

# A KAPCSOLATI HÁLÓ ÉS A LEJÁTSZÓDÓ TÖRTÉNETEK\*

Pályi Márk fordítása

A beszélő és a cselekvő fölcserélhetetlen kilétének megmutatkozása, bár tisztán látható, mégis különös módon megfoghatatlan marad, ami összezavarja az ennek világos szóbeli kifejezésére irányuló törekvéseket. Abban a pillanatban, amikor arról beszélünk, *kicsoda* valaki, elemi szókészletünk tévútra vezet, és arról kezdünk beszélni, *micsoda* ő: minősége leírásába bonyolódunk bele, amiben bizonyára osztozik másokkal, akik hozzá hasonlóak; a szó régi értelmében „karaktert” próbálunk leírni ekkor, s ennek eredményeként kicsúszik a kezünkől sajátos egyedisége.

Ez a kudarc a lehető legszorosabb rokonságban áll a filozófia lehetetlen törekvésével, hogy elérkezzen az ember definíciójához, hisz minden meghatározás az ember *mi-lyenségéről*, vagyis minőségeiről szól, amiben föltehetően osztozik más élőlényekkel, miközben sajátos különbségét azzal lehetne leírni, miféle „kicsoda” ő. Annak a lehetetlensége, hogy a személynek a cselekvés és a beszéd folyamában megmutatózó élő lényegét szavakba szilárdítsuk, ezen a filozófiai bonyodalmon túlmutatóan is nagy jelentőséggel bír az emberi ügyek egész világára nézve, ahol elsősorban cselekvő és beszélő lényekként létezzünk. Ez ugyanis alapvetően kizárja, hogy valaha is képesek legyünk úgy kezelni ezeket az ügyeket, mint az olyan dolgokat, amelyeknek megnevezhetjük a természetét, és így rendelkezhetünk fölöttük. A „ki” megmutatkozása ugyanis úgy teljesül be, mint a hírhedetten megbízhatatlan ókori jóslatok, amelyeket „*a szavak* – Héракleitosz szerint – *sem föl nem fednek, sem el nem rejtenek, ám nyilvánvaló jeleket adnak*”<sup>1</sup> róluk. Ez nem csupán minden politikai ügy, hanem az összes olyan ügy egyformán hírhedt megbízhatatlanságának alapvető tényezője, amelyek közvetlenül mennek végbe az emberek között, a dolgok közvetítő, stabilizáló és megszilárdító befolyása nélkül.<sup>2</sup>

Ez csupán az első akadály a sok közül, ami a cselekvést, következőképp az emberi együttlétet és érintkezést sújtja. Bizonyára az egyik legalapvetőbb, amellyel foglalkoznunk kell, ez ugyanis nem a termelés, a kontempláció, a megismerés vagy akár a munka jóval megbízhatóbb és termékenyebb tevékenységeivel való összehasonlításból fakad, hanem valami olyasmire mutat rá, ami a saját rendeltetésének keretein belül állja útját a cselekvésnek. Revelatív jellege forog ugyanis kockán, amely nélkül a cselekvés és a beszéd teljességgel elveszítené emberi jelentőségét.

A cselekvés és a beszéd közvetlenül megy végbe az emberek között, akik egymás felé fordulnak, és akkor is képesek maradnak a cselekvő fölfedésére, ha érintkezésük tartalma kizárólag „objektív”, a világ dolgait érinti, amelyek között mozognak, amely

\* Részlet AZ EMBERI ÁLLAPOT-ból. Az Arendt politikai filozófiai főművének számító könyv várhatóan idén jelenik meg a Kalligramnál.

<sup>1</sup> *Oute legei oute kriptei alla sēmainei* (Diels: FRAGMENTE DER VORSOKRATIKER. 4. kiad., 1922. B93. részl.).

