kellék

filozófiai folyóirat

70. szám (2023)
Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

Tartalom

Agamben

Giorgio Agamben: A próza ideája 7

Giorgio Agamben: Küszöb vagy *tornada* 15

Giorgio Agamben: A destituáló képesség elméletéhez 23

Tillmann Ármin: Hogyan tehetünk szert közvetlen tapasztalatra egy tapasztalatvesztett korban? A dialektika kritikája és a tapasztalat destrukciója Agambennél 41

Ilyés Zalán-György: Az ontológiai apparátus deaktiválása Giorgio Agamben filozófiájában 57

Barcsi Tamás – Bene Adrián: Elvesztette-e méltóságát a koncentrációs táborok muzulmánja? Giorgio Agamben méltóságról, puszta életről és immanenciáról 83

Zsupos Norbert: A felszabadulás ígérete. A szubjektivitás problémája Agamben és Badiou Szent Pál-értelmezésében 109

Székely Örs: An-archia és oikonomia a szervezeti kérdésben 131

Horváth Orsolya: A politikai vallás Agamben nyomán. Határ és politikum 149

Szemle

Darida Veronika: A filozófus és a „csodálatos bábu". Megjegyzések Giorgio Agamben Pinokkió-kommentárjához 163

Tillmann Ármin: A puszta élet küszöbén. A világjárvány-politika mint új normalitás 175

Mappa

Boros Bianka: Új dialógusok a filozófiai antropológia korai éveiből 187

Forrás

Vallásfilozófiai szemelvények Dienes Valéria kiadatlan naplóiból. (Válogatta, szerkesztette, bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Kemény Bertalan) 209

Abstracts 233

kellék
filozófiai folyóirat

Főszerkesztő/Editor-in-chief
Györgyjakab Izabella

Szerkesztők/Editors
Balogh Brigitta
Demeter M. Attila
Ilyés Szilárd
Mester Béla
Szigeti Attila
Tonk Márton

A lapszám felelős szerkesztői/
Current issue edited by
Ilyés Zalán-György
Szigeti Attila

Lapterv és tördelés
Design and Layout Editor
Gregus Zoltán
Metaforma Kft.

Borítóterv/Cover design
Gregus Zoltán

Korábbi szerkesztőink
Previous Editors
Demeter Szilárd
Ferencz Enikő
Gregus Zoltán
Heveli László
Lovász Andrea
Mátyás László
Részeg Imola
Szlopp Bernadette
Zuh Deodáth

Tudományos testület
Advisory Panel
Ambrus Gergely
Boros Gábor
Gregus Zoltán
Hörcher Ferenc
Laczkó Sándor
Ullmann Tamás
Ungvári-Zrínyi Imre
Veress Károly

kellék
review of philosophy

Kiadja/Publisher
Pro Philosophia Alapítvány
Pro Philosophia Foundation

Levelezési cím
Postal address
Str. Napoca, nr. 2–4/27.
400009 Cluj-Napoca
România

E-mail
office@prophilosophia.ro

Internet
http://www.prophilosophia.ro/kellek

ISSN 1453-7400

Megjelenik évente kétszer
2 issues p. a.

Printing-house
Készült a kolozsvári
GPO Graphics nyomdában.

A lap megjelenését támogatta
Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt.
és a Communitas Alapítvány

„Kellék ez csak, pajtás!”
Joseph Heller

Giorgio Agamben

A próza ideája

Részletek

Az anyag ideája

A döntő tapasztalat az, amelyről azok, akiknek volt ilyen, azt mondják, olyan nehéz elmesélni, hogy még csak nem is egy tapasztalat. Ez nem más, mint az a pont, amelyben a nyelv határait érintjük. De amit ekkor megérintünk, az nyilvánvalóan nem annyira új és hatalmas dolog, hogy a leírásához hiányoznának a szavak: ez inkább anyag [*materia*], abban az értelemben, ahogyan azt mondjuk, „Britannia ügye" [*materia di Bretagna*] vagy „belemenni az anyagba" [*entrare in materia*], vagy akár „tárgymutató" [*indice per materia*].[1] Aki ebben az értelemben megérinti az anyagát, az egyszerűen megtalálja a szavakat a mondáshoz. Ahol a nyelv véget ér, nem a kimondhatatlan, hanem a beszéd anyaga kezdődik. Aki soha nem jutott el, mint egy álomban, a nyelvnek ehhez a faszerű szubsztanciájához, melyet az antikok *silva*nak[2] neveztek, az, még ha hallgat is, a reprezentációk fogja.

Olyan ez, mint azoknak az esete, akik egy látszólagos halál után visszatértek az életbe: valójában egyáltalán nem halottak (különben nem tértek volna vissza), és nem is szabadultak meg annak szükségességétől, hogy egy nap meg kell halniuk; megszabadultak azonban a halál képzetétől. Ezért, amikor arról kérdezik őket, hogy mi történt velük, nincs amit mondaniuk a halálról, de sok történethez és sok szép fabulához találnak anyagot az életükről. […]

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.01

Giorgio Agamben: *Idea della prosa*. Quodlibet, Macerata, 2013, 15, 27, 41, 51–52, 59–60, 63–64, 71–72. (Az összes lábjegyzet tőlem származik. Köszönettel tartozom Szabó Henriettának, aki a fordítást az eredeti szöveggel egybevetette: értékes javításai és megjegyzései nagyban hozzájárultak a fordítás megvalósulásához. – A fordító.)

1 A szerző itt értelemszerűen az olasz *materia* jelentéseivel játszik, mely, akárcsak az angol *matter*, egyszerre jelent anyagot és ügyet/tárgyat.

2 Azaz: erdőnek.

A hivatás ideája

Mihez hűséges a költő? Mert itt bizonyára olyasvalamiről van szó, amit nem lehet tételekben rögzíteni vagy hitcikkelyekben memorizálni. De hogyan lehet megőrizni egy hűséget anélkül, hogy valaha valaki – akár önmagának is – megfogalmazná azt? Minden alkalommal el kell hagynia az elmét, amint megállapodik benne.

Egy középkori glosszárium így magyarázza a *dementicare* neologizmus jelentését, mely az irodalmi *oblivisci*-t helyettesítve került használatba: *dementicastis: oblivioni tradidistis*. Az elfelejtett nem egyszerűen törölt, félrehagyott, hanem: átadott a feledésnek. Ennek a felfoghatatlan hagyománynak a sémáját a legtisztább módon Hölderlin exponálta, amikor a szophoklészi *Oidipusz* fordításához írt jegyzeteiben azt írja: az Isten és az ember, „hogy az égiek emléke ne tűnjön el, a hűtlenség mindentfelejtő formájában kommunikálnak".

A hűség ahhoz, amit nem lehet tematizálni, de nem is lehet egyszerűen elhallgat(tat)ni, egyfajta szakrális árulás [*tradimento*], amelyben az emlékezet, hirtelen fordulva, mint egy szélörvény, feltárja a feledés hófödte homlokát. Ez a gesztus, emlékezet és felejtés eme fordított ölelése, mely érintetlenül őrzi meg középpontjában a fel nem idézett [*immemorato*] és a felejthetetlen [*indimenticabile*] azonosságát, a hivatás. […]

A szerelem ideája

Egy idegen lény intimitásában élni és nem közelebb hozni, ismertté tenni, hanem idegenül, távolian tartani, sőt: megjelenetlenül [*inapparente*] – annyira megjelenetlenül, hogy az ő neve mindent tartalmaz. És még viszontagságok között is, nap nap után nem lenni más, mint az örökké nyitott hely, az örökké tartó fény, amelyben az az egy, az a valami örökké kiállítva és elfalazva nyugszik. […]

A hatalom ideája

Talán csak az élvezetben veszíti el az Arisztotelész géniusza által kitalált két kategória, a potencia és aktus, a mostanra már sztereotipikussá vált

homályosságát, és válik egy pillanatra átlátszóvá. Az élvezet – áll abban az értekezésben, melyet a filozófus a fiának, Nikomakhosznak ajánlott – az, aminek formája minden pillanatban teljes, állandóan aktusban van. Ebből a meghatározásból következik, hogy a potencia az élvezet ellentéte. [A potencia] Az, ami soha nincs aktusban, ami mindig elvéti a célját; egyszóval: fájdalom. És ha az élvezet, e meghatározás szerint, sohasem történik időben, akkor a potencia lényegében inkább időtartam lesz. Ezek a megfontolások lehetővé teszik, hogy fény derüljön a hatalmat és potenciát összekötő titkos összefüggésekre. A potencia fájdalma ugyanis eltűnik abban a pillanatban, amelyben az átmegy cselekvésbe. De léteznek mindenütt – még bennünk is – olyan erők, melyek arra kényszerítik a hatalmat, hogy önmagában szoruljon. Ezekre az erőkre alapozza magát a hatalom: a potenciának az aktusától való elszigetelése, a potencia megszervezése. Összegyűjtve a fájdalmat, a hatalom erre alapozza az autoritását: szó szerint beteljesületlenül hagyja az ember élvezetét.

Ami azonban ily módon elvész, az nem csupán az élvezet, hanem maga a potencia értelme és fájdalma. Végtelenné válva, áldozatul esik az álomnak és a legszörnyűbb kétértelműségeket tartja fenn önmagáról és az élvezetről. Elferdítve jó kapcsolatát útnak és célnak, kutatásnak és alkalmazásnak, a fájdalom csúcspontját – a mindenhatóságot – a legnagyobb tökéletességgel téveszti össze. De csak mint a potencia vége, csak mint abszolút impotencia, emberi és ártatlan az élvezet; és csak mint feszültség, amely homályosan sejteti válságát, feloldó ítéletét, fogadható el a fájdalom. A[z elvégzett] munkában, ahogy az élvezetben, az ember végre saját impotenciáját élvezi. […]

A politika ideája

A teológia szerint a legnagyobb büntetés, amelyet a teremtmény magára vonhat, amelyre valóban nincs orvosság, nem Isten haragja, hanem a felejtése. Ugyanis haragja még ugyanabból az anyagból van, mint az irgalma: de ha gonoszságunk csordultig töltötte a mértéket, akkor még Isten haragja is elhagy bennünket. „Itt a szörnyű pillanat – írja Origenész –, a szélsőséges pillanat, amelyben többé nem büntetnek minket bűneinkért: amikor átlépjük a gonoszság mértékét, a féltékeny Isten elfordítja tőlünk buzgalmát: »féltékenységem« – mondja – »elhagy téged, nem bocsátkozom többé haragba a te ügyed miatt«”.

Ez az elhagyás, ez az isteni felejtés, minden büntetésen túl, a legkifinomultabb bosszú, amit a hívő úgy fél, mint az egyetlen helyrehozhatatlant,

amely elől gondolatai rémülten vonulnak vissza: mert hogyan gondolhatná el bárki is azt, amiről még az isteni mindentudás sem tud már semmit, ami örökre ki lett ürítve Isten elméjéből? Arról, aki ebbe az elhagyatottságba fut, azt mondja Bernanos, hogy „nem feloldozott vagy elítélt, jegyezd meg: elveszett".

Van azonban egy egyedi eset, amelyben ez az állapot megszűnik nyomorúságosnak tűnni és elnyeri különleges örömét: ez a meg nem keresztelt gyermekeké, akik az eredendő bűntől eltérő vétek nélkül haltak meg és örökké a limbusban lakoznak, az esztelenek [*dementi*] és igaz pogányok társaságában. *Mitissima est poena puerorum, qui cum solo originali decedunt.* A limbus, az alvilág eme örök szegélyének büntetése, a teológusok szerint, nem jár szenvedéssel, nem ismer sem lángot, sem kínt: ez csupán egy privatív büntetés, amely Isten látásának örökös hiányából áll. De ettől a hiánytól a limbus lakói, a kárhozottaktól eltérően, nem éreznek fájdalmat: mivel csak természetes megismeréssel rendelkeznek és nem a természetfelettivel, melyet a keresztség által ültettek belénk, nem tudják, hogy meg vannak fosztva a legfőbb jótól, vagy ha tudják (ahogy egy másik vélemény elismeri), nem sajnálhatják jobban, mint amennyire egy értelmes ember sújtaná magát amiatt, hogy nem tud repülni. (Ha ugyanis szenvednének, mivel egy olyan vétektől szenvednének, amit nem tudnának kijavítani magukban, fájdalmuk azzal végződne, hogy kétségbe ejtené őket, mint az a kárhozottakkal történik, és ez nem lenne igazságos.) Továbbá: a testük, ahogy a boldogoké, áthatolhatatlan, de csak az isteni igazságosság működése tekintetében; egyébként természetes tökéletességüket teljességében élvezik.

A legnagyobb büntetés – Isten látásának hiánya – így természetes örömbe fordul át: nem tudnak, soha nem is fognak tudni Istenről. Ezért lakoznak gyógyíthatatlanul elveszetten, fájdalom nélkül az isteni elhagyatottságban: nem Isten felejtette el őket, hanem ők azok, akik már mindig is elfelejtették Őt, az ő felejtésükkel szemben nyugszik tehetetlenül az isteni felejtés. Mint címzett nélkül maradt levelek, úgy maradtak végzet nélkül ezek a feltámadottak. Nem boldogok, mint a kiválasztottak és nem is kétségbeesettek, mint az elkárhozottak, vég nélküli reménységgel vannak eltelve.

Ez a limbusi természet a titka Bartleby-nek, Melville karakterei közül a legantitragikusabbnak (még akkor is, ha emberi szemmel semmi sem tűnik vigasztalanabbnak, mint a sorsa) – és ez a kiirthatatlan gyökere annak a „nem óhajtom"-nak, amellyel szemben, az istenivel együtt, minden emberi értelem megtörik. […]

A béke ideája

Amióta a liturgia reformja újra bevezette a misébe a hívek között váltott békejelet, nem minden kényelmetlenség nélkül vették észre, hogy őszintén figyelmen kívül hagyták, mi lehet egy ilyen jel egyáltalán, és mivel figyelmen kívül hagyták, néhány pillanatnyi zavarodottság után, az egyetlen otthonos gesztushoz folyamodtak és túl sok meggyőződés nélkül, kezet fogtak. Békegesztusuk ugyanaz a gesztus volt, mely a piacok és falusi vásárok alkudozásaiban az egyezségre jutást szentesíti.

Hogy a béke kifejezés eredetileg egy paktumot és egy egyezményt jelölt, már az etimológiájában is írva van. De a kifejezés, mely a latinok számára azt az állapotot jelölte, amely ebből a paktumból eredt, nem a *pax* volt, hanem az *otium*, amelynek bizonytalan megfelelői az indoeurópai nyelvekben: (görög *αὔσιος*, üres, *αὖτως*, hiába; gót *aupeis*, üres; izlandi *aud*, elhagyatott) az üresség és a végesség hiányának szemantikai szférája felé konvergálnak. A béke gesztusa tehát csak egy puszta gesztus lehet, ami nem akar mondani semmit, ami a kéz tétlenségét és üresség mutatja. És ilyen valójában számos népnél a köszöntés gesztusa; és talán éppen ezért, mert a kézfogás ma egyszerűen egy köszönési mód, van az, hogy a pap által hívva, a hívek (ön)tudatlanul folyamodnak ehhez a színtelen gesztushoz. Az igazság azonban az, hogy nincs és nem is lehet jele a békének, mert igaz béke csak ott lenne, ahol minden jel be lett teljesítve és kihalt. Minden harc az emberek között valójában a(z) (f)elismerésért folyik, és a béke, amely az ilyen harcot követi, csupán egy egyezmény, amely a kölcsönös és bizonytalan (f)elismerés jeleit és feltételeit intézményesíti. Egy ilyen béke mindig és egyedül a nemzetek és a jog békéje, egy nyelvbéli azonosság (f)elismerésének fikciója, amely a háborúból ered és a háborúban fog végződni.

Nem a garantált jelekre és képekre való hivatkozás, hanem az, hogy nem ismerhetjük (f)el magunkat egyetlen jelben és egyetlen képben sem: ez a béke – vagy, ha úgy tetszik, az az öröm, amely ősibb a békénél, és amelyet egy csodálatos ferences példabeszéd úgy határoz meg, mint a (f)el nem ismerésben [*non riconoscimento*] való – éjjeli, türelmes, hontalan – lakozást. Ez az emberiség tökéletesen üres ege, a meg nem jelenésnek [*inapparenza*] az emberek egyetlen hazájaként való expozíciója. […]

A korszak ideája

A dekadencia fogalmában rejlő hazugság legfarizeusibb aspektusa az a pedantéria, amellyel éppen abban a pillanatban, amelyben a hiányt és hanyatlást siratják és a vég előjeleit rögzítik, minden nemzedék új tehetségeket számol és új formákat és korszakos tendenciákat katalogizál a művészetekben és a gondolkodásban. Ebben a piti, gyakran rosszhiszemű számítgatásban éppen az egyetlen összehasonlíthatatlan nemesi cím vész el, melyet korunk joggal követelhet a múlttal szemben: *az, hogy nem akar többé történelmi korszak lenni*. Ha érzékenységünk egy vonása valóban megérdemli a túlélést, akkor az a türelmetlenség és szinte émelygés, amit azzal a kilátással szembesülve érzünk, hogy minden kezdődik elölről, még ha a legjobb módon is: új műalkotások, a viselkedés vagy divat új jelei előtt – amikor, miután egy időre meglazította őket, a hagyomány újracsomózza a saját romlott, ősi szövetének szálait –, van valami bennünk, ami, még ha esetleg csodálkozik is, nem tudja visszatartani a rémület borzongását.

Éppen ez vész el korunk vak vágyában, hogy mindenáron korszak legyen, még ha a korszak lehetetlenségének korszaka is: a nihilizmus korszaka, pontosabban. Az olyan fogalmak, mint a posztmodern, az új reneszánsz, a metafizikán túli emberiség, elárulják a progresszivizmusnak a dekadencia minden gondolatában, sőt, még a nihilizmusban is elrejtett szemcséjét: a lényeg, mindenesetre, hogy ne késsünk le az új korszakról, amely már megérkezett vagy meg fog érkezni vagy, legalább, megérkezhet, és amelynek jelei már adottak körülöttünk, hogy megfejtsék őket. És semmi sem szomorúbb annál a grimasznál [*sberleffo*], amellyel, az általános levertségben, a ravaszok megfosztják a hozzájuk hasonlókat szenvedéseiktől, azt bizonygatva, hogy ezek csak az új korszakos boldogság számukra ideiglenesen olvashatatlan hieroglifái. Másfelől azok, akik egyszerűen legyintenek az emberiség végének fantomára [*fantasma*], nem rejtegetik nosztalgiájukat mindaz iránt, ami, mindennek ellenére, olyan jól folytatódhatott volna.

Mintha ezen az alternatíván túl nem lenne az egyetlen sajátosan emberi és szellemi lehetőség: a kihalás túlélése, az idő és a történelmi korszakok végének átvágása nem a jövő vagy a múlt, hanem az idő és történelem szíve felé. A történelem, ahogy mi ismerjük, eddig, ténylegesen, nem volt más, mint saját szüntelen elnapolása, és egyedül ott, ahol lüktetése abbamarad, van remény a belé zárt esély megragadására, mielőtt az egy további történeti-epochális küld(et)ésben lenne elárulva [*tradita*].[3]

3 Az olasz *tradita* itt egyszerre utal az *árulás*ra (a szó tulajdonképpeni és átvitt értelmében), valamint a történelmet megalapozó *hagyományozás*ra, *hagyományozódás*ra.

Makacs erőfeszítésünkben, hogy időt adjunk magunknak, mellőzzük ennek az adománynak a jelentését, mint ahogy szüntelen beszélésünkben [*prender parola*] is éppen a nyelv értelme az, ami elvész.

Ezért nem akarunk új műalkotásokat és gondolatműveket, nem vágyunk a kultúra vagy társadalom új korszakára: amit akarunk, az a korszak és társadalom megmentése a hagyományban való tévelygésétől, megerősítve – az elhalaszthatatlan és nem korszakos – jót, amit az tartalmaz. E feladat felvállalása lenne az egyetlen etika, az egyetlen politika, mely felérne a pillanathoz. […]

Ilyés Zalán-György fordítása

Giorgio Agamben

Küszöb vagy *tornada*

Bizonnyal emlékeztek még a púpos törpe alakjára, Benjamin *A történelem fogalmáról* írt téziseinek első részéből: a sakkozó automatában rejtőző törpe ellenlépéseivel győzelemre segíti a török ruhába öltöztetett mechanikus bábut. Benjamin ezt a képet Poe egyik elbeszéléséből kölcsönzi, majd a történetfilozófia területére átültetve fűzi hozzá, hogy a törpe valójában maga a teológia, aki „manapság köztudomásúlag kicsi és csúf, és amúgy sem szabad szem előtt lennie.";[1] és akit, ha a történelmi materializmus szolgálatába fogad, megnyeri történelmi játszmáját félelmetes ellenfeleivel szemben.

Így vezet rá minket Benjamin arra, hogy magát a tézisek szövegét tekintsük olyan sakktáblának, amelyen döntő elméleti ütközet zajlik, méltán föltételezve, hogy szintén egy, a sorok közt bujkáló teológus segédletével. Kicsoda lehet ez a púpos teológus, akit a szerző olyan jól elrejtett szövegében, hogy mindezidáig fölismerhetetlen maradt? És lehetséges-e, hogy a *Tézisek*ben olyan utalásokra és nyomokra leljünk, amelyek lehetővé teszik számunkra megnevezni azt, ami semmilyen körülmények között nem engedheti meg, hogy lássák?

Idézet

A benjamini cédulakatalógus ismeretelméleti följegyzéseket tartalmazó N. kötegének [Konvolut N.] egyik jegyzetében olvashatjuk: „ennek a

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.02

Giorgio Agamben: Soglia o tornada. In Uő: *Il tempo che resta. Un commentaro alla* Lettera ai Romani. Bolatti Boringhieri, Torino, 128–135.

1 Walter Benjamin: *Gesammelte Werke*. Szerk. Hermann Schweppenhäuser és Rolf Tiedemann. I–VII. kötet. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974–1989, I/2. kötet, 690. Magyarul lásd: Walter Benjamin: *Angelus novus.* Ford. Bence György. Gondolat, Budapest, 1980, 961.

munkának a legmagasabb szintre kell fejlesztenie az idézőjelek nélküli idézés művészetét".[2] Mint tudjátok, Benjamin számára az idézés stratégiai funkcióval bír. Ahogy a múlt és a jelen nemzedékei titkos találkozót adnak egymásnak, nos ugyanígy tesznek a hajdani és a mostani szövegek is; az idézetek pedig, hogy úgy fogalmazzunk, ezen találkozások közvetítői. Nem meglepő, hogy észrevétlenül és inkognitóban teszik a dolgukat. Inkább a lebontás, mintsem a megőrzés munkája ez: „az idézés", ahogy Benjamin írja Krausról szóló esszéjében, „nevén idézi a szót"; „pusztítón tör ki az összefüggésből", egyszerre „megmentő és büntető".[3] A *Mi az epikus színház?* című esszéjében Benjamin úgy fogalmaz, hogy „egy szöveget idézni annyit tesz, mint kiszakítani kontextusából". És a brechti epikus színház a színész gesztusainak idézhetővé tételét tűzi ki feladatául. „Gesztusait a színésznek úgy kell kiemelnie", teszi hozzá, „ahogyan a szavakat térezi a betűszedő."[4]

A német ige, amelyet itt *térezés*nek fordítottunk, az a *sperren*. Ez a szó jelöli azt a – nem kizárólag német nyomdászati konvenciót, amelyben a dőltbetűzést a kiemelni hivatott szavak betűi közé ékelt spáciumok váltják ki. Legépelt kéziratiban Benjamin mindig eszerint jár el. Paleográfiai szempontból a térezés az abbreviatúra ellentéte: míg a másolás gyakorlatában azokat a szavakat rövidítjük, melyek teljes szóalakjára nem volt szükség kiolvasásukhoz (vagy gondoljuk Traube *nomina sacrá*ira – melyeket nem kellett elolvasni): a térezett fogalmakat ezzel szemben szuperolvasásnak, kettős olvasásnak tesszük ki – e kettőzött olvasat, ahogy Benjamin sejteti, az idézés palimpszesztusa.

Ha pillantást vetünk a történelem fogalmáról írt tézisek *Handexemplar*jára [kéziratára], Benjamin már a második tézisben működteti ezt az eljárást. Alulról a negyedik sorban olvashatjuk: „*Dann ist uns wie jedem Geschlecht, der vor uns war, eine s c h w a c h e messianische Kraft mitgegeben*", „[a]kkor valami g y e n g e messiási erő adatott nekünk, miként minden előttünk járó nemzedéknek is". Miért a gyengét térezi a szöveg? Milyen típusú idézéssel találjuk itt magunkat szemben? És miért pont a messiási erő – amely Benjamin szerint előidézheti a múlt megváltását az, ami gyenge?

Nos, én egyetlen szöveget ismerek, amelyet kimondottan a messiási erő gyengeségének témakörében írtak. Az általunk már többször is tárgyalt 2 Kor 12, 9-10-ről van szó. Pál kéri a messiást, hogy szabadítsa meg őt a húsába ékelt tövistől, melyre így hangzik a válasz: *hé gar dünamisz en asztheneia*, „az én erőm erőtlenség által végeztetik el". „Annakokáért", folytatja az apostol,

2 Benjamin: *Gesammelte Werke*… Id. kiad. V. kötet, 572.

3 Benjamin: *Gesammelte Werke*… Id. kiad. II. kötet, 363.

4 Uo. 536.

„gyönyörködöm az erőtlenségekben, bántalmazásokban, nyomorúságokban, üldözésekben és szorongattatásokban a messiásért; mert a mikor erőtelen vagyok, akkor vagyok erős [*dünatosz*]." Hogy idézőjelek nélküli idézéssel állhatunk szemben, Luther fordítása igazolja vissza. Ez természetesen Benjamin figyelmét sem kerülhette el. Míg Jeromosnál azt olvashatjuk, hogy „*virtus in infirmitate perficitur*", Luther, akárcsak a modern fordítók többsége, a következő változatot ajánlja: „*denn mein Kraft ist in den schwachen Mechtig*"; e fogalmak (*Kraft* és *schwache*) együttes jelenléte, a hatványozott olvashatóság, a páli textus titkos jelenléte a tézisek szövegében az, amit a lezárás diszkréten jelezni hivatott.

Gondolhatjátok, mennyire megérintett a páli textus – igaz, nem is annyira mélyen elrejtett jelenléte Benjamin *Tézisei*ben. Ha jól tudom, Taubes volt az egyetlen, aki Benjaminnál valószínűsítette Pál hatását, ám az ő hipotézise a húszas évek eleji *Teológiai-politikai töredék*re vonatkozik, melyet ő a Róm 8, 19-23-mal hoz kapcsolatba. Taubes sejtése minden bizonnyal helyes; ugyanakkor mégsem beszélhetünk nála idézésről (talán, a benjamini *Vergängnis*, a mulandóság terminusának kivételével, mely a lutheri fordítás 21. versének „*vergengliches Wesen*" felelne meg) – sőt, mi több, a két szöveg jelentősen eltér egymástól. Míg Pálnál a teremtés akarata ellenére vettetik alá a pillanatnyiságnak és a megsemmisülésnek, és ezért nyög és szenved a megváltást várva, addig Benjamin lenyűgöző megfordításában a természet pont azért tesz szert messiási jelentőségre, mert örökösen és végletesen mulandó, és e messiási mulandóság ritmusa a boldogság.

Kép

Most, hogy sikerült fölfejteni a második tézis páli idézetét (emlékeztetek, hogy a *Tézisek* Benjamin utolsó írásai közé tartoznak és a történelemről alkotott messiási fogalmai testamentumi jelleggel bíró kivonatát adják), azelőtt is nyitva áll az út, hogy nevén nevezzük a történelmi materializmus bábjának szálait mozgató púpos teológust.

A kései Benjamin gondolkodásának egyik legtitokzatosabb fogalma a *Bild*, vagyis a kép. Többször találkozunk vele a *Tézisek*, különösen az ötödik tézis szövegében, ahol ez áll: „A múlt igazi képe [*das wahre Bild*] *elsuhan* előttünk. Egy felvillanó képben lehet csupán a múltat megragadni; abban a soha vissza nem térő pillanatban, amelyben éppen megismerhető. (…) Mert a múlt képe pótolhatatlan; minden jelennek, amely nem ismeri föl benne, hogy rá utal, tartania kell tőle, hogy elveszíti."

A szövegben több olyan passzus is található, amelyekben Benjamin igyekszik meghatározni történelemről alkotott fogalmának eme eredeti *terminus technicus*át, de talán egyetlenegy sem annyira pontos, mint az *Ms*. 747: „Nem arról van szó, hogy az elmúlt fényt vet a jelenbelire vagy a jelenbeliből fény vetül a múltbelire, hanem a kép maga lesz az, amelyben az egykor voltat magában őrző elem [Gewesene] a mosttal villámcsapásszerűen egy konstellációvá áll össze. Mert miközben a jelennek a múlthoz való viszonya tisztán időbeli kontinuus, az egykor voltat magában őrző elem viszonya a mosthoz dialektikus: nem időbeli lefolyás, hanem kép, mégpedig ugrásszerű."[5]

Bild Benjamin számára minden olyan dolog (tárgy, műalkotás, szöveg, emlék vagy dokumentum), amelyben egy múltbeli és egy jelenbeli pillanat egy konstellációban egyesül: a jelennek föl kell ismernie magát a múltban, míg ez utóbbi csak az előbbiben teljesedhet be és tehet szert jelentésére. A múlt és a jövő Pálnál megfigyelt hasonló együttállásra tipológiai viszonyként hivatkoztunk. Adott egy múltbeli pillanat (Ádám, átkelés a Vörös-tengeren, a manna stb.), amelyet a messiási idő *tüposz*aként kell fölismernünk – sőt, amint láttuk, a messiási *kairosz* éppen ez a viszony. De Benjamin miért *Bild*ről, képről beszél, és nem típusról, vagy a *Vulgatá*ban is használt figuráról? Nos, ez esetben is rendelkezésünkre áll egy további, jelöletlen idézeteink sorát gyarapító szöveghely: Luther a Róm 5, 14 *tüposz tou mellontosz*át adja vissza, úgy hogy „*welcher ist ein Bilde des der zukunfftig war*" [Károlinál: ama következendőnek kiábrázolása – a ford.] (1 Kor 10, 6 itt *Furbilde* [Károlinál: példa – a ford.], míg a Zsid 9, 24 *antitüposz*a mint *Gegenbilde* [Károlinál: másolat – a ford.] szerepel). Különben a benjamini eszköztárnak ebben a tézisben is szerves részét képezi a térezés. Három szóval a *Bild* után tolva olyan fogalom kaphat így hangsúlyt, amelyben első látásra semmi rendkívüli nem lenne: „*das wahre Bild der Vergangenheit h u s c h t vorbei*" – hacsak nem az 1 Kor 7, 31-re céloz a szöveg: *paragei gar to szkhéma tou koszmou*, „mert elmúlik e világnak ábrázatja". Lehetséges, hogy Benjamin innen vehette elképzelését, miszerint a múlt képe örökre eltűnhet, ha a jelen nem ismeri föl benne magát.

Emlékeztek, hogy Pál leveleiben a *tüposz* szorosan kapcsolódik az *anakephalaioszisz*,[6] a rekapituláció [összefoglaló ismétlés] fogalmához,

5 Benjamin: *Gesammelte Werke*… Id. kiad., I. kötet, 1229. A fordítás Bacsó Béla fordításának felhasználásával készült. Lásd: Bacsó Béla: A felszín kicsiny szimptómái. *Jelenkor*, 2006 (49):3, 303.

6 <Az Ef 1, 10-ben mint az idők teljességének oikonomiájára például szolgáló fogalom a különböző bibliafordításokban az 'összegyűjtés' és az 'átismétlés' jelentései között ingadozik (Károli: egybeszerkeszt; Káldi: összefog; Békés-Dalos: mint főben,

és hogy a messiási időt e kettő együtt határozza meg. A benjamini szöveg egyik igen jelentős helyén, a legutolsó tézis (amely, miután fölfedezték a *Handexemplar*t, már nem a tizennyolcadik, hanem a tizenkilencedik) legvégén találkozhatunk vele. Nézzük hát a szóban forgó részletet: *Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abbreviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfasst, fällt haarscharf mit d e r Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.* („A Most-idő, amely – mint a messiási idő modellje – egy szörnyű[7] abbreviatúrában összefoglalja az emberiség történetét, hajszálpontosan megegyezik a z z a l az alakkal, amilyennek az univerzumban jelenik meg az emberiség története.")

Most-idő

Pár szót, mindenekelőtt a *Jetztzeit* fogalmáról. A *Tézisek* egyik kéziratában, vagyis az egyetlen, a szó valódi értelmében vett kéziratban, amely Hannah Arendté volt, a szó idézőjelben szerepelt (a kézírást nem lehetett *térezni*). Emiatt fordította Renato Solmi – a *Tézisek* első olasz fordítója – a terminust úgy, mint „most-idő" [*tempo-ora*]. Ez a minden bizonnyal önkényes szóalak (tekintve, hogy a német fogalom egyszerűen aktuálisat jelent) mégis megőriz valamennyit Benjamin szándékából. Mindazok után, ami a *ho nün kairosz*, a messiási idő páli terminus technicusa kapcsán elhangzott szemináriumsorozatunkon, lehetetlen nem észrevenni a

foglaljon össze; Új protestáns ford.: egybefoglal). Teológiailag Irénaiosz bővíti ki a gnosztikusokkal vitatkozó *Adversus Haereses* ötödik könyvének 21. fejezetében. Hogy megfordítsa a bűnbeesés következményeit, Isten Igéje az emberben testesül meg, vagyis Ádám bűnössé lett, a szenvedés és a végesség törvénye alá vetett testében éli meg Ádám életének fordítottját, az Atyával való közösséget: vagyis az ember számára nem valamiféle örök szellem, hanem saját, esendő, de Krisztus befogadása által átlényegített teste jelenti a megdicsőülés kiindulópontját. Vö. a *theoszisz* és az *apokatasztaszisz* fogalma Hitvalló Maximosznál. (A fordító megjegyzése).>

7 <Noha Bence György a benjamini szöveg '*ungeheure Abbreviatur*'-ját mint 'roppant abbreviatúra' adja vissza, a fogalom 'szörnyű abbreviatúra'-ként való fordításával egy Marx felé irányuló lehetséges kapcsolódást is szeretnék jelezni. *A tőke* kezdőmondatában olvasható 'szörnyű árugyűjtemény' (az eredetiben, egyébként idézőjelbe téve '*ungeheure Warensammlung*'), az áruvilág mérték nélküli totalitása hasonló módon ökonomizálja – rejti el/ mutatja meg – a szembeszökő és diffúz látványban az áru lényegét, ahogyan a történetfilozófiai tézisek messiási abbreviatúrája egyetlen, haladásnak nevezett katasztrófába foglalja egybe az emberi történelmet. (A fordító megjegyzése)>

két fogalom szó szerinti egyezését („a-most-ideje"). Annál inkább fontos ezt megállapítanunk, mert a kifejezés újabb kori története a németben immár negatív és antimessiási töltettel bír: úgy Schopenhauernél („Időnk magára most-időként hivatkozik – ez az egyszerre jellegzetes és jól hangzó név jelöli, hogy kizárólag a mostra gondol, és nem szívesen tekint az eljövendő és ítéletet hordozó időre",[8] mint Heideggernél („Az ilyen módon az órahasználat során »látott« világidőt *most-időnek* nevezzük […] az időbeliség eksztatikus-horizontális szerkezetét, melyen a most datálhatósága és jelentésessége alapul, ez az [a vulgáris időértelmezés most-ideje által véghezvitt] elfedés *nivellálja*").[9] Benjamin megfordítja a most-idő e negatív többletjelentését, visszaadva a fogalomnak azt a messiási időhöz fűződő paradigmaalkotó szerepét, amellyel az a páli *ho nün kairosz*ban még rendelkezett.

De térjünk vissza a rekapituláció témaköréhez. A szóban forgó tézis legutolsó mondata – a messiási idő mint a történelem egészének szörnyű abbreviatúrája – minden kétséget kizáróan az Ef 1, 10 átvétele („egybefoglal [azaz rekapitulál – a ford.] magának mindeneket a messiásban"). Ha figyelembe vesszük Luther fordítását, ezúttal is fölismerhető a jelöletlen idézet, „*alle ding zusammen verfasset würde in Christo*": mindkét alkalommal ugyanaz az ige (*zusammenfassen*) felel meg a páli *anakephalaioszasztai* fogalmának.

E belső, textuális nyomok elégséges bizonyítékai a tézisek és a levelek között fennálló, nem pusztán gondolati, de szövegszerű megfelelésnek. Nézőpontjukból a *Tézisek* egész szókészlete mélyen páli ihletettségű. Nem meglepő, hogy az *Erlösung* („megváltás"), a történeti megismerés benjamini gondolatának egyik központi fogalma – nyilván – ugyanaz, mint amellyel Luther az *Epistolák* szintén meghatározó szerepet játszó terminusát, az *apolütroszisz*t fordítja. Hogy Pál fogalma hellenisztikus eredetű (a rabszolgák valamely istenség által véghezvitt fölszabadítása, ahogy Deissmann értelmezi), esetleg zsidó, vagy – ami leginkább valószínűsíthető, mindkettő egyszerre, nem is fontos: az a múlt felé fordulás, amely a benjamini messianizmus sajátja, Pál apostolban találja meg mértékét.

De számontartunk még egy külsődleges nyomot is. Gershom Scholem tudott Benjamin és Pál gondolkodásának közelségéről. Scholem az általa igen jól ismert, „a zsidó forradalmi miszticizmus egyik legnagyszerűbb

8 Arthur Schopenhauer: *Sämtliche Schriften. Parerga und Paralipomena*. Szerk. Wolfgang Friedrich von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main, 1963, 4. kötet, 213–214.

9 Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Angyalosi Gergely et al. Osiris, Budapest, 2001, 483.

alakjaként"[10] emlegetett Pálhoz fűződő viszonya sem volt mentes a kétértelműségektől. Mindenesetre joggal nyugtalaníthatta őt a barátja messianizmussal kapcsolatos gondolatmenetében fölfedezni vélt páli hatás, amiről egyebek mellett nem is beszélt szívesen. És mégis, egyik könyvében található egy passzus, amelyben – ugyanazzal az óvatossággal, amellyel a Sabbataj Céviről írt könyvében Pált Gázai Nátánnal hozza kapcsolatba – Scholem teljességgel azt sejtetné, még ha rejtjelezve is, hogy Benjamin Pállal azonosíthatta magát.

Arról a helyről beszélek, ahol Benjamin rejtélyes ibizai szövegét, az 1933 augusztusában írt *Agesilaus Santander*t értelmezi. Scholem kommentárjának alapjául az a hipotézis szolgál, hogy az *Agesilaus Santander* (a név, amelyen keresztül Benjamin saját magára utal) valójában a *der Angelus Satanas* anagrammája. Ha nem feledkeztetek meg a 2 Kor 12, 7-ről, ahol Pál *ángelos satanát* a testbe adatott tövissel azonosítja, nem lep majd meg titeket az sem, hogy Scholem pont ezt az igehelyet nevezi meg a benjamini kifejezés lehetséges forrásaként. Az egyébként dőlttel szedett célzás a későbbiekben soha nem ismétlődik; de ha számolunk azzal, hogy mind a benjamini, mind pedig a páli szövegrészlet erősen önéletrajzi ihletettségű, Scholem hipotézise azt sejteti, hogy barátja, amikor az angyallal való titkos kapcsolatára hivatkozik, egyféleképpen Pállal azonosítja magát.

Akárhogyan is legyen, azt hiszem, nem kételkedhetünk abban, hogy az *Epistolák* és a *Tézisek*, hagyományunk e két nagy messiási szövege (noha kétezer év távolságra vannak egymástól és mindkettő radikális krízishelyzetben született) olyan konstellációt képez, amely bizonyos okoknál fogva – melyek fölfejtésére viszont titeket ösztönöznélek – csak napjainkban válik olvashatóvá.

Das Jetzt der Lesbarkeit, az olvashatóság – esetleg a fölismerés, az *Erkennbarkeit* – mostja egy olyan, minden ízében benjamini hermeneutikai elvre mutat, amely a jelenleg uralkodó elv ellentéte: utóbbi szerint minden műalkotás minden egyes pillanatban végtelen értelmezések tárgyát képezheti (végtelen rögtön két értelemben is: kimeríthetetlen, illetve függetleníthető a történeti-időbeli kontextustól). A benjamini elv cserében azt föltételezi, hogy minden műalkotás, minden szöveg történelmi indexet hordoz magán, amely nem csak egy adott korszakhoz való tartozásukat jelzi, hanem azt is, hogy ezek csak egy bizonyos történelmi pillanatban válnak olvashatóvá. Amint azt Benjamin egyik, talán legradikálisabb messiási fejtegetését tartalmazó jegyzetében – amely szemináriumsorozatunk méltó lezárásául is szolgál – megállapítja:

10 Gershom Scholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981, 20.

[M]inden egyes most egy bizonyos megismerhetőség Mostja. Benne az igazság a robbanásig töltődött idővel. (Ez a robbanás, és nem más, az intenció halála, amely tehát az igazi történeti időnek, az igazság idejének születésével esik egybe.). Nem úgy van, hogy az elmúlt a jelenbelire vagy a jelenbeli az elmúltra veti fényét, hanem a kép az, amiben a volt a Mosttal villlámszerűen áll össze egyetlen konstellációvá. Más szóval: a kép a szüneteltetés csendjében megállt dialektika. Hiszen amíg a jelen vonatkozása a múltra tisztán idővonatkozás, a voltnak a vonatkozása a Mostra dialektikus vonatkozás: nem idői, hanem képi természetű. Csak a dialektikus képek az igazi történeti, azaz nem archaikus képek. Az olvasott kép, vagyis a kép a megismerhetőség Mostjában, a legnagyobb mértékben (magán) viseli a kritikai, veszélyes mozzanat bélyegét, azét a mozzanatét, amely minden olvasásnak az alapja. [11]

Székely Örs fordítása

11 Benjamin: : *Gesammelte Werke*… Id. kiad. V. kötet, 578. Magyarul lásd: Walter Benjamin: Passzázsok (részletek). N 3, 1 [N ismeretelméleti jegyzetek; a haladás elmélete]. In Uő: *„A szirének hallgatása." Válogatott írások*. Osiris, Budapest, 2001, 226.

Giorgio Agamben

A destituáló képesség elméletéhez[1]

1. A politika archeológiájának, amelyről a *Homo Sacer*ben szó esett, nem az volt a célja, hogy bírálja vagy korrigálja ezt vagy azt a koncepciót, a nyugati politika ezen vagy azon intézményét; sokkal inkább a politika eredeti helyének és szerkezetének megkérdőjelezésére irányult, hogy megkísérelje napvilágra hozni az *arcanum imperii*t, mely valamilyen módon annak alapját konstituálta, és amely egyszerre maradt teljesen kiállítva [*esposto*] és makacsul elrejtve.

A puszta életnek mint a politika elsődleges referensének és tétjének azonosítása volt tehát a kutatás első lépése. A nyugati politika eredeti struktúrája egy *ex-ceptio*, az emberi élet magába foglaló kizárása a puszta élet formájában. Reflektáljunk e művelet sajátosságára: az élet önmagában nem politikai – emiatt kell kizárni a város(állam)ból – és ugyanakkor éppen az *exceptio*, ennek az Impolitikainak a magába foglaló kizárása az, ami a politika terét megalapozza.

Fontos, hogy ne keverjük össze a puszta életet a természetes élettel. Felosztása és a kivétel diszpozitívumában való elfogása [*cattura*] révén az élet a puszta élet formáját ölti, egy olyan életét tehát, amelyet elhasítottak és elválasztottak a formájától. Ebben az értelemben kell érteni a *Homo sacer I.* végén a tézist, miszerint „a szuverén hatalom alapvető

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.03

Giorgio Agamben: L'uso dei corpi. In Uő: *Homo sacer. Edizione integrale 1995–2015*, Quodlibet, Macerata, 2021, 1265–1279. A fordítás alapjául szolgáló szöveg a *Homo sacer*-sorozatot lezáró *A testek használata* című könyv *Epilógus*a.

1 Agamben saját fordításában közli az általa használt és idézett szöveghelyeket, ezért úgy döntöttünk, hogy azokat az agambeni fordítás, az eredeti szöveg és a rendelkezésre álló magyar fordítás(ok) alapján újrafordítjuk. A Homo Sacer-sorozat összkiadásának hivatkozásait lábjegyzetekké alakítottuk, az elmaradt hivatkozásokat pedig igyekeztük pótolni. Ez utóbbiakat és minden egyéb fordítói megjegyzést ún. relációs jelek (<>) segítségével különböztettük meg az összkiadás szövegének hivatkozásaitól. Az idézetekben található betoldások szinte minden esetben Agamben betoldásai, az ettől eltérő esetekre fordítói lábjegyzetekben hívjuk fel a figyelmet.

szolgáltatása a puszta élet mint eredeti politikai elem termelése".[2] És ez az a puszta élet (avagy „szent" élet, ha a *sacer* mindenekelőtt egy olyan életet jelöl, amely kioltható anélkül, hogy gyilkosságot követnénk el), ami a Nyugat jogi-politikai gépezetében artikulációs küszöbként működik zóé és biosz, természetes élet és politikailag minősített élet között. És nem lehet majd a politika és az élet egy másik dimenzióját elgondolni, ha előtte nem sikerült hatástalanítani [*disattivare*] a puszta élet kivételének diszpozitívumát.

2. A kutatás során azonban a kivétel struktúrája, amely a puszta életre vonatkozóan került meghatározásra, úgy lepleződött le, mint ami általánosabban minden téren az *arkhé* struktúráját konstituálja, mind a jogi-politikai, mind az ontológiai hagyományban. Nem lehetséges megérteni tehát az alap dialektikáját, amely Arisztotelész óta meghatározza a nyugati ontológiát anélkül, hogy megértenénk, ez egy kivételként működik abban az értelemben, ahogy láttuk. A stratégia mindig ugyanaz: valami fel van osztva, ki van zárva és vissza van utasítva az alaphoz [*fondo*], és éppen e kizárás révén foglaltatik bele mint *arkhé* és mint alap [*fondamento*]. Ez érvényes az életre, amely Arisztotelész szavaival élve „sokféle módon van mondva" – vegetatív élet, szenzitív élet, intellektuális élet, amelyek közül az első ki van zárva, hogy a többi alapjául szolgáljon –, de ugyanúgy a létre is, amit szintén sokféle módon mondanak, melyek közül az egyik mint alap elkülönül.

Lehetséges végül, hogy a kivétel mechanizmusa konstitutívan kapcsolódik az antropogenezissel egybeeső nyelvi eseményhez. Az előfeltevés struktúrája szerint, amit az imént rekonstruáltunk, a nyelv, megesvén, kizárja és elválasztja magától a nem-nyelvit, és ugyanazzal a gesztussal magába foglalja és elfogja mint azt, amivel már mindig is kapcsolatban állt. Az *ex-ceptio*, a valósnak a *logosz*ból és a *logosz*ban való magában foglaló kizárása, azaz a nyelvi esemény eredeti struktúrája.

3. A *Stato di eccezione*ban [Kivételes állapot][3] a Nyugat jogi-politikai gépezete kettős szerkezetként került meghatározásra, amely két heterogén, ugyanakkor egymással szorosan összehangolt elemből áll: egy szigorú értelemben vett normatív és jogi (*potestas*) és egy anomikus és jogon kívüli (*auctoritas*) elemből. A jogi-normatív elemnek, amelyben

2 <Giorgio Agamben: Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita. In uő: *Homo sacer. Edizione integrale 1995–2015…* Id. kiad., 162. Magyarul lásd: Giorgio Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom és a puszta élet.* Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest, 2023, 259. Az ebből a kötetből idézett részeket saját fordításban közöljük.>

3 <Giorgio Agamben: *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri, Torino, 2003.>

úgy tűnik, a hatalom a maga hatékony formájában rejlik, azonban szüksége van az anomikus elemre, hogy az életre alkalmazható legyen; másfelől, az *auctoritas* csak a *potestas*-szal való viszonyában érvényesülhet és nyerhet értelmet. A kivételes állapot az a diszpozitívum, amelynek végső soron a jogi-politikai gépezet két aspektusát kell artikulálnia és összetartania, egy eldönthetetlenségi küszöböt instituálva anómia és *nomosz*, élet és jog, *auctoritas* és *potestas* között. Ameddig a két elem viszonyban marad, de fogalmi, időbeli és személyi szempontból elkülönül egymástól – mint a köztársaság idején Rómában a szenátus és a nép, vagy a középkori Európában az egyházi és a világi hatalom szembenállásában –, addig a dialektikájuk valahogyan működhet. De amikor hajlamosak egyetlen személyben egybeesni, amikor a kivételes állapot, amelyben ezek meghatározatlanná válnak [*si indeterminano*], szabállyá válik, akkor a jogi-politikai rendszer egy halálos gépezetté alakul át.

Az *Il Regno e la Gloria*ban [A királyság és a dicsőség][4] egy analóg struktúra került megvilágításba királyság és kormányzás, munkátlanság [*inoperosità*] és dicsőség viszonyában. A dicsőség itt olyan diszpozitívumként jelent meg, amely a gazdasági-kormányzati gépezeten belül az emberi és isteni élet munkátlanságának elfogására irányul, amit a mi kultúránk, úgy tűnik, képtelen elgondolni, és ami mindazonáltal nem szűnik meg az istenség és a hatalom végső misztériumaként megidéződni. Ez a munkátlanság a gépezet számára annyira lényeges, hogy mindenáron el kell fogja és a középpontjában kell tartsa a dicsőség és az *acclamatio*k formájában, amelyek a médián keresztül még ma is betöltik doxológiai funkciójukat.

Hasonlóképpen, néhány évvel korábban a *L'aperto*ban [A nyitott][5] a Nyugat antropológiai gépezete az emberen belüli emberi és állati felosztása és artikulációja által lett meghatározva. A könyv végén pedig az ember-koncepciónkat kormányzó gépezet hatástalanításának projektje nem az állat és az ember közötti új artikulációk keresését igényelte, hanem sokkal inkább a központi üresség kiállítását, a hézagét, mely elválasztja – az emberben – az embert és az állatot. Mindazt, ami – ismét a kivétel formájában – szét lett választva és együtt lett artikulálva a gépezetben, vissza kellett állítani a felosztásához, hogy egy szétválaszthatatlan, se nem állati, se nem emberi élet esetleg megjelenhessen.

4. Mindezekben az alakzatokban ugyanaz a mechanizmus munkál: az *arkhé* a tényszerű tapasztalatot széthasítván, és annak egyik részét az eredethez visszautasítván – azaz kizárván – konstituálódik, hogy aztán azt

4 <Giorgio Agamben: *Il Regno e la Gloria*. Bollati Boringhieri, Torino, 2009.>

5 Giorgio Agamben: *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

alapként magába foglalva újraartikulálhassa a másikhoz. Így a város az életnek a puszta életre és politikailag minősített életre való hasadásán alapul, az ember az állat magába foglaló kizárásán keresztül kerül meghatározásra, a törvény az anómia *exceptio*ján keresztül, a kormányzat a munkátlanság kizárásán és annak dicsőség formájában való elfogásán keresztül.

Ha ez az *arkhé* szerkezete a mi kultúránkban, akkor a gondolkodás itt egy fáradságos feladattal találja szemben magát. Valójában nem arról van szó, hogy a két elem új és hatékonyabb artikulációit gondoljuk el, kijátszva egymás ellen a gépezet két részét – ahogyan ezt eddig többnyire tették. És nem is arról, hogy archeológiailag egy eredetibb kezdethez ugorjunk vissza: a filozófiai archeológia nem jut el más kezdethez, mint ami a gépezet hatástalanításából esetlegesen adódhat (ebben az értelemben az első filozófia mindig utolsó filozófia).

Napjaink alapvető ontológiai-politikai problémája nem a munka [*l'opera*], hanem a munkátlanság [*inoperosità*], nem egy új operativitás eszeveszett és szüntelen keresése, hanem annak a szüntelen ürességnek a felmutatása, amelyet a nyugati kultúra gépezete a középpontjában őriz.

5. A modernitás gondolkodásában a radikális politikai változások egy „konstituáló hatalom" fogalmán keresztül lettek elgondolva. Minden konstituált hatalom előfeltételez az eredeténél egy konstituáló hatalmat, amely – egy, általában a forradalom formáját öltő folyamaton keresztül – azt létrehozza és szavatolja. Ha az *arkhé* szerkezetére vonatkozó hipotézisünk helyes, ha napjaink alapvető ontológiai problémája nem a munka, hanem a munkátlanság, és ha ez azonban csak egy munka vonatkozásában tanúsítható, akkor a politika egy másik alakzatához való eljutásnak nem lehet egy „konstituáló hatalom" a formája, hanem valami olyasmi, amit ideiglenesen „destituáló képesség"-nek hívhatunk. És amennyiben a konstituáló hatalomnak forradalmak, zavargások és új alkotmányok felelnek meg, tehát egy erőszak, mely új jogot állít és konstituál, a destituáló képesség – amelynek meghatározása az eljövendő politika feladata – teljesen más stratégiák elgondolását igényli. Egy hatalom, melyet csak egy konstituáló erőszak döntött meg, más formákban fog feltörni, a konstituáló és konstituált hatalom, a jogteremtő és jogfenntartó erőszak szakadatlan, végtelen és sivár dialektikájában.

A konstituáló hatalom paradoxona ugyanis az, hogy bármennyire is hangsúlyozzák többé-kevésbé határozottan a heterogenitását a jogászok, elválaszthatatlan marad a konstituált hatalomtól, amellyel együtt egy rendszert alkot. Így egyfelől megállapítható, hogy a konstituáló hatalom az Államon kívül helyezkedik el, nélküle létezik és mindvégig külsődleges marad az Államhoz képest, még a konstitúcióját követően is, míg az abból származó konstituált hatalom csak az Államban létezik; de másfelől ez az eredeti és

korlátlan hatalom – amely mint ilyen a rend stabilitását veszélyeztethetné – szükségszerűen elkobozva és elfogva végzi a konstituált hatalomban, amelynek eredetet adott, és amelyben csak mint az alkotmány felülvizsgálatának hatalma él tovább. Még Sieyès, a konstituáló hatalom transzcendenciájának talán leghajthatatlanabb teoretikusa is kénytelen végül drasztikusan korlátozni a hatalom mindenhatóságát, nem hagyva létezésének más formát, mint egy árnyékos *Jury constitutionnaire*-ét, amelyre az a feladat lett bízva, hogy tételesen meghatározott eljárások szerint módosítsa az alkotmány szövegét.

Itt szekularizált formában megismétlődni látszanak azok a paradoxonok, amelyekkel a teológusoknak meg kellett küzdeniük az isteni mindenhatóság problémája kapcsán. Ez valójában azt implikálta, hogy Isten bármit megtehetett volna, beleértve az általa teremtett világ elpusztítását vagy a gondviselés törvényeinek megsemmisítését vagy fölforgatását, amelyekkel az emberiséget az üdvösség felé kívánta irányítani. Az isteni mindenhatóság ezen botrányos következményeinek elkerülése végett a teológusok különbséget tettek abszolút hatalom és rendezett hatalom között: *de potentia absoluta*, Isten bármit megtehet; viszont, *de potentia ordinata*, vagyis ha egyszer akart valamit, hatalma maga is korlátozott.

Ahogyan az abszolút hatalom valójában nem más, mint a rendezett hatalom előfeltétele, amelyre az utóbbinak szüksége van, hogy saját feltétlen érvényességét garantálja, úgy elmondható, hogy a konstituáló hatalom az, amelyet a konstituált hatalomnak feltételeznie kell ahhoz, hogy megalapozza és legitimálja önmagát. Az általunk sokszor leírt séma szerint konstituáló a hatalomnak az az alakja, amelyben egy destituáló képesség foglyul esik és semlegesül, így biztosítva, hogy az ne fordulhasson szembe a hatalommal vagy a jogrenddel mint olyannal, hanem annak csak egy meghatározott történelmi alakzatával.

6. Ezért a *Homo sacer I* első részének 3. fejezete azt állította, hogy a konstituáló hatalom és a konstituált hatalom kapcsolata éppoly komplex, mint az, amit Arisztotelész potencia és aktus között instituál, és a két terminus közti viszonyt tilalmi vagy száműzetési [*bando o abbandono*] viszonyként igyekezett tisztázni. A konstituáló hatalom problémája itt mutatja meg redukálhatatlan ontológiai implikációit. Potencia és aktus nem más, mint a lét szuverén önkonstitúciós folyamatának két aspektusa, amelyben az aktus önmagát mint potenciát feltételezi, emez pedig a saját felfüggesztése által marad viszonyban amazzal, a képessége által arra, hogy ne aktualizálódjon, és másrészt, az aktus nem más, mint a potencia egy megőrzése, egy „megváltása" (*szótéria*) – más szóval egy *Aufhebung*.

> A potencia struktúrájának, mely éppen a nemlétre való képessége révén tartja magát viszonyban az aktussal, a szuverén tilalom felel meg, amely

> azáltal vonatkozik a kivételre, hogy nem vonatkozik rá. A potencia (a képesség és a képesség arra, hogy ne [*potenza di non*] kettős aspektusában) a mód, amelyen keresztül a lét *szuverén módon* megalapozza magát, tehát anélkül, hogy bármi megelőzné és meghatározná, hacsak nem a nemlétre való képessége. És szuverén az az aktus, amely egyszerűen a nemlétre való képességét eltávolítva valósul meg, lenni hagyva, átadva magát önmagának.[6]

Innen a nehézség, hogy elgondoljunk egy tisztán destituáló képességet, amely teljesen feloldódott a tilalom szuverén viszonyától, ami a konstituált hatalomhoz köti. A tilalom itt a viszony határformájaként jelenik meg, amelyben a lét önmagát egy viszonyítatlannal [*un irrelato*] viszonyban tartva alapozza meg, amely valójában nem más, mint önmaga előfeltételezése. És ha a lét nem más, mint a létező „tilalomban" léte – tehát önmagához való száműzetése –, akkor még az olyan kategóriák is a tilalom viszonyán belül maradnak, mint a „lenni-hagyás", amelynek segítségével Heidegger az ontológiai különbséget próbálta elhagyni.

Ezért a fejezet egy olyan ontológiai és politikai projekt bejelentésével zárulhatott, amely a viszony minden alakjától megszabadult, még a viszony határformájától is, ami a szuverén tilalom:

> Úgy kellene elgondolni a potencia létezését, hogy az semmiféle viszonyban ne legyen az aktusban léttel – még a tilalom és a nemlét képességének szélsőséges formájában sem –, és az aktust úgy, hogy az többé nem a potencia beteljesülése és megnyilvánulása – még az önátadás és a lenni-hagyás formájában sem. Mindez azonban nem implikálna kevesebbet, mint az ontológia és a politika elgondolását a viszony minden alakzatán túl, még azon a határviszonyon túl is, ami a szuverén tilalom.[7]

Egyedül ebben a kontextusban lehetne egy tisztán destituáló képességet elgondolni, mely többé nem oldódik fel egy konstituáló hatalomban.

