., 2018, 155–169, itt: 157.
5. Tersánszky Józsi Jenő, *A havasi selyemfű*, Amicus, Bp., 1925, 5.
6. Rónay, *Tersánszky Józsi Jenő*, 25.
7. Tersánszky, *A havasi...*, 5.
8. Kontra Ferenc, *Széljegyzetek A havasi selyemfűhöz*, Híd, 1988/12, 2331–2338, itt: 2335.
9. Különösen hangsúlyos a családi fényképek szerepeltetése a filmváltozatban.
10. Hunyady Sándor, *Két menyasszony* = Uő., *Három kastély*, Szépirodalmi, Bp., 1971, 50–52, 50–51.
11. Krúdy Gyula, *Női arckép a kisvárosban* = Uő., *Szindbád*, Szépirodalmi, Bp., 1985, 42–51, 45–46.
12. Tersánszky, *A havasi...*, 7–8.
13. Radomir Konstantinović, *A vidék filozófiája*, Kijárat, Bp., 2001, 14–16.
14. Jurij Lotman, *A batár fogalma*, ford. Szitár Katalin = Uő., *Kultúra és intellektus. Jurij Lotman válogatott tanulmányai a szöveg, a kultúra és a történelem szemiotikája köréből*, Argumentum – ELTE, Bp., 2002, 97–109, itt: 97.

15. Tersánszky Józsi Jenő, *Legenda a nyúl paprikásról*, Magvető, Bp., 1961, 7.
16. Vö. „Végy rajta magadnak is fehér kendőt az esküvődre, ilyen viseltek, tudom, a faluban”. Tersánszky, *A havasi...*, 92.
17. A *Családnevek enciklopédiája* több lehetséges jelentését is ismeri, az apanévi és a családi állapotról utaló megjelölések mellett a 'Körös vidékéről való' eredetmagyarázat is szerepel a gyűjtésben. Hajdú Mihály, *Családnevek enciklopédiája*, Tinta, Bp., 2010, 210.
18. Thomka Beáta, *Az idő megalkotása, a helyek működése*, Jelenkor, 1995/12, 1110–1114, itt: 1114.
19. Mihail Bahtyin, *A tér és az idő a regényben*, ford. Könczöl Csaba = Uő., *A szó esztétikája*, Gondolat, Bp., 1976, 257–302, itt: 300.
20. Jurij Lotman, *A földrajzi tér fogalma az orosz középkori szövegekben*, ford. Bánlaci Viktor = Uő., *Szöveg, modell, típus*, Gondolat, Bp., 1973, 344–353, itt: 350.
21. Rónay, *Tersánszky Józsi Jenő*, 9.
22. Kontra, *Széljegyzetek A havasi selyemfiúhoz*, 2336.
23. Vlagyimir Jakovlevics Propp, *A mese morfológiája*, ford. Soproni András, Gondolat, Bp., 1975.
24. *Uo.*, 97.
25. Kontra, *Széljegyzetek A havasi selyemfiúhoz*, 2333.
26. *Uo.*, 12.
27. Érdemes megfigyelni, hogyan változik a közhangulat, a verekedés megítélése. Míg kezdetben szinte egy emberként állnak a pakulár oldalán, addig a csendőrök fellépése és Bogyá Gazsi családjának érkezése megváltoztatja a viszonyokat. „Kezdet az a vélemény támadni, hogy a vadóc pakulár egy magával tehetetlen, tökrészeg emberrel bánt el ily kegyetlen.” *Uo.*, 22.
28. Mihail Mihajlovics Bahtyin, *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája*, ford. Könczöl Csaba, Európa, Bp., 1982, 15.
29. Hasonló álláspontot képvisel Kontra Ferenc is: „Jellemző, hogy mindig csak egy apró információ többlettel lendíti előbbre a cselekményt.” *Széljegyzetek A havasi selyemfiúhoz*, 2331.
30. Tersánszky, *A havasi...*, 93.