<sup>2</sup> Szókratész a *daimonion* meghatározására (Xenophón: EMLÉKEIM SZÓKRATÉSRÓL. Európa, 1986. I/1., 2., 4.) Héракleitoszhoz hasonlóan a *sēmainein* (‘jeleket adni és mutatni’) szót használja. Ha hitelt adhatunk Xenophónnak, Szókratész a jóslatokhoz hasonlította a *daimoniont*, és azt javasolta, mindkettőt csak az emberi ügyekre alkalmazzák, ahol semmi sem bizonyos; a művészetek vagy a mesterségek problémáira azonban, ahol minden előre jelezhető, ne (uo. 7–9.).

fizikai valójában helyezkedik el köztük, s amiből sajátos, objektív, világi érdekeik (*interest*) fakadnak. Ezek az érdekek tökéletesen szó szerinti értelemben olyasmit jelentenek, ami *inter-est* helyezkedik el az emberek között, és így egymáshoz kapcsolhatja és összekötheti őket. A legtöbb cselekvés és beszéd ezzel az – embercsoportonként változó – köztessel foglalkozik, így a legtöbb szó és tett valamely objektív világi realitás *körül* forog, amellyel, hogy fölfedi a cselekvő és beszélő személyét. Mivel az alany fölfedése az összes, még a „legobjektívebb” érintkezésnek is szerves részét képezi, a fizikai, világi köztést, érdekeivel együtt, eltakarja és mintegy túlnövi egy egészen más jellegű köztes tényező, ami a tettekből és a szavakból áll, és az eredetét kizárólag az emberek egymás *felé* irányuló cselekvő-beszélő képességének köszönheti. Ez a második, szubjektív köztes nem megfogható, hiszen nem foglal magában megfogható tárgyakat, amelyekben szilárd alakot ölthetne; a cselekvés és a beszéd folyamata nem képes efféle eredményt vagy végterméket hagyni maga után. Azonban, minden kézzelfoghatatlansága ellenére, ez a köztes tényező nem kevésbé valóságos, mint a közösen birtokolható és látható dolgok világa. Ezt a valóságot az emberi kapcsolatok „hálójának” nevezzük – a metafora némeleyst megfoghatatlan minőségére mutat rá.

Ez a háló természetesen semmivel sem kötődik kevésbé a dolgok objektív világához, mint a beszéd az élő test léteéhez, ugyanakkor a kapcsolat nem csupán afféle homlokzat, vagy, Marx szófordulatával, a fölépítmény hasznos struktúrájához csatlakozó lényegileg fölösleges ráépítmény. A politikai materializmus különféle válfajainak alapvető hibája – ez a materializmus pedig nem Marx, de még csak nem is a modern kor találmánya, hanem éppolyan régi, mint maga a nyugati politikaelmélet története<sup>3</sup> –, hogy figyelmen kívül hagyja, a cselekvő emberek – a cselekvés alanyaként, tehát különálló és egyedi személyként – elkerülhetetlenül fölfedik magukat, abban az esetben is, ha kizárólag egy teljességgel világi, anyagi tárgyat érintenek. Lesöpörni az asztalról ezt a megmutatkozást, ha lehetséges volna egyáltalán megtenni, annyit jelentene, hogy az embert valami olyasmivé akarják változtatni, ami nem ő; másfelől a fölfedés valóságát, illetve a belőle fakadó következményeket tagadni egyszerűen nem reális.

Az emberi ügyek birodalma tulajdonképpen az emberi kapcsolatok hálójából áll, amely mindenütt létezik, ahol emberek élnek együtt. A „ki” fölfedése a beszéden keresztül és egy új kezdet elindítása a cselekvés által mindig egy már létező hálóba kerül, ahol érezni lehet a közvetlen következményeit. Együttúj történetbe kezdenek, amivégső soron az új jövevény egyedi élettörténeteként jelenik meg, és egyedi hatást gyakorol mindazok élettörténetére, akikkel érintkezésbe lép. Az emberi kapcsolatok már létező hálójának, megszámlálhatatlan, egymással összeütközésbe kerülő akaratának és szándékának köszönhetően a cselekvés szinte sosem éri el a célját; de az is ennek a közegnek

<sup>3</sup> A politikaelméleti materializmus legalább olyan ókeletű, mint a platóni–arisztotelészi tétel, amely szerint a politikai közösségek (*poleis*) – s nem csupán a családi élet vagy a háztartások együttélése (*oikiai*) – az anyagi szükségnek köszönhetik létezésüket. (Platónt lásd: AZ ÁLLAM, 369. – ahol a *polis*z eredetét az önellátás iránti igényünkben és hiányosságainkban határozza meg. Arisztotelészt lásd: POLITIKA, 1252b29: „A városállam [...] létrejöttének célja az élet, fennmaradásának célja a boldog élet.” [Szabó Miklós ford.] – Arisztotelész itt is, mint másutt, közelebb áll az uralkodó görög állásponthez, mint Platón véleményéhez.) Az arisztotelészi *symphe-*ronfogalmat, amely később Cicerónál *utilitasként* köszönt vissza, ebben a vonatkozásban kell érteni. Mind a kettő a későbbi érdekelmélet előfutára ugyanakkor, amit már Bodin korában maradéktalanul fölfedeztek: a király uralkodik a nép fölött, az Érdek uralkodik a király fölött. A modern elméletfejlődés során Marx nem a materializmusa miatt volt kiemelkedő, hanem mert ő volt az egyetlen politikai gondolkodó, aki elég következetes volt ahhoz, hogy materiális érdekelméletét egy vitathatatlanul materiális emberi tevékenységre, a munkára – azaz az emberi test anyagcseréjére – alapozza.