א Benjamin *Az erőszak kritikája* című esszéjében a jogteremtő és a jogfenntartó erőszak közötti titkos szolidaritásra gondolt, miközben az erőszak egy olyan formáját próbálta meghatározni, amely elszökik ettől a dialektikától: „E körforgás megszakításán, mely a jog mitikus formái körül zajlik, a jog destitúcióján [*Entsetzung*] a hatalmakkal együtt, amelyekre támaszkodik (ahogy azok meg rá), azaz végső soron az állami

6 Agamben: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*… Id. kiad. 53. <Magyarul lásd: Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom és a puszta élet*… Id. kiad. 72–73.>

7 Uo. 54. <uo. 74.>

erőszak destitúcióján, egy új történelmi kor alapszik."[8] Csak az a hatalom semlegesített egészen, amely egy olyan erőszak által lett munkátlanítva és leállítva [*deposto*], melynek nem célja egy új jog megalapozása. Benjamin ezt az erőszakot – avagy a *Gewalt* német kifejezés kettős jelentése szerint: „destituáló hatalom" – a proletár általános sztrájkban azonosította, amelyet Sorel az egyszerű politikai sztrájkkal állított szembe. Miközben a politikai sztrájkban a munka felfüggesztése erőszakos, „minthogy csupán a munkafeltételek külsődleges módosítását váltja ki [*veranlasst*, »okoz«, »indukál«], a másik viszont tiszta eszköz, s mint ilyen, erőszakmentes."[9] Ez valójában nem a munka újrakezdését jelenti a „külsődleges engedmények vagy a munkafeltételek valamilyen módosítása" után, hanem csak egy teljesen átalakított és nem az Állam által kiszabott munka újrakezdésének a döntését, tehát „egy felforgatást, amit az ilyen sztrájk nem annyira kivált [*veranlasst*], mint inkább maga visz véghez [*vollzieht*]".[10] A *veranlassen* („kivált, provokál") és a *vollziehen* („beteljesít, megvalósít") közti különbségben a konstituáló hatalom és a destituáló erőszak ellentéte fejeződik ki: az előbbi folyton lerombolja és újraalkotja a jog új formáit anélkül, hogy valaha is végérvényesen destituálná azt; az utóbbi viszont, amennyiben egyszer s mindenkorra leállítja [*depone*] a jogot, azonnal egy új valóságot avat. „Ebből következik, hogy e műveletek közül az első jogteremtő [*pone in essere diritto*], míg a második anarchikus."[11]

Az esszé elején Benjamin a tiszta erőszakot az eszközök és célok nyilvánvaló viszonyának kritikáján keresztül határozza meg. Miközben a jogi erőszak mindig – legitim vagy illegitim – eszköze egy – helyes vagy helytelen – célnak, a tiszta vagy isteni erőszak kritériuma nem egy célhoz való viszonyában keresendő, hanem „egy különbségtételben az eszközök szférájában, tekintet nélkül a célokra, amiket szolgálnak".[12] Az erőszak problémája nem az igazságos célok meghatározása, amit oly gyakran hajszolnak, hanem „egy másfajta erőszak meghatározása, amely általánosságban nem eszközként, hanem valahogy másképp kapcsolódik hozzá".[13]

8 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt. In Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (Hrsg.): *Gesammelte Schriften* II, I. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, 202. <Magyarul lásd: Walter Benjamin: Az erőszak kritikájáról. Ford. Bence György. In uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 56.>

9 Uo. 194. <Magyarul lásd: uo. 45.>

10 Uo. <Magyarul lásd: uo. 46.>

11 Uo. <Magyarul lásd: uo. Fordítói betoldás.>

12 Uo. 179. <Magyarul lásd: uo. 27.>

13 Uo. 196. <Magyarul lásd: uo. 48.>

Az instrumentalitásnak itt ugyanazon elgondolásáról van szó, mint ami a skolasztikus „eszközök" fogalma óta, mint láttuk, a használat modern felfogását és a technika szféráját jellemzi. Míg ezeket egy olyan eszköz határozta meg, amely csak annyiban jelenik meg mint olyan, amennyiben az elsődleges cselekvő céljába beépül, Benjaminnak itt egy „tiszta eszköz" gondolata jár a fejében, tehát egy eszközé, amely csak annyiban jelenik meg mint olyan, amennyiben felszabadítja magát minden célhoz való viszonyától. Az erőszak mint tiszta eszköz soha nincs tekintettel a célra: csak mint az erőszak és a jog, az eszköz és a cél közötti kapcsolat kiállítása és destitúciója tanúsítható.

7. A viszony fogalmának egy kritikája a jelen kutatás második részének 2.8 paragrafusában került említésre az ágostoni tétel kapcsán: »minden lényeg amit relatívan mondanak, elkülönítve a relatívtól egyben valami más is« (*omnis essentia quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo*). Szent Ágoston problémája az Istenben lévő egység és háromság viszonyának elgondolása volt; tehát hogy megmentse az isteni lényeg egységét anélkül, hogy tagadná annak három személyben való artikulációját. Megmutattuk, hogy Ágoston úgy oldja meg ezt a problémát, hogy kizárja és ezzel együtt benne foglalja a viszonyt a létben és a létet a viszonyban. Az *excepto relativo* formulát itt a kivétel logikája szerint kell olvasni: a relatív [*il relativo*] egyszerre van kizárva és benne foglalva a létben, abban az értelemben, hogy a személyek hármassága Isten lényegpotenciájában van elfogva, oly módon, hogy az utóbbi el van különítve az előbbitől. Ágoston szavaival élve, a lényeg, amely a viszonyban van (mondva) [*che è e si dice nella relazione*], olyasvalami, ami a viszonyon kívül esik. Ez azonban – az általunk meghatározott szuverén kivétel struktúrája szerint – azt jelenti, hogy a lét a viszony előfeltétele.

Úgy határozhatjuk meg a viszonyt, mint ami úgy konstituálja az elemeit, hogy közben viszonyítatlanokként előfeltételezi őket. Ily módon a viszony megszűnik egy kategória lenni a többi között és sajátos ontológiai rangra tesz szert. Mind az arisztotelészi potencia-aktus, esszencia-egzisztencia diszpozitívumban, mind a Szentháromság teológiájában, a viszony egy konstitutív kétértelműség szerint rejlik a létben: a lét megelőzi a viszonyt és rajta kívül létezik, de már mindig is a viszony által konstituált és annak előfeltételeként benne foglaltatik.

8. A viszony ontológiai rangja a formális lét scotus-i doktrínájában találja meg legkoherensebb kifejeződését. Egyrészt Scotus előveszi az augusztiniánus axiómát és az *omne enim quod dicitur ad aliquid est aliquid praeter relationem* („minden, ami valamire való tekintettel van

mondva, valami a viszonyon kívül")[14] formájában pontosítja azt. A helyesbítés azt mutatja, hogy Scotus számára a viszony problémája mint olyan a kérdéses: ha, mint írja, „a viszony nem foglaltatik benne az abszolútum fogalmában",[15] abból az következik, hogy az abszolútum az, ami már mindig is benne foglaltatik a viszony fogalmában. Az augusztiniánus tétel látszólagos megfordításával – amely napvilágra hozza az abban rejtve maradt implikációt – írhatja, hogy *omne relativum est aliquid excepta relatione* („minden relatív valami viszonyból kivett").[16]

Mindenesetre döntő, hogy Scotus számára a viszony egy ontológiát implikál, a lét egy sajátos formáját, amit – egy, a középkori gondolkodásban népszerűnek bizonyuló formulával – *ens debilissimum*ként határoz meg: „minden létező között a viszony a leggyengébb lét, mert az csupán két egymással viszonyban lévő létező létmódja" (*relatio inter omnia entia est ens debilissimum, cum sit sola habitudo duorum*).[17] De a lét e legalacsonyabb formája – mely mint olyan, nehezen megismerhető (*ita minime cognoscibile in se*)[18] – valójában konstitutív funkciót tölt be Scotus gondolkodásában – és vele kezdődően a filozófiatörténetben egészen Kantig –, mert egybeesik filozófiai zsenijének specifikus teljesítményével, a formális megkülönböztetés és a transzcendentálé státuszának meghatározásával.

A formális megkülönböztetésben Scotus a nyelv létét gondolta el, amely nem különbözhet *realiter* attól a dologtól, amit megnevez, különben nem tudná kinyilvánítani és megismertetni azt, ugyanakkor valamiféle saját konzisztenciával kell rendelkeznie, különben összetéveszthető lenne a dologgal. Ami a dologtól nem *realiter*, hanem *formaliter* különbözik, az a névvel bírása – a transzcendentálé a nyelv.

9. Ha a viszonyt kitüntetett ontológiai státusz illeti, az azért van, mert a nyelv előfeltételező struktúrája maga jut benne kifejeződésre. Amit Ágoston tétele megerősít, tulajdonképpen az, hogy „minden, amit mondanak, viszonyba lép, és ezért az valami más is a viszony előtt és azon kívül (vagyis egy viszonyítatlan előfeltevés)". Az alapvető viszony – az onto-lógiai viszony – a létező és a nyelv, a lét és mondott vagy megnevezett

14 *Ordinatio*, I, d. 5, q. I, n. 18, p. 18. In: Charles Balić et al. (ed.): *Ioannis Duns Scoti opera omnia*, IV. Vatican Polyglot Press, Città del Vaticano, 1956. Hivatkozza Jan Peter Beckmann: *Die Relation der Identität nach Johannes Duns Scotus*. Bouvier, Bonn 1967, 206.

15 Uo.

16 Uo. 207.

17 *Quaestiones in libros Praedicamentorum*, q. 25, n. 10. In Robert R. Andrews et al. (ed.): *Ioannis Duns Scoti Opera philosophica*. I. Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure, New York, 1999, 247–566.

18 Uo.

volta között húzódik. A *logosz* ez a viszony, melyben a létező és annak mondott volta egyszerre azonos és különböző, távoli és elválaszthatatlan.

Elgondolni egy tisztán destituáló képességet ebben az értelemben azt jelenti: kifaggatni és megkérdőjelezni magát a viszony státuszát, nyitottnak lenni a lehetőségre, hogy az ontológiai viszony igazából nem egy viszony. Ez egy test a test elleni végső konfrontációt jelent a leggyengébb léttel, ami a nyelv. De éppen mert az ontológiai státusza gyenge, a nyelvet, mint Scotus megsejtette, a legnehezebb megismerni és megragadni. A nyelv szinte legyőzhetetlen ereje a gyengeségében áll, abban, hogy elgondolatlan és kimondatlan marad abban, amit mond és amiről mondják.

Ezért a filozófia Platónnál éppen annak kísérleteként született, hogy a *logoi* végére érjünk, és mint ilyen, közvetlenül és kezdettől fogva politikai jellegű. És ezért mikor Kanttal a transzcendentális megszűnik az lenni, aminek a gondolkodás szüntelenül a végére kell érjen, és ehelyett erődítménnyé válik, amelyben körülárkolja magát, a filozófia végérvényesen elveszíti a léttel való viszonyát, és a politika döntő válságba kerül. A politika számára csak akkor nyílik új dimenzió, amikor az emberek – a létezők, akik olyan mértékben bírnak a *logos*szal, mint amilyen mértékben az birtokolja őket – e leggyengébb potencia végére értek, amely meghatározza és kitartóan egy véghetetlennek tűnő tévelygésbe (a történelem) hajtja őket. Egyedül akkor (de ez az „akkor" nem jövő, hanem mindig folyamatban lévő) lehet majd elgondolni a politikát a viszony bármely alakján kívül.

10. Ahogyan a metafizika hagyománya mindig is egy két elem (természet és *logosz*, test és lélek, állatiság és emberiség) közti artikuláció formájában gondolta el az emberit, úgy a nyugati politikai filozófia is mindig két összekötendő alak viszonyának alakjában gondolta el a politikait: puszta élet és hatalom, ház(tartás) és város(állam), erőszak és intézményesült rend, anómia (anarchia) és törvény, sokaság és nép. Kutatásunk szempontjából ehelyett meg kell próbálnunk úgy elgondolni az emberit és a politikait, mint ami ezeknek az elemeknek a szétkapcsolásából ered, az összekapcsolódás [*congiunzione*] metafizikai misztériuma helyett pedig szétválasztásuk [*disgiunzione*] gyakorlati és politikai misztériuma után kell nyomoznunk.

Legyen a viszony az, ami úgy konstituálja az elemeit, hogy közben viszonyítatlanokként előfeltételezi őket. Így például az élő/nyelv, konstituáló hatalom/konstituált hatalom, puszta élet/jog párokban nyilvánvaló, hogy a két elem ellentétes viszonyuk révén minden alkalommal meghatározza és konstituálja egymást, és mint ilyenek, nem tudnak e viszony előtt létezni; és mégis, az őket egyesítő viszony viszonyítatlanokként előfeltételezi őket. Amit a kutatás során tilalomként határoztunk meg, az az egyszerre vonzó és taszító kötelék, amely a szuverén kivétel két pólusát összeköti.

Nevezzük destituálónak azt a képességet, amely minden alkalommal képes leállítani az ontológiai-politikai viszonyokat, hogy elemeik között megjelenhessen egy érintkezés (a Colli-féle értelemben).[19] Az érintkezés nem egy érintési pont, nem egy *quid* vagy egy szubsztancia, amelyben a két elem kommunikál: csak a reprezentáció hiánya, csak egy cezúra határozza meg. Ahol egy viszony destituálódik és megszakad, az elemei ebben az értelemben érintkeznek, mivel megmutatkozik közöttük mindenféle viszony hiánya. Így azon a ponton, ahol egy destituáló képesség fölmutatja a kötelék semmisségét, amely úgy tett [*pretendeva*],[20] mintha összetartaná őket, puszta élet és szuverén hatalom, anómia és *nomosz*, konstituáló hatalom és konstituált hatalom bármiféle viszony nélkül érintkezve mutatkoznak meg; de éppen ezért, amit önmagáról leválasztottak és a kivételben elfogtak – az élet, az anómia, az anarchikus potenciál – most szabad és érintetlen formájában jelenik meg.

11. Itt tisztán megmutatkozik a destituáló képesség közelsége ahhoz, amit a kutatás során „munkátlanság"-nak hívtunk. Mindkét esetben az a kérdés, hogy hatástalanítható vagy munkátlanítható-e valami – egy hatalom, egy funkció, egy emberi művelet – az egyszerű lerombolása nélkül, a benne maradt aktualizálatlan lehetőség kiszabadítása által, megengedve annak egy másféle használatát.

A destituáló (és nem destruktív vagy konstituáló) stratégia példája Pálé a törvénnyel szemben. A messiás és a törvény közti kapcsolatot Pál a *katargein* igével fejezi ki, amely „tétlenítés"-t (*argosz*), „hatástalanítás"-t jelent (Estienne *Thesaurus*a ezt a következő kifejezésekkel fordítja: *reddo aergón et inefficacem*, *facio cessare ab opere suo*, *tollo*, *aboleo*).[21] Így írhatja Pál, hogy a messiás „minden hatalmat, minden autoritást és minden potenciát munkátlanít [*katargesze(i)*]"[22] és ezzel együtt, hogy „a messiás a törvény *télosz*a [azaz vége és beteljesülése]":[23] munkátlanság és beteljesülés itt tökéletesen egybeesnek. Egy másik passzusban azt mondja a hívőkről, hogy „munkátlanodtak [*katergethemen*] a törvény számára".[24] Ennek az igének a jelenlegi fordításai („lerombolni", „megsemmisíteni") nem helyesek (a Vulgata elővigyázatosabban *evacuari*nak fordítja),

19 Vö. Giorgio Agamben: L'uso dei corpi. In uő: *Homo sacer. Edizione integrale 1995–2015,* Id. kiad. 1242.

20 <Lásd jelen szöveg 34. lábjegyzetét.>

21 Henri Estienne: *Thesaurus Graecae linguae* (1572), IV, K. B. Hase et al., Didot, Paris 1841. col. 1200.

22 1 Kor. 15, 24.

23 Róm 10, 4.

24 Róm 7, 6.

annál is inkább mert Pál egy híres passzusban azt állítja, hogy „meg [akarja] erősíteni a törvényt" (*nomon hisztanomen*).[25] Luther éleslátóan – aminek a jelentősége nem kerülhette el Hegel figyelmét – a *katargein*-t *aufheben*nel fordítja, tehát egy olyan igével, amely egyszerre jelent „megszüntetés"-t és „megőrzés"-t.

Mindenesetre bizonyos, hogy Pál ügye nem a „szent és igazságos" törvény megsemmisítése, hanem a bűnre való hatásának [*azione*] a hatástalanítása [*disattivare*], mert az emberek a törvényen keresztül ismerik meg a bűnt és a vágyat: „nem ismertem volna a vágyat, ha a törvény nem mondta volna: »ne vágyj!«; a parancsolattól késztetést kapva, a bűn minden vágyat működésbe hozott [*kateirgaszato*, »aktivált«] bennem".[26]

A törvény e munkássága [*operatività*] az, amit a messiási hit semlegesít és munkátlanít, anélkül, hogy ennek okán megszüntetné a törvényt. A törvény, amely „megerősítve" jön el, a saját parancsoló hatalmától destituált törvény, azaz már nem a parancsok vagy a munkák törvénye (*nomosz ton entolon*; *ton ergon*),[27] hanem a hité (*nomosz piszteosz*).[28] A hit pedig lényegében nem munka, hanem a szó egy tapasztalata („a hit hallásból van, a hallás pedig a szó által").[29]

A messiás tehát Pálnál a zsidó identitást meghatározó *mitzvákat* destituáló potenciál funkcióját tölti be, anélkül, hogy ennek okán új identitást alkotna. A messiási (Pál nem ismeri a „keresztény" kifejezést) nem egy új és egyetemesebb identitást képvisel, hanem egy olyan cezúrát, amely minden identitást átszel – úgy a zsidót, mint a pogányt. A „szellem szerinti zsidó" és a „hús szerinti pogány" nem egy újabb identitást határoznak meg, hanem minden identitás önmagával való egybeesésének lehetetlenségét – azaz identitásként való destitúciójukat: zsidó mint nem zsidó, pogány mint nem pogány. (Hasonlóképpen, egy effajta paradigma szerint lehetne elgondolni az állampolgárság diszpozitívumának destitúcióját.)

Ezekkel a premisszákkal összhangban, Pál, a Korintusiaknak írt első levél hetedik fejezetének egy meghatározó passzusában, a keresztény életformát a *hósz mé* („mint nem") formulával határozza meg:

> Ezt mondom hát, testvérek, az idő összehúzódik: a maradék azért van, hogy a feleséggel bírók úgy legyenek mint nem bírók és a siratók mint nem siratók

25 Róm 3, 31. <Fordítói betoldás.>
26 Róm 7, 7–8.
27 Ef 2, 15; Róm 3, 27.
28 Róm 3, 27.
29 Róm 10, 17.

és a boldogok mint boldogtalanok és akik vásárolnak mint nem birtoklók és a világot használók mint azzal vissza nem élők. Mert e világ alakja elmúlik.[30]

A „mint nem" egy lemondás nélküli letétel [*deposizione*]. A „mint nem" formájában élni annyit jelent, mint minden jogi és társas tulajdont destituálni, anélkül hogy ez a letétel új identitást alapozna meg. Az élet-forma[31] ebben az értelemben az, ami szüntelenül leállítja [*depone*] a társadalmi feltételeket, amelyekben találja magát, megtagadásuk nélkül, egyszerűen használva azokat. Ha – írja Pál – a hívás pillanatában szolgai állapotban találod magad, ne foglalkozz vele: de még ha szabaddá is válhatsz, használd (*khreszai*) inkább szolgai állapotod.[32] A „használd" [*„far uso"*] itt a keresztény életforma leállító hatalmát [*potere deponente*] nevezi meg, amely „e világ alakját" (*to szkhéma tou koszmou toutou*) destituálja.

12. Ez a destituáló hatalom az, amelyet mind az anarchikus hagyomány, mind a 20. századi gondolkodás megpróbált meghatározni anélkül, hogy valaha is igazán sikerrel járt volna. A hagyomány destrukciója Heideggernél, az *arkhé* dekonstrukciója és a hegemóniák széttörése Schürmann-nál, az, amit Foucault nyomán „filozófiai archeológiá"-nak neveztem, mind helyénvaló, de elégtelen kísérletek arra, hogy visszaugorjunk egy történeti *a priori*hoz, annak destituálása végett. De korunk művészeti avantgárdjainak és politikai mozgalmainak gyakorlata is jórészt felfogható úgy, mint a mű destitúciójának megvalósítására tett – oly sokszor szánalmasan elbukott – kísérlet, mely végül mindenütt újrateremtette azokat a múzeumi diszpozitívumokat és hatalmakat, amelyek leállítását követelte [*che pretendeva di deporre*],[33] és amelyek most még elnyomóbbnak tűnnek, amennyiben már minden legitimitástól meg vannak fosztva.

Benjamin egyszer azt írta, hogy nincs anarchikusabb a polgári rendnél. Ugyanebben az értelemben mondatja Pasolini a *Salò* egyik urával, hogy az igazi anarchia a hatalom anarchiája. Ha ez igaz, akkor érthető, hogy miért marad végtelen aporiák és ellentmondások foglya az a gondolkodás, amely az anarchiát – „eredet" és „parancs", *principium* és *princeps* tagadásának kettős jelentésében – próbálja elgondolni. Mivel a hatalom az anarchia magába foglaló kizárásán (*ex-ceptio*) keresztül konstituálódik, az igazi anarchia elgondolásának egyetlen lehetősége a hatalom belső

30 1Kor 7, 29–31.

31 <Agamben különbséget tesz életforma [*forma di vita*] és élet-forma [*forma-di-vita*] között. Vö. jelen szöveg 14. pontjával.>

32 1Kor 7, 21.

33 <Lásd a következő lábjegyzetet.>

anarchiájának világos kiállításával esik egybe. Az anarchia az, ami csak azon a ponton válik elgondolhatóvá, ahol megragadjuk és destituáljuk a hatalom anarchiáját. Ugyanez vonatkozik az anómia elgondolására tett minden kísérletre: ez csak az anómia kiállítása [*esposizione*] és leállítása [*deposizione*] által válik hozzáférhetővé, melyet a jog elfogott magában, a kivételes állapotban. Ez arra a gondolkodásra is igaz, amely a modern demokráciák képviseleti diszpozitívumában elfogott képviselhetetlent – a *démoszt* – próbálja elgondolni: egyedül a demokráciában lévő *a-démia* kiállítása teszi lehetővé a hiányzó nép megjelenését, melynek képviseletét e diszpozitívum követeli [*pretende*].[34]

Mindezekben az esetekben a destitúció maradéktalanul egybeesik a konstitúcióval, az állításnak nincs más konzisztenciája, csak a leállításban.

א Az *arkhé* kifejezés görögül egyszerre jelent „eredet"-et és „parancs"-ot. A fogalom e kettős jelentésének megfelel a tény, hogy mind a filozófiai, mind a vallási hagyományunkban az eredet, ami kezdetet ad és létrehoz, nem csupán egy bevezetés, ami eltűnik és megszűnik hatni abban, aminek életet adott, hanem egyben az is, ami növekedését, fejlődését, keringését és átadását parancsolja és kormányozza – egyszóval: történelem.

Reiner Schürmann egy fontos könyvében, a *Le principe d'anarchie*-ban (1982), Heidegger gondolkodásának értelmezéséből kiindulva próbálta dekonstruálni ezt a diszpozitívumot. Így Heidegger kései filozófiájában megkülönbözteti a létet mint tiszta jelenhez jövetelt és a létet mint történeti-epochális ökonómiák princípiumát. Proudhontól és Bakunyintól eltérően, akik nem tettek mást, mint a tekintélyelvet egy racionális elvvel helyettesítve „elmozdították az eredetet", Heidegger egy anarchikus princípiumot gondolt volna el, amelyben az eredet mint a jelenhez jövetel emancipálódik az epochális ökonómiák gépezetétől és többé nem kormányozza a történelmi létrejövést. Schürmann értelmezésének határa éppen abban a szándékosan paradox szókapcsolatban jelenik

34 <A „pretendere" ige egyszerre jelent követelő állítást és színlelést. Agamben tudatosan él ezzel a jelentésbeli kettősséggel: a szóban forgó mondatban nem csak arról van szó, hogy a „modern demokráciák képviseleti diszpozitívuma" a „hiányzó nép" képviseletét állítja/hirdeti és e képviselet elismerését követeli, hanem arról is, hogy ez a diszpozitívum *úgy tesz, mintha* a hiányzó népet képviselné. Az olvasónak már csak azért is figyelnie kell e kettősségre, mert nem ez az egyetlen szöveghely, ahol Agamben a „pretendere"-t használja. Ezt a figyelmet próbáljuk fenntartani azzal, hogy a kifejezést következetesen „követelés"-ként fordítottuk, és az összes előfordulásakor az eredeti olasz szó megadásával jeleztük, hogy az adott szövegrészt e kettősség tudatában kell olvasni.>

meg jól láthatóan, ami a könyv címét adja: az „anarchia princípiuma". Nem elég szétválasztani eredetet és parancsot, *principium*ot és *princeps*t: ahogyan azt az *Il Regno e la Gloriá*ban megmutattuk, egy Király, aki uralkodik, de nem kormányoz, nem más, mint a kormányzati diszpozitívum két pólusának egyike, és az egyik pólus kijátszása a másik ellen nem elegendő működésének megállításához. Az anarchia sohasem lehet a princípium pozíciójában: csak mint érintkezés szabadulhat ki, ahol mind az *arkhé* mint eredet, mind az *arkhé* mint parancs nem-viszonyukban [*non-relazione*] vannak kiállítva és semlegesítve.

13. A potencia/aktus diszpozitívumban Arisztotelész két összeegyeztethetetlen elemet fogott össze egy viszonyban: a kontingenst (ami lehet és nem lehet) és a szükségszerűt (ami nem képes nem lenni). A viszony általunk meghatározott mechanizmusa szerint a potenciát mint önmagában létezőt gondolta el, egy „képesség arra, hogy ne" [*potenza di non*] vagy impotencia (*adünamia*) formájában, az aktust pedig mint ontológiailag felsőbbrendűt és a potenciát megelőzőt. A diszpozitívum paradoxona – és egyben ereje – az, hogy ha szó szerint értjük, a potencia soha nem mehet át aktusba, és az aktus mindig is megelőzi a saját lehetőségét. Ezért Arisztotelésznek a képességet *hekszisz*ként, „szokásként", olyasvalamiként kell elgondolnia, amivel az ember „bír", az aktusba való átmenetet pedig mint az akarat egy aktusát.

Ennél összetettebb a diszpozitívum hatástalanítása. Ami az operativitást hatástalanítja, az minden bizonnyal a potencia tapasztalata, de egy olyan potenciáé, amely, amennyiben erősen tart saját impotenciájához vagy „képességéhez arra, hogy ne", kiállítja magát az aktushoz való nem-viszonyában. A költő nem az, aki a cselekvés képességét birtokolja és egy bizonyos ponton úgy dönt, hogy azt aktualizálja. Képességgel bírni valójában azt jelenti: kiszolgáltatva lenni saját képtelenségének. Ebben a költői tapasztalatban potencia és aktus már nincsenek viszonyban, hanem közvetlenül érintkeznek egymással. Potencia és aktus e speciális közelségét fejezi ki Dante a *De monarchia*ban (1, 4), amikor azt írja, hogy a sokaság egész képessége *sub actu* áll, „különben egy elválasztott képesség adódna, ami lehetetlen". *Sub actu* itt, a *sub* prepozíció egy lehetséges jelentése szerint, közvetlen egybeesést jelent időben és térben (mint a *sub manu*ban, közvetlenül kéznél, vagy a *sub die*ben, azonnal, ugyanazon a napon).

Azon a ponton, ahol a diszpozitívum így hatástalanított, a potencia egy élet-formává válik, egy élet-forma pedig konstitutívan destituáló.

א A latin grammatikusok álszenvedőnek [*deponenti*] (*depositiva,* vagy akár *absolutiva* vagy *supina*) hívták azokat az igéket, amelyek a középigékhez hasonlóan (amelyeket Benveniste nyomán egy másfajta

ontológia paradigmáját keresve elemeztünk) nem mondhatók ténylegesen sem aktívnak, sem passzívnak: *sedeo*, *sudo*, *dormio*, *iaceo*, *algeo*, *sitio*, *esurio*, *gaudeo*. Mit „állítanak le" [„*depongono*"] a közép- vagy álszenvedő igék? Ezek nem egy műveletet fejeznek ki, hanem leállítják, semlegesítik és munkátlanítják, s ily módon kiállítják azt. A szubjektum nem egyszerűen – Benveniste szavaival élve – folyamaton belüli, hanem, leállítva cselekvését, azzal együtt állítja ki magát. Az élet-formában aktivitás és passzivitás egybeesnek. Így a letétel [*deposizione*] ikonográfiai témájában – mint például a Louvre-ban lévő Tiziano letétele – Krisztus teljesen letett [*deposto*] a dicsőségről és a királyságról, amely valamilyen módon még a kereszten is megillette Őt, és mégis, éppen és egyedül ezen a módon, mikor már túl van a szenvedésen és a cselekvésen, királyságának beteljesült destitúciója a megváltott emberiség új korát avatja fel.

14. Minden élőlény egy életformában [*forma di vita*] van, de nem mindegyik (vagy nem mindig) egy élet-forma [*forma-di-vita*]. Azon a ponton, ahol az élet-forma konstituálódik, destituálja és munkátlanítja az élet minden egyes formáját. Egy élet-forma csak egy életet élve konstituálódik, mint minden élet immanens munkátlansága. Egy életforma konstitúciója tehát teljesen egybeesik azoknak a társadalmi és biológiai feltételeknek a destitúciójával, amelyekbe vetve találja magát. Az élet-forma, ebben az értelemben, minden tényszerű hívás visszahívása, amely azzal a gesztussal, amivel leállítja és belülről szétfeszíti ezeket, egyszerre marad és lakozik bennük. Nem egy jobb vagy autentikusabb életforma, egy felsőbbrendű elv vagy egy máshol elgondolásáról van szó, amely az életformákhoz és tényszerű hívásokhoz adódik, hogy visszahívja és munkátlanítsa azokat. A munkátlanság nem egy újabb munka, ami azért adódik a munkákhoz, hogy hatástalanítsa és leállítsa őket: teljesen és konstitutívan egybeesik a destitúciójukkal, egy élet élésével.

Érthető tehát a lényeges funkció, amit a nyugati filozófiai hagyomány a szemlélődő életnek és a munkátlanságnak tulajdonított: az élet-forma, a sajátosan emberi élet az ami, munkátlanítván az élők specifikus munkáit és funkcióit, üresjáratra bírja és ily módon lehetőségre nyitja őket. Szemlélődés és munkátlanság ebben az értelemben az antropogenezis metafizikai operátorai, amelyek megszabadítva az élő embert minden biológiai és társadalmi sorstól és minden előre meghatározott feladattól, elérhetővé teszik a munka azon sajátos hiányára, amelyet „politikának" és „művészetnek" szoktunk hívni. Politika és művészet nem feladatok és nem is egyszerűen „munkák": sokkal inkább azt a dimenziót nevezik meg, amelyben a nyelvi és testi, materiális és immateriális, biológiai és társadalmi műveletek hatástalanodnak és ekként vannak szemlélve, a beléjük börtönzött munkátlanság kiszabadítása érdekében. És ebben áll

a legnagyobb jó, amit a filozófus szerint az ember remélhet: „egy öröm, amely abból születik, hogy az ember önmagát és saját cselekvőképességét szemléli”.[35]

א Legalábbis a modernitásig a Nyugat politikai hagyománya mindig is arra törekedett, hogy minden konstituált rendszerben két heterogén hatalmat tartson működésben, amelyek valamilyen módon kölcsönösen korlátozzák egymást. Erre példa az *auctoritas* és a *potestas* kettőssége Rómában, az egyházi és a világi hatalom kettőssége a középkorban, valamint a természetjog és a pozitív jog kettőssége a 18. századig. E két hatalom azért korlátozhatta egymást, mert teljesen heterogének voltak: a szenátus, amelyhez Rómában az *auctoritas* tartozott, nem rendelkezett az *imperium*mal, mely a népet és legfőbb tisztviselőit illette; a pápa nem rendelkezett a világi karddal, amely az uralkodók kizárólagos előjoga maradt; az íratlan természetjog más forrásból származott, mint a város írott törvényei. Ha már Rómában Augustustól kezdve, aki elérte, hogy személyében a két hatalom egybeessen, és a középkor folyamán, a pápa és a császár közötti küzdelmekkel, az egyik hatalom a másik eltávolítására törekedett, a modern demokráciák és totalitárius államok különböző módokon bevezették a politikai hatalom egyetlen elvét, amely így korlátlanná vált. Alapuljon akár, végső soron, népszuverenitáson, akár etnikai és faji elveken vagy személyes karizmán, a pozitív jog már nem ismer határokat. A konstituáló hatalomnak a felülvizsgálati jogkör formájában való fenntartása a demokráciákban, továbbá a törvények alkotmányosságának ellenőrzése egy erre a célra felállított bíróság által valójában a rendszer belső elemei, és végső soron eljárásjogi jellegűek.

Képzeljük most el – ami nem szerepel e könyv céljai között – egy destituáló képesség működésének [*azione*] valamilyen módon való tettre fordítását egy konstituált politikai rendszerben. Egy olyan elemre kellene gondolni, amely, miközben heterogén marad a rendszerhez képest, képes lenne destituálni, felfüggeszteni és munkátlanítani a döntéseit. Platónnak valami ilyesmi járt a fejében, amikor a *Törvények* végén a város védelmének (*phülaké*) érdekében egy „éjjeli tanács”-ot (*nükterinosz szüllogosz*) emleget, amely azonban nem egy technikai értelemben vett intézmény, mert, mint Szókratész pontosít, „nem hozhatók törvények róla, mielőtt az meg nem alakul (*prin an koszmethe[i]*) […] egy hosszú együttlét által (*meta szünusziasz pollész*)”.[36] Miközben a modern állam

35 <Magyarul lásd: Benedictus de Spinoza: *Etika*. Ford. Boros Gábor. L’Harmattan, Budapest, 2022. III., 53. tétel.>

36 <Magyarul lásd: Platón: *Törvények*. Ford. Kövendi Dénes és Bolonyai Gábor. Atlantisz, Budapest, 2008, 968c.>

a számára nélkülözhetetlen anarchikus és anómikus elemnek a kivételes állapot általi magába foglalását követeli [*pretende*], inkább radikális heterogenitásának felmutatásáról van szó, arról, hogy hagyjuk tisztán destituáló képességként működni.

Csabay István és Ilyés Zalán-György fordítása

Tillmann Ármin

Hogyan tehetünk szert közvetlen tapasztalatra egy tapasztalatvesztett korban? A dialektika kritikája és a tapasztalat destrukciója Agambennél

Sancho Panza belép a városi mozi vetítőtermébe. Don Quijotét keresi, aki az egyik sor szélén ül, tekintetét a vászonra szegezve. A terem dugig van, a zsúfolt erkélyen gyerekek lármáznak. Miután hiába próbál a gazdájához furakodni, Sancho kénytelen-kelletlen leül egy kislány (Dulcinea?) mellé, és kap tőle egy nyalókát. Megkezdődik a vetítés, a vásznon lovagok láthatók teljes fegyverzetben, majd hirtelen feltűnik egy nő, akinek az élete veszélyben forog. Don Quijote felpattan, kivont karddal nekiront a vászonnak. Pengéje nyomán éles vágások nyílnak a szöveten. Még látszik a nő, meg a lovagok, de a fekete lyuk, amit Don Quijote kardja hasított, egyre növekszik, és feltartóztathatatlanul felfalja a figurákat. Végül a vászonból szinte semmi sem marad, a nézők már csak a mögötte lévő faszerkezetet látják. A felháborodott nézősereg elhagyja a termet. A gyerekek azonban még mindig őrjöngve buzdítják Don Quijotét a karzatról. Egyedül a nyalókás kislány néz rá neheztelve.[1]

Ritkán képezi filozófiai vizsgálódás tárgyát a tapasztalat kérdésköre, ugyanis éppen a tapasztalatok sokaságának meglétéből vagyunk képesek következtetéseket levonni egy eljövendő elmélet számára. Legalábbis a legtöbbször a tapasztalatoktól való elvonatkoztatás az elméletalkotás bevett módszere. (Ennélfogva felvetődik a kérdés, hogy közvetlen tapasztalatok hiányában milyen átfogó elméletre számíthatunk, amely ténylegesen a

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.04

A szerző független kritikus, filozófus, a *prae.hu* művészeti portál és a *Café Bábel* esszéfolyóirat szerkesztője.
Email: tillmann.armin@gmail.com

1 Giorgio Agamben: *A profán dicsérete*. Ford. Krivácsi Anikó. Typotex, Budapest, 2008, 133–134.

mindennapi valóságunkba vág?) Agamben azonban egy vérbeli filozófus eredetiségével egy olyan diagnózist állít fel, ami többnyire kívül esik a (poszt)marxista gondolkodás terminusain: eszerint elsődlegesen nem a munkánktól vagy önmagunktól való elidegenedés miatt, nem a képzelet kimerülése vagy az időérzékünk elsorvadása miatt, de nem is a virtualitás elsőbbsége vagy éppen létfenntartási szükségleteink fedezésének hiányában nem vagyunk képesek „szálirány ellen fésülni a történelmet", hanem azáltal, hogy képtelenek vagyunk személyes tapasztalatokra szert tenni és azokat kommunikálni.[2]

A személyes vagy közvetlen tapasztalatok elszegényedésével vagy egyenes destrukciójával – mint később látni fogjuk – az időérzék, az idő hármas struktúrája is destabilizálódik. A beleveszés a jelenbe vagy ami ennek fordítottja, a túltöltekezés a múlttal nem csak az arra való képtelenséget vonja magával, hogy nem tudjuk artikulálni a jelent, de kihat a képzelet működésére, a jövővel kapcsolatos várakozásokra is, valamint a jelen múlthoz fűződő szervesült viszonyára is.

Agamben 1978-as, a *Gyermekkor és történelem* könyvének a címében szereplő szokatlan fogalompár a tapasztalat transzcendentális kategóriáinak feleltethető meg: a *nyelv*nek és az *idő*nek (illetve ezek hiányának), jóllehet, a kettő egymáshoz fűződő viszonyának kérdését a szerző nyitva hagyja. Mégis, ami kettejük metszéspontjában áll, az Agambennél kezdetben a gyermekkor, majd később a lehetőségfilozófiává terebélyesedő *potencialitás* fogalma.[3] A mű három fejezetben vet számot a tapasztalat problematikájával: az *esztétika destrukciójá*val, majd a *hagyomány*éval, végül pedig magával a *tapasztalat*éval. Míg Walter Benjaminnál a „tapasztalat árfolyameséséért" egy humanitárius és környezeti katasztrófa, az első világháború felelt,[4] addig Agamben szerint napjainkban a *tapasztalatvesztés* a sivár mindennapok „alaptapasztalatává" vált:[5] a személyes tapasztalat elvesztése azt jelenti, hogy az elbeszélhetetlenné és kifejezhetetlenné vált.[6] Adorno paradox megfogalmazásában „az élet nem él",[7]

2 Giorgio Agamben: *Infancy and History. The Destruction of Experience*. Verso, London – New York, 2007, 15.

3 Leland de la Durantaye: A Critique of the Dialectic. Infancy and History: The Destruction of Experience. In Uő: *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*. Stanford University Press, Stanford, 2009, 81, DOI: https://doi.org/10.1515/9780804771252-007.

4 Walter Benjamin: Tapasztalat és szegénység. In Uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 737.

5 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 15.

6 Darida Veronika: *A talány filozófiája. Giorgio Agamben esztétikája*. L'Harmattan, Budapest, 2021, 35.

7 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2018, 20.

mert a modernitás fejleményeitől olyannyira veszélyeztetetté vált, leértékelődött és korrumpálódott, hogy az többé nem érdemes arra, hogy életnek nevezzék. Agamben vehemens „tapasztalati destrukciója" hasonló színben tűnik fel,[8] holott ez korántsem jelenti a tudás megszűnését, ahogy Adornónál sem az emberi lét végét. Ugyanakkor a dolgok ilyetén állását nem szabad figyelmen kívül hagyni. Agamben szerint a tapasztalatra történő lefordíthatatlanság teszi elviselhetetlenné a hétköznapokat, nem az állítólagos alacsony életminőség vagy a jelentéktelenség érzése a múlttal való összehasonlításban.[9] Jogosan merül fel ezen a ponton a kérdés, hogy tulajdonképpen mit is értünk *tapasztalat*on? Bár az *élmény*t és a *tapasztalat*ot előszeretettel használjuk rokon értelmű szavakként, a két fogalom jelentésmezeje meglehetősen nagy eltérést mutat: a fenomenológia nézőpontjából, Husserl óta az élmény (*Erlebnis*) a tudattartalmakat jelöli,[10] a tapasztalat (*Erfahrung*) viszont olyasvalamire utal, ami a tudatot (és nem utolsósorban a testet) meglepetésként éri, ami váratlanul hat rá, előre nem jelezhető, és ami várakozásaink ellenében, azokat mintegy keresztülhúzva jelenik meg. A tapasztalat – az élménnyel ellentétben – olyan „át-élés", ami megváltoztat minket és tartós hatást gyakorol ránk, amiből tanulunk, amire támaszkodunk, és amit a hagyomány átad nekünk.[11] Aligha volt még olyan történelmi korszak, amely ennyire eseménydús lett volna, mint a jelen; ez az eseménytelítettség azonban nem fordul át tapasztalatisággá.

A tapasztalat korrelátuma Agamben szerint azonban nem a tudásban rejlik, hanem az autoritásban – a szavak és az elbeszélés hatalmában.[12] Korunk egyik jellegzetessége, hogy éppen az rendelkezik autoritással, ami nem megtapasztalható, és aligha hajlunk egy olyan autoritás érvényességét elfogadni, aki egyedüli legitimitását pusztán személyes tapasztalatainak köszönheti. A szállóigét és a közmondást felváltották a szlogenek, ami immár a „tapasztalatvesztett emberiség közmondása".[13] Felvetődik a kérdés, hogy „mit ér a műveltség minden java, ha nem köt hozzá minket tapasztalat?"[14] Benjamin szerint a tapasztalatszegény kultúra „barbárságot" von magával. Ez azonban nem az erőszakban és pusztításban való tobzódás, hanem a barbárság pozitív fogalma: egy olyan szabadság, ami mentessé tesz minket a történelem terhétől, a múlt konvencióitól. Ebben a látszólag kilátástalan helyzetben viszont szemernyi bölcsesség

8 Durantaye: i. m., 82.

9 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 16.

10 Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Budapest, 2007, 16. sk.

11 Durantaye: i. m., 85.

12 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 16–17.

13 Uo. 17.

14 W. Benjamin: Tapasztalat és szegénység… Id. kiad. 738.

lakozik, amelyben megpillanthatjuk a jövőbeli tapasztalat csírázó magvát.[15] Agamben szerint a feladat tehát az, hogy előkészítsük az „eljövendő filozófia" talaját, amelyen megérleli a jövő e magvait.

A tapasztalatvesztés genealógiája

Agamben esszéjének második fejezetében eszmetörténeti áttekintésbe fog, és a modern tudomány alapító projektumaként azonosítja a tapasztalat kisajátítását.[16] A kortárs olasz filozófus szerint a hagyományos értelemben vett tapasztalat kárhozatra van ítélve, mert – Francis Baconhoz visszanyúlva – az egy olyan „sötét erdőhöz" vagy „útvesztőhöz" hasonlatos, amit rendbe kell tenni. Innen eredeztethető a modern tudomány példátlan bizalmatlansága a tapasztalással szemben. Ekképp a tapasztalat tudományos verifikációját kísérlet során valósítják meg, melynek során a tapasztalatot az egyénen kívülre helyezik: a „puszta" tapasztalat befeketítése és az érzékeléssel szembeni bizalmatlanság miatt a tapasztalat helyét átveszik a tudományos eszközök és a kvantifikálás alapját képező számok. Ennek következtében a tapasztalat összeegyeztethetetlenné válik a bizonyossággal, és mivel egyszer és mindenkorra mérhetővé vált, elveszti autoritását. Agamben a tudományosság e modern kritériumát a legtisztábban Descartes *Értekezései*ben látja kikristályosodni, akinél a radikális kétely válik a tapasztalat érzékek által közvetített perdöntő cáfolatává, amely később elvezeti őt a *cogito* és az ideák bizonyosságához.[17]

Ezzel együtt a tapasztalat *tárgya* is megváltozott: a *tudás* az isteni létező birodalmába tartozott, ami nem volt hozzáférhető személyes tapasztalat, csak a gondolat tudásból való részesedése és a magasabb tartományba vetett hit által. A középkori filozófiában tehát a gondolat problémája az *egy* és a *sok* kettősségére bomlott: az általános intellektus *egy*e elkülönült az egyéni intellektusok *sok*jától, utóbbiak – platonikus módon – a gondolat segítségével részesültek a magasabb intellektusból. Descartes színrelépésével azonban az egy és a sok dialektikáját felváltotta a *szubjektum* és az *objektum* dialektikája: ennélfogva a tapasztalat új státuszra tett szert – fundamentális episztemológiai problémát jelentett, mivel a karteziánus elméleti keret lehetővé tette, hogy az egyéni tapasztalat döntő szerepet játsszon a bizonyosság és a legmagasabb rendű tudás

15 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 17.

16 Uo. 19. sk.

17 Durantaye: i. m., 88. sk.

megszerzésében. Agamben a modern tudomány forradalmi mivoltát nem abban látja kiteljesedni, hogy szembeállította egymással a tapasztalatot és az autoritást, hanem hogy a tudást és a tapasztalatot egyetlen szubjektumra vonatkoztatta, melyek összekötéséért a karteziánus *cogito*, a modern tudat felelt.[18]

A változás kézzelfogható: a modernitást megelőző korszakok tapasztalati totalitása most hiányossá, vagy ahogy Kant mondaná, „aszimptotikussá"[19] vált, tehát olyasvalamivé, amin az ember *keresztülmegy*, de a maga teljességében soha nem *tesz rá szert*.[20] Paradox helyzetbe ütköznénk, ha megkísérelnénk rehabilitálni a tapasztalat hagyományos státuszát. A tapasztalat megszüntetésével, a tudás felfüggesztésével kellene kezdenünk, írja Agamben. A tapasztalat régi tárgya azonban már nem létezik, mert két alkotórészre hasadt: az első modern regény, Cervantes 17. századi remekművének két főszereplője a hasadás elemei: Don Quijote a régi tudás alanya, akit varázslat zavart össze, így a tapasztalaton csak keresztülmenni tud, de nem képes valódi tapasztalatra szert tenni. Ezzel szemben hű követője, Sancho Panza a tapasztalat régi alanya, aki éppen fordítva, csak tapasztalattal rendelkezik, de nem képes a tapasztalás útjára lépni. A *Don Quijote* két szereplőjének minden kalandja e megbomlott egység helyreállításának hiábavalóságát nyomatékosítja.[21]

A szubjektivitás és a szubjektív tapasztalat modern koncepciójának utolsó sarokkövét Agamben szerint Kantnál találjuk meg, akinek ismeretelméleti főművében, *A tiszta ész kritikájá*ban még a maga tiszta, ellentmondásoktól mentes formájában találkozunk a tapasztalattal.[22] A Kant utáni metafizika és ismeretelmélet, kiváltképp Hegel, már egyetlen abszolút szubjektumban egyesíti a transzcendentális szubjektumot és az empirikus tudatot. Agamben amellett érvel, hogy Hegel briliáns dialektikája a „tapasztalat negációja" és a „mozzanat negációja" terminusok beiktatásával, melyek egy folyamatosan elhalasztott jövőbeli „abszolút tudás" és „abszolút szubjektivitás" ígéretével kecsegtetnek, immár a közvetlen tapasztalat hanyatlástörténetének kezdetét jelölik.[23] Hegelnél a tapasztalat – feltételezett lényegéből fakadóan – a tudathoz képest csökkent értékű,

18 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 22.

19 Az asztimptotikus egy matematikából vett kifejezés: olyan tulajdonságot jelöl, amellyel akkor rendelkezik egy sorozat vagy egy függvény, ha egymást követő értékei fokozatosan megközelítenek egy meghatározott értéket, de azt még végtelen számú lépésben sem érik el.

20 Uo. 26.

21 Uo., 27.

22 Uo. 37. sk.

23 Durantaye: i. m., 88.

negatív, mindig folyamatos keletkezésben van, anélkül, hogy elérné e folyamat végpontját és tudássá összegződne. Agamben leszögezi, hogy amennyiben a tapasztalat dialektikus szerkezettel bír, úgy az azt is jelenti, hogy soha nem ragadható meg a maga teljességében, mindig negatív marad; ez a negatív jelleg, kiváltképp, hogy többnyire a halál tapasztalatával párosult, Hegelnél az emberi létezés lényegszerkezetévé válik. A hegeli dialektika kritikája és az ebből eredő „negativitás" témái később annyira erősen foglalkoztatják Agambent, hogy a következő, 1982-ben megjelenő *Nyelv és halál*[24] című könyvét ennek a problematikának szenteli, a negativitás helyét és struktúráját kívánja feltárni, és megérteni annak eredeti szerkezetét.[25] A tapasztalat „kisajátítása" és „destrukciója" kulturális jelenségei mediatizált korunkban így tehát vissza lettek vezetve azokhoz a konceptuális paradigmákhoz, melyek felemelkedésüket lehetővé tették. Épp ezért állítja Agamben, hogy sürgős szükség van a dialektika kritikájára annak érdekében, hogy megnyithassuk a közvetlen tapasztalatok lehetőséghorizontját.

Agamben megkísérli összekapcsolni a karteziánus szubjektumot a szubjektivitás transzcendentális tapasztalatával. Vizsgálódásai során eljut Husserl belső időtapasztalatról tartott előadásaihoz, és ennek nyomán a néma, nyelv előtti tapasztalat kérdésköréhez. Husserl ugyanis azt állítja, hogy nincsenek szavaink a legalapvetőbb tapasztalatunkra: az idő tapasztalatának megnevezésére.[26] Ez a felismerés egy olyan kulcsfontosságú fogalomhoz vezeti Agambent, ami számos művében újra és újra előkerül: a *gyermekkor* (*infantia*) fogalmához. Agamben az *in-fantia* kötőjeles írásmódjával azt kívánja nyomatékosítani, hogy maga a kifejezés egy nyelv nélküli állapotra utal, ahol az illető még beszédképtelen, még nem képes artikulálni érzéseit, gondolatait és közvetíteni tapasztalatait. A tapasztalat elszegényedésének vagy egyenes destrukciójának történeti exkurzusa így a nyelvre vonatkozó kérdésbe fordul át. A tapasztalat transzcendentális forrását Agamben tehát a gyermekkorban találja meg, ahol a tapasztalat az emberi és a nyelvi közötti puszta különbség.[27] Ebből arra következtethetünk, hogy a gyermeklét az az elsődleges tapasztalati horizont, amit még nem sajátított ki a nyelv: annak ténye, hogy a gyermekkor mint olyan létezik – vagyis más szóval, hogy a tapasztalat a nyelv transzcendentális korlátja – kizárja a nyelvet mint önmagában létező totalitást és igazságot.[28]

24 Vö. Giorgio Agamben: *Language and Death. The Place of Negativity*. University of Minnesota, Minnesota, 2006.

25 Durantaye: i. m., 90.

26 Husserlt idézi Agamben vö. *Infancy and History…* Id. kiad. 54.

27 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 58.

28 Uo.

Agamben szerint mindaz, ami kifejezhetetlen, ami szavakkal nem közölhető, a gyermekkor tartományába sorolható: „a kimondhatatlan valójában a gyermekkor”.[29] A „tapasztalat misztériuma” azonban – kontraintuitív módon, és Wittgenstein „amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell” szentenciájának homlokegyenest ellentmondva – nem némasági fogadalomra vagy valamiféle misztikus kifejezhetetlenségre ítél minket, hanem épp ellenkezőleg: egy eskü; eskü a beszédre és az igazságra, amelyre az egyén kötelezi magát. Agamben találó megfogalmazásában: „épp úgy, ahogy a gyermekkor a nyelvet az igazsághoz rendeli, úgy konstituálja a nyelv az igazságot mint a tapasztalat sorsát”.[30]

A gyermekkor – a tapasztalat magvaként *és* a nyelv hiányaként – szerves részünket képezi. Agamben szembe megy az antik hagyománnyal, amely az embert nyelvvel bíró állatként tételezte; szerinte épp a *depriváció* az ember *differentia specificá*ja az állatokhoz képest: a nyelvtől való megfosztottság, ami arra késztet minket, hogy azt kívülről kapjuk. Nem rendelkezünk születésünktől fogva nyelvvel, amely aztán sajátunkká válna, hanem kívülről kell azt elsajátítanunk. Agamben szerint az állatok nem jellemezhetők a nyelv hiányával vagy megtagadásával, épp ellenkezőleg: olyannyira a nyelv totalitásában élnek, hogy nem is képesek kivonni magukat belőle: „nem lépnek be a nyelvbe, hanem mindig a nyelvben vannak”.[31] Az állatok *közvetlenül* kommunikálnak egymással, egy jelrendszer közvetítése nélkül, és ebben az értelemben teljességgel egyek a nyelvvel. Ezzel szemben az emberi beszéd tanulás, elsajátítás útján megy végbe, és mint ilyen, *közvetett*. Az embernél a gyermekkor egy hasadást hoz létre ebben a nyelvben, és annak érdekében, hogy beszélhessen, a nyelv alanyaként kell konstituálnia magát, hogy kimondhassa azt, hogy „én”. Ebben a kontextusban az „emberi természet” hasadással, pontosabban *diszkontinuitás*sal és *különbség*gel jellemezhető.[32] A gyermekkor a nyelv és a beszéd különbségének transzcendentális tapasztalata, amely számára elsőként nyitja meg a történelem lehetőségterét. Ennek folyományaként a közvetlen tapasztalat rehabilitálásához elengedhetetlen, hogy újra életbe léptessük a gyermekkort mint a történelem transzcendentális származási helyét. Ha a történelmet a hiány, a megszakítás vagy egyenesen a felfüggesztés alakzatai mozgatják, akkor modelljéül a nyelviséget megelőző életszakasz, a gyermekkor szolgál: „[a] történelem ezáltal nem lehet a beszélő emberiség folyamatos haladása a lineáris időn keresztül, hanem lényegéből fakadóan hiátus, diszkontinuitás, *epokhé*”.[33]

29 Uo.
30 Uo.
31 Uo. 59.
32 Uo. 60. sk.
33 Uo.

A gyermekkor nyújtotta feltárásra váló lehetőségek és azok realizálása később Agambennél a *potencialitás* váltófogalmává lépnek elő. A potencialitás Agamben gondolkodásában nem csupán egy csepp a fogalmak tengerében, hanem filozófiájának mozgatórugója. A hiányt, a tudást és a hatalmat szoros kapcsolat fűzi egybe a potencialitás által. Ha e három politikafilozófiai kategóriát azonos logikai vázra szeretnénk felaggatni, úgy egységesen a *hatalom(nélküliség) horizontjá*nak tekinthetjük őket. Agamben szerint hatalom (*potestas*) és lehetőség (*potentia*) között minden esetben titkos kapcsolat áll – ezek kapcsolódási pontjait Agamben filozófiai munkássága egészen napjainkig végigkövette.[34] (Itt mindenképpen érdemes leszögeznünk, hogy a hatalom fogalma nem minden esetben esik egybe olyan politikai kategóriával, amely uralmi viszonyokra, elnyomásra és intézményes kényszerekre enged következtetni. Alapjában véve a hatalom itt mint birtokunkban álló képesség tételeződik.) Erről tanúskodnak Agamben azon összegző sorai, amelyek nem divatjamúlt filozófiai kategóriáknak kívánnak újabb aktualitást kölcsönözni, és ezáltal ismételten forgalomba hozni őket, hanem éppen ellenkezőleg: a cél inkább egy ellen-történetírás, melyben a potencialitások „szóra bírásával" írunk filozófiatörténetet: „[…] szerintem a potencialitás fogalma soha nem szűnt meg működni az emberiség életében és történelmében, legfőképpen az emberiségnek azon részében, amelyik addig a pontig gyarapította és fejlesztette *potencialitásait*, hogy *hatalmát* az egész bolygóra kiterjessze".[35] Világos, hogy a cselekvés függvénye a potencialitások aktualizálása vagy azok derealizálása. Agamben azonban még egy lépéssel tovább megy, amikor magát a gondolkodás aktusát is a potencialitáshoz kapcsolja. Gondolkodni szerinte annyit tesz, mint megtapasztalni a gondolat tiszta potencialitását.[36] A potencialitás tapasztalata racionalitásunk, megismerésünk és beszédképességünk alapját képezi.

A történelem ideje, ahogyan még soha nem tapasztaltuk

Agamben filozófiáját mélyen áthatják azok a hiányvonatkozások, amelyek tátongó űrként vannak jelen a mindennapokban. Ezért sürgeti a

34 Vö. Giorgio Agamben: *Idea of Prose*. State University of New York Press, New York, 1988, 51.

35 Giorgio Agamben: *Potentialities*. Stanford University Press, Stanford, 1999, 177, DOI: https://doi.org/10.1515/9780804764070.

36 Giorgio Agamben: *Means without End: Notes on Politics*. University of Minnesota Press, Minnesota, 2000, 9. sk.

dialektika kritikájának szükségességét, ez azonban nem csak egy erkölcsi felszólítás, hanem egy abból fakadó szükségszerűség, hogy a dolgok állása ténylegesen megváltozzon. Agamben dialektikakritikájának magva, hogy az elsődleges feladat nem a „világ megváltoztatása", hanem az időé.[37] E kritika radikalitása tehát abban összegezhető, hogy a modern politikai gondolkodás, ideértve a történelmi materializmust is, míg elmélyülten munkálkodott eleddig nem létező történelemértelmezések kidolgozásán, adósa maradt egy ezzel párhuzamos új időértelmezésnek. Agamben ennél még tovább megy, amikor azt állítja, hogy a hagyományos modern időfelfogás kritikátlan átörökítése volt az a „rejtett hasadék" a marxi és a marxista gondolkodásban, amikor „az ideológia belopózott a történelmi materializmus fellegvárába". Továbbá kijelenti, hogy minden kultúra mindenekelőtt egy bizonyos időtapasztalat letéteményese; másképp fogalmazva, nem jöhet létre új kultúra a mindenkor adott időtapasztalat megváltoztatása nélkül.[38] Itt mintha Cornelius Castoriadis azon alapgondolata köszöntene vissza, hogy a társadalmak elsőként az időt intézményesítik, mert ez tagolja, majd szabályozza a mindennapi élet struktúráját: „[a] világnak és a társadalomnak az adott társadalom által létrehozott intézményében az idő intézménye lényegi alkotóelem".[39] Ezért is meglepő, hogy az újkori történelemszemlélet nem vont magával modern időtapasztalatot (inkább csak annak a jelent virtualitásként átható hiányát). Holott a modernitás beköszöntével megváltozott időtapasztalat konceptuális hiányára már Walter Benjamin is rámutatott *A történelem fogalmáról* írt aforisztikus esszéjében, ahol egy új típusú dialektika, a „nyugvópontra jutott dialektika" (*Dialektik im Stillstand*) alapvető fogalmát rajzolja meg: „[a] történelmi materialista nem mondhat le róla, hogy fogalmat alkosson az olyan jelenről, amely nem átmenet: ebben a jelenben az időfolyam beáll és nyugalomban állapodik meg".[40]

Agamben időkritikáját a görög időtapasztalat hibás koncepciójára vezeti vissza: szerinte Arisztotelész *Fizikája* két évezreden keresztül meghatározta a nyugati időfelfogást, mert az időt határozott, végtelen, számszerűsített folytonosságként reprezentálta.[41] Az idő Arisztotelész szerint mindig egy mozgásmennyiség, ami előttre és utánra tagolódik, míg a folytonosság (*continuum*) feloszthatóaz adott ponthoz tartozó pillanat (*instant*) sokaságára. Ebben az értelmezésben a pillanat nem más,

37 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 99. sk.

38 Uo. 99.

39 Cornelius Castoriadis: Az idő filozófiai intézménye. In Uő: *A társadalom mint képzeleti intézmény.* Ford. Kicsák Lóránt. Gondolat, Budapest, 2022, 273.

40 Walter Benjamin: A történelem fogalmáról. In Uő: i. m., 971.

41 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 101. sk.

mint az idő folytonossága, mint puszta küszöb, amely összekapcsolja vagy épp szétválasztja a múltat és a jövőt. Agamben kritikájának magvát az képezi, hogy az arisztotelészi időelmélet a pillanatot mindig megragadhatatlanként fogja fel; annullált jellege miatt a Most így mindig az „idő radikális Másikja" és annak „destruktív jellege".[42] Így a nyugati ember arra való képtelensége, hogy felülkerekedjen az időn, az a megszállottság, hogy az állandóan múló idő szorongató árnyékában olykor időt „nyerjen", annak eredeti görög időfelfogásban gyökerezik. Leegyszerűsítésnek hatna kijelenteni, hogy az antikvitásban ne lett volna valódi időtapasztalat, azonban a közvetlen tapasztalat elszegényedéséért, majd destrukciójáért azon reprezentáció tehető felelőssé, amely az időt meghatározott, múló pillanatok számszerűsített és végtelen folytonosságaként fogja fel.

A megfordításon alapuló, paradox logika, amit már a nyelv és a gyermekkor nyelvtelenségénél láthattunk, a történelem esetén is visszaköszön: Agambennél a történelem többé már nem az elidegenedés emberi sorsa és annak szükségszerű belezuhanása a negatív időbe, melyben mint végtelen folyamatban tartózkodik.[43] Éppen az ellenkezője igaz: a történelem az ember *jellegéből* fakad, más szóval az ember eredeti önmagához tartozását mint nembeli lény (*Gattungswesen*) jelenti, melytől az elidegenedés átmenetileg elmozdította. Az ember tehát nem az időbe történő belezuhanás miatt válik történeti lénnyé, hanem épp ellenkezőleg: épp azért tekinthető történeti lénynek, mert „képes belezuhanni az időbe, képes temporalizálni önmagát".[44]Amíg ez az annullált időtapasztalat uralja a szellemi horizontunkat, addig nem leszünk képesek autentikus történelmet megvalósítani. Agamben szerint a modernitás embere azon ellentmondás feloldhatatlan feszültségterében áll, amely az *időben-benne-lét* (időtapasztalat hiánya) és a *történelemben-benne-lét* (inautentikus történelemfelfogás) egymásrautaltsága miatt jön létre.[45] A Marx által kidolgozott forradalmi történelemszemlélet ugyanilyen forradalmi időfelfogásért kiált. Ez az elméleti vákuum azonban nem békíthető össze az arisztotelészi és a hegeli időkoncepciókkal. Ezek a bináris oppozíciók nem hozhatok közös nevezőre egymással egyetlen most-pontban – gondolhatunk itt a megtörtént dolgok (*res gestae*) és a történetírásban ábrázolt dolgok (*historia rerum gestarum*) kibékíthetetlen kettősségére, de épp így eszünkbe juthat a strukturalizmus alapvető megkülönböztetése az idő *diakronikus* valóságáról és annak *szinkronikus* struktúrájáról, vagy akár a Reinhart Koselleck által kidolgozott *kritika*

42 Uo. 102.
43 Uo. 109.
44 Uo.
45 Uo.

és *válság* egymást kölcsönösen feltételező, de időben nem egybevágó fogalmairól. Ami az ókori görögöktől egészen Marxig az (akár ciklikus, akár lineáris) időszemléletben változatlan marad, az a pillanat ideája – vagyis az a most-pont, amely elválasztja egymástól a lineáris idő folytonosságát és az örökkévalóságot, amely diszkrét (adott ponthoz tartozó, nem folyamatos) és megragadhatatlan. Minden ettől eltérő időfelfogás óhatatlanul konfliktusba kerül a pillanat ideájával, épp ezért a pillanat kritikája szükséges előfeltétele egy új időtapasztalatnak.[46]

Agamben a következőkben az ellentörténelem alakzataira hívja fel a figyelmünket, amelyek a nyugati kulturális hagyomány redőiben és árnyaiban csak töredékesen, „kísértetekként" vannak jelen mint a kurrenstől eltérő időfelfogás fragmentumai. Amilyen egyszerűen hangzik a filozófiai program, annyira nehéznek tűnik a megvalósítása: Agamben szerint a feladatunk „csupán" annyi, hogy felkutassuk és igazoljuk azokat az eddig homályban maradt alakzatokat, idioszinkratikus szóhasználatában „üzenethordozókat", amelyek egy új időszemlélet letéteményesei.

A *Gyermekkor és történelem* konceptuális gyengesége, hogy megtorpan a kritika kidolgozásánál és nem villant fel olyan késő újkori és jelenkori kulturális referenciákat, amelyek alapját képezhetnék egy radikálisan új időszemléletnek, ezáltal megnyitva a közvetlen tapasztalat rehabilitálásának lehetőségfeltételeit. Jóllehet Agamben szereti beletartani filozófiáját az enigmatikusba, a lezáratlanba, a nem egészlegesbe, megkönnyítené az értelmezést és a cselekvés tájékozódásául is szolgálhatna olyan példák felmutatása, amelyek zárójelbe tehetik a tapasztalat destrukcióját, és az idő egy radikálisan új vagy épp feleleventett, ezáltal ismeretlen szemléletét tárnák elénk.

Agamben azért néhány ilyen ellenmodellt tájékozódási pontokként mégis felvillant. Elsőként a gnoszticizmust, ami „határozottan forradalminak"[47] titulál, annak inkoherens és nem homogén időszemlélete miatt. A gnoszticizmus igazsága Agamben szerint a hirtelen megszakításban rejlik, egy hirtelen tudataktusban, amikor a gnosztikus elutasítja a múltat, miközben a jelen példaértékű érzékével értékeli is azt, és semmit nem vár a jövőtől. Szintén ilyen üzenethordozó a sztoikus alakja, akinek felszabadító erővel ható időtapasztalata az időt nem objektívnek tekinti, de nem is olyannak, mint ami kicsúszott az irányításunk alól, hanem mint ami az ember döntéseinek és cselekedeteinek származéka. Modelljéül a *kairosz* szolgál, a kitüntetett idő, az a váratlan és hirtelen beálló összjáték, ahol a döntés megragadja a lehetőséget és az élet a pillanatban teljesedik ki.

46 Uo. 110.

47 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 111. sk.

A messiási időtapasztalat

Agambent nem csak Benjamin iránti elfogultsága vezeti a messiási időtapasztalat újrafelfedezéséhez, hanem már korábbi vizsgálódásai is a Biblia köréből. A messiási kor radikális időszemléletét Szent Pál-könyvében fejti ki részletesen.[48] Agamben óva int az apokaliptikus és a messiási idő kategóriáinak figyelmetlen összemosásától. Az apostol által megélt és fáradhatatlanul hirdetett időtapasztalat, amely nem sorolható a kronologikus időhöz, de nem is az apokaliptikus világvége, az *eszkaton* ideje.[49] A messiási egyfajta „maradékidő" vagy látszólagos „többletidő", amely a két pilléresemény, a feltámadás és az idők végezete között feszül. Agamben szerint az apokaliptikus időértelmezés a messiási kinyilatkoztatás meg-nem-értése. Az apokalipszis a vég napjának bekövetkezését tartja szem előtt, a világvége pillanatát. A Pál által hirdetett eszkhaton azonban nem ez: a messiási idő nem az idő befejeződésének ideje, hanem az az idő, amikor az idő elkezd összezsugorodni és befejeződni. Az a „maradékidő" tehát, amely visszamarad az idő és annak befejezése között. E „hátralevő" vagy „maradékidő" tehát nem jelenthet mást, mint egy, az eddig megélt, akár ciklikusan, akár lineárisan felfogott időtől radikálisan eltérő időtapasztalatot, az „idő végezetének" tapasztalatát, amikor a kronologikus időn belül az idő elkezd dagadni, majd tovább kelve annyira szétfeszíti ezt a kronologikus időt, hogy belülről, mintegy átgyúrva, változtatja át ezt az időtapasztalatot.[50]

Agamben filozófiájának nagy érdeme, hogy a nyelvészetből eredő *operatív idő* fogalmát[51] alkalmazza a messiási idő kontextusában. Az operatív idő a következőképpen ragadható meg: ha az időről gondolkodunk, úgy a mindenkori időfogalom meghatározása és az ennek megfelelő időábrázolás esetén létrejön egy olyan idő, amelyet nem meríthetünk ki teljesen. Ez ahhoz hasonlatos, hogy amikor az időről gondolkodunk, azt valamilyen formában reprezentáljuk, ennek következtében pedig egy olyan „többletidő" keletkezik, ami megakadályoz minket abban, hogy teljesen azonosuljunk azzal az idővel, melyet bemutatni kívánunk. Ez a

48 Vö. Giorgio Agamben: *The Time That Remains. A Commentary On the Letter to the Romans*. Stanford University Press, Stanford, 2005. DOI: https://doi.org/10.1515/9781503619869.

49 Kerekes Erzsébet: Ismétlés és messiási időtapasztalat Giorgio Agamben Pál-interpretációjában. In *Ritmus és ismétlés. Interdiszciplináris párbeszéd 3*. Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság, Kolozsvár, 178. sk.

50 Uo. 179.

51 A fogalom Gustave Guillaume-tól származik, aki a terminust 1929-ben használta először.

„többletidő" azonban nem a már létezőhöz kívülről hozzátoldott időszelet, hanem belső idő: idő az idő belsejében, amely csupán az idő lefolyásához viszonyított eltolódásomat, megkésettségemet rögzíti, ám ugyanakkor megnyitja annak a lehetőségét, hogy azt megragadjam és beteljesítsem.[52] Az operatív idő tehát az az idő, amely nyomást gyakorol a kronologikus időre, amely megdolgozza és belülről átalakítja azt. Míg a kronologikus időről való beszéd és gondolkodás elválaszt minket az időtől, önmagunk tehetetlen szemlélőivé téve minket, addig a messiási időben *mint* operatív időben megragadjuk és véghez visszük saját időreprezentációnkat. A messiási/operatív idő az az egyedül valós idő, ami mi magunk vagyunk, amely teljességgel a miénk. Itt is jól érvényesül Agamben paradoxikus gondolkodása: a messiási idő bevezetésének cezúrájával megtöri a kronologikus idő homogenitását; és pont ezen megakasztás mint potencialitás által válik lehetővé a megbomlott időtapasztalat helyreállítása – az idő heterogénné válik, az időtapasztalat szubjektuma és az idő lefolyása egybeesik.

Ezért kapcsolhatta Walter Benjamin a Most idejéhez (*Jetztzeit*) mikrokozmosz és makrokozmosz egymást kölcsönösen feltételező dialektikáját: „[a] Most, amely – mint a messiási idő modellje – egy roppant abbreviatúrában összefoglalja az emberiség történetét, hajszálpontosan megegyezik azzal az alakkal, amilyennek az univerzumban jelenik meg az emberiség története."[53]

Amit Agamben demokratikusan, mindenki számára elérhető tapasztalatnak tekint, amelyre egy új időszemlélet alapozható, az nem más, mint az *öröm* tapasztalata. Agambennél ez nem valamiféle tökéletes arisztotelészi idea, de nem is a kapitalista fogyasztásnak alárendelt örömelv, ami munkát és értékképződést előfeltételez, hanem a *kairosz* bevezetése az időtapasztalatba:[54] az uralkodó ideológiával homlokegyenest ellentétben a történelem nem az emberi szolgaság az idő folyamatos linearitásának fogságában, hanem a felszabadulás az idő alól, amikor az ember saját kezdeményezésére megragadja a kedvező lehetőséget és a szabadságot választja a pillanatban. *Ha beszélhetünk valódi történelmi materializmusról, akkor az nem a szakadatlan haladás folyamatos visszatükrözése az idő linearitása mentén, hanem az arra való képesség, az a potencialitás, hogy megállítsuk az idő szakadatlan előrenyomulását, mert ott él az emlékezetünkben annak a tudata, hogy az ember eredeti otthona az öröm, gondolatai és cselekedetei pedig ebből táplálkoznak.*

A történelmi materialista forradalma nem egy új kronológiát vezet be, hanem az időt minőségileg változtatja meg, egy új kairológiát hoz

52 Uo. 180.

53 Walter Benjamin: A történelem fogalmáról… Id. kiad. 973.

54 Agamben: *Infancy and History*… Id. kiad. 115. sk.

létre. Idézzük fel a forradalom fogalmának csillagászatból származó fogalomra, a *revolutió*ra: a terminus azt az állapotot hivatott jelölni, amikor a körpályán mozgó égitestek mozgásiránya megváltozik, és ellenkező irányban kezdenek el haladni a korábbihoz képest. A forradalom tehát a fordulat mostjának ideje. Agamben szerint egy ilyen kairológiának lennének a legsúlyosabb következményei, amelyek immúnissá tennék ezt az időfelfogást a restauráció szívóhatásával szemben.[55] E forradalom lenne az öröm *epokhé*ja, vagyis az arra való képesség, hogy felfüggesszük az idő szakadatlan folyását, felszabaduljunk az idő kényszerítő nyomása alól, nem a következő évezredben, hanem az itt és mostban.

Agamben esszéje a tapasztalatvesztésről és annak lehetséges visszaszerzéséről ezzel a gondolatmenettel zárul, még ha a könyv a probléma más irányú megközelítéseit is tartalmazza. Az azonban mindenképp tisztázandó kérdés marad, hogy mit jelent ez az uralkodó időszemlélet ellenében előirányzott időtapasztalat a 21. század mindennapjaiban. Lehetséges-e egyáltalán kivonnunk magunkat abból az állapotból, ahol az időérzékelés összeomlással fenyeget és egy közös nyelv hiánya a tapasztalatiság destrukcióját eredményezi? Ha pedig igen, hogyan részesülhetünk e tapasztalatokból?

Egy kairológia felé: a jelen archeológiája

A válasz a *Gyermekkor és történelem*ben rejtve marad, de nem kifürkészhetetlen. Agamben egy későbbi írásában vet számot azzal a kérdéssel, hogy mit jelent a Most idejében élni, mit jelent kortársnak lenni. Hogyan alakíthatjuk a társadalmi valóságot anélkül, hogy úrrá lenne rajtunk a nosztalgiamód vagy olyan jövőképzetek rabjaivá válnánk, amelyek egyszerűen elszakadtak a jelentől?

Kortársnak lenni Agambennél nem csupán fókuszált jelenlétet feltételez, hanem odafordulást jelent ahhoz a messiási/operatív időhöz, amit a cezúra, „a lineáris idő közömbös homogenitásának a jelennel való közbeékelése révén" nem éltünk meg.[56] E cezúra beiktatása azonban megint csak egy olyan potencialitást tételez, amely lehetővé teszi a különböző idők közti egyedi kapcsolódás gyakorlatba ültetését. Kortársnak lenni

55 Uo. 115.

56 Giorgio Agamben: Mit jelent kortársnak lenni? Ford. Borbély András. *a szem*. https://aszem.info/2016/07/giorgio-agamben-mit-jelent-kortarsnak-lenni/. (Utolsó letöltés: 2023. 11. 11.)

tehát azt jelenti, hogy kritikai távolságot veszünk fel a jelennel, melyben megélhetjük azokat a heterogén összetevőit a jelennek, amelyeket a hétköznapokban nem megélünk, hanem amelyek monstruozitása maga alá gyűr minket; ezáltal képesek lehetünk létrehozni azt az időszerkezeti kapcsolódást, ami a jelent összeköti a múlttal és a jövővel. „A jelen semmi más, mint nem-megélhető összetevője mindennek, amit megélünk, ami pedig megakadályozza a kapcsolódást a jelenhez, az a massza/tömeg [*la massa*], melyet (traumatikus jellege vagy túlzó közelsége miatt) nem sikerül megélni. A 'nem-megélt' felé tanúsított figyelem a kortárs élete. És ebben az értelemben kortársnak lenni a visszatérést jelenti egy olyan jelenbe, melyben sohasem voltunk".[57]

Kortársnak lenni tehát annak potencialitása, hogy a kronologikus idő közbeékelésével ne csak elszenvedői legyünk az időnek, hanem *operatív* alakítói is, hogy képesek legyünk az idő irányának megváltoztatására, így pedig az időtapasztalat átalakítására is: „[m]indez azt jelenti, hogy a kortárs nem pusztán az, aki észlelve a jelen sötétségét, felfogja a fényt, melyben sohasem részesülhet, hanem az is, aki megosztva és közbeékelve az időt, képes azt átváltoztatni és kapcsolatba hozni más időkkel".[58]

Kitekintés

Különös, talán még Agamben számára is meglepő, előre nem látott aktualitást nyer a közvetlen tapasztalat destrukciójának a *Gyermekkor és történelem*ben megalapozott elmélete a COVID-19 világjárvánnyal. Ebben a világeseményben ugyanis összeért Agamben későbbi politikafilozófiája az embert a puszta életre redukáló és a rendkívüli állapot bevezetésével rendelkező szuverén hatalom koncepciójáról.[59] Ahogy saját bőrünkön is tapasztalhattuk – és a negativitásban legalább volt valami a közvetlen tapasztalatból –, a jogrend felfüggesztése és az állampolgári jogoktól való fokozatos megfosztás (az állampolgár koncepciójának depolitizálása) „saját biztonságunk érdekében" történik, ahol a „biztonsági okokra"

57 Uo.

58 Uo.

59 Ehhez lásd: Giorgio Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom és a puszta élet*. Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest, 2023. Uő: Az ellenőrző államtól a destituáló hatalom praxisáig. Ford. Dobrai Zsolt Levente. *a szem*. https://aszem.info/2016/03/giorgio-agamben-az-ellenorzo-allamtol-a-destitualo-hatalom-praxisaig/ (Utolsó letöltés: 2023. 11. 11.)

való hivatkozás szép lassan teljességgel összemosódik a megfigyelés-ellenőrzés-hatalomgyakorlás politikai alakzataival. A korábban az orvostudományból elterjedt fogalom, a *krízis* (mely azt a pillanatot jelölte, melyben az orvosnak meg kellett hoznia azt az ítéletet, azt a döntést, hogy a páciens életben marad-e vagy sem), nemhogy gyakorivá válik a polgárháborúk, energiaválságok, államcsínyek és természeti vagy humanitárius katasztrófák formájában, hanem a gazdaságból és a politikából szétterjed a társadalmi élet minden területére, majd normalizálódik.[60] Ez a normalizálódás úgy írható le, hogy a mindenkori kormányzat a kivételes állapot bevezetésével egy „örökös államcsíny" egyedüli birtokosává válik, míg az állampolgárok oldaláról nézve egy kafkai örökös perhalasztással van dolgunk, ahol az állam vagy a hatalmat magukhoz ragadó hatalmi elit ágenseinek felelősségre vonása, elszámoltathatósága folyamatosan egy, a jövőben határozatlan időpontban bekövetkező eshetőséggé válik. A világjárvány ideje alatt hozott korlátozások (például 1,5 méteres térközszabályozás, kijárási tilalom, oltási kötelezettséghez kötött cselekvőképesség) megnövelték a társadalmi tér radikális beszűkülését, az elszigetelődést, a magány és az állam általi magunkra hagyatottság érzését, a biopolitikai beavatkozások okozta társadalmi polarizációt, a rendkívüli állapot által előidézett felborult időérzékelést, a munka és szabadidős tevékenységek digitalizációját, így pedig a tapasztalat elszegényedését, ha nem destrukcióját. Mindezen társadalmi (és társadalmon kívüli) folyamatok új aktualitást kölcsönöznek az agambeni életműnek és újraolvasásra ösztönöznek.[61] Ez azért is elengedhetetlen, hogy megfeleljünk az Agamben által felállított kortársiasság követelményének: a kortárs ugyanis képes arra, hogy eleddig előreláthatatlan módokon olvassa a történelmet, „s hogy egy olyan szükségszerűségnek megfelelően 'idézze', mely nem az ő szándékából ered, hanem egy olyan követelményből, melyre nem tud nem válaszolni".[62]

60 Agamben: Mit jelent kortársnak lenni?… Id. kiad.

61 Különös adalék, hogy magyarul először látott napvilágot 2023 novemberében Agamben egyik fő műve, a *Homo sacer*. Vö. Giorgio Agamben: *Homo sacer*… Id. kiad.

62 Agamben: Mit jelent kortársnak lenni?… Id. kiad.

Ilyés Zalán-György

Az ontológiai apparátus deaktiválása Giorgio Agamben filozófiájában

Bevezetés

Ahogy azt jelen tanulmány első részében kifejtem, érdekes ellentmondásra bukkanhat az olvasó, ha összeveti Agamben monumentális sorozatának, a *Homo Sacer*nek első és utolsó kötetét. Míg az utolsó kötet *Epilógus*ában (mely jelen lapszámban immár magyarul is olvasható) Agamben úgy határozza meg a költői tapasztalatot, mint a képtelenségnek, impotenciának való kitettséget, kiszolgáltatottságot, addig az első kötetben a tapasztalat alapjául szolgáló ontológiai alakzatról egészen máshogy ír: ami az utolsó kötetben az ontológiai apparátust deaktiváló élet-forma lényegeként jelenik meg, arról az első kötetben a deaktiválás legradikálisabb, de még elégtelen kísérleteként esik szó. Felmerül tehát a kérdés: mi az oka annak, hogy ugyanarról az ontológiai alakzatról ennyire másként gondolkodik Agamben a közel húszéves vállalkozás elején és végén. A problémával való szembesülés lázas kutatásba torkollt; annyira zavart a probléma, hogy úgy éreztem, nincs más választásom mint felkeresni Agamben egyik legnagyobb szakértőjét és hű fordítóját, Adam Kotskot, aki, bár nem tudott segíteni a probléma megoldásában, a sorozat utolsó kötetét felvezető *Figyelmeztetés*re vagy *Előzetes megjegyzés*re irányította a figyelmem, melyben a filozófus tisztázza, hogy egy ilyen hosszadalmas folyamat során „nehéz elkerülni az ismétléseket és, időnként, az eltéréseket [*discordanze*]".[1] Kotsko meglátása pontos, de egy kicsit sem nyugtatott

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.05

A szerző a BBTE Kritikai elmélet és multikulturális tanulmányok mesterképzés másodéves mesterszakos hallgatója.
Email: sgmzali@gmail.com

1 Giorgio Agamben: L'uso dei corpi. In uő: *Homo sacer. Edizione integrale 1995–2015*. Quodlibet, Macerata, 2021, 1011.

meg (ezt egyébként ő maga is érezhette, amit azzal jelzett, hogy a probléma megoldására buzdított): nem volt nehéz azt érezni, hogy az agambeni életműben oly sokszor visszatérő, egyértelműen központi alakzat ennyire radikális átértékelése több mint puszta „eltérés".

Kétségtelen, hogy a szóban forgó probléma nagyon specifikusnak tűnhet azok számára, akik nem ismerik behatóan a korpuszt (és itt nem csak a kilenckötetes sorozatról van szó), de ha nem tévedek, még a laikus olvasó számára is világossá válhat, hogy itt az agambeni ontológiát és filozófiát érintő problémák egyik legfontosabbika kerül felszínre. Nem csak arról van szó, hogy az Agamben által beazonosított költői tapasztalat mennyire tekinthető az ontológiai apparátust destituáló képesség vagy potencia „megvalósulásának". Ahogy az a *Homo Sacer*-sorozat első és utolsó kötetéből is kiderül, az ontológiai apparátus deaktiválásának feltétele a Létnek a szuverén tilalom viszonyából való kiszabadításán áll vagy bukik. Amennyiben pedig Agambennek igaza van abban, hogy ez a tilalom a kivételes állapot tulajdonképpeni alapja, annyiban az ontológiai apparátus deaktiválásának feladata, „a feladatunk: kiváltani az igazi rendkívüli állapotot".[2] Ahhoz tehát, hogy megoldjuk az imént vázolt problémát, az szükségeltetik, hogy fényt derítsünk a rendkívüli állapot két formája közt húzódó topológiai különbségre: akkor tudjuk megítélni, hogy miként viszonyul a költői tapasztalatot jelentő ontológiai alakzat az ontológiai apparátushoz, mely a tilalom viszonyán alapszik, ha sikerül különbséget tenni a szuverén tilalom és annak hatástalanított, „igazi" formája között. Jelen dolgozatban tehát az imént megfogalmazott „specifikus" probléma fényében arra a kérdésre keresem a választ, amire Benjamin nem tért ki történelemfilozófiai vizsgálódásai során és amit Agamben is csak töredékesen érintett: miként különböztethetjük meg egymástól a kivételes állapot „virtuális" és „igazi" formáját? Okfejtésem sikerességétől függ, hogy közelebb kerülünk-e „a feladatunk" elgondolásához.

Jelen dolgozat egy ontológiai paradoxon dekonstrukciójával kezdődik, anélkül, hogy azt a paradoxon rekonstrukciója előzné meg. Ez egy olyan átfogó problémára irányíthatja az olvasó figyelmét, mely teljesen áthatja a dolgozatot és amiről már röviden szóltam: a dolgozat gondolatmenete csak részben képes önnön érthetőségének és jelentőségének exponálására és biztosítására. A probléma oka egyszerű: jelen írás egy átfogó kutatás[3] második részét képezi. A kutatás, amiről szó van, Giorgio

2 Walter Benjamin: A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In uő: *Angelus Novus*. Helikon, Budapest, 1980, 966.

3 A szóban forgó kutatás vezetett a szakdolgozatom megírásához (*Giorgio Agamben modális ontológiájának rekonstrukciója*), melyet sikeresen védtem meg 2022 nyarán a kolozsvári Babeș–Bolyai Tudományegyetem filozófia alapszakos hallgatójaként.

Agamben modális ontológiájának rekonstrukcióját tűzte ki célul, és alapvetően két részből áll: míg az első éppen a *Homo Sacer* első kötetében felvázolt híres szuverenitás-paradoxon elemzését tartalmazza (különös tekintettel a paradoxon ontológiai alapjára és újrafogalmazására), addig jelen tanulmányban e paradoxon dekonstrukciójáról és a ráépülő ontológiai apparátus deaktiválásáról olvashatnak az érdeklődők. A (még nem publikált) első rész[4] tartalmazza azokat az elemzéseket és rekonstrukciókat, amelyek igazán érthetővé teszik a dolgozatban leírtakat, emellett viszont tény, hogy közel sem bizonyulnának annyira érdekesnek azok számára, akik jól ismerik Agamben filozófiáját, mint a jelen bevezetést követő gondolatok. Elsősorban ez az oka annak, hogy ezt a tanulmányt így, az átfogóbb kutatás közegéből kiszakítva közlöm: egyrészt fontosnak tartom, hogy tanulmányomat ne csak az agambeni életművet jól ismerők értsék és olvassák, másrészt pedig jelentős szempontként tekintek a születő magyar recepció tágítására és elmélyítésére.

A *Homo Sacer*ben felvázolt ontológiai paradoxon dekonstrukciója

A bevezetőben már utaltam *A testek használatá*ra. Ez, a *Homo Sacer*-sorozat utolsó köteteként, egy rövid *Epilógus*t tartalmaz, melyben Agamben röviden, de mégis meglepő részletességgel reflektál arra a meglehetősen hosszú gondolati útra, amit a sorozat könyveinek írása (és az azt körülvevő intenzív kutatás) során bejárt. Az *Epilógus* utolsó előtti pontjában annak az ontológiai apparátusnak a deaktiválásáról ír, mely már legelső művében számos megoldandó probléma forrásaként tűnik fel. Ezek a (rész)problémák alkotják az apparátus deaktiválásának minden értelemben átfogó problémáját, így akár azt is mondhatnánk, hogy az *Epilógus*ban „csak" arról esik szó, ami már a kilenckötetes sorozat első könyvének első fejezetében is a reflexió tárgyát képezi. „Ami az operativitást hatástalanítja, az minden bizonnyal a potencia tapasztalata, de egy olyan potenciáé,

Jelen dolgozat tulajdonképpen a szakdolgozatom harmadik fejezetének (*Az ontológiai apparátus deaktiválása*) átdolgozott és kibővített változata.

4 Az első rész korai verziója a Pro Philosophia Szakkollégium weboldalán olvasható. Lásd: Ilyés Zalán-György: *A szuverenitás-paradoxon ontológiai megalapozása Giorgio Agamben filozófiájában*. https://www.prophilosophia.ro/assets/files/szakkolidolg/2022/zalan.pdf

amely, amennyiben erősen tart saját impotenciájához […], kiállítja magát az aktushoz való nem-viszonyában."[5] Ennek a tapasztalatnak egy példája a költőé, akit éppen a saját impotenciájának való kitettsége tesz költővé. „Ebben a költői tapasztalatban, potencia és aktus már nincsenek viszonyban, hanem közvetlenül érintkeznek egymással."[6] Mindenekelőtt kérdés, hogy pontosan mit jelent „kitéve lenni önnön impotenciánknak". Többek között erre próbál fényt deríteni Agamben, amikor Arisztotelész *Metafizikáj*át olvasva felteszi a kérdést: ha minden potencialitás konstitutív része az impotencialitás, hogyan képes egy potencialitás aktualizálódni? „Egy zongorista számára a zongorán való játék lehetőségének aktualitása egy zongoradarab előadása; de mi történik annak lehetőségével, hogy ne játsszon, amikor elkezd játszani? Miként valósul meg a lehetőség arra, hogy ne játsszon?"[7] Az alkotás minden aktusában van tehát valami, ami ellenáll a kifejezésnek: az impotencialitás az, ami az aktualizálódás folyamatát felfüggesztve megmenti annak anyagát, a potencialitást. Ennek megfelelően az alkotás aktusát Agamben egy olyan „erőtérként" gondolja el, melyet két széttartó erő határoz meg: a potencialitás és az impotencialitás. „Az emberi lények […] pedig egyedül az impotenciájukon keresztül képesek hozzáférni saját potenciájukhoz."[8] Képességeik elsajátítása mindig impotenciájuk függvénye. Ezért írja *A testek használatá*ban, valamint az *Alkotás és anarchia* egyik tanulmányában, hogy „költőnek lenni annyit jelent, mint kitéve lenni önmagunk impotenciájának."[9]

A potencialitás Arisztotelész és Agamben számára létének ható módjaiban válik filozófiai problémává, olyan problémák kapcsán, mint az építész esete, aki akkor is rendelkezik az építés képességével, amikor éppen nem épít. Arisztotelész híres példájából világossá válik, hogy az építész nem azáltal rendelkezik az építés képességével, hogy gyakorolja azt: azért rendelkezik vele, mert *képes arra* (is), *hogy ne* építsen. Amennyiben a „megarai filozófusoknak" lenne igaza, akik azt állítják, hogy a képesség egyedül az aktusban létezhet, egy építőmester csak addig rendelkezhetne az építés képességével, ameddig épít; a munkaidő lejárta után már nem lenne építőmester. Az építőmester tehát azáltal építőmester, hogy képes saját impotenciájára: képtelenségére való képessége által

5 Giorgio Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Ford. Csabay István és Ilyés Zalán-György. *Kellék*, 2024:70, 37, DOI: https://doi.org/10.61901/Kellek.2023.70.03.

6 Uo.

7 Giorgio Agamben: *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Ford. Adam Kotsko. Stanford University Press, Stanford, 2019, 1818, DOI: https://doi.org/10.1515/9781503609273.

8 Uo, 19.

9 Uo.

bír képességével. „Egy képességgel, egy fakultással rendelkezni annyi, mint egy privációval rendelkezni."[10] Egy képesség nem más, mint a *szterészisz hexisze*.[11]

Mint jelent egy privációval bírni? Mit jelent képesnek lenni a képtelenségre? Semmiképpen sem azt, hogy szabadon rendelkezünk felette. Arisztotelész a *Metafizikáb*an a következőket írja a *hexisz*ről: „De már nyilvánvaló, hogy ennek a bírásnak a bírása már nem lehetséges; mert ha a birtokolt dolog bírását még bírni lehetne, akkor meg sem állhatnánk a végtelenig."[12] Nem „bírhatunk" a *hexissz*el, hiszen az magának „a bírásnak a bírása" lenne. A *hexisz,* a „ruha birtokosa és a bírt ruha" között levő „bírás" az, ami lehetővé teszi számunkra egy ruha birtoklását és használatát.[13] Azért nem bírhatunk vele, mert ez önmagát mint minden bírás lehetőségét feltételezné: már mindig is bírnunk kéne vele ahhoz, hogy bármivel is bírhassunk. Kijelenthetjük tehát, hogy a *hexisz* nem tekinthető egy szubjektum tulajdon(ság)ának, amiből pedig az következik, hogy Arisztotelész metafizikája és lélekfilozófiája kapcsán értelmetlenség a szubjektumról (pontosabban annak *modern* fogalmáról) beszélni, mely „önreflexív tudatként fakultásainak és diszpozícióinak középpontjába van állítva."[14] Mindennek fényében nem meglepő, hogy Agamben már egy meglehetősen korai esszéjében paradox módon magyarázza a privációval való bírást: az ember azért válhat a priváció „mesterévé", mert „létében a potencialitáshoz van rendelve. De ez egyben azt is jelenti, hogy a potencialitásra van utalva és ki van szolgáltatva neki, abban az értelemben, hogy minden lehetősége egy cselekvésre egyben lehetőség arra is, hogy ne cselekedjen".[15] A jóval későbbi *Alkotás és anarchiá*ban szinte ismétli magát, amikor azt írja, hogy az emberi lények csak az impotencialitásukon keresztül képesek a képességeikhez hozzáférni,

10 Giorgio Agamben: The Power of Thought. Ford. Kalpana Seshadri. *Critical Inquiry*, 2014:40, 482, DOI: https://doi.org/10.1086/674124.

11 A *szterészisz* itt privációt, hiányt (és nem egyszerű negációt) jelent, annak is egy sajátos fajtáját: Arisztotelész *Fizikáj*ára hivatkozva, melyben a filozófus világosan kijelenti, hogy „valamiképp a hiány [*szterészisz*] is forma" (193b19), Agamben tisztázza, hogy az alfa privatívval képzett *adünamia* nem a lehetőség vagy képesség hiányára utal (éppen ezért kerülöm a dolgozatban a „hiány" használatát), hanem a *képességre, hogy* [valami] *ne* aktualizálódjon. A *hexisz* pedig habitust, egy képességgel (vagy tárggyal, eszközzel) való rendelkezést, bírást jelent. Vö.: Agamben: *Creation and Anarchy…* Id. kiad. 19.

12 Arisztotelész: *Metafizika*. Ford. Halasy-Nagy József. Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1992, 1022b8–10.

13 Uo.

14 Agamben: The Power of Thought… Id. kiad. 488.

15 Uo. 486.

ebből pedig az következik, hogy végső soron nem válhatnak a potencialitás uraivá, hiszen ki vannak szolgáltatva önnön impotencialitásuknak. Éppen az önnön impotencialitásunknak való kiszolgáltatottságunk teszi lehetetlenné, hogy képességeink fölött szabadon rendelkezzünk. *A testek használatá*ban újabb ismétlésnek lehetünk tanúi, amikor azt állítja, velejéig téves az az elgondolás, miszerint a költő az, „aki a cselekvés képességét birtokolja és egy bizonyos ponton úgy dönt, hogy azt aktualizálja."[16]

Az *Alkotás és anarchiá*ban egy példát is találunk erre a költői tapasztalatra, mely már Agambennek egy lényegesen korább írt művében, *Az eljövendő közösség*ben is megjelenik. „Ha minden képesség egyben képesség a létre és képesség a nemlétre, akkor az aktushoz vezető út csak azáltal történhet meg, ha a lehetőséget arra, hogy ne [potential-not-to] átültetjük az aktusba. Ez pedig azt jelenti, hogy ha a játékra való lehetőség és a játéktól való tartózkodás lehetősége szükségszerűen hozzátartozik minden zongoristához, Glenn Gould az egyetlen, aki képes arra, hogy ne ne-játsszon, és azáltal, hogy a potenciálját nem csak az aktualitása, hanem az impotencialitása felé is irányítja, tulajdonképpen a nem-játszás lehetőségével játszik."[17] Az impotencialitás a kritikai instancia, mely az alkotás erőterében az ellenállást képviseli: amennyiben az alkotói erőteret nem két egymásnak ellenálló erő határozná meg, hanem egyetlen potenciál, mely mindenféle ellenállás nélkül egyenesen az aktualitás felé tör, annyiban a művészet mindig a kivitelezésbe és kifejeződésbe torkollna, mely könnyen kecsegtetné a művészeket azzal az illúzióval, hogy valamiféle végső, tökéletes formára kellene törekedniük. A költészetnek azonban nem a tökéletes forma elérésére való törekvés a lényege, hanem „a tökéletlenség megmentése a tökéletes formában. Egy mester festményén vagy egy nagy író lapján, a »képesség arra, hogy ne« ellenállását a munkában az az intim manierizmus jelöli, mely minden mesterműben jelen van."[18] Impotencialitás nélkül lehetetlen lenne stílusról beszélni, hiszen az formálja azt a túláradó, de mégis személytelen inspiráció-áradatot, mely a kifejeződés, az aktualizálódás felé tör. Gilbert Simondon gondolataival élve, aki az emberben megkülönbözteti a még nem individualizált, személytelen, valamint az individuális személyes részt, azt mondhatnánk, hogy míg a zsenialitás, az inspirációáradat a személytelen szinthez tartozik, addig az ennek ellenálló kritikus instancia, az impotencialitás a személyes szinthez. A stílust, ahogyan magát az alkotás folyamatát is, a személytelen zsenialitás és személyes impotencialitás dialektikája határozza meg.

16 Agamben: A destituáló képesség elméletéhez… Id. kiad. 37.

17 Agamben: *Creation and Anarchy*… Id. kiad. 19.

18 Uo.

Ahhoz, hogy a jelen fejezet elején levő gondolatot megértsük, meg kell értenünk annak második felét is: azt már részben tudjuk, hogy mit ért Agamben egy olyan potencialitás tapasztalatán, mely azáltal, hogy szorosan kapcsolódik saját konstitutív impotencialitásához, önmagát az aktussal való közvetlen kapcsolatában tárja fel. Az viszont még nem tiszta, hogy mire utal akkor, amikor a költői tapasztalat meghatározása után azt írja, hogy a potencialitás ezen tapasztalatában potencialitás és aktualitás immár nem valamiféle viszonyban, hanem az egymással való közvetlen érintkezésükben mutatkoznak meg. E gondolatok leírása után Agamben, Dantét idézve, megjegyzi: „a sokaság egész képessége *sub actu* áll".[19] Dante gondolatának tüzetesebb vizsgálata előtt fontos a *sub actu* jelentését tisztázni: jelen kontextusban, a *sub actu* nem jelent mást, mint „közvetlen egybeesést […] időben és térben."[20]

Mielőtt még azt gondolnánk, Agamben csak a kilencedik kötet végén jut el potencialitás és aktualitás egybeesésének expozíciójához, meg kell jegyeznünk, hogy már a sorozat első kötetében is tiszta potencialitás és tiszta aktualitás megkülönböztethetetlenségéről ír.[21] Adódik azonban egy probléma: ott teljesen másképp ítéli meg megkülönböztethetetlenségük tényét, ugyanis a *Homo Sacer*ben a tiszta potencialitás és tiszta aktualitás között húzódó megkülönböztethetetlenségi zóna nem más, mint a szuverén maga. A sorozat első könyvében Agamben annak a már ismert gondolatnak ad hangot, hogy az önmagában létezni képes potencialitás értelemszerűen csak a potencialitás azon része lehet, mely képes arra, hogy ne aktualizálódjon, ez pedig nem más, mint az impotencialitás. Ezután az impotencialitásról megjegyzi, hogy önmaga felfüggesztése által áll kapcsolatban az aktualitással és *szuverén* módon képes saját impotencialitására. Egy olyan impotencialitásról van szó tehát, mely szuverén módon képes saját impotencialitására. Minden jel arra utal, hogy itt Glenn Gould példájának ontológiai átfogalmazását olvashatjuk újra (ő ugyanis az egyetlen zongorista, aki képes arra, hogy ne ne-játsszon). Valamivel később pedig az aktualizálódás folyamatát is a „szuverén" jelzővel illeti.[22] Mindezek után itt is leírja, hogy miként kell értelmeznünk az aktualizálódás folyamatát, majd meglepő módon azt állítja, hogy a potencialitás igaz természetét leírván, Arisztotelész a szuverenitás paradigmáját hagyta a

19 Agamben: A destituáló képesség elméletéhez… Id. kiad. 37.

20 Uo.

21 Vö. Giorgio Agamben: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Ford. Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford, 1998, 47, https://doi.org/10.1515/9780804764025.

22 Vö. uo. 46.

nyugati filozófiára.[23] A szuverén tilalom, azaz a kivétel viszonya, mely azáltal érvényes a kivételre, hogy nem érvényes rá, éppen a potencialitás struktúrájának felel meg, mely a nemlétre való képessége által áll viszonyban az aktualitással. „A potencialitás […] az, ami által a Lét szuverén módon megalapozza önmagát, […], anélkül, hogy bármi is megelőzné vagy meghatározná azt a saját nemlétre való képességén kívül." Továbbá: „A szuverenitás mindig kettős, mert a Lét, mint potencialitás, felfüggeszti önmagát, ezáltal pedig önmagát a tilalom viszonyában tartja önmagával, annak érdekében, hogy abszolút aktualitásként valósíthassa meg magát."[24] Mondhatjuk persze azt, hogy a *biosz* szférájának megalapozásához hasonlóan a Lét apparátusának is szüksége van egy, a *zóé*val analóg elemre, melynek kizáró magában foglalása által a Lét megalapozhatja önmagát, s még akár azt is, hogy ez az elem nem más, mint az impotencialitás, de figyelembe kell vennünk, hogy az, ami ezt az elemet szuverén módon kizárja, nem más, mint önmaga. Az impotencialitás fölött egyetlen szuverén instancia rendelkezhet: önmaga. Ezért int Agamben arra, hogy a potencialitást teljes mértékben újra kell gondolni: az aktualitással, valamint a négyzetre emelt potencialitással[25] való mindenféle kapcsolaton túl. Paradox módon megfordulni látszik a helyzet: úgy tűnik, mintha nem az aktualitás, hanem éppen a potencialitás lenne a szuverén instancia, amitől így nem csak az aktualitást, hanem önmagát is meg kell menteni. Nem csoda hát, hogy Agamben ennyire nagyra értékeli Melville novelláját, hiszen Bartleby performatív formulája éppen az aktualitástól, valamint önmagától menti meg a tiszta potencialitást: Bartleby a formulája által tartja a tiszta potencialitás állapotában magát, mely túl van mindenféle affirmáción és negáción – formulája a potencialitás két eleme közt való döntés lehetetlenségéről tanúskodik.[26]

Bartleby példája kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy van egy olyan többször is visszatérő gondolat a *Homo Sacer*ben, amely felettébb aggasztja Agambent. Arról a belátásról van szó, miszerint a törvény is képes önmagát a tiszta potencialitás állapotában tartani.[27] „A bajkeverő pontosan az, aki megpróbálja a szuverén hatalmat aktualizálódásra kényszeríteni."[28]

23 Ezen állítása természetesen csak kései műveinek szempontjából meglepő. A továbbiakban pont arra keresem a választ, hogy ezt az ellentmondást miként lehetne feloldani.

24 Uo.

25 Ilyés: i. m., 15–17.

26 Uo. 18–26.

27 Lásd Agamben: *Homo Sacer…* Id. kiad. 28., 47., valamint *A törvény formája* c. fejezetet.

28 Uo. 47.

A törvény e potenciális volta – vagy Agamben szavaival élve „üres formája" – az, ami lehetővé teszi a kivételes állapotot. A törvény, melynek már semmiféle tartalma vagy jelentése nincs, de üres formaként mégis hat, a kivételes állapot paradox joghelyzeteként objektiválódik. Nem meglepő, hogy Agamben Kafka elbeszéléseit és regényeit hozza fel a kiürült törvény működésmódjának szemléltetéséül, mivel ezek rendkívül pontosan ábrázolják azt a végeláthatatlan mechanizmust, mely Kafka karaktereinek életét üres törvénnyé változtatja (s közben e mechanizmus maga is megkülönböztethetetlenné válik az élettől). Joseph K. élete, mely egy egyszerű kopogtatás után vesz teljes fordulatot, nem szól másról, mint a különféle pereken való folyamatos részvételről, melyeknek paradox módon semmiféle tétje nincs. K. mégsem tud megszabadulni tőlük: *A per*ben K. egész élete perré válik. Teljesen hasonló a kivételes állapotok mechanizmusa is, melyek során egy egyszerű séta is több ezer lejbe kerülhet, hogy csak a legenyhébb példára gondoljunk.

Egy különbség azért mégis van Bartleby esete és a törvény üres formája között. Míg Bartleby gesztusa nem egy döntés eredménye, hanem a potencialitás tapasztalatáé, addig a törvény felfüggesztése mindig a szuverén döntésétől függ. A törvény erejét, függetlenül annak tartalmától, mindig a szuverén hatalom garantálja, mely a döntés formájában nyilvánul meg. A bajkeverő pont azért képes rákényszeríteni a törvényt önmaga aktualizálására, mert az, a költői tapasztalattal ellentétben, nincs kitéve az impotencialitásnak. Azt pedig, hogy az aktualizálódás folyamatának más módjai is vannak, Agamben pont Glenn Gould példája kapcsán jegyzi meg az *Alkotás és anarchiá*ban.[29] „A költő nem az, aki a cselekvés képességét birtokolja és egy bizonyos ponton úgy *dönt*, hogy azt aktualizálja."[30] Semmiképpen sem véletlen, hogy *A testek használatá*nak végén a költői tapasztalat a döntéssel van szembeállítva. Már a *Homo Sacer* első fejezetéből világosan kiderül, hogy a szuverén a döntésben nyilvánul meg. Ez olyannyira így van, hogy Schmitt és Agamben tulajdonképpen a döntés által határozzák meg ezt az alakot: a szuverén az, aki a kivételes állapot elrendeléséről dönthet. E döntés elkerülhetetlen velejárója a szuverén kivétel, melynek a *homo sacer* az alanya. Így van ez más szuverén apparátusokkal is: a politika szférája a *zóé*, a jog szférája pedig a *phüszisz* tilalma által alapozza meg önmagát. A lét esetén azonban máshogy áll a helyzet, hiszen ott a kizáró és a kizárt fél egybeesnek. A lét önmagával áll tilalmi viszonyban, önmaga felfüggesztése által alapozza meg önmagát.

A *Homo Sacer* egyik fejezetének a végén, mely *A törvény formája* címet viseli, Agamben újra visszatér a szuverén tilalom viszonyának

29 Vö. Agamben: *Creation and Anarchy…* Id. kiad. 19.

30 Agamben: A destituáló képesség elméletéhez… Id. kiad. 37. Kiemelés tőlem.

elemzéséhez. Miután Jean-Luc Nancy egyik művéből idézve felvázolja a szuverén tilalom struktúráját, megjegyzi, hogy nem elég kielemezni és felmutatni ezt a struktúrát, mert ezáltal nem érünk el semmit, pusztán azt a struktúrát ismételgetjük, melyet már a filozófia, politika és jog szférájában is azonosítottunk. A kiüresedett törvény értelemszerűen nem tartalma, hanem formája által hat, hiszen csak formája van, ami pedig nem más, mint a tilalom viszonya, mely megkülönböztethetetlenségi zónát képez élet és törvény között – strukturálisan is megmutatkozik a kiürült törvény és a kivételes állapot lényegi közelsége. Benjamin *A történelem fogalmáról* című írásának nyolcadik tézisében olvashatjuk, hogy a rendkívüli állapot, amely már megkülönböztethetetlen mindennapjainktól, „a dolgok rendje szerint való." Egy feladatunk van, ha ettől az állapottól meg akarunk szabadulni, és ez a „mi feladatunk: kiváltani az igazi rendkívüli állapotot".[31] Ehhez hasonlóan Agamben a szuverén tilalomtól való megszabadulást nem valamiféle új viszonystruktúrában keresi, hanem a tilalom újragondolásában. A szuverén tilalom a kiürült törvény alapstruktúrája, amennyiben tehát a tilalmat a törvény mindenféle formájától függetlenül akarjuk elgondolni, azt nem viszonyként kell elgondolnunk, hiszen a „törvény tiszta formája" nem más, mint „a viszony üres formája."[32] A tilalom valódi formája minden törvényen s így minden viszonyon túlmutat, ebből pedig az következik, hogy „nyitottnak kell maradni a gondolatra, miszerint a tilalom viszonya nem egy viszony."[33] Agamben viszont arra is felhívja a figyelmet, hogy a tilalom ily módon való elgondolása semmiféleképpen sem implikálja azt, hogy annak valódi formájában a korábbi viszony tagjai teljesen el lennének választva egymástól. Éppen ellenkezőleg: együtt maradnak mindenféle kapcsolat nélkül, mindenféle viszonyon túl.

A szuverén tilalom valódi formája, avagy az érintkezésről

A *Homo Sacer*ben nem merül fel explicit módon, hogy miként kell a tilalom „igazi" formáját elgondolni, *A testek használatá*ban viszont Agamben egy egész alfejezetet szentel a kérdésnek. A fejezet *Az egyedülálló száműzetése*

31 Benjamin: A történelem fogalmáról… Id. kiad. 965–966.

32 Agamben: *Homo Sacer*… Id. kiad. 59.

33 Uo. 60.

az egyedülállóhoz [*Esilio di un solo presso un solo*] címet kapta, mely tulajdonképpen egy plótinoszi formula fordítása. Az *Enneaszok* utolsó soraiban, az istenek és a filozófusok életének leírásakor Plótinosz a következő formula segítségével definiálja a filozófusok életét: *phügé monou prosz monon*.[34] Ahogy azt Agamben is megjegyzi, sokan tettek kísérletet a formula lefordítására és elemzésére, de abban nagyjából egyetértenek ezek az elemzők, hogy megalkotásakor Plótinosz egy bevett, hétköznapi fordulatot (*monosz monoi*, mely a görögöknél a személyes vagy akár intim viszonyokra utal, így értelemszerűen a hétköznapi nyelvhasználat része volt) emel be a filozófia, pontosabban a neoplatonikus metafizika fogalomkészletébe. Ami fölött viszont a legtöbb elemző elsiklott, az nem más, mint a formula első szavának, a *phügé*nek a jelentése. A legtöbb kutató a kifejezést „menekülés"-ként fordítja, mely egyébként nem is téves, azonban a kifejezésnek van egy alapvetőbb értelme is, ami nem más, mint a „száműzetés".[35] Plótinosz tehát egy jogi-politikai kategóriát használ a filozófusok életének meghatározására. Ahogyan a plótinoszi formula a *monosz monoi*t a neoplatonikus metafizika szótárába emelte, úgy a *phügé* is új értelemre tesz szert: immár nem egy individuumnak a városból való száműzetésére, hanem a filozófusnak az önmagával és önmagához való száműzetésére utal. A formula két ellentétes kifejezést egyesít és emel a filozófia szférájába: míg az egyik a jogi-politikai szótár része (azaz a politikai életé), és kizárást, valamint száműzetést jelent, addig a másik a magánéletben használt kifejezések egyike, mely pont az együttlétre és az intimitásra utal. „A filozófus isteni élete egy paradox »intimitásba való elkülönítés (vagy kizárás)«; a formula tétje egy intimitásba való száműzetés, az önmagának önmagához való tilalma."[36]

Az az elgondolás, miszerint a filozófusok élete a száműzetés jegyében telik, már Platónnál megjelenik. A *Theaitétosz*ban például azt írja, „[a] futás [*phügé*] pedig abban áll, hogy a lehetőség szerint minél hasonlóbbá váljunk az istenhez".[37] Annak ellenére, hogy a magyar fordításban „száműzetés" helyett „futás", illetve „menekülés" áll, az idézet jelentése világos: a rossztól való megszabadulás csak úgy lehetséges, ha *elhagyjuk* halandó természetünket és megpróbálunk hasonlóvá válni az istenekhez. Halandó természetünk elhagyása pedig csak akkor válik lehetővé, ha elmenekülünk mindentől, ami földi vagy világi – ha az istenekhez akarunk

34 Vö. Agamben: *L'uso dei corpi*… Id. kiad. 1239.

35 Vö. Uo. 1239–1240. Míg a *phügen phügein* kifejezés száműzetésbe vonulást, addig a *phügász* száműzött személyt jelent.

36 Uo. 1240.

37 Platón: Theaitétosz. In uő: *Összes művei*. Európa, Budapest, 1984, 176b. Kiegészítés tőlem.

hasonlítani, az isteni szférába kell száműznünk magunkat. A feladat paradox mivolta abban áll, hogy mindezt a földi életben kell megvalósítania annak, aki filozófus akar lenni. Ennek megfelelően Arisztotelész a *polisz*ból való önszáműzetést tartja a filozófiai élet alapfeltételének, hiszen egyedül így hagyható el a világi szféra még a földi élet során.[38] A filozófus kivonul, száműzi magát a *polisz*ból, hogy életét a szemlélődésnek szentelhesse.

Az imént leírtak fényében a következőképpen írhatnánk le a filozófus alakját konstituáló gesztust: a filozófus önként vállalja a száműzetést, azaz a tilalmat, de azt ezzel párhuzamosan át is alakítja a földi élet legmagasabb formájává, mely csak az istenek életéhez fogható. Míg a politikai élet (*biosz politikosz*) szférája az egyszerű, minden lényben közös élet (*zóé*) szuverén tilalma által alapozza meg önmagát, addig a filozófus élete, mely a tilalom valódi formáján alapszik, egy új, politika feletti politikának fekteti le az alapját. Szophoklész az *Antigoné*ban a száműzetésben levő ember „»félelmetes hatalmának«" meghatározására a *hüpszipolisz apolisz* kifejezést használja, melynek jelentése „»szuperpolitikus apolitikus«".[39] Ezzel a formulával egyszerre utal a száműzetésben levő ember apolitikus, poliszon kívüli állapotára, illetve arra, hogy ez az állapot egyben egy új „szuperpolitika", azaz politika feletti politika sarokköve. „A politikából való száműzetés átadja a helyét a száműzetés politikájának."[40] Kérdés azonban, hogy miként kell elgondolni a politikának ezt az új formáját.

*A testek használatá*nak ezen a pontján Agamben a *Homo Sacer* már jelen dolgozatban is vizsgált fejezetének (*A törvény formája*) két pontjára utal vissza. Míg a 4.6-ban leírtaknak csak a végét emeli ki, mely a politika minden viszonytól független, minden viszonyon túli elgondolásának elengedhetetlen voltára hívja fel az olvasók figyelmét, addig a 4.3-as pontra részletesebben utal. Ebben Agamben arról ír, hogy az Állam alapját nem a különféle társadalmi viszonyok, hanem e viszonyok megszüntetésének tilalma képezi. Ezt a gondolatot pedig nem úgy kell értenünk, hogy az Állam a valós társadalmi viszonyok megszüntetését tiltja, hiszen ilyen viszonyok az életté vált törvény korában nincsenek: a viszonyok megszüntetésének tilalma a jogi-politikai apparátus azon mechanizmusának eredménye, mely a száműzetés autentikus formáját különféle viszonyok formájában reprezentálja, ezáltal létrehozván azt, amit Agamben szuverén tilalomnak nevez. E mechanizmus működésmódjának feltárása előtt azonban elengedhetetlen a száműzetés valódi formájának topológiai vizsgálata.

38 Vö. Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Gondolat, Budapest, 1984, 1324a, 24–29.

39 Agamben: *L'uso dei corpi*… Id. kiad. 1241.

40 Uo.

Giorgio Colli a *thigein* arisztotelészi fogalmát vizsgálva úgy határozza meg az érintkezést, mint „a pillanat[ot], melyben két létező csak a reprezentáció egy üressége [*un vuoto di rappresentazione*] által van elválasztva egymástól."[41] Agamben Colli meghatározását idézi: „»Az érintkezésben két pont abban a korlátozott értelemben érintkezik, hogy nincs köztük semmi: az érintkezés egy reprezentatív semmi [*un nulla rappresentativo*] jelzése«".[42] Arisztotelész a *thigein* (érinteni) fogalmában ragadta meg a gondolkodás sajátos tevékenységét: a gondolkodás legmagasabb formája nem reprezentálja, hanem megérinti a tárgyát. A gondolat és a gondolat tárgya egybeesnek, érintkeznek, nem ékelődik közéjük semmi, csak a reprezentáció üressége, hiánya – a semmivé foszlott reprezentáció. Önmagunkkal száműzetésben lenni nem jelent mást, mint önmagunkat megérinteni – önmagunkkal egybeesni. Az egyszerre apolitikus és szuperpolitikus száműzött a száműzetés politikájának alapkövét fekteti le, de ez a száműzetés Plótinosz formulájában új értelemre tesz szert: érintkezéssé válik. A száműzetés politikája tulajdonképpen az érintkezés politikája. A formula nem csak önmagunk érintésének lehetőségét nyitja meg, hanem a közös érintkezés lehetőségét is: a filozófusok ugyan száműzték magukat a poliszból, de a *polisz*on kívül saját közösségeket (*szünuszia*) alakítottak ki. A jogi-politikai apparátus ezt az érintkezést akarja elfogni és különféle viszonyok formájában reprezentálni. Azért hívja Agamben a nyugati politikát „konstitutívan »reprezentatív«"-nak, mert az mindenáron arra törekszik, hogy az érintkezést, mely minden valódi közösség lényege, a viszony formájában reprezentálja.[43] Már egészen korán, *Az eljövendő közösség*ben azt írja az eljövendő politikai közösségről, hogy benne „az emberek a hozzátartozás minden reprezentálható feltétele nélkül összetartoznak."[44] Valódi politikai közösség csak egy feltétellel létezhet, ami pedig nem más, mint minden reprezentáció és viszony deaktiválása.

Colli és Agamben elemzéseiből kiderül, hogy topológiai szempontból látszólag semmiféle különbség nincs a szuverén tilalom és az érintkezés, a rendkívüli állapot és annak igazi formája között. A jelen fejezetben azonosított ontológiai probléma is ennek tudható be. Míg topológiai szempontból úgy tűnik nincs különbség a *Homo Sacer*ben és *A testek használatá*ban leírtak között, hiszen Agamben az aktualizálódásnak ugyanarról a formájáról ír mindkettőben, az első könyvben az aktualitás és potencialitás megkülönböztethetetlenségi zónáját a szuverén alakjával

41 Agamben: L'uso dei corpi… Id. kiad. 1242.

42 Uo.

43 Uo.

44 Giorgio Agamben: *The Coming Community*. Ford. Michael Hardt. University of Minnesota Press, London–Minneapolis, 1993, 87. Kiemelés tőlem.

azonosítja, az utolsóban pedig a potencialitás és aktualitás *érintkezéséről*, egybeeséséről beszél, mely az ontológiai apparátus inoperativitásának a jele. Potencialitás és aktualitás mindkét könyvben egybeesnek: az elsőben a szuverén tilalom, az utolsóban pedig az érintkezés lesz egybeesésük formája. Az ontológiai apparátus tehát pontosan úgy működik, mint jogipolitikai formája: elfogván az érintkezést, a viszony formájában reprezentálja azt, ezáltal pedig megteremti a szuverén tilalom ontológiai formáját.