köszönhető – amelyben egyedül a cselekvés valóságos –, hogy – szándékosan vagy szándéktalanul – olyan természetességgel „gyárt” történeteket, ahogy a termelés kézzelfogható dolgokat. Ezek a történetek azután dokumentumokba vagy emlékművekbe foglalhatók, használati tárgyak és műalkotások teszik láthatóvá őket, elmesélhetők és újramesélhetők, a legkülönbözőbb anyagokba dolgozhatók át. A történet a maga élő valóságában mindazonáltal egészen más természetű, mint tárgyiasított földolgozásai. Többet árul el alanyáról, a minden történet középpontjában álló „hőséről”, mint amit az emberi kéz terméke valaha elárulna mesteréről, aki készítette; s ennek ellenére sem alkot voltaképp terméket. Noha élete kezdetén a cselekvés és a beszéd révén mindenki belépett az emberi világba, senki sem szerzője vagy gyártója önmaga élettörténetének. Más szóval a történet, a cselekvés és a beszéd eredménye fölfedi cselekvőjét, ám ez a cselekvő nem azonos a szerzővel vagy a gyártóval. Az, aki belekezdett, a szó mindkét értelmében alanya, nevezetesen szereplője és elszenvedője is, szerzője azonban nincs.

A történelem – a kezdet és vég nélküli nagy történet – prepolitikai és prehistorikus föltétele is az a kezdettel és véggel rendelkező történet, amely minden egyes egyéni életről, a születés és a halál között eltelt időről elmesélhető. Annak oka, hogy a történelem – számtalan beszélőjével és cselekvőjével, mégis beazonosítható szerző nélkül – végül is ugyanúgy az emberiség mesekönyvévé válik, ahogy minden emberi élet is elmesélhető, abban rejlik, hogy mind a kettő a cselekvés eredménye. A történelem nagy ismeretlenje ugyanis, amely a modern kori történetfilozófiát zavarba hozta, nem csupán akkor tűnik elő, ha a történelmet kerek egészként fogjuk föl, az alanyáról, az emberiségről pedig megállapítjuk, hogy olyan absztrakció, amely sosem válhat aktív cselekvővé; kezdettől fogva ugyanez az ismeretlen kuszálta össze az antik politikai filozófiát is, és érte el, hogy Platón óta minden filozófus általános megvetéssel tekintsen az emberi ügyek birodalmára. A bonyodalmat az okozza, hogy bármely eseménysorban, ami együttesen egyedi jelentésű történetet alkot, a legjobb esetben is csak a cselekvőt különíthetjük el, aki az egész folyamatot mozgásba hozta; noha e cselekvő gyakran a történet alanya, „hőse”, mégsem jelenthetjük ki soha egyértelműen, hogy ő a szerzője a történet kimenetelének is.

Platón emiatt vélekedett úgy, hogy az emberi ügyeket (*ta tōn anthrōpōn pragmata*), a cselekvés (*praxis*) kimenetelét nem lehet igazán komolyan venni; az emberek cselekedetei marionettbábuk mozdulataira emlékeztetnek, amelyeket egy láthatatlan kéz vezet a színpalak mögül, így tehát az ember egy isten játékszerének tűnik.<sup>4</sup> Figyelemre méltó, hogy Platón, akinek sejtelve sem volt a történelem modern fogalmáról, elsőként találhatta föl a színpalak mögötti szereplőt, aki a cselekvő emberek háta mögött rángatja a szálakat, és felel a történetért. A platóni istenség csupán azt a tényt jelképezi, hogy a valóságos történeteknek a kitalált történetekkel szemben nincs szerzőjük; ilyenképp ő volt a Gondviselő, a „láthatatlan kéz”, a Természet, a „világsszellem”, az osztályérdék előfutára is, mint ahogy azé a kedvtelése is, amellyel a keresztény és a modern történetfilozófusok azt a bonyodalmat igyekeztek kibogozni, miszerint jóllehet a történelem az embereknek köszönheti létezését, nyilvánvalóan mégsem ők „készítették”. (Tényleg semmi sem mutatja tisztábban a történelem politikai természetét – vagyis azt, hogy a történelem a cselekvés és a tettek, nem pedig áramlatok, kényszerek vagy eszmék története –, mint a színpalak mögött tevékenykedő láthatatlan szereplő megalkotása: ez