A kivételes állapot két formájának topológiai elemzése és összehasonlítása

Kafkának van egy rövid története, mely *A törvény kapujában* címet viseli. Egy vidéki emberről szól, aki a törvény kapuja elé érve engedélyt kér az ajtó előtt álló őrtől, hogy beléphessen a kapun. Annak ellenére, hogy az őr eleinte elutasító választ ad neki, látván, hogy az ember kíváncsian próbál belesni a kapun, világosan közli vele, hogy a tilalma ellenére is beléphet. A vidéki embernek tehát már tulajdonképpen a történet legelején megadatik a lehetőség, hogy beléphessen a kapun. Ennek ellenére élete végéig vár, sikertelenül győzködve az őrt, hogy beengedje. Halála előtt minden erejét összegyűjti, majd megkérdezi az őrt: „De hát mindenki a törvény felé igyekszik […], hogyan lehetséges, hogy ennyi év alatt rajtam kívül senki sem kért bebocsáttatást?" Mire az őr: „Itt rajtad kívül senki be nem léphetett volna. Ezt a bejáratot csak a te számodra jelölték ki. Most megyek és bezárom."[45] Agamben szerint a rövid történet tökéletesen érzékelteti a kiürült törvény alatt élt napjaink abszurditását. A nyitott kapun pont azért lehetetlen belépni, mert az tárva-nyitva áll. Ehhez hasonlóan, a törvény, mely csak kiürült formája által hat, pont azáltal érvényes, hogy nem ír elő semmit; ennyiben persze lehetetlen megvalósítani azt. A kiürült törvénynek azért nem tudjuk alávetni magunkat, mert nem ír elő semmit. Ennek megfelelően a történet legtöbb értelmezője úgy magyarázza a történet végét, mint a vidéki ember összeroppanását, bukását a törvény által felállított lehetetlen feladat előtt. Agamben azonban más interpretációt javasol: a történet legvégére, a kapu bezárásának mozzanatára élezi ki értelmezését. Amennyiben a nyitott kapu a kiürült, de pont ekként ható törvény erejét érzékelteti, annyiban „a vidéki ember magatartása nem

45 Franz Kafka: A törvény kapujában. Ford. Gáli József. In uő: *Elbeszélések*. Kriterion, Bukarest, 1978, 154.

más, mint egy bonyolult és türelmes stratégia, mely az ajtó bezáratására irányul, a törvény hatásának megszüntetése érdekében."[46] A törvény ereje valós erő, napjainkban az egyik legvalósabb. Ennek megfelelően téves Derrida interpretációja, miszerint Kafka történetében egy olyan eseménynek lehetünk tanúi, „amely történetesen nem történik meg", hiszen ennek éppen az ellentéte igaz: „a történet azt meséli el, hogy hogyan történt meg valami, ami látszólag nem történt meg."[47]

Szent Pálról írt könyvében Agamben Adorno egyik híres formuláját hasonlítja össze a páli *hósz mé*vel. A *Minima Moralia* utolsó aforizmájában Adorno a következőképpen próbálja meghatározni a filozófiát: „Az egyetlen filozófia, mely a kétségbeeséssel szemben még igazolható, az a kísérlet lenne, hogy minden dolgot úgy szemléljük, ahogyan az a megváltás nézőpontjából mutatja magát."[48] Adorno tehát arra szólít fel, hogy a dolgokat úgy szemléljük, *mintha* azok meg lennének váltva. Úgy kell a világhoz viszonyulnunk, *mintha* az meg lenne váltva. Adorno gondolata egy másik gondolatának fényében nyeri el valódi értelmét, mely a *Negatív dialektika* elején olvasható: „a filozófia […] azért él tovább, mert a megvalósulásának pillanata el lett szalasztva."[49] Adorno tudja, hogy a filozófia megvalósulásának pillanata végérvényesen el lett szalasztva, ebből pedig az következik, hogy a megváltás nem lehet több, mint nézőpont: a legtöbb, amit ebben a kétségbeesett helyzetben tenni lehet, az a megváltásnak mint nézőpontnak a felvétele. Agamben ezzel a *mintha*val állítja szembe Szent Pál híres formuláját, a *hósz mé*t, melynek jelentése „mint nem". A páli formula legtöbbször a *Korintusiaknak írt I. levél*ben fordul elő, a messianisztikus élet definiálásakor: „Ezt mondom hát, testvérek, az idő összehúzódik: a maradék azért van, hogy a feleséggel bírók úgy legyenek mint nem [*hósz mé*] bírók és a siratók mint nem siratók és a boldogok mint boldogtalanok és akik vásárolnak mint nem birtoklók és a világot használók mint azzal vissza nem élők."[50] Míg Adorno nézőpontként

46 Giorgio Agamben: The Messiah and the Sovereign. Ford. Daniel Heller-Roazen. In Daniel Heller-Roazen (ed.): *Potentialities*. Stanford University Press, Stanford, 1999, 174, DOI: https://doi.org/10.1515/9780804764070-012.

47 Uo.

48 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflections on a Damaged Life*. Ford. Dennis Redmond. https://www.marxists.org/reference/archive/adorno/1951/mm/ch03.htm

49 Theodor W. Adorno: *Negative Dialectics*. Ford. Dennis Redmond. cooltexts, 2021, 13.

50 1Kor 7, 29–31. In Agamben: A destituáló képesség elméletéhez… Id. kiad. x. Kiegészítés tőlem. A legtöbb magyar bibliafordításban „mintha nem" szerepel, de ahogy az a levél szó szerinti fordításaiból (így részben Csia Lajoséból) is kiderül, ez a megoldás alapvetően téves. Többek között ez az oka annak, hogy az agambeni szövegrész egyetlen magyar fordítása is „mintha nem"-ként adja vissza a görög formulát és annak olasz

kezeli a megváltást, addig Pál szerint a messiás eljövetele, ahogy azt a bibliai szöveghely is írja, nem jelent mást, mint minden dolog szimultán elhívását és visszavonását, melyet a páli formula előlegez meg. Az imént idézett szöveghelyben Pál különféle hivatásokat sorol fel, majd ezeket állítja önmagukkal viszonyba a „mint nem" által. Hivatás alatt itt természetesen nem különféle szakmákat kell érteni: a kifejezés Pálnál olyan faktikus élethelyzeteket, feltételeket jelöl, melyekbe Isten az embereket hívja (a *Korintusiaknak írt I. levél* egy másik szöveghelye például a körülmetéltség állapotát is a hivatások közé sorolja).[51] Pál formulája a különféle élethelyzetek, hivatások visszahívásának, deaktiválásának [*katargein*] a gesztusa: mivel a formula a különféle hivatásokat önmagukkal állítja viszonyba, Agamben arra következtet, hogy a messiás eljövetelekor ezeket a hivatásokat nem váltják le új, mennyei hivatások. Lévén, hogy a Messiás eljövetele minden faktikus életfeltétel visszahívását, deaktiválását jelzi, nem gondolhatjuk azt, hogy a szubjektum elkerülhetné ezt a visszavonást. „A messiási hivatás […] semmissé teszi a szubjektum egészét."[52] Míg tehát Adornonál a szubjektum a visszavonhatatlanul elszalasztott filozófia helyén próbálja felvenni a megváltás nézőpontját, addig Pálnál a messiási hívás mindenre kiterjed – a szubjektumra is. Míg Adornonál a szubjektum a megváltás *nézőpontjából* próbálja szemlélni a világot, Pálnál a messiási szférán belül helyezkedik el, így maga is átesik azon a *mindenre kiterjedő* deaktiváción, mely a messiási hívást meghatározza.

Térjünk hát vissza a kafkai történet végéhez. Amennyiben az olvasó figyelmesen követi a történéseket, evidenssé válik számára, hogy a vidéki ember stratégiája nem lehet adornói. Ugyanakkor azt sem gondolhatjuk, hogy a történet hőse már az első pillanattól fogva átlátja a helyzet paradox voltát és kiagyalja stratégiáját, mellyel életének végén a törvény kapuját bezáratja. A vidéki ember ugyanis mindent megpróbál: lekenyerezi az őrt, megkéri az őr prémgallérjában rejtőző bolhákat, hogy járjanak közben az őrnél a bebocsájtás érdekében, évekig figyeli, tanulmányozza az őr viselkedését. Ezeket a gesztusokat hideg számításként értelmezni téves lenne, mert a történetben semmi nem utal arra, hogy ennek az ellenkezőjét kéne

fordítását, a „come non"-t. Mivel Agamben a már említett *Epilógus*ban is kitér az ominózus passzus vizsgálatára, sőt, azt a maga teljességében, saját fordításában idézi, Csabay Istvánnal újrafordítottuk azt (különös tekintettel Agamben saját fordítására), jelen tanulmányban pedig már ezt a fordítást használom. Vö. *Az Újszövetség*. Ford. Csia Lajos. Logospress, Bécs, 1997; Giorgio Agamben: Klētós. Ford. Székely Örs. *a szem*. https://aszem.info/2017/07/giorgio-agamben-kletos/. (Utolsó letöltés: 2023. 11. 11.)

51 1Kor 7,17–22. Ilyen hivatás a házasság is.

52 Giorgio Agamben: *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Ford. Patricia Dailey. Stanford University Press, Stanford, 2005, 41, DOI: https://doi.org/10.1515/9781503619869.

gondolnunk. Kafka egyébként is kerüli a pszichologizálást, így szinte semmiféle információt nem kapunk arról, hogy mi zajlik emberünk lelki világában. Megalapozatlan lenne tehát azt állítani, hogy a vidéki ember, átlátva a helyzet paradox voltát és beazonosítva a feladatot, úgy tesz, mintha nem értené, hogy miért nem léphet be, addig játszva az értetlent, amíg az őr be nem zárja a kaput.

A *Homo Sacer*ben Agamben egy 15. századi zsidó kéziraton található festményhez hasonlítja Kafka történetét. A kép a Messiást ábrázolja lóháton, Jeruzsálem tágra nyílt kapui előtt. A kapu mellett egy őrt látunk, a Messiás előtt pedig egy fiatalt, aki ujjával a nyílt kapura mutat. Ezt a fiatalt hasonlítja Agamben Kafka történetének vidéki emberéhez. A fiatal, aki meghallotta a hívást, azt a „feladatot" kapta, hogy előkészítse és megkönnyítse a Messiás eljövetelét. Azáltal, hogy eléri a törvény kapujának végérvényes bezárását, mellyel párhuzamosan a napjaink részévé vált kivételes helyzet is megszűnik, a vidéki ember kiváltja a valódi rendkívüli állapotot. Ha pontosan akarunk fogalmazni, még csak azt sem mondhatjuk, hogy itt egy elvégzendő feladatról van szó, ahogyan Pál sem köti bizonyos feladatok elvégzéséhez a messiási életet; egyedül azt kéri a korintusiaktól, hogy a „mint nem" jegyében éljék az életüket. A vidéki ember stratégiája éppen ennyire „egyszerű": meghallván a hívást, a „mint nem" jegyében éli az életét. Nem arról van szó, hogy úgy tesz, mintha nem látná át paradox helyzetét, hanem arról, hogy nem is látja, hiszen életét nem a kiürült törvény, hanem a messiási hívás jegyében éli. Nem látja át, nem érti a helyzetét: semmit sem ért, ami a kiürült törvényhez kapcsolódik, sőt, egész életét helyzetének megértésére törekedve éli le (mint tudjuk, sikertelenül). Életének utolsó pillanata is egy kérdés. Pontosan ezt jelenti a „mint nem" jegyében élni: ahelyett, hogy úgy tennénk, mintha a messiási életet élnénk, valóban azt is kell élnünk. A vidéki ember számára azért lehetetlen a kivételes állapot megértése, áttekintése, mert ő nem a kivételes állapotban élt. A messiási hívás a szubjektumot is deaktiválja, így annak, aki már a messiási hívás jegyében él, semmit nem tud jelenteni a kiürült törvény hatalma. A vidéki ember nem tud feladatáról, „stratégiája" nem egy eszköz, mellyel egy cél megvalósítására törekszik. Nem is lehet az, hiszen semmiféle cél nem lebeg hősünk szeme előtt. Benjamin *Az erőszak kritikájáról* című írásában egy olyan eszközt próbál elgondolni (vagy legalább bejelenteni), mely semmiféle célra nem irányul, sőt: a puszta eszköz léte hatástalanítja az eszköz/cél apparátust, mely minden erőszak előfeltétele.[53] A vidéki ember stratégiája is ilyen, puszta eszköz, mely nem irányul semmiféle célra. Kafka történetének

53 Vö. Walter Benjamin: Az erőszak kritikájáról. Ford. Bence György. In Uő: *Angelus Novus…* Id. kiad. 42–43.

végső tanulsága tulajdonképpen az, hogy „a feladatunk" a „mint nem" jegyében élni az életet. Amint ez megtörténik, a kivételes állapot szertefoszlik, ezzel párhuzamosan pedig beáll a valódi kivételes állapot, melyre azonban – a Messiáshoz hasonlóan – már nem lesz szükség.

Kafka szerint a Messiás nem az utolsó napon, hanem az utolsó utáni napon jön el, amikor már nem lesz rá szükségünk. Miután bezártuk a kaput, beléphet a Messiás. Emellett tudjuk, hogy a zsidó hagyomány szerint a Messiás alakja kettős. József házának Messiása az a Messiás, aki a gonosz erőkkel megküzdve, azokat legyőzve meghal. Dávid házának Messiása a győztes Messiás, aki a gonosz legyőzése után eljön, és elhozza Isten Országát. A keresztény Messiás, Jézus Krisztus, aki legyőzte a gonoszt, meghalt a bűneinkért és feltámadt, ezt a két alakot egyesíti magában. A vidéki ember ugyan meghal, de legyőzi a gonoszt, Dávid házának Messiása pedig az utolsó utáni napon jön el, amikor a kapu már bezáratott. *A Messiás saját eljövetele után jön el. A történelem fogalmáról* című írásának második tézisében Benjamin azt mondja, hogy minden nemzedéknek adatott „valami gyenge messiási erő", hiszen „a múltnak […] követelése van velünk szemben."[54] A vidéki ember ennek tudatában van, ezért képes, még halála árán is, bezáratni a törvény kapuját. Amennyiben Benjaminnak igaza van és számunkra is megadatott ez a messiási erő, annyiban teljesítenünk kell messiási feladatunkat, a József házából való Messiás feladatát, hiszen Dávid házának Messiása csak akkor jön el, amikor már nem lesz rá szükségünk, amikor már bezárattuk a törvény kapuját.

A messiási élet meghatározása előtt érdemes visszatérni a szuverén tilalom és a valódi kivételes állapot közti különbség megragadásához. Megállapítottuk, hogy úgy tűnik, mintha nem lenne topológiai különbség a két állapot között, mivel mind a tilalom, mind az érintkezés (hiszen az érintkezés határozza meg a valódi kivételes állapot, a messiási közösség topológiáját és szerkezetét) valamiféle egybeesést, megkülönböztethetetlenséget implikál. A dolgozat során arról is esett szó, hogy a kivételes állapot alapját nem különféle (társadalmi) viszonyok képezik, hanem e viszonyok megszűntetésének tilalma. Valódi viszonyokról nem beszélhetünk a kiürült törvény szférájában, mert valódi viszonyok nem léteznek; a jogi-politikai apparátus működésmódjának tudható be, hogy mégis hiszünk bennük. Ez az apparátus elfogja az érintkezést és különféle viszonyok formájában reprezentálja azt, ennyiben pedig működésmódja a *mintha* logikáját követi: azt a látszatot kelti, úgy tesz, *mintha* lennének társadalmi viszonyok, melyek nélkül elképzelhetetlen lenne az életünk. A mindenkori hatalom számára elengedhetetlen fontosságú

54 Benjamin: A történelem fogalmáról… Id. kiad. 962.

annak elhitetése a polgárokkal, hogy a *status quo*nál nincs bizonyosabb valóság, az intézményrendszeren túl pedig nincs élet. Az a rettenetes propagandagépezet, mely a hatalom céljainak megvalósításáért felel, meglehetősen sikeres, mert az emberek valóban elhiszik, hogy csakis rosszabb élet várhat rájuk egy olyan világban, amit nem a különféle apparátusok irányítanak. A propagandagépezet fáradhatatlan munkájának az eredménye az is, hogy az emberek úgy tesznek, *mintha* nem messiási időket élnénk. Rendkívül jól érzékelteti ezt Kafkának egy eddig még nem említett gondolata, amit Agamben előszeretettel idéz a vele készült interjúkban: Kafka azt gondolta, hogy az állatok soha nem voltak kiűzve a Paradicsomból, „[l]évén pedig, hogy mi is ugyanabban a világban élünk, […] tulajdonképpen mi sem lettünk kiűzve […], csak valamilyen oknál fogva mégis azt képzeljük, hogy ki lettünk."[55]

Mindez nem jelenti azt, hogy a két állapot között csak látszatkülönbség húzódna. Adorno megoldása itt sem elégséges: semmit sem változtat a helyzeten, ha megpróbáljuk a megváltás nézőpontjából szemlélni a dolgok összességét. Attól, hogy az intézményrendszerek sokasága által fenntartott kivételes állapotot a megváltás nézőpontjából szemléljük, az égvilágon semmi nem fog megváltozni. Ezt jól tudta Adorno is, erről tanúskodik a *Negatív dialektiká*ban olvasható gondolata is, miszerint a filozófia visszavonhatatlanul elmulasztotta megvalósulásának lehetőségét. Ennek a megfontolásnak pedig topológiai következményei is vannak: nem gondolhatjuk azt, hogy a két állapot azonos, csak a téves nézőpontunk hiteti el velünk ennek ellenkezőjét. A propagandagépek és a hatalmi apparátusok ereje nagyon is valós, ahogy a kivételes állapot is. A törvény ugyan kiürült, nem tartalmaz semmit, de a hatásánál kevés valósabb dolog van a korunkban. Ebből pedig az következik, hogy a két állapot topológiailag is különbözik.

Az ontológiai-politikai gépezet alapvető működésmódja a következő: két elemet tart a tilalom viszonyában egymással, ezáltal előidézve egy kétpólusú megkülönböztethetetlenségi zónát. A jogi-politikai rendszer csak úgy alapozhatja meg magát, ha megteremti az átmenetet *phüszisz* és *nomosz*, természet és jog között. Ez az átmenet azonban nem más, mint a kettő között húzódó megkülönböztethetetlenségi zóna, melyet minden esetben a dichotómia egyik tagja ural. A jogi-politikai apparátus működése során nem az élet válik törvénnyé, hanem éppen fordítva, a törvény válik életté. A filozófusok egyik legfontosabb feladata az archeológia. Agamben életműve sem áll másból, mint különféle apparátusok feltérképezéséből, melyek során a cél a szóban forgó apparátusok működésének

55 Leland de la Durantaye: Giorgio Agamben with Leland de la Durantaye. In *Bidoun*. https://www.bidoun.org/articles/giorgio-agamben. Kiegészítés tőlem.

visszakövetése egészen addig a megkülönböztethetetlenségi küszöbig, mely ezeket az apparátusokat életben tartja. Amennyiben a filozófusnak sikerül megtalálnia ezt a pontot, már csak egy feladata maradt: ebben a pontban kell tartania magát, hogy a gép ne működhessen.[56] Amint a gép megszűnt működni, az általa viszonyban tartott elemek szembenállása megszűnik, azok pedig egybeesnek.

Kérdés persze, hogy mit jelent ebben a pontban „tartani magunkat". *Mi a filozófia?* című kötetében Agamben a gondolkodást egy olyan gesztusként definiálta, mely során visszaadhatjuk a valóságnak azt, amit követel: a potencialitást. A filozófia gondolati tevékenység, így önmagunk „küszöbben tartását" akár úgy is érthetjük, mint a gesztust, mely révén a filozófus egy destitutív potenciált ékel az ontológiai-politikai apparátus magját képező megkülönböztethetetlenségi küszöbbe. „Nevezzük destituálónak azt a képességet, amely minden alkalommal képes leállítani az ontológiai-politikai viszonyokat, hogy elemeik között megjelenhessen egy érintkezés (a Colli-féle értelemben)."[57] Már a definíció tökéletesen érzékelteti, hogy *egy* destitutív potenciál feladata éppen az egyes apparátusok deaktiválása. Nem csak az ontológiai apparátus kapcsán beszélhetünk destitutív potenciálról, minden gépezet más destitutív potenciállal rendelkezik. Benjamin és Pasolini elgondolásaiból kiindulva, akik szerint az anarchia mindig a hatalom anarchiája, így mindig a hatalomban található, Agamben arra hívja fel olvasói figyelmét, hogy egy apparátus minden esetben magába foglalja a hatástalanítására képes potenciát. Éppen ezért téves az anarchiára, az *adémiá*ra vagy az *anómiá*ra önálló princípiumokként tekinteni. „Mivel a hatalom az anarchia magába foglaló kizárásán (*ex-ceptio*) keresztül konstituálódik, az igazi anarchia elgondolásának egyetlen lehetősége a hatalom belső anarchiájának világos kiállításával esik egybe."[58] A hatalmat fenntartó gépezetek elfogó-gépezetek, melyek értelemszerűen azt fogják el, ami mind konstitúciójuk, mind destitúciójuk szempontjából elengedhetetlen: a jogi-politikai gépezet az anarchiát és *anómiá*t, az ontológiai gépezet pedig az impotencialitást. A filozófiai archeológia feladata ezeknek az elfogott elemeknek az expozíciója és kiszabadítása. Az itt leírtak fényében az imént használt kifejezés (a destitutív potenciál *beékelése*) sem teljesen pontos: a filozófus nem kívülről ékeli be az adott gépezetet deaktiváló destitutív potenciált, hiszen azt a gépezet már mindig is tartalmazza. Ehelyett feltárván azt, egy apparátushoz mindig a neki megfelelő destitúció jegyében viszonyul, ahogyan azt a vidéki ember tette Kafka történetében. A vidéki ember soha

56 Agamben: *The Use of Bodies*… Id. kiad. 239.

57 Agamben: A destituáló képesség elméletéhez… Id. kiad. 33.

58 Uo. 36.

nem hagyta el a törvény kapuját: a törvény kapujánál, a törvény kapujában töltötte életének nagy részét. Hősünk megáll a törvény kapujában, és egészen addig tartja magát a jogi apparátus küszöbén a *hósz mé* jegyében, amíg a kapu be nem zárul. Ezzel kapcsolatban fontos megjegyezni, hogy Agamben szóhasználata („a küszöbben tartani magunkat") nem puszta hasonlat: a filozófus ezt a gondolkodásban teszi, de ez nem jelenti azt, hogy ez lenne az ellenállás egyedüli módja. Mind Bartleby, mind a vidéki ember példája jól érzékelteti, hogy itt nem a gondolatokkal való zsonglőrködés a tét, hanem valódi gesztusokról, valódi eszközökről, valódi stratégiákról van szó.

Kétségtelen tehát, hogy a deaktiváció topológiai változásokkal jár. A filozófiai archeológia által feltárt, majd az apparátus deaktiválására felhasznált destitutív potenciál az apparátus elemeit összetartó viszony semmisségére, ürességére mutat rá. Az apparátus működésének leállása után már nem hat az erő, mely az apparátust fenntartó viszonyok semmissége ellenére – megszakításuk tilalma által – mégis fenntartotta ezeket a viszonyokat, így ezek a maguk valós formájában mutatkoznak meg a deaktivált gépezetben. Erre utal az érintkezés kapcsán említett „reprezentatív semmi", mely az elemek között található azok érintkezésekor. Míg a kivételes állapotban az elemeket az üres viszonyok reprezentációi tartják össze, addig annak igazi voltában ezek kiürült, semmissé vált formája található az elemek között. Az elemek között húzódó megkülönböztethetetlenségi zóna összedől, helyét az érintkezés veszi át, mely által az apparátus elemei egybeesnek. A valódi kivételes állapotban nem a törvény válik életté, hanem éppen fordítva: az élet válik törvénnyé, formává, azaz *élet-formává* [*forma-di-vita*].

A destitutív képesség elemzése

Mindezek után érdemes visszatérni az ontológiai apparátus vizsgálatára. A *Homo Sacer*ben leírtak olvasásakor úgy tűnhet, mintha Agamben az ontológiai apparátus szuverenitásáról írna. Ez bizonyos értelemben természetesen igaz, kutatásom első felében ennek az olvasatnak a fényében próbáltam rekonstruálni Agamben Bartleby-olvasatát. Amennyiben viszont nagy figyelemmel olvassuk a *Homo Sacer*ben leírtakat, egy egészen paradox kép tárul elénk, melyben a szuverén helyét nem az aktualitás, hanem az impotencialitás foglalja el. Ebben a paradox szerkezetben ugyanaz az instancia képezi a szuverén „princípiumot" és a szuverén tilalom alá helyezett, elfogott elemet. Vizsgálódásaink során egyetlen ilyen szerkezettel

volt dolgunk, ez pedig nem volt más, mint Plótinosz formulája. Amint az Plótinosz formulájának elemzéséből kiderült, a formula zsenialitása éppen abban áll, hogy felfedi a tilalom valódi, „nem-viszonyi" természetét, melynek nem a szuverén tilalom, hanem az érintkezés az adekvát formája. A *Homo Sacer*ben feltérképezett paradox viszony nem más, mint a szuverenitás paródiája. Az impotencialitás önmagát önmagához tiltva, önmagával egybeesve válik aktualitássá. Mindennek fényében teljesen új értelmet nyer a *Homo Sacer* felhívása, miszerint a potencialitás létét az aktualitással való viszonya nélkül, viszonyán túl kell elgondolnunk. Azért kell minden viszonytól függetlenül elgondolnunk a potencialitás létét, mert a deaktivált ontológiai apparátusban potencialitás és aktualitás között nincs semmiféle viszony: közvetlenül érintkeznek egymással, azaz egybeesnek.

Az impotencialitás, mint szuverén princípium, minden szuverén hatalom tökéletes paródiája. Ennek legelső oka az, hogy irányíthatatlan: mi vagyunk kitéve neki, nem pedig ő nekünk. Annyiban valóban szuverén, hogy mindenféle alkotás, mindenféle konstitúció ki van téve neki, de paradox szuverenitása éppen abban nyilvánul meg, hogy – a szuverén döntéssel szemben – irányíthatatlan. A második ok az, hogy nem konstitutív erő. Az impotencialitás nem a teremtés, hanem az ellenállás képessége, emiatt pedig minden olyan cél elérésére használhatatlan, ami a konstitúciót vagy a konstituált rend fenntartását igényli. A harmadik ok pedig, hogy bármelyik pillanatban képes felszámolni magát, sőt, egyedül így képes bármit is létrehozni. Egy olyan „szuverén" princípumról beszélünk tehát, mely irányíthatatlan és bármelyik pillanatban maga ellen fordulhat. Úgy tűnik, Agamben az impotencialitás elgondolásában is mesterét követte. Benjamin *Az erőszak kritikájáról* című szövegében az erőszak két alapvető funkcióját különbözteti meg: a jogteremtést és a jogfenntartást. A jogteremtő erőszak archetípusa a mitikus erőszak. Ezzel állítja szembe Benjamin az isteni erőszakot: míg a „mitikus erőszak jogteremtő, az isteni jogmegsemmisítő; az határokat emel, ez határtalanul romboló; a mitikus erőszak bűnbe taszít és vezeklésre kényszerít, az isteni erőszak feloldoz; az fenyeget, ez sújt; az véres, ez vértelenül halálos."[59] Az isteni erőszak is erőszak, ahogyan az impotencialitás is szuverén princípium, de éppen úgy, ahogy ez az erőszak csak megsemmisíteni, rombolni, súlytani, illetve feloldozni képes, úgy az impotencialitás is csak destituálni, megszűntetni, deaktiválni és munkátlanítani tud. A Benjamin szövegéről írott fiatalkori esszéjében Agamben a forradalmi erőszakot – mely nem más, mint az isteni erőszak „ember által gyakorolt […] legmagasabb rendű megnyilvánulása" – tartja az erőszak

59 Benjamin: Az erőszak kritikájáról… Id. kiad. 52.

egyetlen olyan formájának, mely tárgyának negálása közben önmagát is negálja.[60] A forradalmi erőszak a *status quo* megszüntetése után önmagával is szembefordul: egyedül egy ilyen erőszak képes kitörni a mitikus erőszak katasztrófát katasztrófára halmozó körforgásából, egyedül egy ilyen erőszak képes kiváltani az „új történelmi korszakot", amiről Benjamin ír.[61] Az impotencialitás pontosan úgy működik, ahogyan az isteni erőszak: deaktiválván az őt tartalmazó apparátust, maga ellen fordul, ezzel pedig elhozza a szabad használat apparátusoktól és szuverenitástól mentes „korát". Ahogyan azt Agamben a *Homo Sacer*ben meg is jegyzi, a konstitutív és konstituált hatalom problematikus viszonyának vizsgálata során tulajdonképpen Benjamin elgondolásait veszi át, csak fogalomhasználatán változtat.[62] Mindennek fényében nem meglepő, hogy *A testek használatá*nak *Epilógus*ában a destitutív hatalom formájában találja meg a *Homo Sacer*ben felvetett probléma megoldásának kulcsát. Ahogyan az isteni erőszak a mitikus erőszak paródiája, úgy a destitutív hatalom is a konstitutív hatalom paródiájának mondható. Mind az isteni erőszakra, mind a destitutív hatalomra áll Agamben tűpontos megjegyzése, miszerint esetükben „a destitúció maradéktalanul egybeesik a konstitúcióval."[63]

Befejezés

Dolgozatom utolsó fejezetében *A testek használata* című könyv *Epilógus*ának utolsó előtti pontját próbáltam megfejteni. A pontban leírtak utolsó mondatára, mely azt összekapcsolja a nagyszabású sorozat legutolsó töredékével, eddig tudatosan nem reflektáltam, hiszen az csak az eddig leírtak fényében nyerheti el valódi értelmét. A szóban forgó mondat a következő: „Azon a ponton, ahol a diszpozitívum így hatástalanított, a potencia egy élet-formává válik, egy élet-forma pedig konstitutívan destituáló."[64] Lévén, hogy Agamben fejezeteket és tanulmányokat szentelt etikai kulcsfogalmának feltérképezésére, jelen dolgozatban lehetetlen az élet-forma fogalmát átfogóan tárgyalni. Emiatt próbálom az *Epilógus* utolsó pontjában leírtak alapján körüljárni az imént idézett gondolatot.

60 Uo. 56. Vö. Giorgio Agamben: On the Limits of Violence. Ford. Elisabeth Fay. *Diacritics*, 2009:39, 108–109, DOI: https://doi.org/10.1353/dia.2009.0034.

61 Vö. uo.

62 Vö. Agamben: *Homo Sacer*… Id. kiad. 40.

63 Agamben: A destituáló képesség elméletéhez… Id. kiad. 36.

64 Uo. 37.

Egy interjúban, melyet Andrea Pensottinak adott, Agamben azt nyilatkozta, a filozófia mindig az etikáról szól, emiatt pedig minden esetben egy életformát feltételez, így azt gondolom, hogy az előbbiekben idézett gondolat értelmezése találó vége lehet vizsgálódásaimnak.[65]

Ahogy azt a dolgozat során már kiemeltem, Arisztotelész és Agamben számára a modális kategóriák létük ható módjaiban válnak filozófiai problémává. Ennek tudható be, hogy filozófiáikban az ontológia, az etika és a politika szorosan összefonódnak. Amikor Agamben destitutív potenciáról vagy destitutív hatalomról beszél, ezeket a fogalmakat nem csak ontológiai értelemben használja. Ezért tartottam fontosnak megjegyezni, hogy egy apparátus deaktiválása nem csak átvitt értelemben tekinthető valós gesztusnak, hanem a szó legszorosabb értelmében annak minősül. Ezért írja Agamben, hogy egy apparátus deaktiválódásának pillanatában az apparátust destituáló potenciál életformává válik. Az *Epilógus* utolsó pontjának elején Agamben világossá teszi, hogy minden élőlény valamiféle életformában van, de ezt nem jelenti azt, hogy mindegyik egy élet-forma. Konstitúciójának (és destitúciójának) pillanatában az élet-forma „az élet minden egyes formáját destituálja és munkátlanítja."[66] Különbség van tehát az egyes életformák és *egy* élet-forma között.

Egy élet-forma konstitúciója tehát teljes mértékben egybeesik annak az életformának destitúciójával, amibe az ember született, s amit a környezete által kialakított magának. Agamben a Szent Pálról írt könyvében ezt az életformát azonosítja a *klészisz*el, vagyis azzal a hivatással, azzal a faktikus élethelyzettel, melybe születésétől fogva bele van vetve az ember. Így nem tűnik annyira meglepőnek, hogy Agamben az élet-formát úgy definiálja, mint „minden tényszerű hívás visszahívása", mely önmagukkal állítja feszültségbe ezeket a hivatásokat.[67] Az élet-forma működésmódja, a destitúció, nem más, mint a páli *hósz mé*. Ahogy a *hósz mé*, a messiási hívás, minden hivatás visszahívása, úgy a destitúció sem más, mint minden életforma munkátlanítása. A messiási élethez hasonlóan az élet-formára sem tekinthetünk magasabb rendű célként vagy autentikus életformaként, mely az egyes életformák megvalósítása, beteljesítése lenne.

Mindemellett azt is meg kell jegyeznünk: éppen úgy, ahogy az ontológiai diskurzus során helytelen volt a destitutív potenciál „beékeléséről" beszélni, úgy itt is fontos, hogy az inoperativitást nem valami külső hatásként vagy erőként kell elgondolni. A messiási hívás, az élet-forma a hivatásokat *önmagukkal* állítja feszültségbe a „mint nem" formulája által.

65 Andrea Pensotti: Where is Science Going? An Interview with Professor Giorgio Agamben. *Organisms*, 2020:2, 109, DOI: https://doi.org/10.13133/2532-5876/17354.

66 Uo. A mondat kedvéért változtattam a szórenden.

67 Uo.

A munkátlanság teljesen egybeesik egy hivatás (egy munka, egy *ergon*) deaktiválásával. Egy hivatást azonban csak úgy tudunk deaktiválni, ha nem hagyjuk el azt. A *Korintusiaknak írt I. levél*ben Pál a következőket írja: „Különben mindenki éljen úgy, ahogy az Úr adta neki, s ahogy az Isten hívta."[68] A messiási hívás nem az Isten által kapott hivatásunk elhagyására hív, hanem annak hatástalanítására. A messiási hívást meghallva, úgy kell éljünk, ahogyan azt mindig is tettük, csak ezt a „mint nem" jegyében kell tegyük. Ez a magyarázata annak, hogy Agamben a különféle életformák destitúcióját *egy* élet éléseként definiálja. Minden élet önmagába rejti saját destitúciójának lehetőségét, minden életben ott lakozik a munkátlanság. Egy életet élni annyi, mint az impotencialitásnak való kitettség jegyében élni. Amennyiben pedig az ily módon élt élet tapasztalata *költői*, Hölderlint idézve azt mondhatjuk: egy életet élni nem más, mint költőien lakozni ezen a földön.[69]

Az „élet-forma, a sajátosan emberi élet az, ami, munkátlanítván az élők specifikus munkáit és funkcióit, üresjáratra bírja és ily módon lehetőségre nyitja őket."[70] Az inoperativitás tehát nem puszta tétlenséget jelent, hanem az új lehetőségekre, a szabad használatra való megnyílást, éppen úgy, ahogyan az isteni erőszak is egy új történelmi korszak zálogát képezi. Az inoperativitás felszabadítja az embereket faktikus élethelyzetük (ez alatt elsősorban az ember biológiai és társadalmi feltételeit kell értenünk), valamint előre elrendelt feladataik alól, megnyitva számukra a költészet, a gondolkodás és a politika lehetőségét. A politika, a filozófia és a művészet képezik a munkátlanság dimenzióit, melyekben az ember különféle feladatai, determinációi, „munkái" [*erga*] deaktiválódnak, deaktiválódásuk pedig felszabadítja a minden életben ott lakozó inoperativitást, melyet a különféle feladatok, „munkák", kötelességek helyeznek tilalom alá. Mindezek után érthetővé válik Agamben monumentális sorozatának utolsó mondata: az inoperativitásban „áll a legnagyobb jó, amit a filozófus szerint az ember remélhet".[71] A filozófus, akiről az idézetben szó van, nem más, mint Spinoza. Ahogyan Agamben, úgy én is az ő gondolatával zárom dolgozatomat: „Ha az elme önmagát és cselekvőképességét szemléli, örül".[72] Ez az öröm az inoperativitás öröme.

68 1Kor, 7, 17.

69 Vö. Friedrich Hölderlin: Csodás kékségben. Ford. Szijj Ferenc. In Martin Heidegger: *„…költőien lakozik az ember…". Válogatott írások*. T-Twins – Pompeji, Budapest–Szeged, 1994, 281.

70 Agamben: A destituáló képesség elméletéhez… Id. kiad. 38.

71 Uo. 39.

72 Baruch Spinoza: *Etika*. Ford. Boros Gábor. L'Harmattan, Budapest, 2022, III. 53. tétel.

Barcsi Tamás – Bene Adrián

Elvesztette-e méltóságát a koncentrációs táborok muzulmánja? Giorgio Agamben méltóságról, puszta életről és immanenciáról

A méltóság és a puszta élet Agambennél

Az emberi méltóság fogalmát vizsgálva, Agamben elemzései nyomán a „puszta élet" fogalmát tekinthetjük olyan alapzatnak/kilátónak, amelyen állva áttekinthető a biopolitikai alávetést, a halált, az emberi jogokat és magát az ember(i)t magába foglaló horizont. A koncentrációs táborok „muzulmánjairól" (az eredeti német *Muselmann* kifejezés lehetővé teszi a bezárkózott/kizárkózott kagylószerű állapotra való asszociációt is) mint *homo sacer*-ekről adott értelmezés[1] hátterében a felvilágosodás racionalizmusának, a liberális demokráciának és magának az emberi jogok univerzalitásának tételezésére alapozott humanitáseszmény apóriája húzódik meg. (Agamben az apória kifejezést használja a *Homo Sacer* első kötete, a *Szuverén hatalom és puszta élet* bevezetőjében.)[2] Ennek megvilágítása – és Foucault biopolitikai koncep-

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.06

Barcsi Tamás a PTE Állam- és Jogtudományi Kara Jogbölcseleti és Társadalomelméleti Tanszékének egyetemi docense, a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének (Értékek és Tudomány Kutatócsoport) tudományos munkatársa.
Email: barcsi.tamas@ajk.pte.hu

Bene Adrián a PTE Bölcsészet-és Társadalomtudományi Kara Közösségi és Szociális Tanulmányok Tanszékének adjunktusa.
E-mail: bene.adrian@pte.hu

1 Giorgio Agamben: *Ami Auschwitzból marad. Az archívum és a tanú*. Ford. Darida Veronika. Kijárat Kiadó, Budapest, 2019.

2 A modern demokrácia „a kezdetektől úgy jeleníti meg magát, mint a *zóé* követelése és felszabadítása, ami folyamatosan próbálja saját puszta életét alakítani életmóddá, és megtalálni, úgymond, a *bioszt* a *zóé*ban. Ebből fakad sajátos apóriája is, mivel

ciójának korrekciója – során Agamben írásaiban rendre visszatér a puszta élet problémaköréhez. Az alábbiakban megkíséreljük az emberi méltóság problémáját körüljárni, tekintettel a puszta élet, a halál és a biopolitika ezzel szorosan összefüggő kérdéseire. Írásunk részben Agamben útmutatásait rekonstruálja, részben annak filozófiai kontextusát egészíti ki.

Kiindulásként felidézzük, mire vonatkozik az agambeni kritikai elhatárolódás a felvilágosodás eszméit és etikai nézeteit illetően, amelyek a modern (bio)politika és a demokrácia forrásai. A kanti etika az egyén méltóságát az észhasználat képességének és az ezzel összekapcsolódó személyes autonómiának az univerzalitásával alapozza meg. Az európai felvilágosodás eszmevilágában a racionalizmus és az individualizmus (az egyéni észhasználat) nélkül nem gondolhatóak el a modern liberális demokráciát megalapozó szabadság és egyenlőség alapelvei. Ennek nyomán az emberi jogok ezt a fogalmi-szemléleti keretrendszert emelik az univerzális elvek rangjára, mint ahogyan az megjelenik a különböző nemzetközi egyezményekben, nyilatkozatokban, alapjogokként pedig az egyes államok alkotmányaiban. Mindezek, amiként a modern európai humanitáseszmény egésze, értelmezhetetlenek az emberi méltóság tiszteletének elve és az emberi méltósághoz való jog mint „anyajog" nélkül. Agamben azonban megkérdőjelezi az emberi méltóság alapvetően etikai eredetű fogalmának univerzalitását. Az auschwitzi haláltábor muzulmánjai éppenséggel az élet és a halál, az emberi és a nem-emberi közötti határ bizonytalanságára hívják fel a figyelmet az *Ami Auschwitzból marad* gondolatmenetében. Amikor Agamben erre hivatkozva elvet minden normatív-diskurzív etikát, és a tanúságtétel ethoszát javasolja, tulajdonképpen az európai felvilágosodás alapeszméinek univerzalitását tagadja. Ha ragaszkodunk a méltóság fogalmához, körül kell járnunk Agamben intenciói alapján és megvizsgálnunk, vajon mi alapozhatja meg azt, ha – kiindulva a táborok muzulmánjainak egzisztenciális állapotából – zárójelbe tesszük a reflexiót és az önrendelkezés szabadságát. A méltóság kapcsán felmerül emberi és nem-emberi megkülönböztethetősége, az emberi és a testi-biológiai létezés fogalmi viszonya. Ez számos kérdést vet fel: ha a személyes öntudat is elhomályosul az embertelen gyötrelmek hatására, van-e értelme az emberség, méltóság, tisztelet fogalmainak? Ha

> éppen egy olyan helyen akarja játékba hozni az emberek szabadságát és boldogságát (a puszta életben), amely az alávetettségüket jelzi. A jogok és formális szabadságok elismeréséhez vezető hosszú, rögös úton megint csak ott áll a megszentelt (áldozati) ember teste, kettős hatalmával (*sovereign*), az életével, amely feláldozhatatlan, de megölhető. Tudatosítani ezt az apóriát nem jelenti a demokrácia elért eredményeinek lekicsinylését." Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Transl. Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford, 1998, 9–10, DOI: https://doi.org/10.1515/9780804764025.

az érzések, érzetek, *qualé*k szintjén próbáljuk megragadni a méltóságnak (vagy épp megtagadásának) a megalapozását, találunk-e olyan érzést, amely ennek – és speciálisan ennek – felel meg egy pre-egológiai, személytelen, nem-fogalmi tudatműködés szintjén? E kérdések az aszubjektív fenomenológia (Eugen Fink, Jan Patočka, Maurice Merleau-Ponty) gondolatvilágára irányítják a figyelmet Agamben vonatkozásában, a nyilvánvaló és gyakran hivatkozott ihletők, Michel Foucault és Gilles Deleuze mellett. A prereflexív, személytelen tudati mező és a puszta test koncepciójának metszéspontján pedig feldereng Jean-Paul Sartre tudatelmélete (amelyet *Az Ego transzcendenciájá*ban vázolt), valamint aprólékos elemzése (vagy, ha akarjuk: filozófiai fikciója) a kis Gustave Flaubert megélt testi tapasztalatának materiális-passzív jellegéről az *Idiot de la famille*-ban. Ebben az agambeni „puszta élet"-hez hasonló szemlélet bontakozik ki, hasonló ember- és nyelvfelfogás bázisán.

Mindezek közül a jelen írás keretében az emberi méltóság és a puszta élet elemzésére van lehetőségünk, érintve a halál, a test, a személytelenség, a szingularitás, az immanencia témáit.

Biohatalom, muzulmán, emberi méltóság

Michel Foucault *A szexualitás története* I. kötetében arról ír, hogy a 17. századtól meghatározó hatalmi változások történtek Nyugat-Európában. A korábbi évszázadokban a szuverén kiváltsága volt az élet és halál feletti jog, aminek jelképe a pallos: a hatalom elsősorban adóztató fórum, kisajátítási mechanizmus, az uralkodó akár az alattvaló életét is elveheti, ha megszegi a törvényeit. A 17. századtól egyre kevésbé az elkobzáson van a hangsúly, ez csak az egyik eleme lesz a hatalomnak, amelynek már kevésbé az alávetés, inkább az élet hatékony megszervezése a célja. A hatalom mintegy gondnoka lesz az életnek, biohatalommá válik. A halál feletti hatalom ennek a hatalomnak a kiegészítése, a véres modern háborúkat már nem az uralkodó, hanem a közösség egészének nevében indítják meg, a nép, a „faj" életének megóvására, fennmaradásának biztosítására hivatkozva.[3] A biohatalomnak kétféle megjelenési formáját különböztethetjük meg. (1) Az emberi test anatómia-politikája. Ennek tárgya a gépként felfogott emberi test, és olyan felügyeleti rendszerek létrehozására törekszik, amelyekben az emberek engedelmes és hasznos

3 Michel Foucault: *A szexualitás története* I. *A tudás akarása*. Ford. Ádám Péter. Atlantisz, Budapest, 2014, 137–139.

testként funkcionálnak (iskola, kaszárnya, műhely, gyár, kórház, börtön). Itt tehát a különféle rendszabályoknak van meghatározó szerepe. (2) A népesség biopolitikája (ennek kialakulása a 18. század közepére tehető): „ez a pólus már arra a testre összpontosít, amelyet keresztül-kasul áthat az eleven anyag mechanikája, és amely a biológiai folyamatok színtere: vagyis a népszaporulatra, a születési és halálozási arányra, az egészségre, az élettartamra, illetve mindazon körülményekre, amelyek közrejátszanak e tényezők alakulásában".[4]

Agamben Foucault biopolitika-koncepcióját több vonatkozásban is kiegészíti, módosítja. Úgy véli például, hogy a 20. (és persze a 21.) század biopolitikájának az „élni segíteni" mellett a „túlélni hagyni", a „túlélés termelése" is jellemző vonása. A túlélés azonban leginkább a pusztán vegetatív élet túlélése, gondolhatunk itt az öntudatlan betegek orvosi technikákkal való életbentartására.[5] Továbbá: „A szuverenitás–biopolitika történeti egymásra következése Foucault-i képlete helyett Agamben ezek eredendő egymásba fonódása mellett érvel."[6] (Erről később lesz még szó.)

A nácik biopolitikájával kapcsolatosan is új szempontokat vetett fel Agamben. Kiindulópontja Foucault azon nézete, hogy a fajelmélet, tehát a fajok megkülönböztetése, hierarchiája teszi lehetővé a biopolitika számára, hogy az emberi faj biológiai kontinuumában cezúrákat jelöljön ki és így az „élni segíteni" elvébe bevezesse a háború elvét (pontosabban a háború és a népirtás elvét). Agamben szerint a biohatalom a demokratikus népet demografikus néppé alakította át, ezen belül pedig a nácik megkülönböztették az árja és a nem árja származású állampolgárokat, majd „a nem árja zsidóvá vált, a zsidó deportálttá (*umgesiedelt*, *ausgesiedelt*), a deportált internálttá (*Häftling*), míg végül a táborban a biopolitikai cezúrák elérték végső határukat. Ez a határ a muzulmán".[7] Muzulmánnak nevezték a táborokban a teljesen kimerült, az életéért való küzdelmet feladó „élőhalottat." A nácik biopolitikájában – tehetjük hozzá – a felügyeleti intézményeknek is fontos szerepe volt, hiszen a koncentrációs táborok a kaszárnyák és a börtönök rendjének jellegzetességeit viselték magukon.

Primo Levire utalva Agamben az embert nem-emberré tévő Gorgót megpillantó muzulmánt tekinti teljes értékű tanúnak, aki a küszöböt jelenti az élet és a halál, az ember és a nem-ember között. A muzulmánról, pontosabban a muzulmánért tanúskodó tanú a valódi tanú, illetve mint

4 Uo. 141.

5 Agamben: *Ami Auschwitzból marad*. Id. kiad. 137–138.

6 Szigeti Attila: A *Homo Sacer* és a tanúsítás etikája. In Horváth Andor – Soós Amália (szerk.): *A bölcsesség koszorúja. Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára*. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2014, 262.

7 Agamben: *Ami Auschwitzból marad*. Id. kiad. 74.

erre az *Ami Auschwitzból marad* végén utal, szemben azokkal, akik a gázkamrába kerültek, a muzulmánok közül, igen kevesen, de voltak, akik életben maradtak, és akik így maguk is tanúskodhattak arról, amiről nagyon nehéz tanúskodni, mert a Gorgó megpillantása a „látás lehetetlenségével" járó küszöb-létet eredményezte.[8] Agamben szerint a túlélők azt az üzenetet hozzák a táborokból, hogy „a méltóságot és az illemet minden képzeletet felülmúlóan el tudjuk veszíteni", a muzulmán pedig „egy etika küszöbét őrzi, egy olyan életformáét, mely ott kezdődik, ahol a méltóság véget ér".[9] Vajon a muzulmán valóban elvesztette méltóságát? Igen és nem: ha méltóságon valamiféle belső tartást, emberhez méltó magatartásmódot értünk, akkor mondhatjuk, hogy a muzulmán ezt elvesztette, de értelmezésünkben az emberi méltóság még ilyen határhelyzetben sem elveszíthető.

Igaz az, amit Agamben a méltóság jogi eredetéről ír (a *dignitas* szó eredetileg társadalmi-állami rangra utalt), és az is, hogy később a tisztségekről leválasztott értelemben is használták a fogalmat: ez „egy belső modell vagy egy külső kép, amelyhez igazodni kell, amit mindenáron meg kell őrizni".[10] Ez utóbbi értelmezés az emberhez méltó magatartást jelenti, ezt nevezhetjük „erkölcsi" méltóságnak, ami viszont attól függ, hogy egy adott kultúrában, korszakban mit tekintenek emberhez méltó viselkedésnek. Agamben azonban egyáltalán nem ír *Ami Auschwitzból marad* című könyvében az emberi méltóság (a *dignitas hominis*) fogalmáról, amelynek lényege, hogy minden embert tisztelni kell, legalább „minimálisan", pusztán azért, mert ember. A *dignitas* fogalmat Cicero használta először ilyen értelemben; a keresztények az ember istenképűségére alapozzák az emberi méltóságot; Kant pedig a morális autonómiában látja az ember öncél voltának alapját.

Cicero több művében használja a *dignitas* kifejezést, amelyet olyan erkölcsi tekintélyként definiál, amely tiszteletet vált ki.[11] A társadalmi méltóság, az erkölcsi méltóság és az esztétikai értelemben vett méltóság összekapcsolódik: a magas társadalmi státuszú személynek erkölcsileg is kiválónak kell lennie, jellemzője az illendőség (*prepon*, *decorum*), illetve külső megjelenésében is méltóságot sugároz.[12] A *De officiis* (*A köteles-*

8 Uo. 35–48, 106–107, 139–151.

9 Uo. 60.

10 Uo.

11 Cicero: *De Inventione* 2.55.166. Idézi: Hubert Cancik: 'Dignity of Man' and 'Persona' in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, *De Officiis I*, 105–107. In David Kretzmer – Eckart Klein (ed.): *The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse*. Kluwer Law International, Hague, 2002, 19–39, DOI: https://doi.org/10.1163/9789004478190_003.

12 Adamik Tamás: Az emberi méltóság fogalma Cicerónál. *PoLíSz*, 2004:80 , 14.

ségekről I., Kr. e. 44) című könyvben fontos szerepet kapnak a méltóság ezen vonatkozásai, azonban a *dignitas hominis* fogalmával arra is utal Cicero, hogy egy bizonyos szintű tisztelet minden embernek embervoltából adódóan kijár, mivel mindenkit jellemez az észhasználat képessége.[13] Cicero arról ír, hogy az ember lelke kiválósága miatt emelkedik ki a többi élőlény közül, ez teszi az embert istenhez hasonlóvá. Ilyen gondolatokat a görög filozófusoknál is olvashatunk, Cicero azonban hangsúlyozza, hogy természete (a mindenki számára közös persona) révén minden ember hasonló istenhez, tehát minden ember azonos méltósággal rendelkezik, ezért minden ember egyforma tiszteletet érdemel: „Tisztelnünk kell tehát az embereket, nemcsak a legelőkelőbbeket, hanem a többieket is".[14] Vannak, akik úgy gondolják, hogy az emberi méltóság fogalmának leírásakor Cicero Rodoszi Panaitiosz görög sztoikus filozófus gondolataira támaszkodott, azonban – mivel Panaitiosz vonatkozó műve elveszett – ez csak feltételezés.[15] A kiemelkedő személyek méltóságából egyetemes emberi méltóság lesz. A keresztény felfogás szerint az ember méltóságának alapja istenképűsége: az embert Isten saját képmására alkotta. Az ember istenképűségének első megjelenése a Szentírásban a Teremtés könyvében (1,27–29) található. Mivel minden embert Isten teremtett a saját képmására, ezért minden ember egyenlő, minden ember azonos méltósággal rendelkezik. Lévén, hogy a legfőbb keresztény erény a felebaráti szeretet, embertársunkat nem pusztán tisztelnünk kell, hanem szeretettel kell viszonyulnunk hozzá (a keresztény államokban persze nemhogy a felebaráti szeretet elve nem érvényesült általánosan, de a mindenkinek embervoltából járó alapvető tisztelet sem, de ennek tárgyalása nem tartozik ide).

Az emberi méltóság morálfilozófiai felfogásához sorolható elméletekben a hangsúly az emberi méltóságból következő racionális erkölcsi elv levezetésén van: a racionális morál előírásai mindenkire vonatkoznak, függetlenül attól, hogy ki milyen elképzeléseket vall magáénak a jó életről. Nem véletlen, hogy ez a szemlélet (az emberi méltóságra alapozott erkölcsfelfogás) a felvilágosodás korában lesz meghatározó: a jó élet sokféle módon értelmezhető, a cél a mindenki számára követendő erkölcsi minimum megalapozása. Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésé*ben (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*) a kategorikus imperatívusz („Cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratod

13 Marcus Tullius Cicero: A kötelességekről. In Havas László (válogatta): *Cicero válogatott művei*. Európa, Budapest, 1987, 325–326.

14 Adamik: i. m., 17.

15 Vö. Cancik: i. m., 105–107.

révén általános természettörvénnyé kellene válnia.")[16] leírása után bizonyítani kívánja, hogy létezik-e valóban ilyen imperatívusz, van-e olyan gyakorlati törvény, amelyik teljesen, mindenfajta mozgatórugó nélkül, önmagában is parancsoló jellegű, és hogy e törvény követése kötelesség. Ha van valami, aminek létezése önmagában abszolút értékkel bír, ami önmagában vett cél, akkor ebben és csakis ebben lelhetjük fel egy lehetséges kategorikus imperatívusz, azaz a gyakorlati törvény alapját. A célok birodalmában mindennek vagy ára van, vagy méltósága. Aminek ára van, annak helyébe egyenérték gyanánt másvalamit is állíthatok, ami viszont minden ár fölött áll, ami az öncél létrejöttének egyedüli előfeltétele, annak belső értéke, vagyis méltósága van. Mivel a moralitás az egyedüli feltétel, amelynek megléte egy eszes lényt öncéllá tehet, ennélfogva egyedül az erkölcsiségnek és az emberiségnek – amennyiben erkölcsiségre képes – van méltósága. Az ember és általában minden eszes lény öncélként létezik, és nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál. A gyakorlati imperatívuszt Kant a következőképpen is megfogalmazza: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki másében mindenkor mint célra, sohasem mint puszta eszközre legyen szükséged."[17]

A modernitásban az emberi méltóság tiszteletének és a belőle fakadó követelmények érvényesítésének egyre nagyobb jelentősége lesz, de a civilizációs törés időszakaiban figyelmen kívül hagyják az emberi méltóság tiszteletét. Arról lehet vitatkozni, hogy mit is jelent a „minimális" tisztelet, mi az emberi méltósághoz való jog tartalma, de arról nincs és nem is lehet vita, hogy a nácik tevékenysége az emberi méltóság tiszteletének radikális figyelmen kívül hagyására irányult: a kártevőknek nyilvánítottakat nem tekintették emberi méltósággal bíró individuumoknak. „Mielőtt haláltábor lett volna, Auschwitz egy még mindig elgondolhatatlan kísérletezés terepe volt, melynek során, túl az életen és a halálon, a zsidó muzulmánná és az ember nem-emberré vált" – írja Agamben.[18] Ezt a tényt azonban Agamben nyilvánvalóan a fenti morálfilozófiai tradíción kívül kerülve értelmezi. Szerinte a muzulmán éppen azért lehet teljes értékű tanú, mert „lerombolja a megkülönböztetés lehetőségét az ember és a nem-ember között".[19] Álláspontunk szerint itt a nem-ember csak azt jelentheti, hogy a muzulmán nem tudott már úgy viselkedni, ahogy azt egy embertől

16 Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. I: Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Budapest, 1991, 18–101, 53.

17 Uo. 62.

18 Agamben: *Ami Auschwitzból marad*. Id. kiad. 45.

19 Uo. 40.

elvárjuk, tehát nem mutatta az emberhez méltó viselkedés külső jegyeit (teljesen elhagyta magát, nem törődött azzal, hogy mi történik vele), de emberi méltóságát – ha kanti alapon értelmezzük ezt a fogalmat – nem vesztette el, mert az ember önérték, öncél volta nem elveszthető, csupán figyelmen kívül hagyható, mint ahogy a nácik tették: a muzulmán éppen azért került ebbe az állapotba, mert öncél voltát radikálisan tagadták.

Agamben koncepciójának hibája, hogy a méltóságról írva nem különbözeti meg egymástól az erkölcsi tartásként értett és így elveszíthető méltóság, illetve a minden egyes ember önértékét tételező és így elveszíthetetlen emberi méltóság fogalmát. Innen nézve, a puszta életre redukált muzulmánok erkölcsi méltóságát ugyan lerombolhatta Auschwitz, de az emberi méltóságukat nem. Egyetérthetünk a hasonló szellemű kritikát megfogalmazó Bryan Lueck azon megállapításával, miszerint Auschwitz nem a „méltósághoz és a normához való ragaszkodás minden etikájának a végpontját és a lerombolását jelzi",[20] ahogy Agamben állítja, hanem éppen az emberi méltóságon – tehát minden embert embervoltából adódóan megillető alapvető tiszteleten – alapuló etika nélkülözhetetlenségét teszi nyilvánvalóvá.[21]

A szürke zóna

Az *Ami Auschwitzból marad* etikai koncepciójának fontos eleme Primo Levi nyomán az a „szürke zóna", ahol az áldozatok és hóhérok összefonódása „makacsul ellenáll a felelősség minden meghatározásának (…), a jó és a rossz, és velük együtt a tradicionális etika minden eleme, eljut az összeolvadás pontjára".[22] A „felelőtlenség és becstelenség zónája" a színtere a gonosz Hannah Arendt-i banalitásának, jón és rosszon innen.[23] Számunkra ebből most nem az etika és a jog viszonya az érdekes,[24] nem

20 Uo. 60.

21 Bryan Lueck: Communication and Communicability. The Problem of Dignity in Agamben's Remnants of Auschwitz. In Jamin Pelkey (szerk.): *Semiotics 2014: „The semiotics of paradox". Yearbook of the Semiotic Society of America*. Legas Publishing, Ottawa, 2015, 520, DOI: https://doi.org/10.5840/cpsem201443.

22 Agamben: *Ami Auschwitzból marad.* Id. kiad.16.

23 Uo. 17.

24 „Ám az etika az a szféra, amely nem ismer sem bűnt, sem felelősséget. Az etika, ahogy Spinoza jól tudta, a boldog élet tudománya. A bűn és a felelősség vállalása – ami időnként szükséges lehet – mindig az etika felségterületének elhagyását, a jog területére való átlépést jelenti." Uo. 19.

is a *Sonderkommando* mint a szürke zóna „extrém alakzata”[25] vagy az SS-katonák és a *Sonderkommando* tagjai közötti futballmérkőzés kapcsolata a Guy Debord-i spektákulummal,[26] hanem maga a szürke zóna mint az eldönthetetlenség, a megkülönböztethetetlenség terrénuma. Mert a szürke zóna egyúttal a tudatos gondolkodás nélküli, személytelen, testi immanencia, a puszta élet terrénuma – a táborok muzulmánjai már haláluk előtt elvesztették „a megfigyelés, az emlékezés, a mérlegelés és az önkifejezés képességét”.[27] Agamben Primo Levi és Jean Améry visszaemlékezései alapján összegzi a muzulmán állapot jellemzőit: a közömbösséget, akaratnélküliséget, személytelenséget, öntudat nélküli testi létezést.[28] A muzulmán, aki „elvesztette minden akaratát és öntudatát”,[29] „mindörökre lerombolja a megkülönböztetés lehetőségét az ember és a nemember között”.[30] Elemzésünknek ezen a pontján számunkra nem ennek a közvetlenül az emberi méltóságra vonatkozó konzekvenciái kerülnek előtérbe, hanem az eldönthetetlenség, a megkülönböztetés lehetőségének eltörlődése, amelynek jelentőségét az alábbiakban Agamben puszta élet fogalmának átgondolásával mutatjuk fel. Ez maga után vonja az emberség hagyományos felfogásának újragondolását, ahogyan Agamben is jelzi az *Ami Auschwitzból marad* lapjain, feltéve a kérdést: „Van olyan embersége az embernek, amely megkülönböztethető és különválasztható biológiai emberi mivoltától?”[31]

Amikor Agamben a muzulmánt meghatározhatatlan létezőként ragadja meg („melyben nemcsak az emberi és a nem-emberi, de a vegetatív és a viszonyuló élet, az élettan és az etika, az orvostudomány és a politika, az élet és a halál is átjárják egymást”),[32] akkor filozófiai gondolkodásának egyik fontos motívuma tűnik fel, a puszta élet és a biopolitika kapcsolata,

25 Uo. 20.

26 A más írásaiban gyakran hivatkozott Debord (Agamben az emlékének ajánlotta *Means Without Ends* [*Mezzi senza fine*] című könyvét) neve itt nem szerepel, de meglehetősen egyértelmű az utalás az említett meccs mint a szürke zóna sommázata kapcsán: „nem ismer időt és mindenhol jelen van (…) megismétlődik stadionjaink minden meccsében, minden televíziós közvetítésben, minden hétköznapi normalitásban”. Uo. 21.

27 Uo. 29. Agamben Primo Levitől idéz. Vö. Primo Levi: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*. Ford. Betlen János. Európa, Budapest, 1990, 104.

28 A muzulmán „tudatában nem maradt hely arra, hogy küzdjön egymással jó és gonosz, nemes és alantas, szellem és mindaz, ami tőle idegen”. Agamben: *Ami Auschwitzból marad…* Id. kiad. 35.

29 Uo. 38.

30 Uo. 40.

31 Uo. 48.

32 Uo. 41.

amelyeknek fő inspirációi Michel Foucault és Gilles Deleuze késői gondolkodása. Mint láttuk, Agamben a muzulmán példája alapján a hagyományos etikát, a méltóság és a tisztelet fogalmait nem tartja elégségesen megalapozottnak: „ezek nem eredendő etikai kategóriák, mivel egyetlen etika sem teheti meg, hogy kizárjon magából egy emberi részt, bármilyen értéktelen vagy gyötrelmes látványt nyújtó legyen is az".[33] Az etika lerombolását jelző végpont a puszta élet abszolút immanenciája, mert „még a legszélsőségesebb lealacsonyodásban is létezik élet"[34]. „A puszta élet, melyre az embert redukálták, nem kötelez semmire és nem illeszkedik semmihez. Ez maga az egyetlen norma, az abszolút immanencia."[35] – írja Agamben, azt az „abszolút immanencia" kifejezést használva, amivel korábban a kivételes állapotot definiálta (amely Auschwitzban szabállyá változott).[36] Ezzel az abszolút immanenciával foglalkozik Agamben az olaszul egy évvel a *Homo Sacer* első kötete után, 1996-ban, az *aut aut* folyóirat Deleuze-számában megjelent tanulmányában.[37] Tekinthetjük ezt a közvetlenül ezelőtt, 1995-ben megjelent, a puszta élet fogalmát kibontó *Homo sacer: A szuverén hatalom és a puszta élet* továbbgondolásának, amely azután megjelenik a *Homo Sacer*-sorozat harmadik, olaszul 1998-ban megjelent kötetének (*Ami Auschwitzból marad*) fogalmiságában is. Mielőtt rátérünk *A szuverén hatalom és a puszta élet* fogalmi elemzésre, érdemes felidéznünk *Az abszolút immanencia* koncepcióját, és Agamben két évtizeddel későbbi, ennek gondolatmenetére nagyban építő *A testek használata* című művét.

A puszta élet mint abszolút immanencia

Agamben tanulmányának kapcsolatát a puszta életet középpontba állító könyvével világosan jelzik szövegének nyitómondatai, az élet filozófiai

33 Uo. 55.

34 Uo. 60.

35 Uo. 60.

36 Uo. 42–43.

37 Giorgio Agamben: L'immanenza assoluta. *aut aut. Gilles Deleuze. L'invenzione della filosofia*. 1996:276, 39–58. A továbbiakban az angol nyelvű, a *Potentialities* 14. fejezeteként (*Absolute Immanence*) megjelent fordítás szöveghelyeire vonatkoznak hivatkozásaink. Giorgio Agamben: Absolute Immanence. In Daniel Heller-Roazen (szerk.): *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Transl. Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford, 1999, 220–239, DOI: https://doi.org/10.1515/9780804764070-016.

jelentőségével kapcsolatban. Agamben egyértelművé teszi, hogy Michel Foucault és Gilles Deleuze késői gondolkodása inspirálják arra, hogy az élet fogalmát tekintse filozófiai kiindulópontnak. Mindketten az életről írták az utolsó szövegüket, Foucault *La vie: l'expérience et la science* című írása – amelynek első változata korábban, 1978-ban íródott – 1985-ben jelent meg.[38] Deleuze *L'Immanence: une vie…* című írása pedig 1995-ben. Foucault itt már az életet nem a halálnak ellenálló funkciók összességeként fogja fel, mint *A klinika születésé*ben (1963) – Xavier Bichat nyomán –, hanem a hibázás, tévedés sajátságos színtereként, ahogyan Georges Canguilhem.[39] Agamben hangsúlyozza, hogy Foucault ezzel a szubjektumot áthelyezi a *cogito* és a tudat területéről az élet dimenziójába. A szubjektum az életben gyökerezik, ez tehát a tudás forrása, amely alapján újra kell gondolni a tudás elméletét. Agamben szerint ez lehetett volna Foucault biopolitikájának – Deleuze által is hiányolt – harmadik pillére, a tudás és a hatalom mellett: az élet fogalmának megközelítése.[40] Foucault itt két megközelítési lehetőségre hivatkozik, az egyik a Jean-Paul Sartre és Maurice Merleau-Ponty nevével fémjelzett fenomenológiai diskurzus, a másik az a tudományfilozófiai tradíció, amely Canguilhem mellett Jean Cavaillès, Gaston Bachelard és Alexandre Koyré munkásságát jelenti Foucault számára. Sartre neve *Az Ego transzcendenciája* (1936) című írásának köszönhetően kerül említésre Merleau-Ponty társaságában; Foucault nyilvánvalóan a személytelen transzcendentális mező és a prereflexív tudat gondolatát tartja figyelemre méltónak Sartre munkásságában – bár ezt követően a másik említett tradícióra építi gondolatmenetét.

Agamben ezután Deleuze írásával foglalkozik, aminek kapcsán, az immanencia fogalmának segítségével eljut ahhoz a meghatározhatatlansághoz, amely a puszta élet és a kivételes állapot abszolút immanenciában jelenik meg a *Homo Sacer* projektum 1990-es években megjelent részeiben. A gondolatmenet részletes ismertetésétől eltekintünk, csupán röviden jellemezzük azt a (spinozai–)deleuze-i ihletésű immanencia-fogalmat, amelyhez Agamben így eljut, majd pedig feltárjuk a Foucault, Deleuze és Agamben által érzékelt, de ki nem bontott párhuzamot a sartre-i fenomenológiának a személytelenre vonatkozó meglátásaival. (Amelyeknek, mint látni fogjuk, elsődleges forrása nem *Az Ego transzcendenciája*, hanem az *Idiot de la famille* című Flaubert-monográfia filozófiai passzusai. Ezeket Agamben és mesterei vélhetően nem olvasták,

38 Michel Foucault: La vie: l'expérience et la science. *Revue de Métaphysique et de Morale. Canguilhem,* 1985. janvier-mars, 3–14. Megtalálható: Michel Foucault: *Dits et écrits, Tome IV.* Gallimard, Paris, 1994, 763–777.

39 Agamben: Absolute Immanence… Id. kiad. 220.

40 Uo. 221.

máskülönben felfigyeltek volna arra, hogy Sartre meglátásai a megélt testi tapasztalatról, annak materiális-passzív, személytelen, reflexió előtti jellegéről teljes mértékben egyeznek saját intencióikkal.)

A cikkben Agamben rámutat, hogy Deleuze a *L'Immanence: une vie…* elején az immanenciára – amely csak önmagának mozgásban lévő immanenciája, anélkül hogy egy tárgyra utalna és egy szubjektumhoz tartozna –, transzcendentális mezőként utal (amennyiben nélkülözi mind a szubjektum, mind az objektum transzcendenciáját).[41] Ennek eredete Deleuze *Az érzet logikája* című műve, ahol először hivatkozott a Sartre által *Az Ego transzcendenciájá*ban kifejtett tudatkoncepcióra.[42] A személytelen, pre-individuális tudat eszméje Deleuze-nél szorosan összefügg a szingularitás fogalmával, amely ugyancsak középponti eleme gondolkodásának.[43]

Deleuze az immanenciával Spinoza-könyvében kezd foglalkozni, éppen a fenomenológia vélelmezett zsákutcájából keresve kiutat, hiszen Deleuze szerint mind Husserlnél, mind francia követőinél újra megjelenik a kiiktatni kívánt transzcendencia, méghozzá éppenséggel elméletük magjában: a transzcendentális tudatban, a húsban, a Másikban.[44] Valójában azonban az immanencia a végtelen mozgása, amely mögött nincs semmi, mindent magába foglal, örvénylésében külső és belső, immanencia és transzcendencia teljességgel megkülönböztethetetlenné válik. Deleuze cikkében az immanenciának ezt a csak önmaga számára immanens jellegét jelöli az „élet".[45] Vagyis az immanencia a meghatározatlanság elve, amelyben átjárja egymást külső és belső, organikus és inorganikus, lehetetlenné téve minden megkülönböztetést és hierarchiát.[46] (Az életnek a hatalommal való összefüggésével, biopolitikai jelentőségével Deleuze – hangsúlyozza Agamben – éppúgy tisztában volt, mint Foucault.)[47] Amikor visszatekintő jelleggel ennek hatását vizsgáljuk az agambeni fogalomhasználatra, érdemes a „tudat és szubjektum utáni", „személytelen és nem-individuális" transzcendentális mező koncepcióját favorizáló Deleuze kapcsán felidéznünk az auschwitzi muzulmán alakját, aki már lemondott a gondolkodásról, a személyiségről, és vegetatív-katatón állapotban már csak a puszta élet hordozója. A Deleuze által elemzett irodalmi leírások (pl. a fuldoklásról) is a puszta életre vonatkoznak,

41 Uo. 224.
42 Uo. 224.
43 Uo. 225.
44 Uo. 227.
45 Uo. 228.
46 Uo. 233.
47 Uo. 232.

Agamben használja is a kifejezést.[48] A zóé kapcsán itt tér ki először Arisztotelész *A lélekről* című művének koncepciójára, ezen belül is a tápláló lélekrész vizsgálatára.[49]

Két évtizeddel később, *A testek használatá*ban már inkább az életformához kapcsolt fogalmi elemek itt még nem töltik be egyértelműen ezt a funkciót, de kétségtelenül itt keresendő a forrása az újraintegrált élet koncepciójának. Efelé mutathat az immanencia kiáradásként való deleuze-i értelmezése,[50] mindent magába olvasztása.[51] Leginkább azon tétel előlegezi meg a *A testek használata* koncepcióját, miszerint a deleuze-i életfogalom, bár definiálatlan, de mindenképpen az arisztotelészi tápláló élet (a tápláló lélekrészhez társított zóé) ellentéte.[52] Itt már a puszta élet elszigetelése és az ezáltali megosztás ellentéteként jelenik meg az „*egy* élet" mint a szétválasztások és hierarchiák radikális lehetetlensége.[53] (Ennek argumentálása ugyan nem mondható alaposnak, leginkább arra az állításra épül, hogy a „tápláló élet" az az elv, amely lehetővé teszi, hogy életet tulajdonítsunk egy szubjektumnak, míg az abszolút immanencia soha nem kapcsolható szubjektumhoz. Gondoljunk csak arra, hogy a ladino *pasearse* ige spinozai példájában az immanencia működése tökéletesen illik a zóéra is,[54] illetve az auschwitzi muzulmán puszta életére. Az élet ebben az értelemben semmivel sem inkább természet, mint az „önmaga utáni vágy immanenciája", híven az élet conatusként való eredeti spinozai meghatározásához.)[55] A teljes deleuze-i koncepció tárgyalása helyett itt csupán utalunk egy másik tételére az életről, mint abszolút közvetlenségről, amely az érzetet, a szokást, a szemlélődést állítja a tudás helyébe.[56] Mint látni fogjuk, ez feltűnő párhuzamot mutat Sartre koncepciójával a megélt tapasztalatról (élményről).

Mielőtt ezt a párhuzamot kibontanánk, érdemes kitérnünk arra, ahogyan Agamben későbbi műveiben továbbgondolta Deleuze „*egy* élet" fogalmát, a „puszta élet" fentiekben bemutatott (mint láttuk, ez még az

48 Uo. 230.

49 Uo. 230–231.

50 Uo. 226.

51 Uo. 227.

52 Uo. 232–233.

53 Uo. 233.

54 Abban az értelemben, ahogyan Agamben *A testek használatában* beszél róla, lásd Giorgio Agamben: *The Use of Bodies*. Ford. Adam Kotsko. Stanford University Press, Stanford, 2016, 206, DOI: https://doi.org/10.1515/9780804798617.

55 Uo. 232., 234–235.

56 Erre *A testek használatában* is utal Agamben Deleuze *Mi a filozófia?* című műve kapcsán. Lásd Agamben: *The Use of Bodies*… Id. kiad. 63.

Ami Auschwitzból marad idézett szöveghelyein is az immanencia által kerül meghatározásra) koncepcióját, az életforma fogalma felé közelítve annak értelmezését. Véleményünk szerint *Az abszolút immanencia* értelmezhető ugyan ennek előzményeként, ám nem kézenfekvő a későbbi művek felől olvasni azt. Olvasatunkban a biopolitika csapdáinak kikerülésére Agamben ekkor még elégségesnek látja a puszta élet végsőkig vitt felmutatását a muzulmán kívülállásában, emberalattiságában, miközben, némileg ellentmondásosan, megjelenik a későbbi koncepció alapja. A *Homo Sacer*-sorozat első kötetei az 1990-es években nem jutnak el az életforma olyan mértékű hangsúlyozásához, amit két évtizeddel később megfigyelhetünk. Sokkal inkább egy gondolati fejlődés, építkezés korábbi fokozatának tűnik ez, a 2014-ben megjelent *A testek használatá*ban *(Homo Sacer IV, 2*; 2014) kifejtett koncepcióhoz képest, amely újra átgondolja, finomítja a puszta életről a *Homo Sacer*-sorozat első részeiben kidolgozott elméletet. Ennek, mint említettük, középponti eleme a deleuze-i immanenciának a muzulmán puszta életéhez kapcsolása a közömbösség, a személytelenség, az öntudat nélküli testi létezés hangsúlyozásával. Idéztük korábban az *Ami Auschwitzból marad* passzusát, amely szerint a puszta élet maga az abszolút immanencia.[57] Emlékezhetünk, Agamben a szürke zóna kapcsán úgy fogalmaz, hogy az az eldönthetetlenség, a megkülönböztethetetlenség, egyúttal a tudatos gondolkodás nélküli, személytelen, testi immanencia, a puszta élet terrénuma.

A puszta élet és az életformák

A testek használata számunkra itt legfontosabb részei azok, amelyek a zóé és a biosz mint természetes élet és politikai élet kapcsolatát veszik újra szemügyre (az ezek összeszövődéséből kiinduló, azt vizsgáló *A szuverén hatalom és a puszta élet* megjelenése után közel húsz évvel). Agamben itt Arisztotelész gondolkodását áttekintve (a *Politika; A lélekről*; és a *Nikomakhoszi etika* alapján) elemzi annak a megosztásnak és kizárásnak a működését, aminek révén létrejött a puszta élet mint biopolitikai operátor, végigkísérve ennek plótinoszi, középkori, Dante általi továbbhagyományozódását. A folyamat gyökereinél az autarchia fogalmát találjuk, aminek segítségével megszülethet a gondolat, hogy van olyan élet, ami elégtelen a politikai közösséghez (mert nem autarchikus). „Vagyis az autarchia, ahogyan a sztászisz is, biopolitikai operátor, amely

57 Agamben: *Ami Auschwitzból marad*… Id. kiad 60.

lehetővé teszi vagy tagadja az átmenetet az élet közösségéből a politikai közösségbe, az egyszerű zóétól a politikainak minősülő élethez."[58] Ez utóbbi kapcsolódik Arisztotelész szerint a logoszhoz, és képes ezáltal a jó életet biztosítani, a logosz által irányított gyakorlat formájában (ami az embert mint természeténél fogva politikai lényt a többi élőlénytől megkülönböztető sajátosság).[59] Ehhez kapcsolódik a *Nikomakhoszi etiká*ban a vegetatív (*phütikon*) és a vágyakozó lélekrész elválasztása a logosztól, a racionalitástól. Arisztotelész *A lélekről* című művében tápláló (*threptiké*) lélekrészről beszél; ez az első ismert szöveghely, ahol az élet (*zóé*) általános értelemben szerepel, nem pedig egyéni életként, „*egy* életként" – hívja fel a figyelmet Agamben.[60] Ez az értelem nélküli, vegetatív élet Arisztotelésznél nem tartozik a sajátságosan emberihez, leválasztódik a boldogságról és az erényről, így a politikáról is, amely a politikainak minősülő élet (*biosz politikosz*) terrénuma. Az értékhierarchia nyilvánvaló: a zóé önmagában nem elégséges, az autarchikus élet lehetőségét a biosz biztosítja; éppúgy, ahogyan a (testtel, érintéssel társított) tápláló lélekrész pusztán az élet fenntartására szolgál, tehát alacsonyabb rendű a racionális lélekrésznél.[61] Ezen, az élet fogalmán belüli megosztáson nyugszik a nyugati ontológiai-biopolitikai gépezet működése. Ezért, ha az élet fogalmát át akarjuk gondolni, ki kell kapcsolnunk ezt a gépezetet. „Addig a puszta élet úgy nehezedik a nyugati politikára, mint egy sötét és áthatolhatatlan szakrális maradvány."[62]

Agamben megfordítja a tápláló lélekrészhez és a hozzá kapcsolódó zóéhoz kapcsolódó értékelést. Valójában éppen ez az, ami lehetővé teszi, hogy egy élőlény elérje azt az állapotot, ami felé törekszik, vagyis egyfajta *conatus*. (Ezt igazolja a *threptikon*, *trephein* etimológiai vizsgálata is, Émile Benveniste nyomán.) Vagyis ez éppenhogy erénye az élőlényeknek, mivel biztosítja a többi képesség, lélekrész kibontakozását, működését. Politikai analógiás értelemben pedig „egységet és értelmet biztosít minden életformának",[63] mutat rá Agamben. Elérkeztünk a gondolatmenet legfontosabb eleméhez, az életforma fogalmához, amely olvasatunk szerint új interpretáció felé nyitja meg a puszta élet korábbi fogalmát. Agamben itt már nem csupán rámutat a szétválasztásra, hanem az élet fogalmi újraegyesítésére tesz javaslatot az életforma fogalma révén. Az eddigi, az élet megosztásán és a vegetatív zóé kizárásán alapuló

58 Giorgio Agamben: *The Use of Bodies*… Id. kiad. 198.
59 Uo. 199.
60 Uo. 201.
61 Uo. 202.
62 Uo. 203.
63 Uo. 206.

politikafelfogás helyett meg kell fontolnunk a politika életformaként való felfogását, amelyben az élet elválaszthatatlan a formájától. Agamben a biosz alatt egy egyénre vagy közösségre jellemző életformát vagy életmódot ért.[64] Ez olyan élet, amely soha nem választható el formájától, és nem lehetséges benne elszigetelni és különállóként tartani olyasmit, mint a „puszta élet". „Az olyan élet számára, amely nem választható el a formájától, életmódjában élő volta maga a tét, élő voltában pedig elsősorban életmódja a tét."[65] A talányos megfogalmazás értelmében az élet egyedi módjai, cselekedetei, folyamatai nem egyszerűen *tények*, hanem mindenekelőtt az élet *lehetőségei*, potencialitásai. Ez utóbbi fogalom a valódi kulcsa az újraegyesítésnek: a vészhelyzet, a rendkívüli állapot örve alatt a hatalom által biopolitikai operátorként működtetett puszta élet visszaintegrálásának az életformák kontextusába. De mit is takar az agambeni potencialitás a hétköznapi élet, a politikai viszonyok szintjén? „A potencialitás mint habitus a potencialitás szokásos használata és ennek a használatnak az életformája" – olvashatjuk.[66] Amiért ez kulcsfontosságú, az annak belátása, hogy: „a normálissá tett rendkívüli állapotban az élet puszta élet, amely minden téren szétválasztja az életformákat attól, hogy egy életformában egyesülhessenek".[67] Ez a hatalom alapzata: az élet tudományosnak álcázott, valójában „szekularizált politikai fogalma".[68] Amikor a puszta élet jelenik meg szekularizált formában a biológiai élet fogalmában, a valódi életformák a túlélés formáivá változnak, fenntartva az erőszak, a betegség, a baleset képében megvalósuló homályos fenyegetést. Ez a láthatatlan uralkodó kormányoz minket az idióta hatalom maszkja mögül, ahogyan Agamben fogalmaz.[69] Ha tehát a politikai élet céljának valóban a boldogságot tekintjük, akkor ezt az életen belüli hasadást kell felszámolnunk, egy életforma egységére törekedve, amelyben magához az élethez van közünk annak megélése közben („potencialitás-élet").[70] Kérdés, hogyan lehetséges ez.

Agamben itt gondolkodásnak hívja azt a kapcsolatot, amely alapján az élet formái egy összefüggő kontextussá, életformává egyesülnek. Ez nem egy képesség egyéni gyakorlása, hanem olyan tapasztalat, experimentum, amelynek tárgya az élet és az emberi intelligencia potencialitás-jellege. A gondolkodás nem merül ki a tárgyával való érintkezésben, hiszen

64 Uo. 206.
65 Uo. 207.
66 Uo. 207.
67 Uo. 209.
68 Uo. 210.
69 Uo. 210.
70 Uo. 210.

gondolkodás közben a tárgy mellett a gondolati tartalom mint cselekvés érint minket, amely magába foglalja saját receptivitásunkat, tapasztalatszerzésünket is. Meglátásunk szerint Agamben ezen a ponton a – heideggeri tanulságokat is hasznosító – sartre-i és merleau-ponty-i fenomenológia horizontjához közeledik, részben a testi és életvilágbeli adottságok hangsúlyozásával, részben a megélt tapasztalat (és annak fenomenológiai intencionalitásának) hangsúlyozásával. Ezt jelzi a megélt tapasztalat (élmény) kifejezés használata is, amikor Agamben kijelenti: csakis akkor válhat az élet formája a maga fakticitásában életformává (amelyben lehetetlen a puszta élet elkülönítése), ha a cselekvés nincs teljesen elválasztva a potencialitástól, megélt tapasztalatomban és megértési aktusaimban közöm van magához az élethez (megéléshez) és a megértéshez.[71]

Agamben hangsúlyozza ennek közösségi jellegét: „A gondolkodás tapasztalata (…) mindig egyben a potencialitás és a közös használat tapasztalata is:"[72] A potencialitás és a közösség egybeesése eszünkbe juttathatja Cornelius Castoriadis társadalmi képzeleti fogalmát vagy akár kutúra és életmód Raymond Williams-i összekapcsolását, és Clifford Geertz ethoszfogalmát. Williams a kultúra társadalmi meghatározása kapcsán így fogalmaz: „sajátos életmód, amely bizonyos jelentéseket és értékeket fejez ki – nemcsak a művészetben és a tudományban, hanem az intézményekben és a mindennapi viselkedésben is".[73] Emellett az érzések struktúráját kutatja: azt, ahogyan a különös tevékenységek egy gondolkodásmóddá, egy életmóddá állnak össze. Clifford Geertz hasonló[74] értelemben használja a kultúra egyik aspektusának jelölésére az *ethosz* szót; ez egy közösség tagjai „életének alapárnyalata, jellege, minősége, morális és esztétikai stílusa, atmoszférája, azaz alapvető viszonyulás saját maguk és az általuk visszatükrözött világ felé". Bárhogyan is kell elképzelnünk a gyakorlatban a megosztó szembeállítások és kizárások felszámolását – talán egy destituáló hatalom által – , és a visszatalálást egy életformához,[75] egy bizonyos: a biopolitikai eszközökkel alávetett szubjektumok emancipációja és az emberi méltóság biztosítása szempontjából ennél fontosabb nyitott kérdés nincs az Agamben filozófiája által felvetettek között.

71 Uo. 211.

72 Uo. 212.

73 Raymond Williams: A kultúra elemzése. Ford. Pásztor Péter. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája*. Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 2003, 33–40, 33.

74 Clifford Geertz: Az ethosz, a világkép és a szent szimbólumok elemzése. In Uő: *Az értelmezés hatalma*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 7–26, 7.

75 Lásd erről: Giorgio Agamben: Az ellenőrző államtól a destituáló hatalom praxisáig. Ford. Dobrai Zsolt Levente. *a szem*. https://aszem.info/2016/03/giorgio-agamben-az-ellenorzo-allamtol-a-destitualo-hatalom-praxisaig/ (Utolsó letöltés: 2023. 11. 11.)

Agamben két utópikus célt is megfogalmaz az ehhez vezető úton: azt a (mondhatni, ideológiakritikai) praxist, „melynek sikerülne átláthatóan exponálni a kormányzati biztonsági technológiákba zárt »anarchiát« és anómiát" (mint destituáló hatalom);[76] és a visszatalálást egy életformához. Bonyolítja a helyzetet, hogy Agamben szerint utóbbi a feltétele az előbbinek.[77] Távolról sem evidens azonban, hogy az életforma révén a potencialitás destituáló erővé válik ebben az értelemben, pusztán azért, mert destituálja az egyedi életformákat.[78] Amennyiben a szemlélődés és a tétlenség (esetleg vegyük hozzá a szemlélődéshez a deleuze-i öntudatlan kitételt) – mint egyfajta immanencia (erről lásd a következő fejezetben Sartre kísértetiesen hasonló leírását)[79] – közösségi gyakorlatként működhet az életforma fent említett meghatározása szerint, a destituáló hatalom működésbe lépése sem utópia.

A megélt tapasztalat Sartre *Idiot de la famille* című művében

Nézzük a korábban emlegetett, elsőre talán meglepően hangzó filozófiai párhuzamot, a sartre-i megélt tapasztalat fenomenológiai koncepcióját. Jean-Paul Sartre sokszínű munkássága, politikai elkötelezettsége, akadémiai-tudományos ambícióinak teljes hiánya, valamint a vele mint „apafigurával" szembeni hatásiszony együttesen eredményezték azokat a vakfoltokat, amelyek a strukturalista, majd posztstrukturalista gondolkodók elől eltakartak minden olyan értelmezési lehetőséget, amely alapján kapcsolódhattak volna hozzá. Ennek egyik példája, hogy többnyire úgy tartják számon, mint az önmaga számára áttetsző tudat meghaladott „reflexiós" filozófiájának paradigmatikus képviselőjét – miközben Sartre filozófiai életműve ennél legalábbis ellentmondásosabb. A Deleuze, Foucault és Agamben által említett személytelen transzcendentális mező, a prereflexív tudat elemzése csak az egyik intő jele annak, hogy valamit szem elől tévesztünk ezzel a leegyszerűsítő képpel. Gondolhatunk az emóciók, a szexualitás, a vágy elemzéseire is *A lét és a*

76 *A testek használata* epilógusában olvashatunk erről részletesebben. Lásd Agamben: *The Use of Bodies*… Id. kiad. 272–274, 277.

77 Agamben: Az ellenőrző államtól a destituáló hatalom praxisáig. i. m.

78 Agamben: *The Use of Bodies*… Id. kiad. 277.

79 Uo. 278.

*semmi*vel záródó pályaszakaszban, ezek azonban valóban nem tudnak egészében megszababadulni a fenomenológiai kartezianizmus kereteitől. A második világháborút követő évtizedben kidolgozott „egzisztenciális pszichoanalízis" módszere már egyértelműen a tudatosságon túli/inneni szempontokat helyezi előtérbe, a megélt tapasztalatra koncentrálva. Ullmann Tamás világosan megfogalmazza ezt Sartre megélt tapasztalat (élmény)-fogalmával és nyelvfelfogásával kapcsolatban: „A tudat sohasem tudja teljesen totalizálni önmagát, mindig maradnak olyan többletszerű összetevői az élménynek, amelyeket nem tudunk megismerni és ezért nem is tudunk teljes mértékben kifejezésre juttatni."[80] Íróéletrajzaiban a társadalmi környezetnél is fontosabb szempont a gyermekkori benyomások, traumák hatása, amely tudattalanul meghatározza személyiségüket. Baudelaire,[81] Genet,[82] Mallarmé[83] és Flaubert kapcsán egyfajta pszichoanalitikus-pszichobiográfiai módszert alkalmaz írásaiban, nagy figyelmet szentelve a test, a szexualitás és az énkép kapcsolatának (Baudelaire nőgyűlölete, Genet homoszexualitása, Flaubert feltételezett biszexualitása, transzneműségre utaló megnyilvánulásai). Kiemelkedik ezek közül a Flaubert-ről írt nagyszabású, többkötetes monográfia,[84] amelynek középponti fogalma a megélt tapasztalat, az élmény[85] mint testi, passzívtehetetlen, reflexiót és nyelvi rögzítést megelőző létezés és tapasztalás.

Az *Idiot de la famille*-ban megjelenő koncepció, amelyben a tudattalanul és személytelenül megélt tapasztalat, a test és a tehetetlen passzivitás (az inercia) összefonódik, pontosan azt a felfogást előlegezi meg, amelyet Agamben a puszta élet fogalmában (később pedig, mint az előző fejezetben láttuk, inkább az életformához kapcsolódva) kidolgoz,

80 Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan, Budapest, 2011, 200.

81 Jean-Paul Sartre: *Baudelaire*. Gallimard, Paris, 1947.

82 Jean-Paul Sartre: *Saint Genet, comédien et martyr*. Gallimard, Paris, 1952.

83 A Genet-könyvvel párhuzamosan, 1948–1952 között írt, Mallarméról szóló könyv kézirata nagyrészt megsemmisült, amikor 1962-ben az algériai függetlenségi mozgalom melletti kiállása miatt bombamerényletet követtek el Sartre lakásán. (Lásd erről: Michael Scriven: *Sartre's Existential Biographies*. Macmillan, London, 1984, 76.) Csupán a Mallarmé összes költeményeinek kiadásához írt előszava, valamint ennek hosszabb piszkozata maradt fenn. Ezek olvashatók az alábbi kötetben. Jean-Paul Sartre: *Mallarmé: La lucidité et sa face d'ombre*. Éd. Arlette Elkaïm-Sartre. Gallimard, Paris, 1986.

84 Jean-Paul Sartre: *L'Idiot de la famille*. Tome I., Tome II. Gallimard, Paris, 1971; Jean-Paul Sartre: *L'Idiot de la famille*. Tome III. Gallimard, Paris, 1972.

85 Manfred Frank a „vécu", „expérience vécue" élményként való fordítását javasolja, kiemelendő az életfilozófia élményfogalmával (ném. *Erlebnis*) való kapcsolatot. Manfred Frank: „Az individuum archeológiája". In Manfred Frank: *A stílus filozófiája*. Ford. Weiss János. Janus – Osiris, Budapest, 2001, 33–110, 71.

összekapcsolva azt a deleuze-i immanenciával. A részben közös heideggeri alap is világosan kirajzolódik a fakticitással és a lét kontingenciájával kapcsolatban; jól mutatja ezt a rokonságot Sartre egyik mondata az *Idiot de la famille* első kötetében a saját lét kontingenciájának tapasztalatáról: „ez a kontingencia, nem egyszerűen az élmény állandó szerkezete, amely önmagából mint érzetből származik, hanem mint olyan, egy animális létállapot, és ennek mint felcserélhető állapotok céltalan egymásra következésének homályos intuíciója".[86] Sartre itt *Az Ego transzcendenciájá*ban felvázolt személytelen mező alapján ír a kis Gustave idegenségérzetéről, a kvázi-vegetatív lét megélt tapasztalatáról, az értelmet, reflexiót, identitást megelőző, én nélküli testi tapasztalatról. A természeti inercia, az anyagiság közvetlen megélése a magában-való és a magáért-való lét határvidéke – ennek sartre-i konceptualizálása analóg Merleau-Ponty törekvéseivel (előbb *Az észlelés fenomenológiájá*ban a megtestesült értelem és az anonimitás jegyében, később *A látható és láthatatlan*ban a vad értelem, és a világ húsával való összefonódás gondolata mentén) éppúgy, mint a deleuze-i immanens élet és az erre épülő agambeni belátások irányultságával. Sartre nem csak Flaubert tudattalan életprogramjaként („eredeti választásaként") tételezi, hogy önmagát passzív, szinte vegetatív, mások által formálható anyagnak érzi, hanem utal a természettel való közvetlen, szemlélődő eggyéválásra is. Maine de Biran affektibilitása, amelyre Deleuze hivatkozik, tökéletesen beleillik a sartre-i leírás logikájába is: személytelen, organikus képesség az affekcióra, amely egy olyan módja a létezésnek, amely pozitív és teljes önmagában.[87] Ebben az állapotban az idő szétfolyik, nem tart semerre, ismétlődésből áll.

Maga a beszéd is egyfajta spontán megélt, közvetlen tapasztalat Sartre szerint,[88] de ez éppenhogy nem a nyelvvel kapcsolódik össze, sokkal inkább azzal a csenddel, amikor Gustave feloldódik a környezetben, a növényekben, a kavicsokban, a yonville-i égben, a tengerben: a mondhatatlan [indisable] természetben „elkerülve a jelölés terhét a dolgok névtelen textúrájában, hullámok és a lombok rendszertelen, meghatározhatatlan mozgásában"[89] – anyagnak lenni. Számára a megélt tapasztalat vegetatív és szenvedőleges [pathétique] rendjének nincs a jelek rendjével

86 Jean-Paul Sartre: *L'Idiot de la famille*. Tome I. Gallimard, Paris, 1971, 146.

87 Agamben: Absolute Immanence… Id. kiad. 230.

88 „(…) a szó szerepe nem az, hogy a természet csendjét lefordítsa egy artikulált nyelvre: a beszéd mindenkinél egy spontán megélt közvetlen tapasztalat [*expérience immédiate et spontanée*], amennyiben a beszéd viselkedés, és megfordítva, az élmény sosem szavak által érintetlen." Sartre: *L'Idiot de la famille*… Tome I. Id. kiad. 32.

89 Uo. 19.

közös mércéje.[90] Sartre elmélete hasonló Agambenéhez, de talán radikálisabban közelít a megélt tapasztalat, a nyelv és a szubjektum kérdéséhez. (Gregory Cormann az élmény kommunikálhatatlanságának sartre-i elvét Lacan és Merleau-Ponty felfogásához hasonlítja.)[91] Emlékezhetünk, Agamben az *Ami Auschwitzból marad* lapjain a tudat konzisztenciáját a nyelvhasználatból vezeti le, a beszédre pedig az élmény közvetlenségének felszámolásaként tekint. Érdemes hosszabban idéznünk a benveniste-i ihletésű gondolatot: „az élő személy – aki önmaga számára abszolút jelenlévővé a kijelentés aktusában vált, az én kimondása által – a megélt élményeit maga mögött hagyja egy alap nélküli múltban, és többé nem tud közvetlenül kapcsolódni hozzájuk. A tiszta jelen idejű beszéd hatósága végleg leválasztja az önmagánál való jelenlétet az érzésekről és az élményekről, abban a pillanatban, amikor egy egységes központhoz utalja azokat."[92] Szembeállítva ezzel Foucault nyelvfelfogását (amelyre a *Nyelv a végtelenhez* alapján hivatkozik)[93] Agamben végül a mondás lehetősége és lehetetlensége közötti cezúrában, az esetlegesség birodalmában helyezi el a szubjektumot a tanúságtételről gondolkodva.

A szuverén hatalom és a puszta élet

Agamben már 1994-ben megfogalmazta a puszta élet és a nemzetállami szuverenitás összefüggését az emberi jogok és a hontalan menekültek kapcsán: a nemzetállam a puszta élet születését teszi szuverenitása alapjává, azonban a polgárnak csak akkor lehetnek jogai, ha nem jelenik meg pusztán emberként.[94] A menekült, aki elvesztette minden specifikus minőségét, nem tudja egy állam polgáraként meghatározni magát. Ez nyugtalanító a nemzetállam politikai rendje számára, mert megkérdőjelezi a szuverenitás fikcióját. A polgári jogoktól való megfosztottság, a puszta emberi mivoltra való redukálás alapján Agamben párhuzamot von

90 Uo. 708.

91 Gregory Cormann: L'indisable sartrien entre Merleau-Ponty et Lacan. Inventer une étrange histoire de L'Idiot de la famille. *Recherches Travaux*, 2007:71, 151–176.

92 Agamben: *Ami Auschwitzból marad*… Id. kiad. 108, DOI: https://doi.org/10.1515/9780804798617.

93 „A nyelvet már nem gondolhatjuk el egy értelem vagy egy igazság kommunikációjaként, mely egy felelősséggel bíró alanyhoz tartozik." Uo. 124.

94 Giorgio Agamben: Mi, menekültek. Ford. Codău Annamária. *a szem*. https://aszem.info/2015/12/giorgo-agamben-mi-menekultek/ (Utolsó letöltés: 2023. 11. 11.)

a koncentrációs táborok áldozatai és a mai menekültek között.[95] „Amikor az ember jogai már nem a polgár jogai, akkor ő valóságosan *szent*, ami az ókori római törvény értelmében azt jelenti: halálra ítélt (homo sacer).”[96]

Egybecseng ezzel a *Homo Sacer*-sorozat első kötetének bevezetője, amelynek kiinduló tézise szerint „a biopolitikai test termelése a szuverén hatalom megalapozó tevékenysége”.[97] Agamben a biológiai élet és a politika viszonyát (kivétel, *exceptio*) a hang és a *logosz* viszonyához hasonlítja,[98] a puszta élet politicizálását olyan *par excellence* „metafizikai feladatként” határozva meg, amely alapvető az élő ember humanitásának tekintetében. Ez alapján kijelenti, hogy Foucault biopolitikáról szóló tétele – melyről írásunk második fejezetében esett szó – korrekcióra szorul. Az államnak az emberek élete fölött gyakorolt ellenőrző hatalmánál fontosabb, hogy a kivétel szabállyá válásával a puszta élet a politika margójáról elmozdulva fokozatosan lefedi a politika egész területét, és így kizárás és befogadás, kint és bent, biosz és zóé, jog és tény az eldönthetetlenség zónájába kerül. Az állampolgár puszta élete válik az ember(i) új biopolitikai testévé.[99] Visszatértünk az írásunk bevezetőjében említett apóriához, melynek jelentőségét az adja, hogy ebben rejlik a magyarázata a modern demokráciák hanyatlásának, poszt-demokratikus fogyasztói spektákulum-társadalommá válásának, ami egyre jobban emlékeztet a totalitárius államok gyakorlatára. Agamben rámutat, hogy ma politikusaink nem ismernek semmilyen értéket a puszta életen kívül, éppúgy, ahogy a náci és fasiszta (vagy, tehetnénk hozzá, a kommunista) diktatúrák.[100]

A kivétel(es) fogalmi jelentősége a szuverén hatalommal kapcsolatban részben Carl Schmitt-től ered (*Ausnahme*), aki szerint az adja a szuverén hatalmát, hogy szabályról és kivételről dönthet – az általános éppenséggel a kivétel révén nyer értelmet. A szuverén, a veszélyhelyzetről és az alapján a különleges jogrendről való döntés lehetőségének birtokában egyszerre helyezkedik el a törvényen kívül és belül.[101] Ennek elméleti jelentősége abban áll, ahogy megkülönböztethetetlenné válik jog és tény, rend és káosz; a Carl Schmitt-i szuverénnek nincs szüksége

95 Agamben a gondolatmenetet, részben szöveghűen, beépítette a *Homo Sacer. Szuverén hatalom és puszta élet* harmadik részének második fejezetébe.

96 Agamben: Mi, menekültek… Id. kiad.

97 Agamben: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*… Id. kiad. 6.

98 „The living being has *logos* by taking away and conserving its own voice in it, even as it dwells in the *polis*, by letting its own bare life be excluded, as an exception, within it.” Uo. 7.

99 Uo. 9.

100 Uo. 10.

101 Uo. 15–16.

törvényre ahhoz, hogy törvényt alkosson.[102] A kivételes, a rendkívüli (állapot, jogrend) logikáját nem a börtön, hanem a koncentrációs tábor mutatja fel, amely túlmutat a Foucault által (a *Felügyelet és büntetés*ben és *A bolondság története*ben) kijelölt kereteken.[103]

Agamben, mint említettük, az emberi és az emberi méltóság kérdésében túlhaladottnak tekinti a Kant nevével fémjelzett modern morálfilozófiai tradíciót. Ebben az erőszak és a törvény viszonyáról (amelyben a kapcsolatot a puszta élet [*blosses Leben*] fogalma biztosítja) a *Zur Kritik der Gewalt*ban elmélkedő Walter Benjamin hatása érvényesül, aki szerint az életszentség elve nem alkalmas arra, hogy megvilágítsa a törvény és az élő ember közötti hatalmi viszonyt.[104] Benjamin gondolatmenetében a puszta élet úgy jelenik meg, mint a természetes biológiai létezés ártatlanságának „bűne", ami miatt az élő ember a büntetés révén „vezekel", ám a törvény a bűnöst nem a bűntől, hanem a törvénytől „tisztítja meg".[105] Benjamin egyben a másik forrása a kivétel, a rendkívüli állapot agambeni filozófiájának: az isteni erőszak fogalmában többé nem különböztethető meg szabály és kivétel, már csak azért sem, mert „úgy oldoz föl a bűn alól, hogy az (kívülről) sosem megítélhető".[106] Az életszentség elvével kapcsolatban Agamben leszögezi, hogy az ókori görögök számára az élet önmagában véve nem volt szent, mint ahogyan nem volt külön szavuk az élő testre sem. Az életet rituális eljárások sora által lehetett megszentelni.[107] Ezt követően elemzi Agamben a szent (*homo sacer*), a megszentelés (*consecratio*) és az áldozat (*sacrum,* illetve *sacrificium*) fogalmait, ezek kétértelműségében a *ius divinum* és a *ius humanum* határvonalát azonosítva, amely révén eljuthatunk a politikainak egy olyan szerkezetéhez, amely megelőzi a szent és a profán közti különbségtételt.[108] A *szent* ambivalenciájának (a latin *sacer* egyaránt jelent szentet és átkozottat) agambeni elemzésére itt nincs módunk részletesen kitérni, csupán kiemeljük, hogy az etnográfiai (tabu) megközelítés helyett jogi-politikai szemlélettel magyarázza a fogalmat, játékba hozva az említett schmitt-i és benjamini gondolati apparátust, előbb a kivételt, majd a puszta életet hangsúlyozva. A feláldozás, *sacratio* kétszeresen is kivétel a szent, az isteni jog alól ugyanúgy, mint a profán,

102 Uo. 19.

103 Uo. 20.

104 Uo. 65–66.

105 Uo. 65.

106 Lengyel Zoltán: A jog megsemmisítése. Walter Benjamin és az isteni erőszak. 1. rész. *Tett*. https://tett.merce.hu/2022/09/16/a-jog-megsemmisitese-walter-benjamin-es-az-isteni-eroszak-1-resz/ (Utolsó letöltés: 2023. 11. 11.)

107 Agamben: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*… Id. kiad. 66.

108 Uo. 74.

az emberi jog szférája alól, analóg módon a szuverén kapcsán elemzett kivétellel: a *homo sacer* úgy tartozik az isteni szférához, hogy nem áldozható fel, és úgy része a közösségnek, hogy megölhető.[109] Ezzel eljutottunk a meghatározatlanság, az eldönthetetlenség problémájához.

Agamben tétele szerint: „Ha hipotézisünk helyes, akkor a szentség valójában a puszta élet jogrendbe illesztésének eredeti formája, a *homo sacer* kifejezés pedig az eredeti »politikai« viszonyt jelöli, vagyis a puszta életet, ahogyan a bennfoglaló kizárásban a szuverén döntésének jelölője működik. Az élet csak annyiban szent, amennyiben a szuverén kivétel tárgya (…)."[110] A fogalom középponti szerepét mutatja, hogy Agamben szerint ez az egyetlen valódi politikai viszonyt jelölő fogalom a szuverén hatalommal kapcsolatban, bármennyire is szokásunkká vált a politikai szféráját a polgárjogok, a szabad akarat és a társadalmi szerződés alapján megközelíteni.[111] Ez a puszta élet, amelyre a biohatalom a modern demokráciákban és a totalitárius államokban egyaránt alapszik, arra emlékeztet minket, hogy állampolgári státuszunkat éppen az adja, hogy megfoszthatóak vagyunk tőle. A hatalom biológiai létezésünkre redukálhat, ki vagyunk téve az állami erőszaknak, életünk elvehető tőlünk – értékünket az adja, hogy feláldozhatóak vagyunk. Ennek példájaként tárgyalja könyve második felében a nácik által üldözött zsidók helyzetét és kiirtásukat mint *par excellence* biopolitikai cselekedetet.[112] A hatalom a neki való alávetettség tudatából táplálkozik, ezért politicizálja életünket (mindennapjainkat és biológiai létezésünket), hogy erről az alávetettségről, kiszolgáltatottságról meg ne feledkezzünk. Ahogyan Agamben a *Homo Sacer* vállalkozása második kötetében a terrorral kapcsolatban fogalmaz: „Az egyetlen forma, amelyben az élet mint olyan politicizálható: a halálnak való feltétel nélküli kitétel – vagyis, a puszta élet."[113]

A puszta élet és a biopolitika

A fentiekben megkíséreltük Agamben írásai alapján elemezni azt a törést, amely az emberi méltóság, az emberség, az emberi jogok morálfilozófiai diskurzusában következett be a biopolitika eszköztárának feltárása

109 Uo. 82.

110 Uo. 85.

111 Uo.106.

112 Uo. 114.

113 Giorgio Agamben: *Stasis. Civil War as a Political Paradigm.* Ford. Nicholas Heron. Stanford University Press, Stanford, 2015, 24, DOI: https://doi.org/10.1515/9780804797320.

közben. Az európai felvilágosodástól kezdve egyre nagyobb teret nyerő emberi jogi szemlélet alapjait képező életszentség elve és a kanti etika tézisei Agamben szemében kudarcot vallottak, sőt elfedik a valódi politikai viszonyokat, amelyeket a szuverén, a kivétel és a puszta élet fogalmainak középpontba állításával elemez. Utaltunk ugyanakkor arra, hogy a részben jogos fenntartások ellenére az emberi méltóság fogalmán alapuló etika sem mellőzhető teljes mértékben.

A modern fogyasztói társadalmak a demokráciát és a totalitárius államot egyre inkább fedésbe hozzák egymással biopolitikai szempontból. A kivételen alapuló puszta élet, a *homo sacer* lét lesz mindkettőben a hatalom és az egyes ember közötti politikai viszony lényege. Erre hívja fel a figyelmet az *Amikor ég a ház* következő passzusa is: „Mintha a hatalom arra törekedne, hogy megragadja az általa termelt puszta életet, mégsem számít, milyen keményen próbálja kisajátítani és ellenőrizni azt minden elképzelhető apparátus segítségével – többé már nem csak a rendfenntartás, hanem az orvostudomány és a technológia apparátusaival –, ez az élet mindig kisiklik a markából, mivel definíciója szerint megragadhatatlan. A puszta élet kormányzása korunk őrülete. A tisztán biológiai létezésre redukált emberek többé nem emberek, az emberek és dolgok kormányzása összeolvad."[114] Élet és halál nem tudományos, biológiai fogalmak, hanem politikai jelölők, ahogyan ezt az eutanázia esetében is mutatja az élet felett való rendelkezésről szóló (jogi) vita.[115]

A puszta élet és a kivétel agambeni fogalmainak tárgyalása során azok közvetlen szellemi forrásai között a közismert inspirációk (Walter Benjamin, Carl Schmitt, Michel Foucault, Gilles Deleuze, közvetetten a francia tudományfilozófiai tradíció) mellett felhívtuk a figyelmet a francia fenomenológia hatásának tisztázatlanságára, amit különösen jól mutatnak a Jean-Paul Sartre munkásságára való hivatkozások. Ezek *Az Ego transzcendenciája* tudatelméletére összpontosítanak, figyelmen kívül hagyják azonban az *Idiot de la famille* meghatározó szöveghelyeit a megélt tapasztalatról (élményről), amelyek feltűnő analógiát mutatnak az élet, illetve a puszta élet értelmezésével a késői Foucault-nál és Deleuze-nél, illetve magánál Agambennél.

Az emberi méltóság lehetőségfeltételei kapcsán a puszta élet és az immanencia viszonyát illető agambeni állásfoglalás az elmúlt évtizedekben jelentősen módosult. A deleuze-i immanenciának a muzulmán puszta életéhez, a szürke zónához való egyértelmű hozzákapcsolása jelenik meg

114 Giorgio Agamben: Amikor ég a ház. Ford. Básthy Ágnes – Tillmann Ármin. *a szem*. https://aszem.info/2020/12/giorgio-agamben-amikor-eg-a-haz/ (Utolsó letöltés: 2023. 11. 11.)

115 Agamben: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*… Id. kiad. 142., 164.

a *Homo Sacer* első köteteiben. Az *Abszolút immanencia* lapjain azonban megjelenik annak a felfogásnak a forrása, amely *A testek használatá*ban már az életforma vonatkozásában beszél az immanenciáról. A puszta élet és a tanúsítás ethosza átalakul az élet egységének visszaállítását célzó, a biopolitikai szubjektum emancipációját, emberi méltóságát biztosítani hivatott életforma destituáló koncepciójává, annak minden nyitott kérdésével.

Zsupos Norbert

A felszabadulás ígérete. A szubjektivitás problémája Agamben és Badiou Szent Pál-értelmezésében

Bevezetés

Az utóbbi évtizedekben a kontinentális filozófiában nagyobb hangsúly helyeződött a keresztény teológiából kibontható politikai kérdésére.[1] Alain Badiou, Giorgio Agamben vagy Slavoj Žižek az ókeresztény mozgalmakat megalapozó szövegekből, különösen Szent Pál leveleiből olyan szempontokat emelnek ki, illetve olyan problémákat gondolnak újra, amelyek saját filozófiájuk centrális problémáival, valamint fogalmaival állnak kapcsolatban. Ez a homályos párhuzam a filozófiai analízis és a páli levelek között, amennyiben történeti szempontból tekintünk rá, akár

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.07

A szerző a PTE Bölcsészet-és Társadalomtudományi Kara Filozófia mesterszakának végzettje.
Email: norbertzsupos@gmail.com

1 Az elmúlt években több tanulmány, illetve gyűjteményes kötet jelent meg a témában: Benoit Bourgine: Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien. *Revue Théologique de Louvain* 2009 (40):1, 78–94 , DOI: https://doi.org/10.2143/RTL.40.1.2034484; John Caputo – Linda Martín Alcoff (szerk.): *St. Paul among the Philosophers*. Indiana University Press, Indianapolis, 2009; Kerekes Erzsébet: Pál apostol alakja a jelenkori filozófiában (Heidegger, Agamben, Badiou, Žižek). In Uő: *Szavak közt az idő.* Bolyai Társaság – Egyetemi Műhely, Kolozsvár, 2015, 109–151; Gert-Jan Van der Heiden – Geurt Henk van Kooten – Antonio Cimino (szerk.): *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*. De Gruyter, Berlin, 2017 , DOI: https://doi.org/10.1515/9783110547467-019; Ward Balton: *A Materialism for the Masses. Saint Paul and the Philosophy of Undying Life.* Columbia University Press, New York, 2014 , DOI: https://doi.org/10.7312/columbia/9780231166911.001.0001; Antonio Cimino: *Enactment, Politics, and Truth. Pauline Themes in Agamben, Badiou, and Heidegger.* Bloomsbury, London – New York, 2018 , DOI: https://doi.org/10.5040/9781501341045.

egyfajta „visszatérésnek" tűnhet a teológia szárnyai közé, ugyanakkor ezen gondolkodók motivációját mindenekelőtt az emberi közösség léte, a közösségi szerveződés, továbbá e közösséget meghatározó fogalmak feltárása alkotja.[2] A Szent Pál leveleiben körvonalazódó „politikai teológia"[3] nem egyszerűen a filozófiai fogalmakat „meghaladó" vagy azokat „helyettesítő", gyakorlati perspektívát foglalja magában, amelyen keresztül a különböző gondolkodók saját elméletük gyakorlati oldalát domboríthatják ki. Mindezen felül a levelekben megfogalmazódó, illetve a levelek által bevezetett performatív nyelvi szerkezet elválaszthatatlan attól a politikai horizonttól, amelyet ezen gondolkodók eltérő módon, tulajdonképpen saját elméleti motivációik és fogalmi készletük segítségével értelmeznek.

Milyen politikai horizontról beszélhetünk a páli levelek esetében? Milyen szempontból fonódik össze a levelekben felvázolt politikum azzal a performatív nyelvvel, amely a közösségi szerveződés konstitúcióját biztosító szubjektivitást megteremti?

A tanulmányban Agamben és Badiou Szent Pál-értelmezései alapján a két gondolkodó filozófiájában megfogalmazódó szubjektivitás problémáját vizsgálom. Mindkét filozófus értelmezésének kiindulópontját az a páli szövegekben kibontakozó politikafilozófiai probléma alkotja, amely szerint a fennálló törvény *(nomosz)* keretében megjelenő, a különbségeken nyugvó szubjektivitásformákat a kegyelem politikája képes megváltoztatni. Agamben interpretációjában Szent Pál levelei olyan messianisztikus struktúrával rendelkeznek, amely a szubjektiváció meghatározott formájához köthető, és amely szorosan kapcsolódik a „hivatás" vagy „elhivatás" *(klétosz)* fogalmához. Badiou gondolatmenetében a páli levelekben bevezetett politikai *univerzalitás* az esemény és igazság fogalmának ontológiai keresztmetszetében kerül kifejtésre. Ugyanakkor Agamben és Badiou gondolkodásában a szubjektum, illetve a szubjektivitás fogalma az azonos kiindulópont ellenére eltérő ontológiai és fogalmi keretben jelenik meg. A badiou-i megközelítés célja, hogy a Szent Pál írásaiban található messianisztikus motivációt olyan ontológiai és politikai aspektusból mutassa be, amelyen keresztül az esemény és szubjektum fogalmát kapcsolja össze egymással. Ezzel szemben Agamben olyan politikai síkon helyezi el

2 Gert-Jan Van der Heiden: Communities of Exception. Badiou and Agamben on Sain Paul. In Chantal Bax – Gert-Jan Van der Heiden (szerk.): *Continental Perspectives on Community. Human Coexistence from Unity to Plurality.* Routledge, London – New York, 2019, 61–75; Kerekes: i. m., 109–113 , DOI: https://doi.org/10.4324/9780367810290.

3 Van der Heiden: *Communities of Exception…* Id. kiad. 62–64. Vö. Antonio Cimino: Agamben's political messianism in „The Time That Remains". *International Journal of Philosophy and Theology* 2016 (77):3, 102–118 , DOI: https://doi.org/10.1080/21692327.2016.1226934.

a messiási *klétosz*t, amely alapján a páli levelekben megalapozott nyelvi megnyilatkozásokat a szubjektiváció problémájához köti.

Az alábbiakban azt mutatom be, hogy a két filozófus a Szent Pál leveleiben bevezetett, a fennálló („politikai", „etnikai" és „kulturális") viszonyokkal szemben létrejövő szubjektivitást olyan, egymástól eltérő ontológiai keretben interpretálja, amely elsősorban saját filozófiájuk fogalmi összefüggéseit alapozza meg. A tanulmány első részében Agamben gondolkodásának két meghatározó vonását, a potencialitás ontológiai szerepét, illetve a „tiszta nyelvre", az *experimentum linguae*-re vonatkozó megállapításokat vizsgálom. A tanulmány második részében Agamben Szent Pál-értelmezésén keresztül a szubjektiváció problémáját a nyelvi performativitás, a „mint nem" *(hósz mé)* nyelvi struktúrája mentén vizsgálom, különös tekintettel a *klétosz* fogalmából kibontott politikai dimenzióra. A tanulmány befejező részében az *esemény (l'événement)* és *igazság (vérité)* fogalmain keresztül a páli levelek badiou-i értelmezését elemzem, kiemelt hangsúllyal az esemény és a szubjektum, illetve az igazság és a szubjektum közötti fogalmi kapcsolatra. A tanulmányban azon állítást fogalmazom meg, miszerint az eltérő ontológiai keret ellenére Agamben és Badiou olyan emancipatorikus politikafilozófiai perspektívát kínál, amelynek fogalmi konstitúcióját egyszerre képezi az esemény univerzalitása, illetve a különbözőségeken nyugvó szubjektivitás „maradéka" *(resto)* a *hósz mé* nyelvi kifejezésmódján keresztül.

1. A szubjektivitás nyelve. Potencialitás és a nyelv problémája

Agamben filozófiájában a szubjektivitás problémája a potencialitás fogalmán, illetve a potencialitás ontológiai problémáján keresztül jelenik meg.[4] A potencialitás által megalapozott ontológiai keret teszi lehetővé, hogy a szubjektum és a szubjektivitás a hatalom, valamint a politikai közösség, a *politeia* általános problémájához kapcsolódjon, továbbá e kereten belül kerüljön kifejtésre.[5] Ahogy később látni fogjuk, a potencialitás fogalma elválaszthatatlan a nyelvtől és a messianizmustól, tulajdonképpen

4 Vö. Adam Kotsko: *Agamben's Philosophical Trajectory.* Edinburgh University Press, Edinburgh, 2021, 55–69 , DOI: https://doi.org/10.1515/9781474476027.