<sup>4</sup> TÖRVÉNYEK 803. és 644. („Mi, élőlények valamennyien isten alkotta bábok vagyunk, akár csak játékszerű az istenek számára, akár komoly céllal; [...] mint valami fonalak vagy zsinórok rángatnak bennünket.” [Kövendi Dénes ford.] – A ford. megj.)

minden történetfilozófia sajátja, és ez árulja el azt is, hogy valójában álruhába bújt politikai filozófiával van dolgunk. Sőt maga az egyszerű tény, hogy Adam Smithnek szüksége volt egy „láthatatlan kézre”, amely a cserepiac gazdasági ügyleteit vezényli, világosan mutatja, hogy a csere esetén is többről van szó pusztán gazdasági tevékenységnél, és a „gazdasági ember” nem kizárólag termelőként vagy kereskedőként, hanem cselekvő lényként jelenik meg a piacon.)

A színpalak mögötti láthatatlan kéz találmánya a szellemi tanácstalanságból fakad, de nem felel meg a valóságos tapasztalatoknak. Segítségével a cselekvésből származó történetet fiktív történetként értelmezik félre – amelynek valóban megvan a maga szerzője, aki rángatja a szálakat, és színre viszi a darabot. A fiktív történet csak annyiban fedi föl a szerzőjét, amennyiben minden műalkotás árulkodik az alkotójáról; ez nem a történet jellegéhez tartozik, csupán létrejöttének módjára vonatkozik. A valós és a fiktív történet között éppen az a különbség, hogy míg az utóbbit „elkészítették”, az előbbit egyáltalán nem *készítette* senki. A valós történetnek, amelynek életünk végéig részesei vagyunk, nincs sem látható, sem láthatatlan készítője, hiszen nem készítmény. Az egyedüli „valaki”, akit fölfed, a hőse, s ez az egyetlen közege, amelyben az egyedien megkülönböztethető „ki” eredetileg megfoghatatlan megjelenése a cselekvés és a beszéd révén *ex post facto* kézzelfoghatóvá válik. Ha tudni akarjuk, *kicsoda* (volt) valaki, ismernünk kell a történetét, aminek ő maga a hőse – másként fogalmazva az élettörténetét; minden más, amit tudunk róla, esetleges munkásságával együtt, amit maga mögött hagy, csupán arról árulkodik számunkra, *micsoda* (volt) ő. Tehát bár Szókratészről, aki egy árva sort sem írt le, és nem hagyott maga után műveket, jóval kevesebbet tudunk, mint Platónról vagy Arisztotelészről, mivel ismerjük a történetét, mégis sokkal jobban és pontosabban tudjuk, ki volt ő, mint Arisztotelészről, akinek a véleményét illetően sokkal tájékozottabbak vagyunk.

A hősnek, aki a történet során kibontakozik számunkra, nincs szüksége hősiességére; a „hős” szó eredetileg, azaz Homérosznál egyként jelölt minden embert, aki a trójai kalandban részt vett,<sup>5</sup> és történetet lehetett mesélni róla. A bátorság, amit ma a hős nélkülözhetetlen vonásának tartunk, valójában már önmagában benne van abban az akaratban, amely megszüli a cselekvést és a beszédet, amellyel belép a világba, s amely elindítja a saját történetét. S ez a bátorság nem szükségképpen, sőt nem is elsősorban kapcsolódik ahhoz, hogy valaki vállalja a következmények viselését is; a bátorság, sőt a vakmerőség már önmagában abban is jelen van, amikor valaki elhagyja búvóhelyét, és megmutatja, ki ő, fölfedi és közszemlére teszi magát. Az eredendő bátorság mértéke, amely nélkül a cselekvés és a beszéd, következésképp pedig, a görögök fölfogása szerint, a szabadság sem volna egyáltalán lehetséges, nem kevésbé óriási, sőt még nagyobb is lehet, ha a „hős” történetesen gyáva.