5 Colby Dickinson: *Giorgio Agamben's* Homo Sacer *Series. A Critical Introduction and Guide.* Edinburgh University Press, Edinburgh, 2022, 68; 66–76 , DOI: https://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474486699.001.0001.

e három fogalmi probléma együttes alakzata mentén nyílik meg a lehetőség a szubjektivitás és a hatalom konstruktív vizsgálatára. Mielőtt a potencialitás és a „tiszta nyelv" Agamben filozófiájában betöltött szerepének részletesebb elemzésére térnék, elengedhetetlen a politika problémáját, a politikum „megjelenését" megvilágítani az agambeni életműben.[6]

Agamben *Cél nélküli eszközök (Mezzi senza fine)* című könyve bevezetésében fogalmazza meg azokat a tematikus, valamint fogalmi problémákat, amelyek tulajdonképpen megalapozzák az ezzel egyidőben indított és az elkövetkező években publikált könyvsorozatában, a *Homo sacer*-kötetekben tárgyalt filozófiai vizsgálódásait.[7] Ugyanakkor, amint erre Adam Kotsko rávilágít,[8] nemcsak azon tematikus halmazokra nyílik rálátásunk, amelyek egyre markánsabb szerepet töltenek be az agambeni gondolkodásban (például a puszta élet *[nuda vita],* a koncentrációs tábor vagy a szuverenitás és a jog problémája),[9] hanem ezzel együtt arra, hogy a politika milyen területek és fogalmi kapcsolódások mentén bontakozik ki. A *Cél nélküli eszközök*höz írt előszóban Agamben arra hívja fel a figyelmet, hogy a *politeia* eszméje egyre inkább alárendelődött a gazdaság, a jog vagy a vallás különböző folyamatainak, aminek következtében nemcsak a politika ontológiai helyzete változott meg, hanem azokhoz az „eszközökhöz" való viszony is, amely révén a politika saját kategóriáival viszonyulhat a fennálló társadalmi változásokhoz. A politika alárendelt pozíciója ezáltal vezethetett ahhoz, hogy végül a rajta kívül álló folyamatok egyre jobban „kiüresítsék" a politika tartalmát: „Ha ma úgy tűnik, hogy a politika elhúzódó fogyatkozáson megy keresztül, és alárendelt helyzetben van a vallással, a gazdasággal, sőt a joggal szemben, akkor ez azért van így, mert amennyire szem elől tévesztette saját ontológiai státuszát, annyira nem tudott szembenézni azokkal az átalakulásokkal, amelyek fokozatosan kiürítették kategóriáit és fogalmait."[10]

6 Kotsko: i. m., 49–89

7 Giorgio Agamben: *Means without End. Notes on Politics.* Ford. Vincenzo Binetti és Cesare Casarino. University of Minnesota Press, London–Minneapolis, 2000, x–xi. Vö. Kotsko: i. m., 49–55.

8 Kotsko: i. m., 49.

9 Lásd Giorgio Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom és a puszta élet.* Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest, 2023.

10 Agamben: *Means without End…* Id. kiad. x. A tanulmányban, ahol külön nem jelzem, a hivatkozott részletek a saját fordításomban szerepelnek. A fordítások során elsősorban Agamben angol vagy francia nyelvű fordításaira, valamint Székely Örs fordításának terminológiájára (illetve Badiou esetében az eredeti francia nyelvű kiadásaira) támaszkodtam. Lásd: Giorgio Agamben: Klētós. Ford. Székely Örs. *aszem.* https://aszem.info/2017/07/giorgio-agamben-kletos/ (Utolsó letöltés: 2023. 08. 14.) Ha az egyes fordítások – meglátásom szerint – nem adták vissza teljes mértékben

Agamben a *Cél nélküli eszközök*ben olyan témákat érint, amelyek a kötettel párhuzamosan keletkező vagy az elkövetkező években írt könyvekben kristályosodnak ki. Az emberek „természetes élete", azaz a *zoé* értelmében felfogott természet, amely a foucault-i elemzések révén került vissza a *polisz* hatókörébe; a „kivétel állapota", amely a jogrend felfüggesztésével világít rá a jogrenden belüli *apória*kra; vagy a koncentrációs tábor, amely a nyilvános és a privát közötti megkülönböztethetetlenség zónája, valamint a politikai tér „rejtett mátrixa", amelyben élünk.[11] Ha megfigyeljük az 1980-as évek végétől, illetve az 1990-es évek elejétől publikált írások tematikus változásait, azt vesszük észre, hogy Agamben motivációja elsősorban – de nem mindenekelőtt – abban nyilvánul meg, hogy a fennálló politikai gyakorlattal szemben azon fogalmakhoz és problémákhoz „térjen vissza", amelyek az emberek *politikai* közösségét konstituálják. Ez a visszatérés kettős célt szolgál: nemcsak a gazdagságnak vagy jognak alárendelt politika fogalmának a felszabadítása bontakozik ki belőle, hanem a politikai közösség ontológiai kifejtése abban a fogalmi környezetben, amely az agambeni gondolkodást végül olyan szerzőkkel kapcsolja össze, mint például Arisztotelész, Walter Benjamin, Martin Heidegger vagy Michel Foucault. Noha az Agamben-értelmezők között nincs egyetértés abban, hogy található-e kontinuitás a korai, az 1990-es évek előtt keletkezett, elsősorban esztétikai tematikájú szövegek, továbbá az 1990-es évektől írt írások között, a politika fogalma szempontjából úgy tűnik, hogy Agamben egyre hangsúlyosabb kísérletet tesz e fogalom megalapozására.[12]

Agamben gondolkodásában a politika egyre markánsabb megjelenését a nyelvi analízis, a potencialitás fogalma, illetve a „modális ontológia" megalapozása, valamint a messianizmus visszatérő motívuma konstituálja. Egyetértve Kotsko megállapításával,[13] a politikai vizsgá-

az eredeti szöveg jelentését, Agamben esetében a fordításon az eredeti olasz nyelvű kiadás figyelembe vételével módosítottam, és ezt a hivatkozott résznél jeleztem.

11 Agamben: *Means without End…* Id. kiad. x–xi.

12 A tanulmányban nincs lehetőségem azokat a kérdéseket érinteni, amelyek az agambeni filozófia „egységére" vagy esetleges „töredékességére" apellálnak. Utalásként annyit érdemes megjegyezni ezzel kapcsolatban, hogy az agambeni filozófiában a különböző művek sokrétűsége, illetve gazdag témafelvetései – melyek olykor egymással is nehezen állíthatók párhuzamba – nem akadályozzák meg, hogy valamilyen fogalmi egységet vagy egyfajta tematikus kapcsolódást fedezzünk fel közöttük. A kérdéssel kimerítően foglalkozik Agamben fordítója és értelmezője, Adam Kotsko, az agambeni filozófiáról szóló, 2021-ben megjelent könyvében. Lásd Kotsko: i. m., 1–10.

13 Kotsko: i. m., 57; 55–62.

lódások szempontjából Agamben gondolkodásában a hármas alakzat tulajdonképpen egyfajta „genealógiai" útvonalat képez. A három, egymáshoz szorosan kapcsolódó, ugyanakkor egymástól (nem teljesen) függetlenül kibontakozó elméleti ösvény azon fogalmakat alapozza meg, amelyek egyúttal a *Homo sacer*ben nyernek mélyebb összefüggést (a szuverenitás, a puszta élet, illetve a koncentrációs tábor témáiban). Más szóval, a tiszta nyelvre vagy a potencialitásra fókuszáló szövegek szisztematikusan kevésbé kapcsolódnak egymáshoz (elsősorban az 1980-as években), de a modális ontológia – a „bármely létező" *(l'essere qualunque)*[14] vagy a szinguláris fogalom – problémája felől tekintve konzisztensen vezetnek el a politikai ontológia – különösen a hatalom és a „képesnek lenni" – problémája felé.

Az emberi beszédtől független, tiszta nyelv gondolata Agamben korai műveiben jelentős szerepet tölt be, és elsősorban a lehetséges tapasztalat fogalmához kapcsolódik. Az először 1978-ban megjelent *Gyermekkor és történelem. A tapasztalat destrukciója és a történelem eredete (Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia)* című könyvének első fejezetében, Walter Benjamin értelmezésén keresztül a tapasztalat általános elvesztését, illetve e tapasztalatvesztés nyelvileg elbeszélhetetlen és kifejezhetetlen formáját vizsgálja.[15] A tapasztalat elvesztésének jelensége ugyanakkor nemcsak azt jelenti, hogy egy nyelvileg kifejezhetetlen folyamatról van szó, hanem egyúttal azt vonja maga után, hogy a tapasztalat számtalan lehetséges, a meglévő nyelvi eszközökkel hozzáférhetetlen formája nyílik meg. Amint arra Darida Veronika rámutat, Agamben e tapasztalatvesztésen keresztül azt a paradox helyzetet világítja meg, hogy a látvány megsokszorozódásával a megtapasztalható világ egyre inkább beszűkül.[16] Agamben szerint a kiutat a spektakuláris viszonyokból a lehetséges tapasztalat adekvát megragadása jelenti, ami az emberi beszédtől független, tiszta nyelven keresztül érhető el. Ezzel kapcsolatban hozza

14 A „bármilyen" vagy „bármely" létező kifejezést a „*l'essere qualunque*" alapján az angol fordításban bevezetett „whatever being" kifejezéssel összefüggésben használom. Agamben a kifejezést *Az eljövendő közösség*ben *(La communità che viene)* vezeti be. Lásd Giorgio Agamben: *The Coming Community.* Ford. Michael Hardt. University of Minnesota Press, London–Minneapolis, 1993, 1–2.

15 Giorgio Agamben: *Infancy and History. Essays ont he Destruction of Experience.* Ford. Liz Heron. Verso, London – New York, 1993, 13–16.

16 „[A] kortárs tapasztalatvesztés és a tapasztalat kifejezésének válsága – melynek fontos része a művészeti tapasztalat elvesztése is – együtt jár a tapasztalatlehetőségek (látszólagos) elburjánzásával. Úgy tűnik, hogy egyre többet látunk, és több élményben lehet részünk, valójában viszont tapasztalati világunk egyre jobban beszűkül, és elszegényedik." Lásd Darida Veronika: *A talány filozófiája. Giorgio Agamben esztétikája*. L'Harmattan, Budapest, 2021, 35.

példaként a gyermekek sajátos, „mágikus" nyelvét, mivel ez a nyelv mintegy levedli magáról az emberi beszédet, és egyfajta „néma tapasztalatot" közvetít.[17] Azonban pontosan milyen értelemben beszélhetünk a politika kérdése felől az emberi beszédtől és kommunikációtól elválasztott, de nem teljesen független nyelvről? És e tiszta nyelv miként kapcsolódik a potencialitáshoz?

Agamben az 1980-as években a nyelvvel, valamint a potencialitással kapcsolatos kutatásai során mindenekelőtt azt a kérdést tematizálja, hogy milyen értelemben gondolható el, továbbá milyen fogalmak mentén artikulálható az emberi létezést – és a későbbi művekben a puszta életet *(zoé)* – determináló potencialitás *(dünamisz)*. Az 1986-ban tartott *A potencialitásról (On potentiality)* című előadásában arra vállalkozik,[18] hogy az arisztotelészi filozófiából örökölt megkülönböztetésen, a *dünamisz–energeia* fogalompáron keresztül a *potenciát (potenza)* a negativitás fogalmához kösse.[19] Az agambeni gondolkodásban központi szerepet betöltő ontológiai állítás, miszerint a lét alapvetően „bármely létező" *(l'essere qualunque),* azzal az előfeltevéssel szemben fogalmazódik meg, amely szerint a nyugati filozófia a *dünamisz-energeia* megkülönböztetésére támaszkodva a potencia *(dünamisz)* megvalósulásának *(energeia)* minél szélesebb hatókörű értelmezésére és kiterjesztésére törekedett.[20] Ezzel szemben az *eljövendő* értelmében felfogott bármely lét vagy létező a potencialitásban rejlő priváción nyugszik. Eszerint a lét alapvető struktúrája nem a potencialitás megvalósulása vagy aktualizációja, hanem a megvalósuláson túl a meghatározott és véghez vitt cselekvésben megmaradó potencialitás. Agamben értelmezése szerint ez a „megmaradó potencialitás" ugyanakkor nem egy újabb megvalósulás „lehetőségi feltételét" vagy esetleg olyan további lehetőségek forrását képezi, amelyek a különböző megvalósulások – és azok előfeltételezett lehetőségei – között egyfajta hierarchiát eredményez. A megvalósult cselekvésben megmaradó potencialitás valójában olyan „impotencialitás", „tehetetlenség", amely a létezésben rejlő „nem-létre", a létezésben található *hiány létezésére* világít rá. A potencialitás e létmódja nem más, mint „képesség" vagy „hatalom": „Az, ami lényeges, hogy a potencialitás nem egyszerűen nem-lét,

17 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 16. Vö. Darida: i. m., 39.

18 Giorgio Agamben: On Potentiality. In Uő: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy.* Ford. Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford, 2000, 177–184 , DOI: https://doi.org/10.1515/9780804764070-013.

19 Dickinson: i. m., 66–76. Vö. Leland de la Durantaye: *Giorgio Agamben. A Critical Introduction.* Stanford University Press, Stanford, 2009, 4–7 , DOI: https://doi.org/10.1515/9780804771252.

20 Dickinson: i. m., 66–67.

egyszerűen priváció, hanem inkább a nem-lét létezése, egy hiány jelenléte; ez az, amit »képességnek« vagy »hatalomnak« nevezünk. »Képességgel rendelkezni« azt jelenti, hogy privációval rendelkezni. És a potencialitás nem logikai hipotézis, hanem e priváció létmódja."[21] Néhány oldallal később, miután az érzékelés *(aiszthészisz)* problémáján keresztül megkülönböztette egymástól a potencialitás kétféle értelmét,[22] Agamben megerősíti azon állítását, miszerint a potencialitás létmódja az emberi hatalom sajátos struktúráját alkotja:

> Minden emberi hatalom *adynamia,* tehetetlenség *[impotentiality];* minden emberi potencialitás a saját privációjával áll kapcsolatban. Ez az emberi hatalom eredete (és mélysége), amely más élőlényekkel szemben oly erőszakos és határtalan. *Más élőlények csak a saját potencialitásukra képesek; csak ezt vagy azt tehetik meg. De az ember az az állat, amelyik képes a saját tehetetlenségére [impotentiality]. Az emberi potencialitás nagysága az emberi impotencialitás mélységéhez mérhető.*[23]

Agamben értelmezésének középpontjában – amint a fenti idézetben olvasható – nemcsak az (emberi) hatalom és potencialitás kapcsolatának kifejtése áll, hanem ezzel együtt annak kihangsúlyozása, hogy az emberi hatalom egyszersmind impotencialitás. Más szóval minden hatalmi gyakorlat, amely a cselekvés szintjén a megvalósulásra törekszik, saját „tehetetlenségét" viseli magán, tulajdonképpen a végrehajtani és megvalósítani kívánt tettek „hiányát", amely egyúttal valamennyi lehetősség „létezését" magában foglalja. Ha *A potencialitásról* szóló szövegben foglalt állításokat *Az eljövendő közösség*ben bevezetett és kifejtett fogalmakkal vetjük össze, akkor azt láthatjuk, hogy a skolasztikus filozófiából átemelt „bármely létező" *(quodlibet ens)* tulajdonképpen az egyedi, de nem partikuláris létezőkre jellemző, a létezésében megmaradni törekvő *vágyat* fejezi ki.[24] A *quodlibet ens* ebben az értelemben nem azon létezőket jelöli, amelyek

21 Agamben: *On Potentiality…* Id. kiad. 179.

22 Az arisztotelészi megfogalmazásokra támaszkodva Agamben a potencialitás *generikus* és *létező* fogalmát különbözteti meg egymástól. A megkülönböztetés alapját *A lélekről* alábbi részében találjuk: „Most csak annyit állapítsunk meg, hogy a »potenciálisan« *(dünámei [δυνάμει])* kifejezést nem csupán egy értelemben használjuk, hanem egyszer úgy értjük, mint amikor azt mondjuk, hogy a gyermekből lehet vezér, máskor meg úgy, mint amikor ugyanezt a felnőttről állítjuk, az »érzékelőképesség« kifejezést pedig ebben az utóbbi értelemben használjuk." Lásd Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások.* Ford. Steiger Kornél, Brunner Ákos és Bodnár István. Akadémiai, Budapest, 2006, 48–49. (417b30) (A fordítást módosítottam.)

23 Agamben: *On Potentiality…* Id. kiad. 182. (Kiemelés az eredetiben.)

24 Agamben: *The Coming Community…* Id. kiad. 1–2.

esetében „nem lényeges, hogy milyenek", hanem azokat, amelyek esetében „mindig lényeges, hogy milyenek". A „bármely létezőt" meghatározó vágy (vagy „törekvés")[25] így nemcsak azt mutatja meg, hogy a létezők potencialitással bírnak, hanem azt, hogy e potencialitás a szingularitás sajátos formájával rendelkezik. A szingularitás itt nem a „bármely létezőt" jelölő vagy kifejező fogalommal azonosítható. A „bármely létező" sokkal inkább olyan idea, amely képes megszabadítani attól a hamis dilemmától, amely a megismerés szempontjából szinte áthidalhatatlan szakadékot húz az individuális kifejezések közölhetetlensége *(l'ineffabilità),* illetve az univerzálék értelmi megragadása *(l'intelligibilità)* között. Ebből a szempontból, a partikulárék és univerzálék közötti birodalomban azokat a szingularitásokat találjuk, amelyek „bármely módon" létezhetnek a potencialitás értelmében, még ha nem is képesek mindenre.[26]

Ha megfigyeljük, hogy az agambeni értelmezés keretében a *quodlibet ens* a potencialitáson nyugszik, és ez alapján egy olyan „világ" horizontját nyitja meg, amelyben a létezők hatalmát valamennyi potencialitásuk „impotencialitása" alkotja, elengedhetetlen figyelembe venni, hogy mindez miként kapcsolódik a nyelvi artikuláció problémájához. A *Gyermekkor és történelem*ben bevezetett, a lehetséges tapasztalatot megragadó nyelv, mely független az emberi kommunikációtól, egyfajta „néma tapasztalatot" foglal magában. Ez elsősorban azt jelenti, hogy az a tiszta nyelv, amely nem beszéd és nem is kommunikáció, pontosabban ezek határát

25 Agamben gondolkodásában a „bármely létezőt" meghatározó *vágy* vagy *törekvés* sajátos módon kapcsolódik a potencialitás fogalmához. Agamben a vágy és potencialitás fogalmi kapcsolatának részletesebb kifejtését az *Abszolút immanencia (Absolute Immanence)* című, eredetileg 1996-ban megjelent Gilles Deleuze-értelmezésében fejti ki. A deleuze-i „élet" és „immanencia" fogalmakból kiindulva a spinozai filozófiában meghatározó törekvés *(conatus)* fogalmát a potencialitás problémájával köti össze. Lásd Giorgio Agamben: Absolute Immanence. In Uő: *Potentialities…* Id. kiad. 220–239 , DOI: https://doi.org/10.1515/9780804764070-016.

26 „Ebben a felfogásban a *mint*-léttől [*l'esser*-quale] visszavétetik az ezzel vagy azzal a tulajdonsággal való rendelkezés, amely őt ehhez vagy ahhoz a halmazhoz, ehhez vagy ahhoz az osztályhoz (a vörösökhöz, a franciákhoz, a muszlimokhoz) való tartozásában azonosítja – és nem egy másik osztályért vagy bármiféle odatartozás [*appartenenza*] egyszerű, általános hiányáért vétetik vissza, hanem az *úgy*-létéért [*esser*-tale], az odatartozásért magáért. Így az *úgy*-lét, mely állandóan rejtve marad az odatartozás feltételében (»van egy x *úgy, hogy* y-hoz tartozik«) és ami semmiképpen sem egy valós predikátum, maga kerül napvilágra: a kiállított szingularitás mint olyan [*la singolarità esposta come tale*] bármi-amit-*akarsz* [*è qual-si*-voglia], azaz szerethető. Így az *ilyen*-lét, amely állandóan rejtve marad az odatartozás feltételében (»létezik egy *olyan x, amely y-hoz* tartozik«), és amely semmiképpen sem valóságos predikátum, maga is napvilágra kerül: Az ilyenként leleplezett szingularitás bármi *lehet,* azaz szeretetre méltó." Lásd Agamben: *The Coming Community…* Id. kiad. 1–2. (Kiemelés az eredetiben.) (Ilyés Zalán-György fordítása.)

jelöli, a tapasztalatot magához a nyelv tapasztalatához, a nyelvben fellelhető potencialitáshoz köti. A *Gyermekkor és történelem* 1989-es francia kiadásához írt előszóban, az *Experimentum linguae*-ben Agamben a nyelvi tapasztalatot a kimondhatatlanhoz, a közölhetetlenhez kapcsolja annak érdekében, hogy ezáltal határozza meg a nyelv önreferenciális sajátosságát.[27] Ezzel az összekapcsolással azonban nemcsak a gyermekkor nyelvi tapasztalatát hangsúlyozza ki, hanem explicitté teszi, hogy a nyelvi tapasztalat és általában a beszéd képessége saját közölhetetlenségét egyaránt feltételezi. E közölhetetlen nyelvi tapasztalatok tulajdonképpen azon szinguláris ideák, amelyek magát a nyelvet strukturálják, és amelyek továbbá *Az eljövendő közösség* fogalmi talaját képezik.[28]

Mielőtt Agamben Szent Pál-értelmezésében a messianizmus politikai vonatkozását a potencialitás, illetve a tiszta nyelv felől közelebbről megvizsgálnánk, elengedhetetlen kitérni arra a kérdésre, hogy pontosan milyen értelemben kapcsolódik egymáshoz az emberi hatalom potencialitása és az *experimentum linguae* leírása. Agamben ezt a kapcsolatot így írja le:

> Az emberi hatalom példátlan erőszakossága legmélyebben ebben a nyelvi struktúrában gyökerezik. Ebben az értelemben, amit az *experimentum linguae*-ben megtapasztalunk, az nem pusztán a kimondás lehetetlensége: sokkal inkább *egy nyelvi alapon való* beszéd lehetetlensége; a nyelv és a diskurzus közötti határmezsgyén lakozó gyermekkoron keresztül magának a beszéd képességének vagy hatalmának a megtapasztalása. A transzcendentális kérdésének felvetése végső soron azt jelenti, hogy azt kérdezzük, mit jelent „egy képességgel rendelkezni", és mi a „képesnek lenni" ige grammatikája. És az egyetlen lehetséges válasz a nyelvi tapasztalat.[29]

Az *experimentum linguae* tehát a nyelv képességével, a beszéd és kommunikáció képességének „transzcendentális" feltételével áll összefüggésben, mégpedig oly módon, hogy ez a „képesnek lenni" kifejezésben érvényesül. Mindez azokat a nyelvi határokat szabja meg, amelyek egy sajátos tapasztalatot, a nyelvi tapasztalatot és az annak megfeleltethető nyelvi struktúrát világítják meg. Az *experimentum linguae* nyelvi struktúrája ugyanakkor arra a további jellemzőre mutat rá, hogy a „képesnek lenni" kifejezése egyszersmind elvezet a nyelv és a hatalom szoros kapcsolatához. E kapcsolat mindenekelőtt abban az etikai térben jelenik

27 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 3–10.

28 Uo. 5–6.

29 Uo. 7.

meg – és egyszersmind húzódik vissza –, amely a *hang (foné)* és a *nyelv (logosz)* arisztotelészi megkülönböztetéséhez kötődik. Agamben szerint e megkülönböztetés nemcsak a más élőlényekkel ellentétben beszédre képes ember nyelvi tapasztalatát emeli ki, hanem annak meghatározó tényét, hogy e potenciális tapasztalat az emberi közösség alapjaival, az emberi együttélés meghatározott módjaival – az *oikossz*al és a *polissz*al – áll kapcsolatban.[30]

2. A messianizmus politikája. A szubjektum mint maradék

Agamben Szent Pál-értelmezésében az emberi közösség fogalmi megragadása elsősorban az „elhívottak közösségén", a messiási gyülekezeten, azaz az *ekklészia*n keresztül nyilvánul meg.[31] A messiási hívás vagy hivatás *(klészisz)* tulajdonképpen olyan alapvető és megkerülhetetlen nyelvi struktúrára támaszkodik, amelynek fogalmi megalapozása Agamben modális ontológiára, a potencialitásra, illetve e potencialitás nyelvi eszközeire fókuszáló műveiben bontakozik ki. A szubjektum fogalma felől az *ekklészia* kiemelt szerepének megértéséhez elengedhetetlen figyelembe venni, hogy az agambeni interpretáció kiindulópontját az idő meghatározott formája alkotja. A 2000-ben megjelent *Maradó idő. Kommentár a Római levélhez (Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani)* című könyvben ezért a *messiási idő* problémáján keresztül kerülünk közelebb a páli levelekből kibontható szubjektivitás fogalmához. Agamben szerint a „most idejeként" *(ho nün kairosz)* felfogott messiási idő a páli levelek sajátos nyelvi és fogalmi struktúráját tárja fel. E fogalmi struktúra ugyanakkor a „megmaradó" vagy „fennmaradó" idő tematikáját a messiási *klétosz („elhívott", „elhivatott")* nyelvi artikulációjához kapcsolja, amely elválaszthatatlan a „szubjektiváció" és a „deszubjektiváció" folyamatától.[32]

30 Agamben: *Infancy and History…* Id. kiad. 7–8.

31 Giorgio Agamben: *The Time that Remains. A Commentary on the Letter tot he Romans*. Ford. Patricia Daily. Stanford University Press, Stanford, 2005, 19, DOI: https://doi.org/10.1515/9781503619869. A kötet részleteinek fordítása során felö használtam Székely Örs ugyanezen kötet második, a *Clētós* című fejezetének magyar nyelvű fordítását: Agamben: Klētós… Id. kiad. A hivatkozott részeknél, szögeletes zárójelben jeleztem, amennyiben a 2017-es magyar nyelvű fordítás részleteit idéztem.

32 Agamben: *The Time that Remains…* Id. kiad. 19, 23–26.

A szubjektiváció és deszubjektiváció folyamata a *klészisz („elhivatás", „hivatás")* kifejezés által nyer szélesebb jelentést: nemcsak a szubjektivitás nyelvi feltételét alkotja, de ezzel együtt olyan fogalmi alapot biztosít az így meghatározott szubjektumnak, amely az idő messianisztikus karakterével, a *ho nün kairos*szal rendelkezik.

Miután a *Maradó idő* első, a *Paulos doulos christou Iēsou* című részben kifejti a *Római levél*ben bevezetésre kerülő nyelvi szerkezetet,[33] Agamben a második, a *Klētós* címet viselő fejezetben foglalkozik kimerítően a messiási elhívás problémájával.[34] Ha közelebbről szemügyre vesszük az erre vonatkozó részeket az *ekklészia* megteremtése szempontjából, akkor hasonló elemeket találhatunk Badiou *Szent Pál*-könyvében bevezetett gondolataival.[35] Ez elsősorban nem fogalmi azonosságot vagy esetleg azonos elméleti és módszertani kiindulópontot jelent, hanem sokkal inkább azt a meggyőződést, hogy a páli levelekben megjelenő szubjektivitás elválaszthatatlan az emberi közösség szubjektív megalapozásától, és hogy ez a megalapozás a törvénnyel *(nomosz)* szemben fogalmazódik meg. A későbbiekben látni fogjuk, hogy az azonos meggyőződés ellenére a két gondolkodó nemcsak eltérő fogalmi készlettel operál, de a szubjektum felől tekintve konklúzióik szintén másféle következményt foglalnak magukban.[36] Ezt az eltérést az agambeni és badiou-i értelmezés között a legmarkánsabban a *klészisz* sajátos megfogalmazásában találjuk.

Ha közelebbről szemügyre vesszük a *klészisz*re, az „elhivatás" problémájára orientáló szövegrészeket, azt találjuk, hogy a messiási gyülekezet tulajdonképpen oly módon „szakít" a világot strukturáló, fennálló törvénnyel, hogy egyúttal magáévá teszi a törvény valamennyi jogi és faktikus körülményét. Agamben a messiási „elhivatást" azon szekularizációs folyamaton keresztül tematizálja, amely elsősorban a lutheri bibliafordításban tapasztalható meg, és amely végül a weberi „etika" szempontjából játszik meghatározó szerepet. Eszerint a *klészisz* páli megfogalmazása a német *Beruf* kifejezéssel kerül át abba a fogalmi és nyelvi környezetbe, ahol a modern „foglalkozás" jelentését nyeri el.[37] Weberrel ellentétben Agamben úgy gondolja, hogy a két kifejezés

33 Uo. 1–18.

34 Uo. 19–43. Vö. Agamben: Klētós… Id. kiad.

35 Alain Badiou: *Szent Pál. Az egyetemesség apostola.* Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest, 2012. Vö. Gideon Baker: The Revolution *Is* Dissent: Reconciling Agamben and Badiou on Paul. *Political Theory* 2013 (41):2, 312–335 , DOI: https://doi.org/10.1177/00905917124706.

36 Baker: i. m., 312–313.

37 Agamben: *The Time that Remains…* Id. kiad. 19–22.

fordítása és szemantikai átalakulása nem azonosítható egyfajta beletörődés végpontjaként, a világgal szembeni „eszkatologikus közönyként".[38] A *klészisz* nem a világot meghatározó, illetve a világban fennálló viszonyok végső állapotával és annak elfogadásával magyarázható, hanem sokkal inkább ezen állapot megváltozásával, amely mindenekelőtt a messiási eseményhez kötődik: „A *klészisz* azt a sajátságos átalakulást jelöli, amelyet minden jogi státus és világbeli állapot elszenved azáltal, hogy kapcsolatba kerül a messiási eseménnyel. Nem eszkatológiai közönyről beszélünk itt tehát, hanem (át)változásról, minden egyes világbeli állapotnak az »elhivatottságából« következő szinte intim elmozdulásáról is."[39] Agamben néhány mondattal később, a következő bekezdésben kardinális megjegyzést fűz a *klészisz* jelentésének pontosabb megértéséhez:

> […] ez a mozgás mindenek előtt nem több semmításnél: »a körülmetélkedés semmi és a körülmetéletlenség is semmi«. Mindaz, ami a törvény szerint egyik embert zsidóvá és a másikat *gój*já tette, ami meghatározta, hogy ki rabszolga és ki szabad, mind semmissé válik az elhivatás miatt. De miért maradnánk ebben a semmiben? Még egyszer: a *menétō* (maradni) itt nem a közönyt juttatja érvényre, hanem a messiási hívás anaforikus és mozdulatlan gesztusát, hogy lényegileg, mindenekelőtt *a hívás hívása* lehessen. Ezért kapcsolódhat bármilyen feltételhez, de ugyanezen okból hívhat vissza és kérdőjelezhet meg alapjában minden feltételt a hozzá való csatlakozás pillanatában.[40]

Milyen értelemben beszélhetünk ezen a ponton „semmításról" *(nullificazione)*? És pontosan milyen nyelvi kifejezése lehetséges ennek a „semmításnek", amely legközvetlenebb kapcsolatát az agambeni filozófiában a potencialitás negativitásával találja meg? Jóllehet az a spekulatív ontológiai háttér, amely a „bármely lét" elemzésén keresztül kerül bevezetésre *Az eljövendő közösség*ben, és aminek egyfajta fogalmi

38 Weber a *klészisz* lutheri fordításával, valamint annak apóriáival kapcsolatban nem szolgál egyértelmű válasszal. A *klészisz,* illetve a *Beruf* közötti kapcsolatot hebraizmusnak tartja, ami Agamben szerint azzal magyarázható, hogy a weberi megközelítés szemantikai értelmezési nehézségeket foglal magában: „Mit jelent az, hogy a *klészisz* és a *Beruf* aktuális jelentése itt egybe is esik, meg nem is? Vajon helyes Weber nyomán az elhivatás páli koncepcióját a világgal szembeni eszkatologikus közöny kifejeződéseként értelmeznünk? Hogyan megy végbe a tárgyalt részletben az átmenet az elhivatásból a hivatásba?" Lásd Agamben: *The Time that Remains…* Id. kiad. 22. Vö. Agamben: Klētós… Id. kiad.

39 Uo. 22.

40 Uo. 22. Vö. Agamben: Klētós… Id. kiad.

bevezetését *A potencialitásról*ban követhetjük nyomon, nem jelenik meg egyértelműen a páli szövegek elemzésében, a potencialitás problémája szoros kapcsolatban áll azzal a messiási hatálytalanítással *(katargészisz),* amely a fennálló törvény *(nomosz)* jogrendjét függeszti fel.[41] Ennek nyelvi artikulációja mindenekelőtt a „mint nem" *(hósz mé)* kifejezés alapján kerül kifejtésre. Agamben ezen a helyen Pál a *Korinthusbeliekhez írt első levelé*nek egyik részletére (1 Kor 7,29–32) támaszkodva fejti ki a messiási élet, illetve közelebbről a messiási semlegesítés nyelvi megfogalmazását. A *hósz mé* alapvetően a *klészisz* „legvégső értelmét" mutatja meg, mégpedig azáltal, hogy a hivatás, a messiási *klészisz* egyszerre elhívás és visszahívás, mivel a hivatás nem valamire és nem valahová, hanem a „semmire hív el és sehová". Ez azt jelenti, hogy a messiási hivatás valós és „kézzelfogható" értelme minden meglévő, a világ állapotát megalkotó és fenntartó hivatás *visszahívását* konstituálja.[42] Agamben szerint a „mint nem" nyelvi struktúrája azonban nem csak azt foglalja magában, hogy a minden hivatás visszahívásának messiási követelménye egyfajta „megkülönböztethetetlenségi zónát" képez, ahol a messiási idő alapja közvetlenebb módon válik értelmezhetővé.[43] Ezzel együtt, a „mint nem" arra is rávilágít, hogy a messiási hivatás a világ meglévő állapotának semmítésével *(nullificazione)* nem hoz létre újabb jogi és hatalmi viszonyokat, amelyek végső soron a világ új törvényét és annak elrendeződését alkotnák. Ehelyett a messiási hivatás olyan „általános lehetőség, potencia, amelyet anélkül használunk ki, hogy valaha is a birtokosai lennénk".[44]

Antonio Cimino kihangsúlyozza, hogy az agambeni értelmezés kontextusában a messiási hivatás, amennyiben e potencia felől ragadjuk meg, elválaszthatatlan a használat és a nem-tulajdonná tevés *(depropriazione)* fogalmaitól.[45] Ebben az értelemben, a nem-tulajdonná tevés nem a meglévő (jogi és faktikus) tulajdonságok elvesztését jelenti, hanem a „mint nem" sajátos szempontjából felfogott tapasztalatát. A messiási hivatással együtt járó életben létrejön egy olyan meghatározott használat *(khrészisz),* a használat egyfajta „általános lehetősége", amely nem a meglévő tulajdon jogi, gazdasági vagy politikai feltételeinek elvesztésével jár együtt, hanem azzal a tapasztalattal vagy belátással, ahogy e

41 Agamben: *The Time that Remains*… Id. kiad. 28–29, 97–98. Vö. Cimino: Agamben's political messianism in „The Time That Remains"… Id. kiad. 108.

42 Uo. 23.

43 Uo. 25.

44 Uo. 26.

45 Cimino: Agamben's political messianism in „The Time That Remains"… Id. kiad. 108.

tulajdonokat a *hósz mé* alapján éljük meg és használjuk azokat.[46] Cimino értelmezése szerint a *klészis*szel megszülető hatálytalanítással tulajdonképpen a „kivételes állapot" analógiája jelenik meg.[47] Ez az analógia a *katargészisz,* valamint a kivételes állapot három meghatározó aspektusát foglalja magában. Egyrészt a kivételes állapotban a hatálytalanítás nem szünteti meg a jogi viszonyokat, illetve a fennálló jogrendet, hanem inkább felfüggesztésre kerülnek abban a köztes „zónában", ami a „mint nem" nyelvi formájával kerül bevezetésre. Másrészt a hatálytalanítás nem a tulajdonjogok elvesztését, esetleg azoktól való „elidegenítését" jelöli, hanem a használat specifikus módját: a messiási hivatás keretében lemondunk a tulajdonjogokról, de használjuk azokat egyfajta „bennefoglaló kizárás" értelmében. Cimino szerint e „bennefoglaló kizárás" konstituálja a messiási kivételes állapot alapvető jelentését. És végül ebben a kivételes állapotban a törvény *(nomosz)* oly módon kerül felfüggesztésre *(katargészisz),* hogy ezáltal a törvény a messiássi hivatás kivételes állapotában eléri beteljesülését.[48] Cimino értelmezését oly módon szükséges pontosítani, hogy ez utóbbi, harmadik aspektus arra világít rá, hogy a valódi kitéveteles állapotban a fennálló jogrend, illetve törvény teszi elérhetővé önmaga felfüggesztését, mégpedig a „bennefoglaló kizárás" megszüntetésén, a nem-tulajdonná tevésen keresztül.[49] Agamben értelmezésében a hatálytalanítás és a kivételes állapot e „kölcsönhatását" a hit *(pisztisz)* és a törvény *(nomosz)* között artikulált, de Pál szerint látszólagos ellentét teremti meg. A *pisztisz* szembeállítása a *nomos*szal nem egy újabb jogrend bevezetését vonja maga után, hanem ezzel szemben, éppen ezzel a szembeállítással mutat rá a kettő eredendő kapcsolatára.[50]

46 Agamben: *The Time that Remains…* Id. kiad. 26–27.

47 Cimino: Agamben's political messianism in „The Time That Remains"… Id. kiad. 105. Vö. Agamben: *Homo sacer…* Id. kiad. 27–48, 77–96.

48 Vö. Cimino: Agamben's political messianism in „The Time That Remains"… Id. kiad. 108–109.

49 Agamben különbséget tesz a kivételes állapot két formája, a „virtuális", illetve a „valós" formája között. A messiási *katargészisz* tulajdonképpen ez utóbbi, a „valós" kivételes állapot értelmére világít rá, amely éppen a „bennefoglaló kizárást" szünteti meg. Lásd Giorgio Agamben: *State of Exception*. Ford. Kevin Attell. The University of Chicago Press, Chicago–London, 2005, 1–31. Vö. Agamben: *Homo sacer…* Id. kiad. 36–40. és Tim Christiaens: Agamben's Theorie of the State of Exception: From Political to Economic Theology. *Cultural Critique* 2021:110, 49–74 , DOI: https://doi.org/10.1353/cul.2021.0002. Itt külön szeretnék köszönetet mondani Ilyés Zak lánnak, amiért felhívta a figyelmem a kivételes állapot két formájának meghatározó szerepére.

50 Agamben: *The Time that Remains…* Id. kiad. 114. A *pistis* és *nomos* kapcsolatának geneaológiai megközelítése, amely nyomán Agamben a kettő eredendő kapcsolatát, illetve a kettő szoros „politikai" vonatkozását vizgsálja, Cimino meglátása szerint

A potencialitásnak e kiemelt, ugyanakkor implicit tartalma nemcsak a messiási hivatással létrejövő semmítés *(nullificazione)* szempontjából, hanem a szubjektivitásnak mint *maradék*nak *(resto)* a bevezetése szempontjából is meghatározó szerepet tölt be.[51] Hogyan jelenik meg a szubjektum nem elhanyagolható kérdése a *pistisz* és *nomosz* által megalkotott szembeállításban? És pontosan miért e szembeállítás mentén bontható ki a szubjektivitás problémája?

Agamben értelmezésében a fennálló jogrend felfüggesztésével létrejövő messiási hatálytalanítás – mely a *katargészisz* által konstituálja a messiási gyülekezetet vagy *ekklézia*t – hozza létre azokat a szubjektív viszonyokat, amelyekben a szubjektum mint maradék létrejön. Agamben arra hívja fel a figyelmet, hogy Pál szubjektivitás-fogalmának legnagyobb akadályát a törvény *(nomosz)* alapvető felosztása jelenti.[52] A törvény elve a megosztás: a zsidó és a nem-zsidó (vagy *ethné*) körülhatárolt fogalmára. E megosztottság ugyanakkor nem pusztán a fennálló jogrendet, a világ elrendezését szabja meg, hanem azon belső viszonyokat, amelyek magához a törvényhez láncolják a bennük élők meggyőződését *(pisztisz)*.[53] Agamben a maradék fogalmi keretezése során azt mutatja be, hogy Pál a világot strukturáló felosztással szemben egy másik felosztást, a *hús (szarx)* és a *lélek (pneuma)* felosztását vezeti be. Ezzel az újabb felosztással tulajdonképpen nem a korábbi, a *nomosz* által teremtett, a zsidó és nem-zsidó közötti felosztást helyezi hatályon kívül, hanem e felosztáson belül hoz létre egy újabb, az elsőben már meglévő felosztást. Miközben a törvény által meghatározott felosztás „maradék nélkül" osztja meg a népek körét zsidóra és nem-zsidóra (és görögre stb.), addig a messiási felosztás éppen azt emeli ki, hogy lesznek olyan zsidók, akik nem-zsidók, és olyan nem-zsidók, akik zsidók.[54] Agamben értelmezése szerint ez pedig egy „maradékot" vezet be a törvényen keresztül a népek általános felosztásába. A zsidó és nem-zsidó ebben az értelemben olyan „nem-minden", amely felfüggeszti a törvény eredeti, maradék nélküli felosztását.[55]

az agambeni értelmezésben rejlő alapvető motivációkra, különösen a politikai, teológiai és jogi területek közös gyökerének feltárására világítanak rá. Vö. Cimino: Agamben's political messianism in „The Time That Remains"… Id. kiad. 109.

51 Agamben 2005: *The Time that Remains*… Id. kiad. 49–55.

52 Uo. 47–48.

53 Badiou e megosztottságot „kivonja" a *nomosz* hatálya alól annak érdekében, hogy kiszélesítse az *ethné,* sőt magának a „népnek" *(laosz; démosz)* a szemantikai hatókörét: a törvényhez való viszony szempontjából a zsidó vagy görög sokkal inkább *„szubjektív diszpozíciók",* amelyek különböző diszkurzív viszonyt alkotnak. Lásd Badiou: i. m., 78.

54 Uo. 50. Vö. Róm 1,28–29.

55 Uo. 51–52.

Agamben ezen a ponton vonja kritika alá a Badiou Szent Pál-értelmezését, amely meghatározása szerint oly módon vezet be univerzalitás egyenlőséget a „felosztás felosztásába", hogy nem veszi kellőképpen figyelembe a „maradék" kitüntetett szerepét. A messiási hatálytalanításon keresztül, a *katargészisz* által létrehozott zsidó és nem-zsidó nem egyfajta egyetemes „egyenlőséget" teremt, hanem fenntartva, egyúttal felfüggesztve a törvény felosztását, azt jelzi, hogy a zsidó és nem-zsidó nem eshet egybe önmagával, mivel mindig fennmarad egy „maradék" a néphez való hovatartozás és az önazonosság között.[56] Nem sokkal később, miután a „maradék" messianisztikus értelmét összevetette a profetikus szövegekkel, Agamben úgy határozza meg, mint ami elválaszthatatlan a „most idejeként" felfogott messiási idővel. Ebben az értelemben a „maradék", mely fenntartja a felosztással létrejövő zsidó és nem-zsidó „nem-minden" karakterét, a jelen tapasztalataként nyilvánul meg.[57]

A „maradék" ontológiai státusza egyúttal a szubjektivitás meghatározott módját, a potencialitás sajátos létmódját világítja meg. A potencialitás által megalapozott ontológiai keret lehetővé teszi, hogy a szubjektum a törvény – a *nomosz* –, valamint a messiási gyülekezet – az *ekklészia* – közötti fogalmi viszonyon keresztül a politikai közösség, a *politeia* általános problémájához kapcsolódjon.[58] A szubjektumnak mint „maradéknak" a pontosabb megértéséhez érdemes figyelembe venni az „embertelen" vagy a „nem-emberi" dimenzióját. A *Homo sacer*-könyvsorozat harmadik részeként 1998-ban publikált *Ami Auschwitzből marad. Az archívum és a tanú (Quel che resta di Auschwitz. L'archiovo e il testimone)* című könyvben Agamben az ember létmódját olyan „határnak" vagy „küszöbnek" nevezi, amelyen keresztül szüntelenül áthatol az emberi" és a nem-emberi, egymással ellentétes állapota.[59] Az „emberi" és a „nem-emberi" állapotot elválasztó határ egyúttal a nyelv, és így a szubjektiváció és

56 Uo. 52.

57 Agamben 2005: *The Time that Remains…* Id. kiad. 55, 53–55.

58 Dickinson: i. m., 68, 66–76.

59 Agamben a tanú szubjektumát, a tanúság szubjektiváló „folyamatát" tárja fel *Ami Auschwitzből marad* című könyvében, különösen a második, *A szégyen, avagy a szubjektumról* című fejezetben. Agamben a fejezet végén, a nyelv és a szubjektiváció (illetve deszubjektiváció) kapcsolatáról így fogalmaz: „Az ember tehát nem mindig innen vagy túl van az emberin, ő az a központi küszöb, melyen keresztül szüntelenül áramlik az emberi és a nem-emberi, a szubjektiváció és a deszubjektiváció, az élő beszélővé és a *logosz* élővé válása. Ezek az áramlatok azonos kiterjedésűek, de nem kapcsolódnak össze, és össze-nem-kapcsolódásuk, az őket elválasztó keskeny szirt: ez a tanúságtétel helye." Lásd Giorgio Agamben: *Ami Auschwitzből marad. A tanú és az archívum.* Ford. Darida Veronika. Kijárat, Budapest, 2019, 120. (A fordítást módosítottam.)

deszubjektiváció határát jelöli abban az értelemben, hogy a beszéd *(logosz)* és a szubjektiváció együtt, tulajdonképpen szimultán lép fel, amint az ember egyik vagy másik állapotról tesz tanúságtételt. E paradoxon – miszerint a tanúságtétel egyszerre szubjektivál és deszubjektivál – a nyelvi megnyilatkozás és a szubjektivitás között az ember létmódját meghatározó „maradék" fogalmára, a tanú szubjektumára vezethető vissza: „A paradoxon tehát a következő: ha csak az tehet valódi tanúságot az emberiről, akinek az emberi mivoltát már lerombolták, akkor ez azt is jelenti, hogy az ember és a nem-ember közötti azonosság sohasem tökéletes, és hogy nem lehet teljesen lerombolni az emberit, hogy mindig *marad* valami. A tanú ez a *maradék*."[60]

A tanúságtétel e „néma tapasztalata", mely a szubjektiváció és deszubjektiváció paradox feltételén keresztül létrehozza a nyelvi megnyilatkozás lehetőségét, szoros fogalmi kapcsolatban áll a messiási hivatással megszülető „mintha nem" nyelvi struktúrájával. Jóllehet ez a kapcsolat elsősorban abban a kontextusban jelenik meg, amelyet a messiási *készisz* vagy a koncentrációs tábor „megkülönböztethetetlen zónája" alkot, ha figyelembe vesszük az agambeni elemzések hátterében húzódó motivációt – különösen a nyelvre és potencialitásra koncentráló részeket –, a szubjektivitás ezeken a helyeken konstituálódik. Agamben megközelítésében a „maradék" nemcsak azokra a fogalmi kapcsolatokra világít rá, amelyek végül egy „általános lehetőség" állapotában nyelvileg artikulálják a világot strukturáló jogrend felfüggesztését, hanem ezzel együtt azokra a viszonyokra hívja fel a figyelmet, amelyekben és amelyeken keresztül a politikai közösség – például a messiási gyülekezet – és a hatalmi viszonyok egy általános lehetőség alapján létrejöhet.

3. Az esemény szubjektuma

Agamben Szent Pál-értelmezésének a messiási idő nyelvi struktúrájának kibontása, illetve e nyelv artikulációja nyomán a szubjektumnak mint „maradéknak" a meghatározása áll. Az agambeni interpretáció a szubjektum e meghatározásán keresztül köti össze egymással azokat az aspektusokat – a *klétosz,* azaz a messiási elhivatottság fogalmát, a „mint nem" nyelvi formuláját és a „maradék" problémáját –, amelyek az idő messianisztikus felfogásával létrejövő politika lehetőségéhez vezetnek el. Jóllehet ez a politikai tartalom implicit jelenik meg a *Maradó idő*ben,

60 Agamben: *Ami Auschwitzből marad*… Id. kiad. 118–119.

és egy olyan „politikai teológia" alapját képezi, amelynek forrását egyedül a „jogrend felfüggesztésének" vagy a „kivétel állapotának" a sajátos megfogalmazásában találjuk.[61] Azonban, ha visszatérünk a messiási hatálytalanítással létrejövő „maradéknak", illetve ezáltal a „nem-minden" ontológiai elvének a kérdéséhez, érdemes közelebbről szemügyre venni Agamben kritikáját a Badiou-interpretációra vonatkozóan. Az alábbiakban ezért Badiou Szent Pál-értelmezését vizsgálom, mindenekelőtt abból a szempontból, amely a páli levelekben megjelenő szubjektivitás rekonstrukcióját foglalja magában. A fejezetben két meghatározó részt emelek ki: az első azoknak a fontosabb *diszpozíciók*nak a meghatározására irányul, amelyeken keresztül Badiou bevezeti és elemzi a törvény megosztottságának páli felfüggesztését, a másik pedig az egyenlőség egyetemességének badiou-i kifejtésére irányul, különös hangsúllyal annak kérdésére, hogy a messiási esemény „hirdetésével" miként artikulálódik az igazság sajátos fogalma, továbbá az eseményhez hű szubjektivitás formája.[62]

Badiou a *Szent Pál. Az egyetemesség apostola (Saint Paul. La fondation de l'universalisme)* című könyvében az univerzalizmus problémáját, fogalmi megalapozását a páli szövegeken keresztül mutatja be. A *Szent Pál*-könyv 4. fejezetében, „A diskurzusok elmélete" című részben[63] vizsgálja a nép *(ethné)* törvény előtti általános felosztásának a problémáját. Badiou arra mutat rá, hogy Pál az *ethné* kifejezéssel, mintegy metonimikusan reprezentálva a népek sokféleségét, elsősorban a zsidó és a görög halmazra hivatkozik. Ez nemcsak azért szükséges – a badiou-i értelmezés szerint –, mivel ennek révén túlmutat azokon a viszonyokon, amelyek mindenekelőtt az általa kiemelt halmazokat pusztán a nép objektív feltételeire redukálja. A páli szövegekben a zsidó és a görög elsősorban nem a törvény

61 Cimino szerint ezen a ponton a messiási hivatás és a *Homo sacer*ben bevezetésre került „kivételes állapot" politikai teológiai fogalma között találhatunk fogalmi kapcsolatot. Vö. Cimino: Agamben's political messianism in „The Time That Remains"… Id. kiad. 104–106.

62 A tanulmányban nincs lehetőség maradéktalanul kitérni Badiou filozófiájának fontosabb részeire, illetve azokra a fogalmakra – különösen az *esemény* és *igazság* fogalmára –, amelyek a *Szent Pál*-könyvben szintén kiemelt szerepet töltenek be. A badiou-i filozófia általánosabb áttekintéséhez az alábbi két meghatározó értelmezést javaslom: Peter Hallward: *Badiou. A Subject to Truth.* University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 2003 , DOI: https://doi.org/10.5860/choice.41-5220. Frank Ruda: *For Badiou. Idealism without Idealism*.Northwestern University Press, Evanston, 2015 , DOI: https://doi.org/10.2307/j.ctv4cbgs9.

63 Badiou: i. m., 77–105. Badiou filozófiájában a szubjektum és esemény fogalmi kapcsolatának megalapozását, az általa bevezetett matematikai halmazelméleten nyugvó ontológiáján keresztül az 1988-ban megjelent *Lét és esemény* című művében fejti ki. Lásd Alain Badiou: *Lét és esemény.* Ford. Csordás Gábor. L'Harmattan–Károli Gáspár Református Egyetem, 2021, 29–42, 363–380.

általános felosztása szerinti népre, hanem sokkal inkább meghatározott „szubjektív diszpozíciók"-ra vonatkozik. Ez azért is szükséges, mivel e szubjektív viszonyok mellett egy harmadik, a Pál által felkínált „szubjektív diszpozíció" elhelyezésére kerül sor.[64] Ezen a ponton ki kell fejteni, hogy az eltérő diszpozíciók szempontjából milyen szubjektív viszonyokról van szó, és hogy e viszonyok között hogyan helyezhető el a páli diskurzus.

Badiou mindenekelőtt a messiási eseményből („Krisztus feltámadt"), és ezen esemény *állításából,* illetve fogalmi megalapozásából kiindulva alkotja meg a páli szövegekből kibontható *szubjektivitás*t.[65] Ez azt jelenti, hogy miközben a zsidó diskurzus szubjektivitását a „próféta" alakja képezi, és alapvető alakzatát a *jel* diszkurzív szerepe tölti be, valamint a görög diskurzus szubjektív diszpozíciója a „bölcs" alakjában nyilvánul meg, és diskurzusa a *kozmikus* diskurzus, addig – mindezzel ellentétben – a páli diskurzus az *esemény diskurzusa,* mégpedig azáltal, hogy az általa hirdetett esemény *igazsága* kivonódik a természet „kozmikus rendjéből, és ezzel együtt nem rendelődik alá semmilyen törvénynek. „Az eseményből mint olyanból kell kiindulni, amely kozmikus és törvénytelen, nem illeszkedik bele egyetlen totalitásba sem, és nem jele semminek. De az eseményből való kiindulás nem szolgál semmiféle törvénnyel, az uralom semmiféle formájával, se a bölcsével, se a prófétáéval."[66]

Ezt azért szükséges kihangsúlyozni – állítja Badiou –, mert az esemény diskurzusa nyitja meg annak a mélyebb értelmét, hogy a törvény *(nomosz)* általi zsidó-görög megosztottságot miként keresztezi a valós viszonyokat felülíró, hús és szellem általi megosztottság.[67] Eszerint a zsidó és görög diskurzus szubjektív viszonyai, melyek a fennálló törvény partikuláris „prototípusai", a valóság új viszonyában kerülnek elrendezésre. Ahogy az előző fejezetben láttuk, a hús és a szellem felosztásának a bevezetésével jut el Agamben a „maradék" fogalmához, amely alapján – a messiási hatálytalanításon keresztül – a szubjektum végső soron meghatározásra kerül. Badiou értelmezésének motivációját itt sokkal inkább az jelenti, hogy a Pál által meghirdetett esemény diskurzusában a hús és a szellem megosztottságával a szubjektum szempontjából érvénytelenné válik minden további felosztás. Az esemény szubjektumát elsősorban az esemény igazságának „kihívása" osztja meg, méghozzá oly módon, hogy miként viszonyul az igazsághoz, és ezen igazság univerzális valóságához.

64 Uo. 78.
65 Uo. 31–33.
66 Badiou: i. m., 81.
67 Uo. 106–107.

> Az a kijelentés, hogy zsidó és görög nem különbözik, bevezeti a kereszténység potenciális egyetemességét; a megosztottságban, és nem egy hagyomány fenntartásában megalapozott alany elsajátítja ennek az egyetemességnek a szubjektív mozzanatát, felszámolva a kulturális alanyok partikuláris állítmányait.
>
> Valóban bizonyos, hogy az univerzalizmus, tehát bármiféle igazság léte a bevett különbségek eltávolítására kötelez, és egy olyan alany kialakítására, amelyet önmagában oszt meg a kihívás, hogy csak egy eltűnt eseménnyel kell szembe néznie.[68]

Noha Badiou a kötet végén kijelenti, hogy Szent Pál leveleiben nem az egyetemesség „tényszerű" vagy „történelmi" bizonyítását találjuk, Pál ugyanakkor egy olyan „cezúrát" hoz létre, amellyel tulajdonképpen a keresztény univerzalizmust alapozza meg. Badiou szerint Szent Pál neve sokkal inkább egy tiszta eseményhez köthető igazság feltételeit és következményeit foglalja magában. „A páli cezúra valójában egy olyan igazságtudat formális feltételeit és elkerülhetetlen következményeit érinti, amely egy tiszta eseményben gyökerezik, és semmiféle tárgyias vonatkozása nincs egy világ vagy egy társadalom partikuláris törvényeire, jóllehet arra rendeltetett, hogy egy világba és egy társadalomba íródjék bele."[69] Badiou nem sokkal később úgy finomítja e cezúra meghatározását, hogy az univerzalizmus, amit Pál megteremt, elsősorban a (törvény alkotta) partikuláris különbségeket *meghaladó,* és ezáltal az egyenlőséget *létrehozó* univerzalizmus.[70] Nem arról van szó, hogy a meglévő különbségek („görög", „zsidó" stb.) egy újabb megkülönböztetés törvényszerű állításával megsemmisülnének, vagy legalábbis feloldódnak az egyetemességben. A páli levelekben megfogalmazódó *szubjektív* gondolat („Krisztus feltámadt") nem ellentétes azzal a hatalommal, ami által a partikuláris különbségek az egyetemes feltétlen elemét alkotják. Ha kizáródnak e különbségek, a létező másságok helyébe olyan partikularitás kerül, amely a különbséget csak a gondolatban, bármilyen materiális alap vonatkozása nélkül képes megragadni.

> Ezért van az, amint Pál példaszerűen tanúsítja, hogy az univerzalizmus, mint feltétlen (nem relatív) szubjektív produkció, nem különbözteti meg a mondást és a tettet, a gondolatot és a hatalmat. A gondolat csak akkor egyetemes, amikor mindenki másnak szól, és ebben a megszólításban teljesül mint hatalom. Azáltal azonban, hogy minden az egyetemes szerint vétetik

68 Uo. 111.
69 Uo. 204.
70 Uo. 206.

számba, a magányos küzdőt is beleértve, az, ami felépül, a Másik besorolása lesz az Ugyanaz alá. Pál részletesen megmutatja, hogy egy egyetemes gondolat a másságok világi burjánzásából kiindulva (a zsidó, a görög, a nők, a férfiak, a rabszolgák, a szabadok stb.) hogyan *hozza létre* az Ugyanazt és az Egyenlőt (nincs többé zsidó, se görög stb.). Az egyenlőség létrehozása, a különbségek letétele a gondolkodásban az egyetemes materiális jelei.[71]

A fenti részlet Badiou Szent Pál-értelmezésében két releváns következményre világít rá. Az egyik a gondolat és cselekvés, az elmélet és gyakorlat, tehát a hatalom gondolatának és megvalósításának meghatározott módjára vonatkozik. Eszerint az egyetemes egyik, de minden bizonnyal legmeghatározóbb vonását abban a „megszólításban" találjuk, amely „mindenki másnak szól", más szóval kivétel nélkül valamennyi partikuláris létezőt érint. A másik – az elsővel szoros összefüggésben – a különbségek között „létrehozza" az egyenlőség materiális hivatkozását, azt a feltételt, amely végül egy esemény igazságának állítását vonja maga után. Jóllehet a két következmény látszólag oly módon következik egymásból, hogy kölcsönösen feltételezik egymást – az egyetemes gondolata nélkül nincs egyenlőség, de az egyetemes gondolata az egyenlőség létrehozásán keresztül érvényesül –, Badiou ezáltal arra mutat rá, hogy valamennyi igazságfolyamat, mely az egyetemességet foglalja magában, nem eredhet a szillogizmus következtetéses vagy az igazságmegfelelés elméletéből. Badiou ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „Az igazság minden közösségi részhalmazt keresztez, semmiféle identitással nem hitelesíti magát, és (ez nyilván a legkényesebb pont) semmiféle identitást nem létesít. Mindenkinek fel van kínálva, címzettje minden egyes ember, anélkül, hogy kínálatát vagy címzését a hovatartozás feltétele korlátozhatná."[72] Az esemény diskurzusának, és ennélfogva az univerzalitással létrejövő egyenlőség megalapozása ebben az értelemben olyan igazságot kínál, amely elválaszthatatlan egyetemessége affirmációjától, mivel „semmiféle identitást nem létesít" és „címzettje minden egyes ember".

71 Badiou: i. m., 207. (Kiemelés az eredetiben.) (A fordítást módosítottam.)

72 Uo. 30.

Székely Örs

An-archia és oikonomia a szervezeti kérdésben

„Mint valamennyi apokaliptikus vallásban, itt is fölmerült az elnapolt megváltás problémája. Az Egyháznak komoly fejtörést okozott annak magyarázata, hogy hol késik a második eljövetel; éppígy a kommunista Pártnak, hogy mi késlelteti a kommunizmust. Addig a pillanatig – midőn majd beköszönt a bőség, az egészség, a boldogság, a gyönyör és a szabadság – tömegeket kellett megfeszített munkára kényszeríteni az elnyomó apparátus vasfegyelme alatt."

(Tamás Gáspár Miklós)

1. A teológia oikonomiai olvasata Agambennél

Giorgio Agamben *Az ország és a dicsőség. A gazdaság és a kormányzás teológiai eredettörténete* című könyvében a keresztyén teológia gazdasági paradigmává történő átalakulását tárgyalja, illetve azt, hogy ez a transzformáció hogyan is keretezi visszamenőlegesen *ökonómiává* a teológiát. A vizsgálódás Carl Schmitt híres tézisének kibővítésével és kritikájával indít, amely szerint az államelmélet doktrínái szekularizált teológiai fogalmak, az egyetlen Isten pedig a szuverén hatalom transzcendenciáját alapozza meg.[1]

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.08

A szerző az ELTE Esztétika doktori programjának abszolvált hallgatója, az *új szem* folyóirat szerkesztője.
Email: szekelyoers@hotmail.hu

1 Giorgio Agamben: Klētós. Ford. Székely Örs. *a szem*. https://aszem.info/2017/07/giorgio-agamben-kletos/ (Utolsó letöltés: 2023. 08. 06.)

A szöveg itt egy egészen sajátos sakkozó apparátust[2] hoz működésbe, amelyen keresztül belepillanthatunk a szuverenitás politikai látszatát munkáló teológia *oikonomiá*jába.[3] Vagyis Agamben nem egyszerűen egy másik, a schmitti paradigmával konkuráló, azt felváltó modellt ajánl, amelyben az emberi és isteni élet immanens és domesztikus rendként, oikonomiaként koncipiálódik, hanem amellett érvel, hogy a keresztyén teológia saját működésében, illetve szekularizált, politikai formájában nem egyéb, mint oikonomia/ökonómia.

Az elemzés másik fókusza az, ahogyan az ökonómia, vagyis a szekularizált gazdaság magához vonja a teológiától Isten létének titkát és átalakítja azt saját an-archikus (okkal és keletkezéssel nem rendelkező) működésének misztériumává. A szekularizáció így már nem a világ weberi varázstalanodását jelöli és nem is annak schmitti újrateologizálását – hanem olyan szignatúra,[4] a modernitás konceptuális rendszerén belüli jelviszony, amely a fogalom előző, jelen esetben teológiai használatára, eredetére utal vissza. A szekularizáció teológiai szignatúrája *trompe l'oeil*-ként egyszerre nyitja ki a világot annak történetiségében és affirmálja a világtörténelem isteni oikonomiához való tartozását.

Ennek kapcsán tér ki a 60-as években lezajlott szekularizáció-vitára (résztvevők: Hans Blumenberg, Karl Löwith, Odo Marquard és Carl Schmitt), melynek valódi tétje Agamben számára nem meglepő módon a történetfilozófia mibenléte és az annak premisszáit magában hordozó keresztyén üdvtörténet volt. A vitában résztvevő Löwith szerint a felvilágosodás haladáselve és a német idealizmus történetfilozófiája ugyanúgy a keresztyén üdvtörténetből származik – Agamben elemzése pedig azt

2 Az agambeni érvelés itt benjamini logikát követ, amennyiben a gazdaság nála nem pusztán fölváltja – és egyúttal érvényteleníti – a politikát, hanem elsőre láthatatlan mozgatója annak, amit kívülről politikának látunk, ugyanúgy, ahogyan *A történelem fogalmáról*-ban a „történelmi materializmus" nevű sakkozó automatájában a „teológia" púpos törpéjét ismerjük fel. (Lásd: Walter Benjamin: A történelem fogalmáról. Ford. Bence György. In Uő: *Angelus Novus, Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 959–974). A benjamini tézis viszont még egy, a politika és gazdaság kapcsolatára is vonatkoztatható értelmezési meglepetést tartogat, amennyiben a példabeli materializmus és teológia viszonyát nem a látszat és valóság statikus sémája, hanem a figuralitás időbeli dimenziója határozza meg.

3 *A történelem fogalmáról* első tézisében egy apparátus [„*Apparatur*"] felel a sakkozó automatát megképző illúziók egy bizonyos taktikai-politikai rendbe szervezéséért. A minden lépésre adekvát ellenlépéssel válaszoló, a játszmát mindig megnyerő törpét tükrök rendszere rejti el a kíváncsi tekintetek elől. Hasonló eltitkoló és elrendező funkcióval bír a teológiai szóhasználatban és az ezt rekonstruáló agambeni elemzésében az oikonomia fogalma is.

4 A szignatúrákról bővebben lásd Giorgio Agamben: *The Signature of All Things. On Method*. Zone Books, New York, 2009.

hangsúlyozza ki, hogy az üdvtörténet a maga során egy tágabb, isteni oikonomiának a része, ahogy azt többek között Hegel és Schelling is regisztrálták. Ha tehát a teológia már mindig is ökonómiai jellegű, akkor a történelem, politikai díszletein keresztül valójában gazdasági kérdés; az örök élet (*zoé aióniosz*) pedig nem a polisz, hanem az oikosz hatalma alatt áll.[5]

Mit ért Agamben oikonomián? *Az ország és a dicsőség* második fejezete regisztrálja és pontosítja azt az értelmezési hagyományt, mely az oikonomiának két különböző, egy pragmatikus-adminisztratív és egy teológiai jelentést[6] tulajdonít. Agamben szerint a fogalom teológiai használatához egyszerű jelentéskiterjesztés vezetett, mely során az adminisztrálást, menedzselést jelentő szemantikus mag, a jelentés [*Sinn*] változatlan maradt, pusztán a jelölet [*Bedeutung*] bővült ki egyre inkább. Az oikosz a ház, amelyhez Arisztotelész a *Politiká*ban (1255b, 1259 a-b) különböző típusú kapcsolatrendszereket (úr-szolga, atya-fiú és férj-feleség) rendel hozzá, az oikonomia pedig a ház adminisztrálásának, vagyis a gazdálkodásnak a tevékenysége. Az antik retorikában is megjelenik a terminus, a szónoki beszéd elrendezését, az érvek kiválasztását és elemzését jelölve, Cicero ezt fordítja *dispositio*nak, vagyis elrendezésnek. Pszeudo-Longinosznál pedig nem jelöl egyebet, mint a szövegkoherenciát darabokra törő fenséges ellentétét.

E fogalomhasználat teológiaivá válását és ezzel párhuzamosan titokkal való feltöltését[7] követi nyomon Agamben a szentháromsággal kapcsolatos, 2–3. századi vitákban, rekonstruálva annak egy, a konstantinápolyi zsinat előtti iterációját.[8] Tatianosz megfogalmazásába sűrítve („oikonomiai szümphoniasz") mindezt úgy lehetne összegezni, hogy oikonomia az, ami Isten saját lététől elkülönülő, és egy másik személyben

5 Giorgio Agamben: *Împărăția și gloria. Pentru o genealogie teologică a economiei și a guvernării.* Ford. Alex Cistelecan. Tact, Cluj-Napoca, 2017, 20.

6 A mai (ortodox) teológiai szóhasználatban oikonomia egyszerre jelenti Istennek a teremtett világra vonatkozó tervét, illetve az egyháznak azt a specifikus működését, amely az akríbiával, az egyház által gyakorolt dogmatikai szigorral szemben felmentést ad: pl. elismeri az eretnekek által kiszolgáltatott szentségeket. *A Patristic Greek Lexicon.* Szerk. Lampe et al. Oxford, 1968, 940–943.

7 Derrida a *Marx kísértetei*ben a 'heimlich' freudi kettősségét a *Geheimnis*hez közelítve jegyzi meg, hogy az ökonómiai otthonosság az, amely félelmet kelt önmagában, mivel belseje helyét „fenyegető idegenség foglalta el". Ez az ökonómia és titok kapcsolatát illető rövid megjegyzés is utal arra, hogy ez a titok történelmileg konstituálódott, vagyis létrejötte és működése oksági és leszármazási viszonyoknak van alávetve. Lásd Jacques Derrida: *Marx kísértetei. Az adósállam, a gyász munkája és az új Internacionálé.* Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Jelenkor, Pécs, 1993, 157.

8 Agamben: *Împărăția și gloria…* Id. kiad. 93.

(a Fiú Logoszban) realizálódó an-archikus gyakorlatát békíti ki a szubsztancia egységével. Gazdaság, teológia és titok kapcsolatáról Pál leveleinek egy többször előforduló terminusa,[9] az üdvözülés titokzatosságának gazdasága (*okonomia ton müszterion*) is tanúskodik, amelyet későbbi szerzők megfordítanak, immár a gazdaság titokzatosságáról (*oikonomiae sacramentum*) beszélve. A titok/szentség oikonomiája *(müszterion* egyszerre jelent titkot és az egyház szentségeit) Pálnál még annyit tesz, mint végrehajtani a feladatot, hirdetni az üdvözülés megvalósulásának rendjét, amely titoknak az apostolok a sáfárai (adminisztrátorai, menedzserei).[10]

A megvalósulás rendje, azaz maga az üdvtörténet azáltal válik titokká, hogy a kialakuló trinitárius oikonomiában az Atya rendelését az Atya számára a Fiú adminisztrálja, ő végzi el.[11] A sacramentum fogalma az oikonomiával viszonyba lépve („oikonomiae sacramentum quae unitatem in trinitatem disponit"[12]) a titok mibenlétének szekularizálódását hozza magával. A titok itt előbb időbeli vetületre tesz szert, kihelyezve a generálódás és a megsemmisülés törvényének alávetett, kezdettel és véggel rendelkező *saeculum*ba,[13] hogy aztán az általa működtetett dialektika, elleplezés és föltárás időbelisége fokozatosan az elrendezés, a dispositio kérdéseként kaphasson hangsúlyt. Az oikonomia (illetve az agambeni gondolatmenet végigvitele után, a szekularizált

9 Ef 3,9, 1 Kor 4, 1; Ef 3, 8-9; Kol 1, 25-28 – Agamben megjegyzi, hogy Pál egész szótára az oikosz és a háztartás adminisztrálása körül forog: dúlosz, hüperétész, diakonosz, oikonomosz. A ház ura pedig küriosz, és semmi esetre sem anax vagy arkhon. Ugyanakkor az ekklészia gazdasági értelmű leírását nem Pál találja ki, az apostoli levelek (és értelmezésük Agamben által vizsgált utótörténete) csak felerősít egy, a hellenisztikus görögben végbemenő szemantikai tendenciát. A különböző igehelyekben egymás mellé kerülő, egymásra ható oikonomia és müsztérion eredményezi azt az állapotot, hogy az oikonomia elkezd kvázi-episztemikusan viselkedni, teológiai tartalomra szert téve. Az 1 Tim 3,15-ben az isten házaként, oikosz theou-ként artikulálódó egyház, tovább erősíti Agamben kérdését, hogy a nyugati politika történetére nézve feldolgozatlan következmény, hogy a messiási közösség oikonomiaként és nem politikaként kerül meghatározásra.

10 Agamben: *Împărăția și gloria…* Id. kiad.

11 Hippolütosz: *Contra Noetum*. Szerk. és ford. R. Butterworth. Heythrop Monographs, London, 1977, 52.

12 Tertullianus: *Tertullian's Treatise Against Praxeas*. Szerk. E. Evans. SPCK, London, 1948, 132.

13 Az ember egyaránt rendelkezik a földi és a mennyei város polgárjogával, melyek az *in hoc saeculum*ban, a kezdettel és véggel rendelkező időben egymással kölcsönösen elvegyülnek. Az eszkhaton az az idő, amely realizálja az ember „végső" polgárjogának politikai potenciálját – James Wetzel: *Augustine's City of God. A Critical Guide*. Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 33–46 , DOI: https://doi.org/10.1017/CBO9781139014144.

ökonómia) mélyén munkáló ellentmondás titka tehát időbeli, elleplezés és föltárás kettősségében mutatkozik: a gazdaság önműködésének nincs alapja, an-archiája mint oikonomia, föltáratlan, és csak politikaként válik láthatóvá.

Az oikonomia/ökonómia agambeni logikáját és politikához való viszonyát a továbbiakban a szerző katekhon-értelmezésén keresztül mutatjuk be. Pál apostolnak a thesszalonikai gyülekezethez írt második levelében olvashatunk arról a visszatartó, személytelen erőről, amely késlelteti az idők végének eljövetelét:

> Senki titeket meg ne csaljon semmi módon; mert előbb a szakadás jön el, és megjelenik a bűn embere, a veszedelem fia, aki magát ellene veti és fölibe emeli mindannak, ami Istennek vagy isteni tiszteletre méltónak mondatik, annyira, hogy maga ül be az Isten templomába Isten gyanánt, mutogatván magát, hogy ő Isten. Nem emlékeztek, hogy még mikor nálatok voltam, megmondtam ezeket nektek? És tudjátok, mi az, ami most visszatartja [τὸ κατέχον] avégre, hogy megjelenjék a maga idejében. Mert már működik [ἐνεργεῖται] a törvénytelenség titka [μυστήριον (…) τῆς ἀνομίας]; csak míg eltétetik az útból az, aki most visszatartja: és akkor megjelenik a törvénytelen [ὁ ἄνομος] (akit az Úr megemészt szájának leheletével, és megsemmisít [καταργήσει] eljövetelének jelenetével [τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας]), akinek eljövetele [παρουσία] a sátán munkálkodása szerint [κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ] történik mindenféle hazug erőkkel, jelekkel és csodákkal.[14] (2 Thessz 2,3-9)

Az egyházi hagyomány egy része (beleértve az Agambennél kiemelt szerepet játszó Tertullianust) ezt a hatalmat a római birodalommal azonosította: „Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis."[15] Árulkodó, hogy Agamben a konvencionális fordításokkal ellentétben a 'pro statu saeculi'-t nem jólétként értelmezi, hanem állandóságnak, permanenciának fordítja. A katekhon fogalmának egyértelműsített pozitivitását így egy ökonómia keretrendszerébe utalja, amely a szekularitásában létező világ rendjét veszi adottnak, és annak az an-archikus krízis adminisztrálásán alapuló fönntartására irányul.

14 A dolgozatban idézett bibliai locusok forrása, amennyiben nincs jelezve, a Károli-fordítás, ennél az igehelynél viszont Kecskeméthy István fordítását használtam, mivel a rendelkezésre álló magyar nyelvű fordítások közül szóhasználatban ez áll legközelebb az agambeni elemzés terminológiájához.

15 Tertullianus: *Apologeticum*. Kiad. F. Oehler, T. R. Glover, 1851–1853, XXXIX., https://bkv.unifr.ch/de/works/72/versions/689/divisions/150775 (Utolsó letöltés: 2022. 01. 14.)

Azzal, hogy az államelméleti hagyomány a katasztrófát és a világ végét feltartóztató katekhont a (római) birodalom eszményében vélte megtalálni, csak megalapozta a keresztyén impérium legitimitásának és az államhatalom isteni eredetének eszméjét.[16] Nem meglepő módon Agamben ezzel az értelmezési kerettel a messiás[17] minden törvényt és hatalmat munkátlanná tevő *jelenetét* szegezi szembe. Az agambeni olvasat a katekhont és az anomoszt ugyanazon hatalom két működési formájaként (*energeia*) azonosítja: míg a katekhon a törvénytelenség létét és működését leplező, vagyis ökonomizáló instancia, addig az anomosz a törvénytelenségnek a titok föllebbentése utáni, akadálytalan megjelenési formája. Ekkor „jön el" a messiás, mikor az anómia a felhalmozás olyan fokára jut, hogy az anomosz alakjában testté válik (a szöveg mindkét eljövetelre a parúszia fogalmát használja), hogy immár nyíltan politikai aktusként hatályon kívül helyezze, munkátlanná tegye a sátánnak az anomosz tevékenységén keresztül működő energeiáit (vö. 1 Kor 15, 24).[18]

A vikáriusi, profán hatalom azáltal, hogy saját állandóságának illúzióját folyamatosan újratermeli, a világ valójában an-archikus és a-nomikus működését rejti el. Anómia és parúszia egybeesnek, hiszen láthatóvá teszik a törvény impotenciáját, minden földi hatalom illegitim jellegét. Az a-nómia magába foglaló kizárásával az öko-nómia a törvénytelenség titkos működésének enged teret, késleltetve a parúsziát és befagyasztva az időt; ugyanakkor – benjamini megfogalmazással élve, egyfajta „gyenge messiási erő" is munkál benne, amely lehetőséget biztosít a múlt egyfajta rekuperációjára a dialektikus kép „szörnyű abbreviatúrájában".[19]

16 Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Duncker&Humblot, Berlin, 1974, 29.

17 Agamben a Római levél-kommentárjában szándékosan kisbetűzi és fordítja vissza a 'Krisztust' messiásnak: a fogalom nem Jézus tulajdonneve, hanem a héber *māšīaḥ,* azaz 'felkent' görög alakja, a χριστός [krisztosz]. A szerző ezzel a filológiai pontosítással Pál krisztológiájának alapvetően messiási jellegét kívánja aláhúzni.

18 Jelezni szeretnék itt egy olyan messianisztikus értelmező hagyományt, amely szerint egy fogalom jelentése nem abban keresendő, amiben az alája tartozó jelenségek közösek (mint az allegória vagy az absztrakció esetében), hanem azokban a szélsőségekben, amelyeket az átfogni képes. Márkus György Benjamin-elemzése bír itt megvilágító erővel: fölismerése, hogy az ilyenféle benjamini ellentétek parataktikus egymás mellé állítása a szövegben kétértelműen, mindenféle elméleti közvetítés vagy döntés nélkül történik. A messianisztikus gondolkodás kétélű, önmagával feszültségbe kerülő fogalmiságának egy másik, szintén benjamini továbbvitele a leállítás aktusa, amelyet Benjamin *Az erőszak kritikájáról* c. szövegében fejt ki részletesebben.

19 Benjamin: A történelem fogalmáról… Id. kiad. 962, 973. (A fordítást módosítottam.)

2. A Barth–Peterson-vita

Az ország és a dicsőség másik főszereplőjévé avatott Erik Peterson Schmitt-tel ellentétben a zsidók megtérésének elmaradásával színre lépő egyházat azonosítja katekhonként,[20] elemzése pedig egyház és eszkhaton dialektikus viszonyát taglalva vet számot az idő kérdésével. Peterson az Agamben által idézett *Die Kirché*ben minden olyan *konkrét eszkatológiá*t elutasít, amely valamiféle politikai messianizmus értelmében kívánná alakítani a történeti idő rendjét/oikonomiáját (vagyis előrehozná a véget). A konkrét eszkatológia elképzelése ugyanis Peterson elképzelésében nem egyéb, mint a történelem kontextusát illető vakság, a zsidóság messianizmusának egy az egybeni átemelése, közvetlen politikai cselekvésként történő lefordítása. Egy ilyen konkrét eszkatológia szerinte anakronisztikus visszatérést jelentene a politikai cselekvés zsidó partikularitásába, amelyet a messiási kinyilatkoztatás kizárólagos birtokosa, a pogánnyá lett egyház egyetemessége már meghaladott;[21] emellett a létező egyház folytonosságát is veszélyezteti, amennyiben történelmi és jogi realitását egy pusztán pneumatikus közösségiséggel váltja föl.[22]

Mégis, a *Die Kirche* gondolatmenetét sajátos ellentmondás feszíti szét, minden, a konkrét eszkatológia különböző lehetőségeivel szemben a létező egyház képletét affirmáló érv ellenére. A szöveget nyitó Loisy-idézet („Jésus annonçait le Royaume et c'est l'Église qui est venue" [Jézus Isten Országát hirdette meg, de ehelyett az Egyház érkezett el]) jelzi, hogy az egyház megalakulása és későbbi léte csupán a zsidók meg-nem-térésének következménye: nem kívánt, de szükségszerű kisiklás; nem akció, hanem reakció.

20 Agamben mintegy fekete humorral állítja egymás mellé Schmitt és Peterson elképzeléseit, amennyiben Peterson a zsidók létének felszámolásához köti a parúziát, Schmitt pedig a Harmadik Birodalomban látja eljönni a katekhont – ebben a konstellációban a zsidóság nácik általi kiirtása hozná el a az idők végét és a második eljövetelt, és példázza groteszk módon a tézisét, hogy az anómia kiteljesedése és a messiás eljövetele valójában egybeesnek, vagyis a katekhon, a véget visszatartó erő kérdése igen ambivalens.

21 Vö. Alain Badiou *Szent Pál, az egyetemesség apostola* c. könyvével, amelyben a kivételes jel zsidó és a kozmikus totalitás görög partikularitásaival szemben a szerző a keresztyénséget mint egyetemes beszédmódot állítja mint olyan diskurzust, amely nem „tud" semmit, hanem az eseményt hirdeti, mint a szubjektumot létrehozó történést. (Alain Badiou: *Szent Pál. Az egyetemesség apostola*. Ford Csordás Gábor. Typotex, Budapest, 2012.)

22 Erik Peterson: Die Kirche. In *Ausgewählte Schriften Band 1., Theologische Traktate*. Szerk. Barbara Nichtweiß. Echter, Würzburg, 1994, 245–254.

Az ily módon létrejött egyház az elközelítő mennyek országára irányuló jézusi igehirdetést ahistorikus morális kódként, a végső dolgok doktrínájaként értelmezte újra, szövegének pedig komoly apparátust kellett megmozgatnia annak érdekében, hogy ezt az átmenetet ne a konkrét-eszkatologikus messiási tanítás meghamisításaként láttassa.[23] Peterson következtetése, hogy a kinyilatkoztatás csakis történelmileg, vagyis az egyházba oltva, azon keresztül, annak jogi-genealógiai szerkezetébe ágyazódva artikulálódhat, a kinyilatkoztatást nem lehet újra eljátszani (ellentétben Karl Barthtal, aki szerint Isten és ember közötti krízist egyedül Isten Igéje jeleníti meg, amely a Lélek által a történelem korszakaiban újra és újra „megmutatkozik" – vö. a hit áthagyományozhatatlanságának kierkegaard-i gondolatával, amely minden generáció számára abszolút jelenidejűségben áll elő).

Az egyház mint az oikonomia alakzata a messiási üzenet recepciójában bekövetkezett törés emmendációs kísérleteként eleve egy legitimitási kényszer, illetve egy bűntudat hálójában áll, foglyul ejtve az eszkatológiát, amely egyszerre egy már ártalmatlanított múlt relikviája és egy megvalósulására váró potencialitás kísértete. Ez az egyházba belefoglalt, de azon keresztül valójában kizárt eszkatológia Agamben szerint ugyanúgy figyelmen kívül hagyja a történelmet, mint a Peterson által kritikával illetett konkrét eszkatológia: míg a konkrét eszkatológia az időt újból eljátszhatónak, visszaforgathatónak találja a kárpótlás logikája szerint, addig a magába foglaló kizárás a történelmet olyan leállított, befagyott idővé avatja, amelyben – Agamben egy újabb motívumkapcsolásával – a Nagy Inkvizítor minden dialektikát felfüggesztve őrködik afelett, hogy a parúszia ne következhessen be.[24]

Losoncz Alpár hívja fel a figyelmet a Nagy Inkvizítor legendájának arra az értelmezési hagyományára, amely a címszereplőben az emberiséget absztrakt módon egyenlővé tevő eszmék képviselőit, jelesül a szocialistákat és a jezsuitákat véli fölfedezni. A Losoncz szövegében hivatkozott orosz vallásfilozófus, Nyikolaj Bergyajev ezt az elképzelést téríti el, amennyiben a hatalom isteni/ördögi eredetének dilemmája helyett a hatalmat magát mint tekintélyelvű viszonylatrendszert veti bírálat alá. A bergyajevi

23 Elemzése egyetlen hipotetikus esetben ismerné el valósnak az evangélium meghamisításának tényét: ha a zsidókeresztyének jogfolytonossága töretlen lenne a mai napig; csak ők, a konkrét eszkatológia Izraelhez mint néphez szóló üzenetének címzettjei interpretálhatnák az átmenetet az eredeti tanítás eltérítéseként. Peterson összességében leválasztja az az egyház általa igenelt, dialektikusan eszkatologikus hatalmi képletét a konkrét eszkatológia kritikusan szemlélt messianisztikus politikájáról; a kinyilatkoztatás egyházat megalapító eseményét az apostoli szukcesszión keresztül rögtön le is horgonyozza a legitimitás és a leszármazás ok-okozati összefüggéseibe.

24 Agamben: *Împărăția și gloria*… Id. kiad. 27.

program a hatalmat racionalizáló, azt egy üdvtörténet oikonomiájába ágyazó értelmezésekkel szemben olyan konkrét eszkatologikus horizontot nyit meg, ahonnan nézve Isten Országa immanencia és imminencia, és ekként módosítja a fennálló hatalmi viszonyokat. Mindez Ország és anarchia egymásra vonatkoztatásában sűrűsödik: az eszkatologikus horizontú an-archiában (a fátylak fellebbentéseként) egybeesik az antikrisztus eljövetele, illetve munkáinak munkátlanná tétele a messiás által, vagyis az ember teljes elvesztése és annak megváltása.[25]

Modellértékű viszont, hogy az an-archia e belső feszültségét a bergyajevi fogalomalkotás megkettőzéssel és szétválasztással teszi szemléletessé. Anarchia és anarchizmus ikerfogalmaiban az anarchia jelképezi a császár országát, amelyben a törvény végső eredete a törvényen kívül álló jogkonstituáló erőszak, ezzel szemben viszont az anarchizmus a „szabad, belülről meghatározott harmónia és békesség ideálja". A külsődleges, absztrakt törvény és annak jogi kodifikációja minden szempontból igaztalan, viszont a nem messiási, azaz a katekhon uralma alatt álló időben minden törvény eleve külsődleges, az absztrakciónak és a szétválasztásnak lévén alávetve. A saját magát ökonomizáló, a történelemet befagyasztva permanenciára törő anarchia nem egyéb, mint a hatalom anarchiája, amelynek nézőpontjából az egyház teljesen azonosnak tűnhet Isten Országával.[26]

Agamben rekonstrukciójában a petersoni gondolatmenet lényegében úgy írja le az evangélium szekularizálódását, hogy azt kifejezetten egy jogi-morális, azaz a leszármazást, a genealógiát alapul vevő rendben horgonyozza le. Ennek alternatívájaként egy olyan elképzelést javasol, amely ezt az igaztalan és külsődleges eredetéhez visszavezetett törvényt és annak történelmietlen, vagyis természeti idejét folyamatosan átszakítja Isten Országának immanenciája és imminenciája. A *Die Kirche* szöveget és kontextusát tüzetesebben szemügyre véve azonban Peterson máshol hangsúlyoz: a tanulmány publikálása után nem sokkal hivatalosan is katolikusnak tért teológus ha úgy tetszik, egy, a konkrét eszkatológia kísértését születése óta magán viselő 'protestáns hipotézis' bizonyítási kísérlete során érkezik el az egyház *valóságához*.

Az egyház e petersoni valóságát *Az ország és a dicsőség*hez képest jelentősen bővítik és árnyalják Christian Stoll elemzései, a korszak neotomista katolikus (Erich Przywara), illetve a protestáns dialektikusok (Karl Barth) teológiájával összefüggésben tárgyalva. Stoll szerint Peterson és

25 Losoncz Alpár: A jobboldali, aki nélkül nincs baloldal: Dosztojevszkij. *Mérce*. https://merce.hu/2021/11/27/a-jobboldali-aki-nelkul-nincs-baloldal-dosztojevszkij/ (Utolsó letöltés: 2023. 08. 05.)

26 Nyikolaj Bergyajev: *Az orosz eszme. Az orosz gondolkodás alapvető problémái a 19. században és a 20. század elején*. Osiris, Budapest, 2020, 159–171.

Barth gondolkodásának közös metszete a kinyilatkoztatás krízisszerű eseménye, amely szétmállasztja a teológiát és annak tárgyait. A messiási kinyilatkoztatás egészen kívülről tör be és robbantja szét az ember tudatát, objektivitása kizárólag az embert eltaláló szubjektív érintettségben [Getroffenwerden] adott. Peterson szerint a teológia nyelvének egyenesen ehhez a krízishez kell idomulnia, azt kiterjesztenie, formálisan is utánoznia.[27] Hogy Peterson és Barth gondolkodásának rokon jellegét annak negatív oldaláról is bemutassa, Stoll behatóan ismerteti Erich Przywara Peterson kinyilatkoztatás-fogalmára irányuló kritikáját. A jezsuita szerző figyelmeztet arra, hogy a személy ilyen mértékű, önnön mortifikációját is magában foglaló szabadságából eszkatologikus irányultságú, világgal szembeni kritikus magatartás következik, ez pedig végső soron Istent magát fosztja meg szabad cselekvésétől.[28]

A keresztyén ember eszkatológiai létét Przywara a világ kinyilatkoztatáson keresztüli szemléléseként konceptualizálja, amely során a személy felfelé irányuló mozgással emelkedik a természetből a természetfölöttibe. Álláspontja szerint a barthi és petersoni kinyilatkoztatásfelfogás emberi létbe betörő objektivitása zárójelezi és helyenként szét is rombolja a személy teremtett természetét; konstitutív szubjektivitásra vonatkoztatottsága – noha pozitív és cselekvő módon aktualizálódik – pedig eredendően negatív. Összességében a két teológus felfogása nem több „gyilkos eszkatologizmusnál", melynek Peterson *Die Kirché*jében található ismertetőjegye az egyház jogi meghatározottságának másodlagossága a szubjektíven értelmezett szoteriológiai dimenzióval szemben. Mindennek következménye pedig Isten Országának világi hatalommá, vagyis immanens jellegűvé történő átminősítése.[29]

Peterson ehhez képest a *Die Kirché*ben azt állítja, hogy az evangéliumnak szükségszerűen be kell lépnie a pogányság lét- és életformájába [muß das Evangelium notwendig in die Seins- und Existenzform des Heiden eingehen], vagyis ontológiai státusa teljesen megváltozik. Ezt Barth sem állítja másként; viszont Peterson vonja le ebből az egyházra nézve fontos következtetést: Jézus valóban prédikálta a zsidóknak Isten Országát, az egyházat viszont a Szentlélek indíttatására az apostolok alapították. Az egyház hierarchiája nem megy vissza közvetlenül Jézusra, hanem az apostolokra,

27 Christian Stoll: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise. Erik Petersons eschatologischer Kirchenbegriff im Kontext der Moderne*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2017, 152 , DOI: https://doi.org/10.30965/9783657786282.

28 Erich Przywara: Eschatologismus. In *Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart*. 117. Band. Herder&Co., Freiburg im Breisgau, 1929, 229–235.

29 Stoll: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise…* Id. kiad. 159.

és új hatalmi formát képez meg – az ekklészia (a pogánykeresztyének helyzetéről kiadott apostoli dekrétumban – ApCsel 15,28) a poliszban létező határozati formát veszi alapul, amellyel egy, az Izraelt mint népet üdvözítő hatalommal szemben újfajta autoritást, törvényességet (exúszia) képez meg.[30]

A megváltás elmaradása okozta kényszerhelyzetben a petersoni egyháznak magán kell viselnie a diakriszisz, vagyis a szétválasztás és a döntések terhét, Barth szerint ellenben a kinyilatkoztatás komolyan vétele azt jelenti, hogy egy antinómiában élünk: elfogadjuk kereszt és feltámadást egymás mellé rendelését, teológia és egyház emberi fogalmiságát és krisztusi dicsőségét. A hatalom így nem hogy nem vált címzettet, hanem egyenesen önnön semmítésével találkozik az egyházban, mivel Krisztusra mutat, csupán képe az isteni hatalomnak, de helye valójában üres. Az egyház azért nem élhet hatalmával, mert funkciója, hogy a hatalmat a fölfüggesztés jele alá helyezze. Az eretnekeket megbüntetni nem usus, hanem katasztrofális tévedésen alapuló abusus, hiszen az egyház autoritása nem saját magától ered, hanem pusztán az Úr dicsőségének árnyéka, ezért jobban tesszük, ha nem égetgetjük[31] egymást.[32]

Barth egyházfelfogása ilyen értelemben nem konkrét-eszkatologikus, hanem (auerbachi értelemben véve) figurális[33], vagyis reprezentálja az isteni

30 Peterson: *Die Kirche*… Id. kiad. 245–254.

31 Az egyházat és annak erőhatalmát [Gewalt] firtató barthi kérdésfölvetés abba a diskurzív mezőbe lép be, amelyet Walter Benjamin 1920 és 1921 között írt *Az erőszak kritikájáról* [Zur Kritik der Gewalt] című szövegének megjelenése fémjelez. Benjamin a jogteremtő és jogfenntartó közvetlen erőhatalommal a jogmegsemmisítő isteni erőhatalmat szögezi szembe, amely az isteni végrehajtásnak mindig csak jele, de sosem eszköze. – Walter Benjamin: Az erőszak kritikájáról. In Uő: *Angelus Novus*. Ford Bence György. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 25–56. Összehasonlításképp a tanulmányban tárgyalt szövegek többsége nagyjából ekkortájt, ebben az időintervallumban íródik: A lukácsi *Történelem és osztálytudat* [Geschichte und Klassenbewusstsein] 1923-as, Peterson *Was ist Theologie?* című szövege és Barth erre adott válasza, a *Kirche und Theologie* 1925-ben jelentek meg, míg Peterson *Die Kirché*je 1928-1929-es keltezésű.

32 Karl Barth: Kirche und Theologie. In *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922–1925*. Karl Barth Gesamtausgabe, Bd. 19. TVZ, Zürich, 1990, 644–682.

33 A figura mint jelviszony két dolog között tételez kapcsolatot oly módon, hogy a figura első tagja a másodikra utal, míg a második beteljesíti az elsőt. A két tag noha időben el van választva egymástól, mégis valóságosak (személyek, események), azaz a történelmi idő részei. Az allegóriától az különbözteti meg a figurát, hogy míg előbbi egy valóság és egy idea kapcsolata, addig utóbbi két valóság viszonya. A szimbólumtól pedig abban tér el, hogy az emberi életet nem annak direkt, természeti totalitásában interpretálja, hanem annak a történelmen keresztül megnyilvánuló mozzanatait. Mindebből az is következik, hogy a történelmi események a figurális értelmezés szempontjából nem végtelen értelmezésnek kitett, önmagukban elégséges dolgok, melyek egy megszakítás nélküli progresszió részei; hanem pont fordítva: a figurában az értelmezés az, ami rögzített, a történelmi esemény pedig mint *imitatio veritatis*,

autoritást. Az egyház nem alapít meg semmiféle új törvényességet, autoritása nem váltja föl a kinyilatkoztatást, inkább annak csatornájaként szolgál, „nem változtatja meg sem tartalmát, sem pedig folyását". Krisztus közvetlen hatalma az igén és a Lelken keresztül oly módon alapítja meg az egyház közvetett hatalmát, hogy annak egyszersmind határául is szolgál. A Fiúság Lelke által az egyház valójában megerősíti [bestätigt] az ótestámentumi próféták jövendölését és hatályba lépteti [in Krafte setzt] az újtestámentumi apostoli igehirdetést. Az aktív, hatalmi tett tehát Istené, aki az egyháznak ezt az önmaga formáján és tartalmán tett tanúskodását magáénak kell fölismernie. Szuggesztív kifejezéssel élve az egyház a „jobb lator egyháza", amely vár megváltására, de ez nem töri meg autoritását, csupán annak korlátját képezi.

Peterson a *Die Kirché*ben Barth (általa pneumatikusnak bélyegzett) egyházfogalmát az apostolok péter-páli dialektikájában helyezi el: noha a pogányoknak Pál prédikálja a Logoszt, a mennyei Jeruzsálem kőfalában Péter nevét olvashatjuk. Péter az, akire Krisztus az egyházat hagyja, ez a leszármazási lánc képezi az egyház valóságát, amelyet nem lehet figyelmen kívül hagyni. Ha Barth már-már óprotestáns érveléssel él, amikor a hatalom üres helyét említi, Peterson egy sajátosan katolikus toposzt használ fel Péterre hivatkozásában. Péter a pásztor, a hierarcha, aki miután háromszor megtagadta mesterét, az szabatott ki rá, hogy a Megfeszített titkát szemlélje, a szenvedés és az elhagyatottság képeit.[34] Ez a metafora ragadja meg leginkább azt a petersoni gondolatot is, amely szerint az egyház a Krisztustól adatott hatalmával dönt, és ennek el is szenvedi következményeit. Ez a kinyilatkoztatás petersoni komolyan vétele, hogy Jézus történetileg számunkra legvalóságosabban az egyházban van jelen, az egyházban hozzáférhető.

3. Az egyház és a kommunista párt

A stolli gondolatmenet, azaz Peterson, Barth és Przywara „háromszögelése" egy másik Agamben-szöveg, a Római levél kommentárja *Klētos* című fejezetének értelmezésében is segít. Az olasz filozófus itt az egyházat

már be van teljesedve a figurális viszony másik tagjában, amelyet az első tag szempontjából még titok övez. A figurális viszonynak ez az igazsága – noha a viszony absztrakt – mindig történelmi. – Erich Auerbach: Figura. In *Scenes from the Drama of European Literature.* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, 11–237.

34 A katolicizmus sajátos „Péter-arcúságának" e szuggesztív leírását Nacsinák Gergely Andrástól kölcsönzöm. Lásd Nacsinák Gergely András: Orthodoxia és katolicizmus. In Uő: *A szem böjtje. Tanulmányok az orthodox keresztény művészetről*. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2003, 25–36.

(ekklésziát) a messiás és a szubjektum közötti viszony helyeként definiálja, és ebből a kiindulópontból közelít Isten Országa és az egyház viszonyához, mely közelítés tétje a messiási idő szekularizált „változatának", az osztálynélküli társadalom marxi prognózisának kudarca.[35]

Az egyházat Agamben legfontosabb, dinamikus alkotóeleme, a *klészisz* (hívás/hivatás, minden hívás visszahívása) felől közelíti meg. Ez azt a sajátságos átalakulást jelöli, amelyet minden jogi státus és világbeli állapot elszenved azáltal, hogy kapcsolatba kerül a messiási eseménnyel (vö. 1 Kor 7,31: „elmúlik a világ ábrázata" [figurája]). Ennek az átalakulásnak a helye az *ekklészia*, ahol a világ törvényei a „mint nem" (*hósz mé*) hatálya alatt állnak. Az osztály ehhez kísértetiesen hasonló módon operál (Agamben itt *klészisz* és *Klasse* terminusainak egy – tévesnek bizonyuló – etimológiai közelítéséről is beszámol). Kiindulópontja az az elválasztás, amely a szubjektumot egy társadalmi hivatás betöltésére és egy személyes énre hasítja. Vagyis, ismétli Marxot, az osztály a társadalom fölbomlása egy különös rend alakjában. Ahogy a messiási szubjektum sem úgy szemléli a világot, mintha az már meg lenne váltva, hanem akkor tekint megváltására, mialatt a világ elveszik a megváltatlanban, így az osztályként fölfogott proletariátus sem jelent mást, mint az ember teljes elvesztését [*der völlige Verlust des Menschen*], amely csak az ember teljes visszanyerésével nyerheti meg önmagát, mert nem egy konkrét jogtalanságot, hanem általában véve a jogtalanságot (vö. elidegenedés) követik el ellene.[36]

Ez a személyes én és társadalmi hivatás közti törés az alapja lázadás és forradalom gyakorlati megkülönböztethetetlenségének: nem tudható, hogy az ember teljes visszanyerésére tett erőfeszítéseket az egyén fennállóval szembeni egoista cselekedete hajtja (lázadás), vagy pedig az maga a politikai cselekvés (forradalom). Marx és Lukács a problémát a Kommunista Párton keresztül gondolja áthidalhatónak; elképzelésükben ugyanis a párt lenne az a közvetítő alakzat, amely az osztálytudatot gerjesztve a személyes ént a társadalmi hivatással *harmonizálja*. A párt tehát úgy különbözik az osztálytól, ahogy a tudat különbözik az embertől (a párt nem különbözik a munkásosztálytól, csak abban a mértékben, amennyiben teljességében ragadja meg annak történelmi küldetését). Agamben itt von párhuzamot a párt és az egyház között, egyben arra irányítva a figyelmet, hogy az így kialakult helyzetben az elmélet, a dogma, egyszóval a helyes tanítás válik fontossá mindkét alakzat sajátságaiból kifolyólag: „Ugyanígy, amikor az ekklészia a messiási hivatások közösségeként szeretne egy, a közösségtől eltérő szervezettséget, egyszerre követeli e közösséggel való identikusságát is – a helyes doktrína, tan és

35 Agamben: Klētós… Id. kiad.

36 Uo.

a tévedhetetlenség (vagyis a dogma problematikája) ugyanolyan szinten válik kulcsfontosságúvá."[37]

Az osztálytudat fölvetése és a párt apóriája különös fénytörésben mutatkozik a Krisztus fejének és testének sajátos viszonyát elemző petersoni gondolatban, illetve az ekörül kialakult vitában.[38] Barth e képben nem Krisztus fejének és testének kapcsolatát, hanem sokkal inkább diszkontinuitását látja, „a fő a mennyben van, míg a test a földön": a teológiai dogma, az egyház jogi beszédmódja a Krisztustól való elválasztás következtében könnyedén válik önmagáért való, külsődleges észhasználattá. Przywara ellenben Isten Országának és az egyháznak a teljes egybeeséséről beszél, számára Barthnak az ekkléziológia képei iránti szkepszise azért veszélyes, mert zárójelezi a dogmákban akkumulálódott természetes istenismeretet, ezzel pedig elvezet a pozitív tudás és végső soron az egész klasszikus metafizika érvényességének megkérdőjelezéséhez. E petersoni kép Barth és Przywara értelmezéseinek összeszikráztatásában nyeri el valódi kettősségét. Fényében a *Die Kirche* nyitóidézete is kétértelműségében áll elénk, visszatükrözve a szöveg szintjén is, hogy Peterson számára a teológia nem ismeret és nem is tudás, hanem a kríziseseménynek a diskurzus szintjén leképeződő *mise en abyme*-ja. A dogma mint gyakorlat a kinyilatkoztatást alkotja újra, ezért nem az emberi tudás pozitivista bővítése, hanem végigvitel: mint forma, a szemlélet elejébe áll és tartalomként a kinyilatkoztatást rejti el magában.[39]

Lukács Petersonhoz hasonló következtetésre jut a *Történelem és osztálytudat* utolsó, szervezeti kérdésről szóló tanulmányában. Számára az elmélet azáltal tesz szert fontosságra, hogy történetileg szervezetté válik a kommunista pártban: „Minden elméleti irányzatnak szervezeti formába kell átcsapnia, ha meg akarja valósítani magát […]", „ […] a kommunista párt a proletár osztálytudatnak a forradalom érdekében *önállósult alakja*. […] e tudat *alakja*[ként] és *e tudat* alakja[ként] […]". Ahogy az egyház Petersonnál nem egy puszta intézmény, hanem a krisztusi kinyilatkoztatás számunkra történetileg hozzáférhető egyetlen módja, úgy a párt sem puszta technikalitás, hanem az elmélet és a gyakorlat közötti közvetítési forma, „az osztálytudat által növesztett szervezeti kar". Elmélet, párt és osztály tudatosan kezelt dialektikája, vagyis az objektív gazdasági válsággal és az általa forradalmasított tömegekkel való folyamatos kölcsönhatás a garanciája annak Lukács szerint, hogy a pártot nem jellemzi formális-etikai egyoldalúság.[40]

37 Uo.

38 Stoll: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise…* Id. kiad. 150.

39 Stoll: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise…* Id. kiad. 162.

40 Lukács György: *Történelem és osztálytudat*. Gondolat, Budapest, 2023, 388–389; 412–422.

Stollnak van egy, a modern szubjektivitásalakzatot – mint Barth teológiájának rejtett alapját – azonosító megjegyzése, amely valójában az általunk taglalt problémakör egészére vonatkoztatható. Eszerint Barth a szétválasztott fej és test kapcsolatát az emberi személy aktuális egysége felől elgondolva tartja elképzelhetetlennek.[41] Tüzetesebben szemügyre véve azonban a kérdésfölvetést magát is valamiféle egyéni tudat válságtapasztalata irányítja, amelyhez az elemzett szerzők különbözőképpen viszonyulnak. Przywara tagadólag, hiszen Isten Országa és az egyház teljes egybeesése mellett érvel; Barth fej és test radikális megkülönböztetésének híve, és a szétválasztás krízisében valójában egyház sincs, csak egyházak; Peterson, illetve Lukács pedig fej és test dialektikus viszonyában gondolkodik; Agamben pedig arra jut, hogy a *klészisz*ek végül is teljességgel megkülönböztethetetlenek, vagyis a megkülönböztetésükre irányuló kísérlet az, ami lényegtelen, hiszen Pált idézve nem ő cselekszik, ő „meg lett megragadva".

A szubjektivitásra vonatkozó kérdés másik vetülete, tanítványok és apostolok elemzésünkben eddig figyelmen kívül hagyott, petersoni különválasztása, a katekhon figurájához kapcsol vissza minket. A kinyilatkoztatás (metaforánknál maradva: fej és test elválasztásának) krízise nemcsak a szubjektumot alapítja meg, az an-archiának ebben a terében új hatalmi forma képződik. Ahogy Peterson konstatálja: az egyház nem kapcsolódik direkt módon Krisztushoz (Krisztushoz a tanítványok kapcsolódnak, az egyházat pedig az apostolok hozzák létre); tragédiája pedig abban áll, hogy folyamatosan döntések elé kerül, amelyek a szubjektum eredendő hasadtságát affirmálják újra, melyeket az ökonomizálni kényszerül. Az egyház az oikonomia intézménye, mivel az anarchia vonzatát hárítja el, miközben az anarchia maga megmarad. Illetve lehet-e ezt úgy olvasni, ahogy Benjamin tette azt *Tézisei*ben, hogy lehetőséget biztosít az elveszettek megmentésére?

Ebben Lukács és Peterson narratívái eltérnek: utóbbi egyértelműbben érzékeli egy új hatalmi-politikai közösség megalapítását. Az eszkatológiából a morálba történő átmenet (melyet Lukács, mint formális-etikai egyoldalúság szintjét a valóságra való állandó, dialektikus ráirányulással kiküszöbölhetőnek tart[42]) Petersonnál ennek a politikai közösséget infor-

41 Stoll: *Die Öffentlichkeit der Christus-Krise…* Id. kiad. 150.

42 Ez a tudatos és fokozott figyelem a dialektikus folyamat szüntelen irányítását tételezi, amely könnyen szubsztitucionalizmusba fordul. Szubsztitucionalizmus alatt Tamás Gáspár Miklós szavával élve azt a „bűvészmutatványt" értjük, amely által: „[a] proletariátus önmagával helyettesíti a fölszabadított közösséget, a Párt a proletariátust, a Központi Bizottság a Pártot, a diktátor pedig a Központi Bizottságot. Mindezt egyre gyorsabban." – Tamás Gáspár Miklós: *Antitézis*. Kalligram, Budapest, 2020, 240.

máló an-archikus hatalomnak a következménye. Lukács a döntéseket „az élcsapat tudatos és szabad tetteként" ünnepli[43], Peterson viszont bennük az Urat megtagadó Péter szenvedését fedezi föl.[44]

A kérdés, amelyet Peterson végül is nem tesz föl, amelyet a dogmának a pogányság lét és életformájába való integrálásának parancsoló sürgetése fed el, egyház és hatalom elkülönítésének lehetőségeire vonatkozik. Ha a hatalom mint a személy krízisében gyökerező instancia csinál az egyházból dialektikus helyett morális intézményt, akkor milyen lehet a szubjektum-objektum dichotómiát meghaladó egyház/párt? Tamás Gáspár Miklós az elemzésünk mottójául választott írásában a konkrét test-politikai test kettőse mellé beemeli a misztikus testet, amely az állampolgári közösségen belüli elhívottak *társulása*, olyan *spirituális dimenzió*, melyben az összes tag osztozik.[45]

A Kommunista Párt mint ilyen társulás képes volt arra, hogy a kapitalista termelési folyamatnak az emberi személy szentségére, integritására irányuló erőszakját leállítsa: „a párt létfontosságú volt, mert elhárította a (reálszocban is döntő jelentőségű) tőkeviszony vonzatát, a termelők redukcióját atomizált »magánszemélyekre«, akiknek máskülönben így, ebben a minőségükben kellett volna szembenézniük az állami tulajdon, az állami tervezés és a mindenre kiterjedő állami irányítás rettentő nagyságával". Tamás hezitál abban, hogy ezt a társulást politikai jellegűként határozza meg. Leírásában a misztikus test és a politikai test viszonya szupplementáris, ez a közösség a politikai test nézőpontjából pusztán többlet (ezzel pedig Lukács szintén a fiziológiai dimenziót előtérbe helyező definíciójához vö. 'az osztálytudat által növesztett szervezeti kar' – közelít). A párt ily módon, politikailag tételezett pótlólagosságából viszont a pártszervezet szubsztitucionalizmusa,[46] végtelenszer megismételt meghasítása következik; vagyis a misztikus testnek mint konstitúciónak a helye eldöntetlen a politikai térben, ha az folyamatosan politikai testként kénytelen realizálódni.[47]

A misztikus közösségnek egy másik hagyomány felőli olvasata ugyanakkor lehetővé teszi, hogy elhárító jellegét ne a katekhon modern ökonómia irányába mutató képletében, hanem egy, a személy krízise által megnyitott lehetőségben lokalizáljuk. A szubjektum konstitúciójának a hatalom anarchiája mellett a szabadság is eredendő élménye; pontosabban annak szabadsága, hogy más szubjektumokkal szabad viszonyokat

43 Lukács: *Történelem és osztálytudat*… Id. kiad. 422.

44 Peterson: *Die Kirche*… Id. kiad. 251-252.

45 Tamás Gáspár Miklós: *Antitézis*… Id. kiad. 368.

46 Lásd jelen szöveg 42-es lábjegyzetetét.

47 Tamás: *Antitézis*… Id. kiad. 368.

alakítson ki. A misztikus közösség mint ilyen értelemben szabad szubjektumok *egyessége* az, amely a tőkeviszony vonzatát elhárítja. Teszi ezt egy olyan erőhatalom figurájaként, amely embernek és természetnek a munkán keresztül artikulált viszonyát (az ember életére mint az életre irányuló erőszakot és a puszta életek termelését[48] – teológiai nyelven a bűnt[49]) rendíti meg.

Benjamin szerint ilyen erőhatalom működésének *inszigniuma és pecsétje*[50] a proletár általános sztrájk, amelyben a munkások kilépnek a hatalom birtokosaival való egyezkedés politikai teréből, és csak valami teljességgel megváltozott, többé nem állami kényszer hatására végzett

48 Vö. *Az erőszak kritikájáról* vonatkozó passzusaival: „Hamis és nemtelen tétel az, hogy a létezés előbbre való, mint az igazságos létezés, ha létezésen egyszerűen csak a puszta életet kell értenünk (…) az ember szent (szent az az élet is benne, amely azonos marad földi életben, halálban és továbbélésben), de állapotai nem szentek, és nem az testi élete sem, melynek embertársai árthatnak." Walter Benjamin: Az erőszak kritikájáról. In Uő: *Angelus Novus…* Id. kiad. 54–55.)

49 Werner Hamacher *Bűntörténete* elemzi azt az anaximadroszi töredékre visszavezethető gondolatot, miszerint a nemzés, a generáció által létrejövő puszta élet eleve egy bűnadósság [*Schuld*] kontinuumában értelmeződik. Ha valaki keletkezése által belép az időbe, már bűnös/adós, és egyedül eltűnése által szabadulhat meg adósságától: az idő e rendje a természet és az ember világának minden területét a helyettesítés törvényének rendeli alá, ezért benne az etikai, a jogi és a gazdasági fogalmak fölcserélhetőek. A bűn és bűnhődés beláthatatlan egybeláncolódása pogány, valláselőtti és protoetikai, mert ebben nem kívánkozik játéktér sem a szubjektum szabadságra való képessége számára, sem olyan kapcsolat számára a másikkal, amely ne állna kifejezetten a bűnadósság égisze alatt – csak a bűnössé válás és a megfizetés cserekereskedelmének eltökélt megszakítása által lép be az ember önnön szabadsága tartományába. – Werner Hamacher: Bűntörténet. Benjamin vázlata: „A kapitalizmus mint vallás". Ford. Pál Katalin et al. *Gazdasági teológia*, 2013. http://etal.hu/kotetek/gazdasagi-teologia-2013/hamacher-buntortenet/ (Utolsó letöltés: 2020. 09. 15.)

50 Barth *Kirche und Theologie* című szövegéből ismerős számunkra annak gondolata, hogy az egyház közvetett hatalmát a Krisztus Igéjében és Lelkében megmutatkozó közvetlen hatalma képezi és határolja is egyszersmind. – Karl Barth: *Kirche und Theologie…* Id. kiad. 644–682.

A kortárs ortodox teológus Khrisztosz Jannarasz *The Church in the Postcommunist World* című szövegében mintegy az egyház szerepéről folytatott vitánkba bekapcsolódva írja, hogy az egyház látható, intézményes kontinuitásának az egyház hitelességét rögzítő határvonalként nyer értelmet [the visible insitutional continuity functions as the defining boundary of ecclesiastical authenticity]. (Vö. Khrisztosz Jannarasz: The Church in the Postcommunist World. *International Journal for the Study of the Christian Church.* 2003 (3):1, 32 32, DOI: https://doi.org/10.1080/14742250308574023.) Az intézmény funkciója Jannarasznál tehát egy jelölőé, egy határé, amely, noha megjeleníti a folytonosságot, de nem helyettesíti a kinyilatkoztatás eseményét, hiszen az nem lehet sem egy etikai rendszer, sem egy ideológia, sem pedig fennálló, történeti intézmény.

munkát hajlandóak folytatni. Ezt a döntést, írja Benjamin, az ilyen sztrájk nem annyira kiváltja, mint inkább maga viszi véghez. A teológia nyelvén ez a személy aktuálisan is társas-társadalmi viszonyként [must be understood to take shape in creation as an actual social relation][51] értett rekapitulációja, amelyben a Lélek a Fiú anarchiáján keresztül teszi lehetővé az egész teremtett világ számára az együttmunkálkodó részvételt a Fiú Atyától való örök születésében.

Az egyház ilyen jelölőként, tanítóhivatalként fölfogott szerepe Lukács pártmetafizikájában is visszhangra talál, amennyiben a párt szerepe az, hogy a tömegeket 'szemléltető oktatásban' részesítse, vagyis tükrözze számukra azt a filozófiailag helyes öntudatot, amelyet az empirikus értelemben nem birtokol (vö. a beszámított osztálytudat problémája). Nem lényegtelen ezt összekapcsolni a nevelői erőhatalom benjamini jellemzésével. Ez az isteni erőszak (a német *Gewalt* egyszerre fordítható erőszaknak és hatalomnak) olyan megszentelt megnyilvánulása, amely a vallási hagyományon túl, számunkra napjainkban is hozzáférhető. Fő tulajdonsága, hogy kívül áll a jogon, emiatt ugyanolyan megsemmisítő, mint a sztrájk: „de csak relatíve az, a javak, a jog, az élet és a hasonlók vonatkozásában, sosem abszolúte, a lelkét nem semmisíti meg az élőknek" – Benjamin: Az erőszak kritikájáról… Id. kiad. 53.

51 David J. Dunn – Joshua B. Davis: The Politics of Sophia in the Socialism of Barth. In Ashley John Moyse et al. (szerk.): *Correlating Sobornost. Conversations between Karl Barth and the Russian Orthodox Tradition*. Fortress Press, Minneapolis, 2016, 273–311, DOI: https://doi.org/10.2307/j.ctt17mcrxw.16.

Horváth Orsolya

A politikai vallás Agamben nyomán. Határ és politikum

A politikai vallásra vonatkozó kérdés

Hosszú idő óta próbáltam választ találni arra a kérdésre, hogy mit jelent a politikai vallás fogalma. A kifejezés először Eric Voegelinnél bukkan fel 1938-ban,[1] mára pedig egyes diskurzusokban általánosan használt fogalommá vált. Voegelin a szóösszetételt többes számban vezeti be, és azokat a totalitárius államberendezkedéseket érti rajta, amelyeknek vallási karaktere van, így a német nemzeti szocializmust és a szovjet kommunizmust. És bár történetileg is levezeti ezen alakulatok létrejöttét, a fogalmat magát nem határozza meg. Annyit mond, hogy ezeket a kvázi-vallásos rendszereket végső soron a transzcendens értelemben vett gonosz szüli meg, miáltal Voegelin kilép az elemzés és egyáltalán a világtörténelem immanens talajáról.[2] Az e berendezkedések által jelentett probléma megoldását is túlnan találja meg: véleménye szerint ezt a gonosz

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.09

A szerző a Károli Gáspár Református Egyetem Bölcsészet- és Társadalomtudományi Kara Szabadbölcsészet Tanszékének egyetemi docense.
Email: horvath.orsolya@kre.hu

A tanulmány *A politikum fenomenológiája* című, 2023. május 31–június 1. között a Magyar Fenomenológiai Egyesület és az ELTE Filozófiai Intézete által közösen rendezett konferencián elhangzott előadás szerkesztett, átdolgozott változata. A konferencián megfogalmazott hozzászólásokat ezúton is köszönöm, ezek egy részét be is építettem a tanulmányba.

1 Eric Voegelin: *Die politischen Religionen*. Bermann – Fischer, Wien, 1938. Magyarul (részlet): *A politikai vallások*. Ford. Balogh László Levente, Munkácsi Péter. *Századvég*, 2011 (59):1, 27–67. (A továbbiakban a szövegre magyarul hivatkozom.)