A cselekvés és a beszéd sajátos tartalma és általános értelme a tettet vagy a teljesítményt dicsőítő műalkotások változatos formáiban ölthet testet, amelyek a megformálás és a sűrítés révén egyes különleges eseményeket teljes jelentőségükben képesek elénk tárni. Mindazonáltal a cselekvés és a beszéd sajátos minősége, amely fölfedi, kimondatlanul is láttatja a cselekvőt és a beszélőt, olyan szorosan kötődik a cselekvés és a beszéd élő folyamához, hogy csakis egyfajta ismétlés, utánzás vagy *mimēsis* során adható elő és „tárgyasítható”, ami Arisztotelész szerint minden művészetben megta-

<sup>5</sup> Homérosznál a *hērōs* szó persze megkülönböztető jelleggel bírt, de ez nem volt több, mint ami minden szabad embert megilletett. Sehöl sem tükrözi későbbi, „félisteni” jelentését, amely föltehetően az ókori epikus hősök istenítéséből eredt.

lálható, megfelelő formája azonban egyedül a *dráma*, amelynek már a (görög *dran*, „cselekedni” igéből képzett) neve is azt jelzi, hogy a színháték valójában a cselekvés utánzata.<sup>6</sup> Az utánzás eleme azonban nemcsak a színész művészetében, hanem amiként Arisztotelész helyesen fejt ki, a színmű létrehozásában vagy megírásában is megtalálható, legalábbis azzal a főntartással, hogy a dráma teljességgel csupán akkor jön létre, amikor eljátsszák a színházban. Csak a színészek, a beszélők, akik újra lejátsszák a történet cselekménysorát, közvetíthetik nem is annyira a történet, mint az önmagukat benne fölfedő „hősök” értelmét.<sup>7</sup> A görög tragédia fogalmaival szólva ez azt jelentené, hogy a történet közvetlen és általános jelentését egyaránt a kar fedi föl, amely nem utánoz,<sup>8</sup> szövege tisztán költészet, míg a történet cselekvőinek kézzelfogható önazonossága, ami kibújik minden általánosítás és ennél fogva mindennemű tárgyiasítás alól, csakis a cselekvés utánzása révén közvetíthető. A színház emiatt válik par excellence politikai művészetté; az emberi élet politikai szférája egyedül itt válik a művészet részévé. Mi több, ez az egyedüli művészet, amelynek egyetlen tárgya az ember másokkal való kapcsolata.

Keresztesi József

## AZ EZERARCÚ

Középkorú szőke asszony voltam,  
házi likőrrel kínáltalak.  
A hajadba túrtam, rád leheltem,  
egyszerre volt édes és émelyítő.

Nagy testű barna kutya voltam,  
a szürkületben sárga szemmel,  
halkan morogva futottam melletted  
a léckerítés túlsó oldalán.

Foncsorhiba voltam a tükrödön,  
sötét moccanás a hold függönyén,  
gyors borzongás, elrebbenő árny  
a látómeződ perifériáján.

<sup>6</sup> Már Arisztotelész említi, hogy azért a *drama* szót választották, mert *drōntest* (‘cselekvő embereket’) utánoznak (POÉTIKA, 1448a28). Maga az értekezés nyilvánvalóvá teszi, hogy Arisztotelész a minden művészetre értelmezett „imitációs” modelljét a drámából meríti; a fogalom általánosítása és a többi művészetre történő kiterjesztésének kísérlete jobbára esetlennek és alkalmatlannak bizonyul.

<sup>7</sup> Arisztotelész ezért általában nem a cselekvés (*praxis*), hanem a cselekvők (*prattontes*) utánzásáról beszél (lásd POÉTIKA, 1448a1 sk., 1448b25, 1449b24 sk.). Ennek használatában ugyanakkor nem következetes (vö. 1451a29 vagy 1447a28). Döntő, hogy a tragédia témája nem az emberek minősége, azaz a *poiotes*, hanem a velük megesett történetek, „a tettek és az élet [...] a szerencse és a szerencsétlenség” (1450a15–18. Sarkady János ford.). A tragédia tartalma így nem az, amit jellemnek neveznénk, hanem a cselekmény, illetve az eseménysor.

<sup>8</sup> A pszeudoarisztotelészi *PROBLEMATÁ* is jelzi, hogy a kar „kevésbé utánoz” (918b28).