2 Voegelin: i. m., 28. „A világban létezik a gonosz", „mint a világban működő szubsztancia és erő".

hatalmat csakis a „vallásos jó erő" által lehet legyőzni. „Nincs olyan gondolkodó, írja, aki ne tudná, hogy a gyógyulás csak vallási megújuláson keresztül valósulhat meg."[3] A politikai vallás *differentia specificáját* mégsem találjuk meg nála, hiszen a transzcendens értelemben vett gonosz mint eredet és az így értett vallás politikai ténykedése nem nyújtanak egyértelmű fogalommeghatározást, mivel ezek a jellemzések más vallási jelenségekről is adhatók.[4] A különböző valláselméleti fejtegetések pedig egyáltalán nem tudják specifikálni ezt a vallást más vallásokhoz képest, illetve nem tudják oly módon leírni a vallás jelenségét, hogy az kizárja a politikai vallás 20. századi fejleményét.[5]

Aztán pár éve Giorgio Agamben egyik rövid filozófiai fejtegetésében egy új paradigmára bukkantam, amely értelmezésem szerint megvilágító erejű és kreatív választ ad az engem foglalkoztató problémára, ráadásul sikerül is meghaladnia a szokásos, huszadik századi beidegződéseket vallás és politikum kapcsolatára vonatkozóan. Ez az írás *A profanáció dicsérete*,[6] melyet igyekeztem egyúttal oda-vissza mozgásokkal egybeolvasni néhány, a *Homo sacer*-sorozathoz tartozó írással,[7] meg más írásokkal is, és így adni aztán feleletet az imént megfogalmazott kérdésre.

3 Uo. 28.

4 A politikai vallás Voegelinnél megjelenő gondolatára bizonyosan hatott Carl Schmitt 1922-ben megjelent *Politikai teológiája*, ahol felmutatja a (szekularizált) politikum főfogalmainak teológiai eredetét. Ha azonban e szókapcsolatok jelentését igyekszünk követni, könnyen zavarba kerülhetünk. Segítséget jelenthet, ha rögzítjük, hogy az egyes pároknál melyik tag jelenti a viszonyítási pontot, amelyhez aztán hozzárendeljük specifikációként a másik tagot. A politikai vallás esetében a vallás a főfogalom, ehhez rendelődik hozzá a politikai jelző. A politikai teológia esetében ellenkezőleg: a politikai a főfogalom, és ehhez rendelődik csak hozzá a teológia mint meghatározás. Érdemes megemlíteni még az úgynevezett új politikai teológiát is (J. B. Metz), melynél a teológia a bázisfogalom, és a politikai differenciál, valamint a politikai kereszténység fogalmát is, ahol ugyancsak a politikai a kiinduló fogalom, és a kereszténység ehhez kapcsolódik hozzá.

5 A teljesség igénye nélkül: sem F. D. E. Schleiermacher *A vallásról*-ban ([első megjelenés: 1799] *A vallásról. Beszédek a vallást megvető művelt közönséghez.* Ford. Gál Zoltán. Osiris, Budapest, 2000.), sem Rudolf Otto *A szent*ben ([első megjelenés: 1917] *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz.* Ford. Bendl Júlia. Osiris, Budapest, 1997), sem Mircea Eliade *A szent és a profán*ban ([első megjelenés: 1957] *A szent és a profán. A vallási lényegről*. Ford. Berényi Gábor. Európa, Budapest, 1996) – e két utóbbiról a későbbiekben lesz szó.

6 Giorgio Agamben: A profanáció dicsérete. In Uő: *A profán dicsérete.* Ford. Krivácsi Anikó. Typotex, Budapest, 2008 108–142. (A kötet eredeti címe *Profanazioni*, azaz profanációk vagy profanizációk. A magyar cím félrevezető.)

7 Ezek közül kitüntetett jelentőségűnek bizonyult: Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life.* Ford. Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press, Stanford, California, 1998, DOI: https://doi.org/10.1515/9780804764025.

Számomra kifejezetten üdítő Agambennél a probléma dinamizálása, többek között azért, mert ezzel kapcsolhatónak érzem az aktuális helyzetemhez, tudniillik ahhoz a politikai szituációhoz, amelyben én most élek. Azaz a kérdés már nem úgy merül fel pusztán, hogy mi a politikai vallás, hanem hogy hogyan lesz, hogyan zajlik az az átmenet, ami a politikai vallás kifejlett formájához vezet, miáltal azt hiszem, megengedi, hogy arról is gondolkodjunk, mit lehet kezdeni azzal a helyzettel, amikor a geográfiailag meghatározott politikai tér megmaradni látszik az átmenetben. Meglehet azonban, hogy a konkrét jelenre (az én jelenemre, a mi jelenünkre) való reflexió lehetőségénél még üdítőbb az a tény, hogy Agamben boldogságról is beszél ebben a szövegben, mégpedig olyan boldogságról, amely igényli az aktivitást, és amely ismét, a görög hagyományhoz kapcsolódóan, *telosz*ként érti ezt a boldogságot.[8]

A politikai tér inhomogenitása: a szent és a profán

Abból indulok ki, hogy a politikai tér eredetét tekintve, azaz az úgynevezett ősi politikai tér a szent[9] és a profán által keresztül-kasul szabdalt tér, azaz e kettő közötti határvonalak vagy „cezúrák", „küszöbök"[10] által átszőtt tér, melyben e határvonalak bonyolult mintát rajzolnak több, egymásra rakodó rétegben is. Ez a szabdaltság azért lehetséges, mert a szent és a profán területe megkülönböztethető egymástól, azaz ezt a teret a megkülönböztethetőség jellemzi. Amikor most szentről beszélek, az vallási jellegű szentet jelent, ami akkor is igaz, ha a szóban forgó szentnek semmi köze nincs valamilyen istenhez vagy istenséghez. A szent ez esetben is elkülönítésként határozódik meg, mégpedig a profántól. Szent az, ami kitüntetett, más, ami megtöri a mindennapok ismertségét és ritmusát, amihez nem úgy nyúlok, vagy egyáltalán nem nyúlok úgy, mint bármi máshoz, aminek az ideje nem hétköznapi idő stb.

Agambennél ez a bevett meghatározás *A profanáció dicséreté*ben használatból kivontsággá válik: a szent döntő mozzanata a használaton

További Uő: *Ami Auschwitzból marad. Az archívum és a tanú. Homo Sacer III.* Ford. Darida Veronika. Kijárat, Budapest, 2019.

8 Lásd: „A […] politika játék által hatástalanított hatalma […] utat nyit a boldogság új formája előtt." (Agamben: *A profanáció dicsérete…* Id. kiad. 115.).

9 A szent jelen összefüggésben nem szent embert jelent, hanem azt, ami szent, azaz a szentségest.

10 Agamben: *A profanáció dicsérete…* Id. kiad. 110.

kívüliség. Az elkülönítés, a használatból kivontság azonban vallási jellegű mozzanat, hiszen, ahogyan Agamben írja, „minden elkülönítés őriz magában egy eredendően vallásos magot".[11] Ennek megfelelően vallási jellegű szent tér lehet ebben az értelemben nemcsak az oltár tere a templomban, hanem anya vagy apa íróasztala is. Hiszen amikor a gyermeknek azt mondjuk, minden papírlapra rajzolhatsz, amit találsz a házban, csak azokra nem, amik anya vagy apa íróasztalán vannak, akkor ezáltal az íróasztalt elkülönítettük, kivontuk a gyermek használatba vehető teréből, így szentként állítottuk elé.

A most lehető legtágabban értett politikai tér eredeti inhomogenitása természetesen nem új gondolat, számos valláselmélettel, vallástörténettel foglalkozó kutató indult ki ebből a tézisből. Az eredeti inhomogenitás egyik legmarkánsabb megfogalmazását Eliadénél találjuk meg. *A szent és a profán* kiindulópontjaként azt a belátást rögzíti, hogy „az ember azért tud a szentről, mert az megnyilatkozik, és a profántól tökéletesen különbözőnek bizonyul".[12] Itt a szent mint megnyilatkozó áll az elemzések középpontjában, azaz nem magáról a szentről, hanem a megjelenő szentről, a *hierophániá*ról van szó, miáltal Eliade már a szent fogalmán belül elvégez egyfajta dinamizálást. Másrészt a szent megjelenésétől elválaszthatatlanként jelenik meg a profán, azaz Eliade kiindulópontja is az, hogy e dualitás meghaladhatatlan. A világ mint közösségi-politikai tér eszerint sosem volt egységes.[13] Sőt, Eliade odáig megy, hogy nemcsak azt állítja, hogy a világ eleve osztott, hanem azt, hogy csak ezen osztás által áll elő egyáltalán a világ.

> Ama vallásos tapasztalás, hogy a tér nem homogén, olyan ősélmény, amelyet egyfajta „világalapítással" azonosíthatunk. Nem elméleti okoskodásról van itt szó, hanem olyan elsődlegesen vallásos élményről, amely megelőz minden a világra vonatkozó reflexiót, mert ez teremti meg azt a „szilárd pontot", középtengelyt, amelyből minden jövőbeli tájékozódás kiindul. […] A szent megnyilatkozásával alapozódik meg ontológiailag a világ.[14]

11 Uo.

12 Eliade: i. m., 7.

13 Egy bevett megkülönböztetés szerint a szekularizáció darabolta fel a korábban egységes világot, a jelen megközelítés viszont abból indul ki, hogy ez a világ eleve sem volt egységes.

14 Eliade: i. m., 15–16. Amikor Eliadéra és Agambenre figyelve az ősi politikai tér szent és profán általi eredeti szabdaltságáról beszélek, akkor nem egy mitikus kezdetre gondolok, hanem egy olyan ontológiai struktúrára, amely meghaladhatatlan. Ez azt is jelenti egyúttal, vagy elsősorban azt jelenti, hogy a szent és profán általi szabdaltságot ebben az ontológiai értelemben eredetibbnek gondolom, mint bármilyen más közösségi-politikai-hatalmi struktúrát. Azaz a szent és a profán közötti úgymond

Hogyan történik meg ennek a szabdalt térnek a dinamizálása *A profanáció dicséretében*? A határ a szent és a profán között a megkülönböztetés igényét jelenti, de nemcsak az elhatárolás értelmében.[15] Hiszen ha a szentnek határai vannak, akkor ezáltal egyúttal feltételezi is a határátlépést, úgy is mondhatnám, az ostromlást. Ha ezt a gondolatot Eliadéhoz kapcsoljuk, akkor azt látjuk, hogy ő is beszél e két, egymástól megkülönböztetett terület közötti átjárásról, az úgynevezett átmeneti rítusok formájában. Az átmeneti rítusokra azért van szükség, hogy meg lehessen tartani a differenciát, azaz hogy a szent szent maradjon akkor is, ha a profánból átlépés történik a területére. Az elsődleges szempont ebben a megközelítésben a szent őrzése a határon való mozgás lehetősége mellett.

Agamben nem átmeneti rítusokról beszél, hanem profanációról, melyet a határral szembeni hanyagságként jellemez, mint amikor valamit egyszerűen nem veszünk figyelembe.[16] A profanáció ennek megfelelően nem őrzi, sem nem áthelyezi a szentet. A szent áthelyezése, tudniillik az égből a földre ugyanis a szekularizáció, ami nem azonos a profanációval. A profanáció semlegesíti a szentet, azaz ekkor a mozgás mint egy játék átváltoztatja, azaz az újbóli használatba vétellel hatástalanítja a szentet. (Ami végső soron a katolikus transzszubsztanciáció inverze.)

A határon való ilyen átkelés, a profanáció szorosan kapcsolódik az erőszakhoz, végső soron nehéz nem erőszakos mozgásként elgondolni. Agamben játékról beszél a profanáció kapcsán, gombolyagról és macskáról, de a politikai térben, bár tagadhatatlan, hogy lehetséges a játék általi

„első" határt nem a politikai hatalom rajzolja meg, hanem a világban eleve olyan felvillanásokkal találkozunk, melyek nem illeszthetők a hétköznapi ténykedés érthetőségeibe, attól elkülönülnek. Ebben a megközelítésben az ember detektálja a szentet, nem pedig létrehozza.

15 Ez esetben a határ azt hiszem világosan kijelölt és ki is tapintható. Érdemes ezt összevetni Schmitt barát-ellenség koncepciójával, ahol – ahogy Karácsony András írja – „a határ nem definiálható, de az a politikai küzdelembe bebocsátkozók számára tudható, hogy reális lehetőség a barát/ellenség pozícióinak megkülönböztetése". Karácsony András: *A jogtudomány teológusa. Carl Schmitt politikai teológiája*. Attraktor, Gödöllő–Máriabesnyő, 2016, 50.

16 Ezt a gondolatot Agamben a *religio* szó etimológiájával támasztja alá. Szerinte ugyanis a *religio* kifejezés a *relegere* igéből ered, aminek a jelentése újraolvasni, azaz ügyelni, figyelni, ennek megfelelően pedig a vallás elsődleges jelentése: ügyelni arra, hogy nehogy átlépjük az emberi és az isteni közti határt. (Agamben: *A profanáció dicsérete…* Id. kiad., 111–112. Vö. Karácsony: i. m., 186.). Agamben és a nyelv kérdéséhez összefoglalóan lásd Claire Colebrook – Jason Maxwell: *Agamben*. Polity Press, Cambridge, 2016, 34–47.

semlegesítési törekvés,[17] rendszerint csak fájdalmas, erőszakos, véres mozgásokról beszélhetünk. A profanáció nem szünteti meg ugyanakkor a határt a szent és a profán között, hiszen nem megszünteti a szentet, hanem semlegesíti. Ebben az értelemben valószínűleg teljes profanációról nem is igen beszélhetünk, ez lenne az, amely felszámolja a szentet, hanem csak részlegesről, amely figyelmen kívül hagyja ugyan a határt, mégsem semmisíti meg a szentet.[18] Jó példa lehet erre a valamikori trinitárius templom felszentelt belső tere Egerben, amely tér, miután raktár, bordély, kaszárnya, átmenetileg pedig színháztér is volt, mozi lett, és majd csak 2008-ban nyitotta meg újra kapuit, ezúttal kiállítótérként, ahogyan az a zsinagógák esetében is rendszerint történt. A mai üzemeltető a kiállítás teréről szakrális térként beszél,[19] ami azt jelenti, hogy a szóban forgó tér a legkülönösebb igénybevételek során sem vesztette el eredeti szakrális jellegét, és ami a templom belső terén még mozi korában is átsejlett.

Persze lehetséges egy ennél kevésbé metafizikus magyarázat is a profanáció részlegességére: eszerint a semlegesítés akkor ér csak célt, ha ébren lehet tartani annak a szentnek az emlékezetét, sőt valóságát, amelyet semlegesített. Innen nézve a semlegesítés azt jelenti, hogy igényli a határ fennmaradását annak átlépése ellenére, vagy éppen azért. Ha az átlépéssel eleve megszüntetnénk a határt, akkor nem akarnánk átlépni rajta. A határ átlépése igényli, sőt megerősíti a határt. Ha követjük Agambennek azt a filozófiai belátását, hogy a normalitás sokkal inkább megérthető a kivételből,[20] akkor a nemi erőszak példája tűnik a leginkább megvilágító erejűnek. Az erőszak áldozata ugyanis mint az addig vágyott elérhetetlen csak azért tölti be az erőszakot elkövető vágyait, mert – legalább az aktus során – nemcsak hogy erővel elérhetővé vált, hanem egyúttal továbbra is megtestesíti az elérhetetlent. Ez esetben az erőszakos vágy éppen abban talál kielégülésre, hogy úgy éri el az elérhetetlent, hogy közben paradox módon az elérhetetlen az, amit sikerült elérnie.[21]

Agamben vélhetően inkább a flegmasághoz közelíti a semlegesítés mozgását: érdektelen a határ, és a szent is, csak a játék szabad mozgása számít. Ám ha így van, akkor is számolni kell a szent játékba vonásának

17 Erre lehet jó példa a Magyar Kétfarkú Kutya Párt (röviden MKKP), mely 2014 óta bejegyzett párt Magyarországon.

18 Vö. „A profanáció […] a szent és a profán szféra együttes jelenlétét, elválaszthatatlanságát" jelenti. (Darida Veronika: *A talány filozófiája. Giorgio Agamben esztétikája.* L'Harmattan, Budapest, 2021, 82.)

19 https://ekmkeger.hu/project/ekmk-templom-galeria/ (Letöltés dátuma: 2023. 06. 06.)

20 Agamben: *Ami Auschwitzból marad…* Id. kiad. 41.

21 A politikai nemi erőszak esete, amikor – mindenekelőtt – a nő teste már nem is a vágy tárgya, hanem politikai küzdőtér, külön elemzést igényel.

motivációjával, ami mindenképpen árnyalja a hanyagság gondolatát a határátlépés kapcsán.

Agamben nyomán én is úgy látom, hogy szent és profán meghaladhatatlan politikai kettősében az e kettő közötti mozgás a központi kérdés. A szent és a profán közötti mozgás egyedül az ugyanis, ami a szent és a profán tereit is dinamizálja egyúttal egymáshoz való viszonyukban. A szent és a profán számára létkérdés tehát a közöttük való mozgás, a közös határukon való átkelés. Az ősi világ szentje igényelte a profánt, nélküle nem állhatott fenn. A szent a határait mindig a profánban jelölte ki. Ennek alapján azt kell mondanunk, hogy ezzel együtt tehát a határon való átlépést, legalábbis annak a lehetőségét is igényelte. A szent ősi karaktere magába rejtette a kockázatot: eleve ki volt téve a profán, pontosabban a profanáció kockázatának, ebben létezett – ahogyan ez persze fordítva is igaz, még ha Agamben nem is beszél róla: a profán is ki volt téve a szakralizáció kockázatának. A modern politikai hatalom ezek szerint annyiban valóban őrzi eredeti vallási karakterét, amennyiben bár elkülönül a profántól, azt feltételezi, igényli, és kiteszi magát a határátlépés lehetőségének; amennyiben tehát nem érinthetetlen. Ezzel szorosan összefügg a másik ez esetben is tükröződő ősi karakter: miszerint nem akarja felszámolni a profánt. Csakhogy a szekularizált politikai hatalom végső lehetősége felől nézve nem ilyen.

A modern politikai hatalom és a szent

Mennyivel jutottunk közelebb az eredeti kérdésfeltevésünkhöz? A modern szekularizált politikai hatalomnak az összefüggései a vallási szenttel nyilvánvalóak. Sokan, sok szempontból igyekeztek már feltárni ezeket az összefüggéseket: Schmitt a lineáris levezethetőség mellett tette le a voksát, ahogyan például Kantorowitz is, Voegelin transzcendens démonizálással magyarázta a modern politikai hatalom szélső lehetőségét, de olyanok is vannak, akik a levezethetőség tagadásával járultak hozzá a kapcsolat feltárásához, ahogyan például Peterson is. Ha a tagadást és a transzcendens magyarázatot kizárjuk, akkor a lineáris leszármazás jelenti a kihívást.[22]

22 Ez a teljességre távolról sem törekvő, kezdetleges tipizálás megmutat néhány, a vallás és politikum kapcsolatára vonatkozó alapvető elemzési irányt. Szerintem az itt jelzett tagadás és transzcendens gonosz elméletek végső soron apologetikusak, mert a vallás irányából közelítenek a politikumhoz. A lineáris elmélet ellenben a politikumból indul ki, ennek megértése áll érdekében, ezért közömbös az apológia

Agamben a lineáris leszármazást határozottan elutasítja, éppen ebben rejlik megközelítésének rendkívülisége: nem lineáris, hanem modifikált levezethetőséget tart elgondolhatónak, mégpedig immanens elemzés révén. Tehát a szekularizált politikai hatalmat és annak szélsőséges lehetőségét: a totális hatalmat, amit most szuverénnek nevezek, nem tartja közvetlenül levezethetőnek a vallási szentből. Érvelése a most meghatározó szempont felől érthető: ha a vallási szent meghaladhatatlan sajátossága az, hogy nem számolhatja fel a profánt, és hogy számolnia kell a határátlépés kockázatával, ahogyan láttuk, akkor ez a szent bármilyen mértékig is duzzad a profán rovására, lehetetlen elérnie azt a maximumot, ahol felszámolja a profánt, márpedig a szekularizált politikai hatalom lehetőség szerint totálissá, azaz szuverénné válhat. Ami azt jelenti, hogy a lineáris leszármazás gondolata a politikai vallás *differentia specificájával* adós marad.

A szent kétértelműsége

Agamben a vallási jellegű szentben rejlő kétértelműség gondolatával tud elszakadni ettől a linearitástól. A kétértelműség gondolatának a szenttel kapcsolatban ugyancsak számos előzménye van. Ahogyan a 19. század végén megindulnak a vallási jelenségek tudományos igényű vizsgálatai, a szentben rejlő kétértelműség is hamar az érdeklődés középpontjába kerül.[23] Ennek a kétértelműségnek a legkiforrottabb kidolgozását Rudolf Ottónál találhatjuk meg (akiről egyébként Agamben lesújtó véleménnyel van, amit én nem osztok, és ami egyúttal nem változtat azon a tényen, hogy Agamben a szentben rejlő kétértelműségnek a gondolatát meghatározónak

iránt. (Miközben természetesen az ezt az irányt képviselő gondolkodó is lehet meggyőződése szerint mélyen vallásos, ahogyan Schmitt is az volt. Lásd Karácsony: i. m., 33–34.).

23 Ezeknek az elemzéseknek a történetét Agamben is végigköveti. Kitüntetett állomásnak tartja többek között William Robertson Smith: *Lectures on the Religion of the Semites* (D. Appleton and Company, New York, 1889), Max Wundt: *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte* (Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1904), Emile Durkheim: *A vallási élet elemi formái* ([első megjelenés: 1912] Ford. Vargyas Zoltán. L'Harmattan, Budapest, 2003), Freud: *Totem és tabu* ([első megjelenés: 1913] számos magyar kiadást is megért, legutóbb 2019-ben jelent meg a Hermit/Belső Egészség Kiadónál) című írásait, valamint negatív értelemben Rudolf Otto: *A szent* ([első megjelenés: 1917] i. m.) című könyvét. (Agamben: *Homo sacer…* Id. kiad., 75–80.)

tartja). Eszerint a szent, miközben csodálattal tölt el olyannyira, hogy ellenállhatatlanul vonzódom hozzá, egyúttal félek és reszketek is tőle. Ez a kettősség benne feloldhatatlanul van jelen, amit Otto a *mysterium fascinans et tremendum* leírásával igyekszik megragadni *A szent*ben.[24]

Ennek a különös és erős kétértelműségnek a láttatásához nem a tudomány a legszerencsésebb út, sokkal inkább a vallási forrásszövegekben rejlő leírások. Most csak két megvilágító erejű történetet idézek föl, egyet a Héber Bibliából, vagy Ószövetségből, egyet pedig az Újszövetségből.[25] 2Sám 6. fejezében található a következő részlet.

> [1]Ezután összegyűjtötte Dávid Izráel legkiválóbb ifjait, harmincezer embert. [2]Elindult és elment Dávid az egész hadinéppel Baalé-Jehúdába, hogy elhozza onnan az Isten ládáját, amelyet a rajta levő kerúbokon trónoló Seregek URáról neveztek el. [3]Az Isten ládáját egy új szekéren szállították […] [6]Amikor Nákón szérűjéhez értek, Uzzá az Isten ládájához kapott, és megfogta, mert megbotlottak az ökrök. [7]Ezért fellángolt az ÚR haragja Uzzá ellen. Nyomban lesújtott rá az Isten meggondolatlanságáért, és meghalt ott, az Isten ládája mellett. […] [9]Akkor félni kezdett Dávid az ÚRtól, és ezt gondolta: Hogy jöhetne hozzám az ÚR ládája? [10]Nem akarta hát Dávid magához vitetni az ÚR ládáját Dávid városába, hanem elvitette a gáti Óbéd-Edóm házába. [11]Három hónapig volt az ÚR ládája a gáti Óbéd-Edóm házában, és megáldotta az ÚR Óbéd-Edómot és egész háza népét. [12]Jelentették Dávid királynak, hogy megáldotta az ÚR Óbéd-Edóm háza népét és mindenét az Isten ládájáért. Elment ezért Dávid, és örvendezve elvitte az Isten ládáját Óbéd-Edóm házából Dávid városába.

Isten ládája óvatlan, egyébként teljesen természetes érintése, amely megfeledkezett a tárgy szentségéről, azonnali halálbüntetéssel járt. Dávid király ezt követően pedig már annyira komolyan vette a szentséget, hogy félt is attól, hogy a közelében legyen. Csak azután fogadta mégis a lehető legnagyobb örömmel, mikor hírét vette, hogy a láda áldást áraszt a környezetére. Isten ládája e leírás szerint az ember számára átok és áldás volt egyszerre.

Az újszövetségi történet azért is érdemel különös figyelmet, mert a názáreti Jézusnál azt hiszem egy ismert vallási szereplő sem kuszálja

24 Ottónál a sorrend fordítva van, mert azt a jelleget állítja az előtérbe a belső ellentmondásból (*tremendum*), amelyet véleménye szerint ma inkább figyelmen kívül hagyunk, semmint a másikat (*fascinans*). A hangsúlyozás azt is jelenti egyúttal, hogy Otto – úgy tűnik – az előbbi elemet meghatározóbbnak is tartja a szentséges jelenségén belül (Otto: i. m., 22–43 és 59–70.).

25 A bibliaszövegeket a RÚF 2014 szerint idézem.

jobban össze a bevett határok vonalait, a szentségesnek ez az előbbiekben felmutatott kettőssége mégis megjelenik egy sokat idézett leírásban. Márk evangéliumának 5. fejezetében, és a párhuzamos helyeken a szinoptikusokban, található ez a különös, egy másik történetbe ékelt történet.

> [25]Egy asszony pedig, aki tizenkét éve vérfolyásos volt, [26]sok orvostól sokat szenvedett, és mindenét rájuk költötte ugyan, mégsem látta semmi hasznát, hanem még rosszabbul lett; [27]amikor hallott Jézusról, eljött, és a sokaságban hátulról megérintette a ruháját, [28]mert így gondolkodott: Ha megérintem akár csak a ruháját is, meggyógyulok. [29]Azonnal elapadt a vérzés forrása, és érezte testében, hogy meggyógyult a bajából. [30]Jézus azonnal észrevette, hogy erő áradt ki belőle, ezért a sokaságban megfordulva így szólt: Ki érintette meg a ruhámat? [31]Tanítványai így feleltek: Látod, hogyan tolong körülötted a sokaság, és azt kérdezed: Ki érintett meg engem? [32]Jézus körülnézett, hogy lássa, ki tette ezt. [33]Az asszony pedig, mivel tudta, mi történt vele, félve és remegve jött elő; leborult előtte, és elmondta neki a teljes igazságot. [34]Ő pedig ezt mondta neki: Leányom, a hited megtartott téged: menj el békességgel, és bajodtól megszabadulva légy egészséges!

A leírás szerint sokaság tolongott Jézus körül, mindenfelől emberek testével érintkezett, ám csak egy olyan ember volt ebben a sokaságban, aki úgy érintette meg, mégcsak nem is a testét, hanem a ruháját, mint ami szent, minek következtében nyomban meg is gyógyult. A számunkra most leginkább figyelemreméltó mozzanat az, hogy miután ez az érintés nem maradhatott észrevétlen, a nő beismerte tettét, miközben félve és remegve borult le Jézus előtt. Itt hasít bele egy csönd a történetbe, mert innen két irányba ágazhat el: büntetés (átok) vagy dicséret (áldás) egyaránt követhette az érintést, mely kockázat a nő számára is világos volt. Ez esetben a szentséges érintését áldás követte.

Homo sacer

Ez a szentben rejlő, az imént láthatóvá vált kétértelműség teszi lehetővé tehát Agamben számára, hogy tovább lépjen a *homo sacer* felé. (Lehet, hogy éppen azért, mert a szentben rejlő kétértelműség is kétféle lehet.) Anélkül, hogy elfelejtenénk kiinduló kérdésfelvetésünket, sajátos módon igyekszem láttatni a *homo sacer* lényegét. Kierkegaard a *Félelem és reszketés*ben ragadja meg Ábrahám szorongását az Izsákra vonatkozó, a leírás szerint közvetetten az Úrtól származó emberölési parancs kapcsán.

Kierkegaard szerint Ábrahám szorongásának az oka az, még ha ő ezt más kifejezésekkel is ragadja meg, hogy Izsák feláldozható, miközben nem megölhető, azaz a rá vonatkozó igény kettős: egyrészt isteni, miszerint „Áldozd föl!", másrészt emberi, miszerint „Nem gyilkolhatod meg!". Ebben a kettős igényben rejlik Ábrahám szorongása Izsák miatt.[26]

A *homo sacer* alakja különös módon pontosan ennek az inverze Agambennél, bár nem tudok arról, hogy Agamben hivatkozna Kierkegaardnak erre az elemzésére a *homo sacer* kapcsán. A *homo sacer* ugyanis nem feláldozható, miközben megölhető,[27] azaz kettős kizárásban van: egyrészt az emberiből, hiszen megölése nem gyilkosság, másrészt az isteniből, hiszen nem lehet feláldozni. Úgy látom, Agambennél a *homo sacer*ben a szentnek ez az inverz feszültsége jelenik meg, a kettős igény helyett a kettős kizárás feszültsége.

A *homo sacer* ily módon egy különös határterületen találja magát: a szürke, homályos, megkülönböztethetetlenségi zónában, illetve ő maga ez a zóna, a vallási szent és a profán (jog) között. Az ő élete a puszta élet, és az ő alakja radikalizálódik Auschwitzban a *Muselmann*-ná.[28] És így jutunk el egyúttal a *homo sacer* tüköralakjáig: a szuverénhez, aki tehát, mint láttuk, a vallási jellegű szentből nem lineárisan származtatható, hanem éppen a megkülönböztethetetlenségi zóna, mely maga a *homo sacer*,[29] szüli őt meg. Egy olyan szürke zónának a hatalma, amely igazából nem létezik, ahol sem a vallási, sem a jogi törvények nem érvényesek, kívül a vallási szenten és a profánon, ahol a kivételes állapot szabállyá válhat, a határhelyzet normalitássá.

A fedésbe kerülés és a politikai vallás fogalma

Hogyan kapcsolható mindez *A profanáció dicséret*ének gondolatmenetéhez? Hiszen ott a szent és a profán dinamizálásával találkoztunk, és a szürke zóna elő sem került. Úgy látom, hogy *A profanáció dicsérete* is számol a megkülönböztethetetlenségi zónával, csak éppen ellenkező irányból mutatja azt fel a politikaiban.

26 Lásd mindenekelőtt Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés.* Ford. Rácz Péter. Göncöl, Budapest, 1986, 35.

27 Agamben: *Homo sacer…* Id. kiad. 83.

28 Agamben: *Ami Auschwitzból marad…* Id. kiad. 28., különösen pedig 35–75.

29 Agamben: *Homo sacer…* Id. kiad. 86.

Korábban azt mondtam, hogy a vallási jellegű szentből azért nem (vagy sem) lehet lineárisan levezetni a szuverén hatalmat, mert az mindig feltételezi és igényli egyúttal a profánt is, és kiteszi magát a profanáció kockázatának. *A profanáció dicsérete* a megkülönböztethetetlenségi zóna elérését nem a köztessel gondolja el, hanem a fedéssel, mégpedig a vallási jellegű szent és a profán egymással való teljes fedésbe kerülésével, ami egyúttal mindkettő felszámolódását, és transzformációját jelenti. „Az abszolút profanáció egybeesik az abszolút megszenteléssel" – írja Agamben,[30] miáltal ugyancsak a megkülönböztethetetlenségi zónához érkezik.

E fedésbe kerülés által tehát a szent és a profán megkülönböztethetősége fölszámolódik, és a szuverén terébe érkezünk. Amivel egyúttal a politikai vallás keresett *differentia specificá*jához is megérkeztünk, ami így a vallási szent és profán megkülönböztethetetlenségi zónájaként értett *homo sacer* szuverénhez való impotens viszonyulásában alapozódik meg. Ezért hívja politikai vallásnak Agamben nemcsak a kapitalizmust (Walter Benjamin nyomán), hanem az orvostudományt is.[31]

A határfelszámolás új lehetősége

Ugyancsak innen érdemes visszanézni Voegelinnek a tanulmány elején említett megfontolásaira a politikai vallásokról. Voegelin, láttuk, a politikai vallást a transzcendens démonival magyarázza, minek következtében borítékolhatóan a transzcendens eredetű „jó vallás" uralma által gondolja el a megoldást. Agamben elemzései arra is rámutatnak az abszolút profanáció és megszentelés egybeesésének tézisével, hogy ebben a történelemben nem képzelhető el az így értett „jó vallás" uralma. Mert hatalma révén maga is nyomban azzá válik, aminek a legküzdésére hatalmat kapott vagy szerzett.

A profanáció dicsérete azonban nemcsak azért figyelemreméltó, mert a korábbihoz képest új irányból írja le a megkülönböztethetetlenségi zóna kialakulását (vagy legalábbis utal rá), hanem a már említett dinamizálás miatt is. Ami itt abban is érvényesül, hogy Agamben számol a szent és profán közötti határátlépéssel, ami számára elsősorban a szent

30 Agamben: *A profanáció dicsérete…* Id. kiad., 124.

31 Giorgio Agamben: Az orvostudomány mint vallás. Ford. Básthy Ágnes, Tillmann Ármin. *drót.* https://adrot.hu/giorgio-agamben-az-orvostudomany-mint-vallas (Utolsó letöltés: 2023. 06. 06.)

semlegesítésének eredményével jár. Ez pedig azt jelenti, hogy ha a modern ember visszanyeri határátlépő játékképességét, azaz felszámolja vagy megakadályozza a szent érinthetetlenné válását, akkor ezzel maga is aktív részese lehet annak, hogy elkerüljük a megkülönböztethetetlenségi zóna kialakulását. Azt hiszem erre vonatkozik Agamben boldogságról szóló ígérete.

Ha ezt elfogadjuk, akkor innen nézve a politikai térben való aktivitás végső soron nem más, mint őrködés az így értett határ felett, mely érzékenyen reagál a határfelszámolási tendenciákra. Kérdés persze, hogy a határelmosódás folyamatát, vagy a részleges határmozgásokat lehetséges-e a zajlás közben detektálni, különösen reagálni rájuk. Jó lenne. Mert előfordulhat, visszakanyarodva az egyik kiinduló felvetéshez, hogy a politikai tér tudatosan az átmenetben tartja magát, úton a megkülönböztethetetlenségi zóna felé, melyet nem biztos, hogy valaha el fog érni. Ám ezáltal a határfelszámolás új módját dolgozza ki, amikor is olyan lassú fokozatosságban halványítja, ezáltal pedig bizonytalanítja el a határokat, hogy a profán úgy válik irántuk közönyössé, jobban mondva a profanáció motiválatlanná; úgy alkalmazkodik az átmenethez, úgy válnak számára természetessé a lassan átalakuló játékszabályok, hogy közben észre sem veszi. Ez is egyfajta megrekedtség, ami rokon vonásokat mutat a *Muselmann* szélsőséges, egészen tehetetlen figurájával.

A dicséret tehát olvasatomban nem a profanációt magát illeti, hanem sokkal inkább azokat a mozgásokat, melyek egyáltalán a szent és profán dualitásának őrzésére irányulnak a politikai térben, akár indirekt módon is. Miközben az sem zárható ki egészen, hogy *A profanáció dicsérete* elsősorban az egyházak elszámoltathatóságának igényéről szól.[32]

32 Vö. Agamben: *Ami Auschwitzból marad*… Id. kiad., 82–83.

Darida Veronika

A filozófus és a „csodálatos bábu”. Megjegyzések Giorgio Agamben Pinokkió-kommentárjához

Giorgio Agamben: *Pinocchio. Le avventure di un burattino doppiamente commentate e tre volte illustrate.* Einaudi, Torino, 2021, 176 oldal.

Pinokkió-előzmények

„Egyetlen könyv sem ér véget” – idézi Giorgio Agamben Giorgio Manganelli *Pinokkió*-kommentárját egyik legújabb könyve elején,[1] melynek tárgya szintén a jól ismert gyermekkönyv. Carlo Collodi 1881-től kezdi el a *Giornale dei bambini* hasábjain folytatásokban publikálni az *Egy bábu története* (*Storia di un burattino*) című művét, mely először 1883-ban jelenik meg, ekkor már *Pinokkió kalandjai* (*Le avventure di Pinocchio*) címen, Enrico Mazzanti illusztrációival. A könyv világsikerét a szerző már nem éri meg, de kétségkívül ez a 20. század egyik legnépszerűbb meséje, ahogy erről számtalan színházi, bábszínházi, filmes és animációs feldolgozása tanúskodik. Mintegy 300 nyelven több fordítása és átdolgozása létezik (az első magyar nyelvű kiadásokban Pinokkió még Tuskó Matyi és Fajankó néven szerelt), de az alaptörténetet azok is ismerik, akik soha nem olvasták a könyvet. A Pinokkió több mint mese, sokkal inkább olyan legenda vagy modern mítosz, amelynek főhőse nem hős, hanem egy állandóan lódító és tévelygő, az élet kalandjain átbukdácsoló és

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.10

A szerző az ELTE Bölcsészettudományi Kara Esztétika Tanszékének egyetemi docense.
Email: darida.veronika@btk.elte.hu

1 Giorgio Agamben: *Pinocchio. Le avventure di un burattino doppiamente commentate e tre volte illustrate.* Einaudi, Torino, 2021.

a próbatételek során többször elbukó, fogadkozó és fogadalmait megszegő, ám hibáit megbánó, szerethető kis lény, egy végül emberré változó fabábu.

A történet népszerűsége azonban még mindig nem magyarázza, hogy mitől lehet filozófiai elemzés tárgya. Mielőtt kitérnénk Agamben könyvének bemutatására, érdemes megjegyeznünk, hogy a filozófus kései műveiben már előfordultak színpadi karakterek és bábok (Pulcinella),[2] választotta műfajának a kommentárt (Hölderlin kései versei vagy saját kedvenc festményei kapcsán).[3]

Egyfelől Pulcinellában Pinokkió fontos előképét fedezhetjük fel. Agambent a nápolyi *commedia dell'arte* sötétmaszkos, hedonista, vulgáris figurája (aki leginkább Vitéz Lászlóhoz hasonlít) Giovanni Domenico Tiepolo (1727–1804) freskói és rajzoskönyve nyomán foglalkoztatja. Tiepolo idős korában, 1793 és '97 között, Velence melletti villája falát dekorálja ki egy Pulcinellát ábrázoló sorozattal, és ekkor fejezi be 104 rajzot tartalmazó albumát is, amely gyermekek számára készülő, szórakoztató mű (*divertimento*). Ez az album könnyed és játékos módon mutatja be Pulcinella egész életét: születésétől kezdve fordulatos kalandjain át egészen haláláig. Miközben nem csak vidám dolgok esnek meg vele, hiszen gyakran kihasználják, csúfosan megleckéztetik vagy elnáspángolják barátnak hitt ellenségei, sőt még ki is végzik, ráadásul többször is. Története tehát inkább tragikomikus, mivel nevettető és szomorúságot keltő elemek egyszerre jelennek meg benne. Pulcinella alakja ugyanakkor számos filozófiai problémát is felvet, elsősorban a szubjektum kapcsán, hiszen a látszólag női nevet viselő férfiszereplő voltaképp egy maszk. Egy rút és torz álarc, mely ugyanakkor fájdalom nélküli, ahogy ezt Arisztotelész a komédia definíciójában megfogalmazza.[4] Komikus vagy inkább tragikomikus figuraként nincs saját jelleme, így nincsenek a jellemből következő cselekedetei sem. Cselekvései csak viccelődések, tréfálkozások, melyek mindig az adott szituációból fakadnak, és amelyeket leginkább ösztönei vezérelnek. Pulcinella olyan karakter, akit pontosan jellemezni sem tudnunk: nem egy sajátos, pontosan leírható szereplő, sokkal inkább egy szereplőtípus, aki ezáltal bárki és bármi lehet. Ő a mindig éhes, a mindig álmos, a mindig pórul járó, de a testi élvezetekért mindent sutba dobó figura. „Ki vagyok? – kérdezi Agamben Pulcinellája, majd így válaszol:

2 Giorgio Agamben: *Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi*. Nottetempo, Roma, 2015.

3 Giorgio Agamben: *La follia di Hölderlin. Cronaca di una vita abitante 1806–1843*. Einaudi, Torino, 2021 és Giorgio Agamben: *Studiolo*. Einaudi, Torino, 2019.

4 Arisztotelész: *Poétika és más költészettani írások*. Ford. Ritoók Zsigmond. PannonKlett, Budapest, 1997, 31.

– Egy idea vagyok”.[5] Ebből a karakterjellegből fakad, hogy Pulcinellának nincs személyes sorsa. Improvizatív módon, véletlenszerűen él. Egész élete a munkátlanság (az Agamben által sokat elemzett *inoperosita*) jegyében telik el. Ez az élet ugyanakkor kívül áll az élet közös és közösségi fogalmán: a bioszon. Egy olyan életforma, amely nem lehet a biopolitika tárgya: vagyis a legszabadabb, nem kisajátítható élet. Pulcinella emiatt a zoé (a puszta élet) képviselője, vagy még inkább azt mutatja fel – és Agamben számára ennyiben lesz emblematikus –, hogy esetében a biosz és a zoé nem választható külön.

Másrészt az agambeni kommentár Walter Benjamin meghatározásához nyúlik vissza, amely szerint a kommentár a vizsgált művet eleve klasszikusként tételezi, szülessen bármilyen korban és legyen bármilyen a korábbi megítélése. Fontos megjegyeznünk, hogy Benjaminnál ez annak a történelmi belátásnak a következménye, mely szerint „már a holnap olyan óriási pusztításokat hozhat magával, amelyek a tegnapi szövegeket és teljesítményeket mintegy évszázados távlatba helyezik”.[6] A kommentárnak tehát mindig van egyfajta megmentő jellege. Ez érvényesül akkor, amikor Agamben a már őrültnek nyilvánított Hölderlin életének dokumentumait elemzi, vagy amikor a *Studiolo*ban egybegyűjti a számára fontos képeket.[7] Ugyanakkor a kommentár lényegi feladata az is, hogy megőrizze a művek titokzatosságát. Ahogy szintén Benjámin egy zárójeles megjegyzésében olvashatjuk: „(A ma még szorosan simuló kommentár holnap talán klasszikus redőket vethet. Ahol precizitása majdhogynem illetlenül hat, ott holnap visszatérhet jogaiba a titok.)”[8]

Láthatjuk tehát, hogy a Pinokkió-kommentár több szempontból kapcsolódik Agamben korábbi könyveihez, de el is tér tőlük. Ez talán a filozófus legjátékosabb könyve, mely nem csak elgondolkodtat, de szüntelenül mosolyra is fakaszt. Agamben kései írásainak jellegzetessége egyfajta bölcs és fénylő derű, amely a leghétköznapibb dolgok figyelmes szemügyre vételével vezet el minket egy másfajta világlátáshoz. Pinokkió alakja kapcsán pedig újra visszatér egyik fő témájához, a gyermekkor

5 Agamben: *Pulcinella…* Id. kiad. 64.

6 Walter Benjamin: Kommentárok Brecht verseihez. In Uő: *Kommentár és prófécia*. Gondolat Kiadó, Budapest, 189.

7 „Ebben a könyvben a képekhez írt szövegek sokkal inkább a kommentár, mintsem a kritika vagy a művészettörténet hagyományát folytatják” – írja Agamben, majd pár sorral később hozzáteszi: „Minden filozófiai kommentár tétjét az adja, hogy hogy a mű létrejöttének ideje nem szükségszerűen esik egybe olvashatóságának idejével”. Lásd Agamben: *Studiolo.* Ford. Darida Veronika. Kijárat Kiadó, Budapest, 2021.

8 Walter Benjamin: i. m., 189.

kérdéséhez, és ennek minden korábbinál átfogóbb és mélyebb értelmezését adja, méghozzá gyermeki könnyedséggel.

Pinokkió-felbukkanások

Fontos kiemelni, hogy Pinokkió alakjának nem ez az első megjelenése Agamben műveiben, mellékszereplőként már korábban is felbukkant. Először az *Infanzia e storia* (*Gyermekkor és történelem*)[9] eleveníti fel, a játékra jellemző különleges idő kapcsán a *Pinokkió kalandjai* egy ismert jelenetét, amelyben a fabábu eljut Játékországba, vagyis a játékok utópisztikus, gyermekek által lakott köztársaságába. Ezen a valóban mesés helyen az idő megváltozik, felgyorsul. A hétköznapi kalendárium felszámolásának, lerombolásának lehetünk tanúi, csak a játék rítusának (mint mítosztól megfosztott cselekménynek) az ideje létezik. Agamben ekkor még nem tér ki arra, hogy Collodi moralizáló meséjében milyen kegyetlen büntetés vár a játék idejébe belefeledkező gyerekekre: szamárrá változnak.

Több mint két évtizeddel később – *A segítők* című tanulmányban[10] – Pinokkió visszatér. A fabábu itt a „segédek" egyik archetípusaként, félig gólemként, félig robotként jelenik meg. A segédekre Kafka regényeiből emlékezhetünk, ők azok a különös, tétova küldöncök, akik maguk sem tudják, hogy milyen üzenetet hordoznak. De ugyanígy segéd vagy segítő a gyermekirodalom számos szereplője, akik mind egy másik, számunkra már elveszett világ képviselői. „A segítőben pontosan az ölt alakot, ami elvész. Vagy inkább az elveszettel való kapcsolat"[11] – írja Agamben, és ennek nyomán Pinokkió az elveszett gyermekkor vagy egy másfajta, természetes létezés képviselője. Miközben ő maga is folyton segítségre szorul, esendő és gyenge, minden kísértés csapdájába beleesik – habár állandóan fogadkozik, hogy „mától fogva jó leszek". Honnan ered Pinokkió megejtő varázsa, miért bocsátunk mindig meg neki? Agamben szerint a „nem emberi bájának és komolyságának örök archetípusa ő",[12] az a „grácia" je-

9 Giorgio Agamben: *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia.* Einaudi, Torino, 1978.

10 Giorgio Agamben: A profán dicsérete. Ford. Krivácsi Anikó. Typotex, Budapest, 2009. A tanulmány első megjelenése: Agamben: *Il Giorno del Giudizio* (*con 4 fotografie di Mario Dondero e un dagherrotipo) seguito da Gli aiutanti,* Nottetempo, Roma, 2004.

11 Agamben: *A profán dicsérete*… Id. kiad. 41.

12 Uo. 35.

lenik meg benne, amely (Kleist *A marionettszínházról* írt esszéje nyomán) az emberben már nem, csak a bábuban vagy az Istenben fedezhető fel.[13] Ugyanakkor érdemes kiemelni azt a kevésbé ismert tényt, hogy a regény egyik első vázlata szerint Pinokkió szégyenletes halált halt volna (kivasalják a lábait). Collodi eredeti tervezetéből eszerint még hiányzott az épületes befejezés: a kisfiúvá változás. A végső (mindenki által ismert) változatban azonban győzedelmeskedik az emberi perspektíva. Pedig a mű legszebb részei azok, amelyek betekintést engednek egy másik világba: a bábuk vagy a játszó gyerekek univerzumába. Ehhez hozzátehetnénk, hogy a *Pinokkió kalandjai* egyike a legszomorúbb meséknek. Mi más lenne ez, mint a felnövés, az illúziók elvesztésének története? A mese végén az emberré változott fabábu egy varázstalanított világ részévé válik.

Pinokkió-kommentárok

2021-ben jelent meg Agamben *Pinokkió*-könyvecskéje – melynek alcíme: *Pinokkió. Egy bábu kalandjai, duplán kommentálva és háromszorosan illusztrálva* –, gyermekkönyvre emlékeztető, színes borítóval. A képeskönyv illusztrációit három különböző kiadásból (1883, 1901 és 1911) válogatták össze, ezáltal is jelezve Pinokkió alakjának állandó metamorfózisát, megragadhatatlanságát. A *Pinokkió kalandjai*nak agambeni kommentárját (mely végig reflektál Manganelli *Pinokkió*jára)[14] nem áll szándékunkban végig kommentálni (mintegy a kommentár vagy kettős kommentár kommentárját megalkotva), hanem csupán azokat a főmotívumokat emeljük ki, amelyek a szerző filozófiájában is fontos szerepet játszanak. Másként fogalmazva: azt vizsgáljuk, hogy Pinokkió különös (báb-, állat-, ember-?) figurájában miként ölthet testet az agambeni filozófia.

A könyv első fejezete a bábu születésének kérdését taglalja. Az első változatok nyomán ugyanis eldönthetetlen, hogy Collodi téli vagy pokolbeli (*invernale/infernale*) születésről beszél. Ugyanakkor a megjelent műben Pinokkió már a fában is él, hiszen amikor Rézorr mester asztallábat akar faragni belőle, a fatuskó rákiált: „Ne csapj túl nagyot rám!", majd a faragáskor vékony hangon jajveszékelni kezd. Dzsepettó viszont, aki barátjától ajándékba kapja a tuskót, már eleve bábut akar készíteni, méghozzá egy csodabábut, amely tud táncolni, vívni, levegőben bucskázni.

13 Heinrich von Kleist: A marionettszínházról. In Uő: *Próza*. Kalligram, Pozsony, 2013, 321–326.

14 Giorgio Manganelli: *Pinocchio: un libro parallelo*. Einaudi, Torino, 1977.

Így nem is lepődik meg különösképp azon, hogy a tuskó már a faragás során életre kel: pislog, bámészkodik, viháncol, rosszalkodik, és amint járni tud, rögtön világgá fut. Dzsepettó a teremtő/alkotó rezignáltságával veszi tudomásul: „Most már késő. Korábban kellett volna meggondolnom".

A fatuskó kifaragásának kétszer ismétlődő motívumát Agamben az ember teremtésének a Bibliában található két leírásához (Teremtés könyve 1.27 és 2.7) hasonlítja. Bár az alkotás távolról sem tökéletes, hiszen a bábu orra szabályozhatatlanul megnő, fület pedig elfelejt faragni neki a mester. Hozzátehetjük, hogy az élő fabábu nem sokkal később csaknem tűzhalált hal, amikor a parázs felett elaludva elszenesíti a lábait. Pinokkió története innentől kezdve kisebb halálok és újjászületések története (gondoljunk a tengerben való többszöri elmerülésére és felbukkanására).

Agamben joggal hangsúlyozza, hogy a *Pinokkió kalandjai*nak értelmezéstörténetében megkülönböztethetünk egy ezoterikus és egy profán irányt. Az előbbi (ide tartozik Manganelli is) a művet egyfajta beavatási történetként olvassa, ahol minden egyes eseménynek szimbolikus jelentése van. Agamben viszont a második irányt követi, szerinte a mű legfeljebb egy „profán megvilágosodás" illúzióját nyújtja, abban az értelemben, ahogy Walter Benjamin megfogalmazta: „olyan fokig vagyunk képesek a titokba belelátni, amennyire azt a hétköznapiban is fel tudjuk fedezni".[15] Ebben ráismerhetünk az agambeni filozófia egyik fő témájára, a szent és profán szétválaszthatatlanságára, vagy még pontosabban arra a gondolatra, hogy a profanáció teszi lehetővé a szakrális közös emberi használatát. Ezt példázza a játék, mely még erős kapcsolatban áll a szent szférájával, akkor is, ha már különválasztja a mítoszt és a rítust (a cselekvő játékokban csak a rítus, míg a szójátékokban a mítosz őrződik meg).[16] Agamben szerint a modern embert a játékra való képtelenség jellemzi, a valódi játék tapasztalatától való elidegenedés, ő maga talán emiatt érzi feladatának, hogy egy játékos (és a játékot tematizáló) művet kommentáljon. A *Pinokkió kalandjai*t újramesélve egyfajta mesemondóvá válik, egy elfeledett műfajt kelt új életre. Hozzátehetjük, hogy Collodi is furfangos mesemondó volt, hiszen már meséje kezdetével provokált, amikor a „volt egyszer egy…" hagyományos formuláját nem várt módon folytatta: „Hol volt, hol nem volt, volt egyszer egy darab fa." Miként lehet egy darab fa (egy közönséges, tüzelésre való tuskó) a mese hőse? Mégis, miféle mese ez? – kérdezhetnék az olvasók vagy a meglepett gyerekek.

Agamben hosszan reflektál a műfajiság kérdésére. Pinokkió meséjét először a „müthosz" értelmében vizsgálja, ami Platónnál Aiszóposz

15 Walter Benjamin: A szürrealizmusról. In Bacsó Béla (szerk.): *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?* Ikon, Budapest, 1995, 315.

16 Lásd Agamben: A profanáció dicsérete. In Uő: *A profán dicsérete*, 113.

állatmeséi kapcsán is előforduló szó (*Phaidón* 60 c.), Arisztotelész *Poétikájá*ban pedig elsősorban költőileg megszerkesztett történetet, cselekményt jelent. Ez utóbbi mű részletesen elemzi a legszebb tragédia meséjét, azonban Pinokkió története nem tragédia, sokkal inkább komédia, hiszen alapvető eleme a nevetségesség.[17] Ugyanakkor az is egyértelmű, hogy Collodi műve nem a dráma, hanem az epika műneme alá tartozik, habár itt is nehéz a pontos besorolása. Olvasható meseként, de láthatunk benne egyfajta misztériumot, azaz beavatási történetet vagy egy olyan modern mítoszt, melynek hőse egy élő fabábu, s amely címében felidézi a kalandregény műfaját is. Agamben korábban egy teljes könyvet szentelt a kaland kérdésének (*L'avventura*)[18], amelyben a művészi kaland tapasztalatát gondolta újra. A tapasztalat kérdése itt is meghatározó, hiszen a mesemondás azért anakronisztikus tevékenység, mert a tapasztalatszegénység korában élünk.[19] Egyre kevesebb a valódi, megélt tapasztalatunk, így a kalandregények vagy a kalandos mesék tapasztalatpótlékként szolgálnak. Ezek a fiktív kalandok ugyanakkor azáltal történnek meg, hogy elbeszélik őket, vagyis esetükben a kaland és a beszéd, az élet és a nyelv összefonódik. Fontos hangsúlyozni, hogy a *L'avventura* szerint a kaland szoros kapcsolatban áll az igazsággal, pontosabban fogalmazva: a kaland igazsága költői igazság. Agamben szerint az igazság jellemzője az, hogy megtörténik (*avviene)*, a kaland pedig nem más, mint az igazság története és hozzánk való elérkezése (*avvenire).* A kaland tehát egy olyan kitüntetett léttapasztalat, amelyben az igazság léte mutatkozik meg. Ebből a szempontból azt mondhatnánk, hogy Pinokkió kalandjai arra szolgálnak, hogy a folyton lódító szereplő folyamatosan ráébredjen saját létének igazságára, felfedezze saját sorsát. Ugyanakkor a könyv vége (az emberré válás) nem az egy igazabb léthez való elérés, sokkal inkább a kalandok lezárása. Az emberré vált Pinokkió már nem költői, hanem prózai lény.

A műfaji kérdés kapcsán Agamben arra a belátásra jut, hogy a *Pinokkió kalandjai* nem mese, nem regény és nem is legenda, hanem mindezen műfajok egyfajta hibridizációja, számos dramatikus vonással

17 „A komédia, mint mondtuk, silányabbak utánzása ugyan, de nem a hitványság minden értelmében, hanem a rútságé, melynek része a nevetséges". Arisztotelész: i. m., 31.

18 Giorgio Agamben: *L'avventura*. Nottetempo, Roma, 2015.

19 Ahogy Walter Benjamin írja *A mesemondó* című tanulmányában: „az elbeszélőművészet a végét járja. Mind ritkábban esik találkozásunk olyan emberekkel, akik tisztességesen el tudnak mesélni valamit. És mind gyakrabban, mind szélesebb körben találkozunk zavarodottsággal, ha felhangzik egy történet iránti sürgető igény. Mintha legelidegeníthetetlenebbnek, a biztosak között is legbiztosítottabbnak hitt vagyontárgyunkat oroznák el tőlünk: a tapasztalatcserére való képességünket". Walter Benjamin: i. m., 94.

és erős költőiséggel. Vagyis a mű egy sajátos „kiméra", hasonlóan a főszereplőjéhez, aki maga is az báb-állat-ember hármassága között ingadozik.

Ha már szóba került a színház, érdemes kiemelni a könyv egyik központi kalandját: Pinokkiónak a bábszínházban (Gran Teatro) tett látogatását, ahol a bábok testvérükre ismernek benne. A színpadon épp csetepatézó Arlekinó és Pulcsinella figyel fel a nézőtér soraiban ülő Pinokkióra, ők hívják fel a színpadra. Ezen a ponton a játék megszakad, minden báb elősiet a kulisszák mögül, hogy üdvözölje.

> Kétségkívül megható jelenet volt; a közönség azonban, látva, hogy a játék sehogy sem akaródzik folytatódni, végül is elunta a dolgot, és kiabálni kezdett:
> – Elég volt! Elég volt! Lássuk a darabot!
> Hiába; a bábuk, ahelyett, hogy tovább játszottak volna, csak annál hangosabban ujjongtak, zsivajogtak. Végül is a vállukra kapták Pinokkiót, s úgy vitték diadalmenetben előre, a rivaldafénybe.[20]

Ezt a látványos jelenetet, amelyben a játék és az élet határai összemosódnak, Agamben Kafka Oklahomai Természeti Színházával hasonlítja össze, amely egy vándorcirkuszhoz hasonlóan hirdeti magát:

> Hív és vár benneteket az Oklahomai Nagy Színház! Egyszeri lehetőség, csak a mai napon! Aki most nem él az alkalommal, az örökre elszalasztja! Aki jövőjére gondol, az a mi emberünk! Mindenkit szívesen látunk! Aki művész akar lenni, jelentkezzék! A mi színházunk mindenkit alkalmaz, mindenkit a maga helyén![21]

Ez az a hely, ahova a főszereplő (Karl) egy „tisztes életpálya" reményében jelentkezik, és ahova – számára is váratlan módon – színésznek veszik fel. Mindkét színház (a bábszínház és a vándortársulat) egyaránt az a hely, ahol a két főszereplő (a fabábu és az ember) saját hivatására és küldetésére lelhet, ahol az életbeli és a színpadi szerep nem válik szét. Azonban míg Kafkánál ez a regénybeli kalandok végét jelenti, addig Collodinál csupán egy epizód marad: Pinokkió elhagyja a bábszínházat, tovább folytatja kalandos útját. Ami azt is jelenti, hogy nem azonosul a bábszínházban felfedezett identitásával. Pinokkió ugyan a bábok ősi nemzetségéhez tartozik, de egyszerre több és kevesebb náluk. Egyfajta „csodálatos bábu" (*burattino meraviglioso*), amely szabadon mozog,

20 Carlo Collodi: *Pinokkió kalandjai*. Ford. és átdolgozta Rónay György. Ciceró, Budapest, 2021, 36.

21 Kafka: *Amerika*. https://mek.oszk.hu/05400/05487/05487.htm#8 (Utolsó letöltés: 2023. 11. 04.)

szemben a fonalak által mozgatott marionettel. A *commedia dell'arte* szereplőivel ellentétben ő nem visel maszkot, habár orra tekinthető egyfajta sajátos maszknak. Ez az orr, amely minden lódításkor tovább nyúlik, Pinokkió fiziognómiájának egyik fő jellegzetessége, a másik pedig a fül hiánya (kifaragásakor Dzsepettó mester elfelejtett fület faragni neki). A történet egy későbbi, szintén kulcsfontosságú helyén azonban hirtelen füle nő: méghozzá szamárfülei. Ez Játékországban esik meg vele, ahova csínytevő barátai ösztönzésére érkezik, és ahol végül öt hónapot tölt el. Ez az idő azonban egy pillanatnak tűnik, hiszen a csupán játékkal eltöltött idő felgyorsul, észrevétlenül telik. Ugyanakkor ez is erősen színházi világ: „A tereken mindenütt sátrak álltak, bennük színielőadás folyt, gyerekek voltak a színészek, gyerekek a közönség is; reggeltől estig ment az előadás, és reggeltől estig valamennyi színház zsúfolva volt."[22] Itt a gyermekszínház másik típusával találkozunk: szemben a hagyományos bábszínházzal, a gyerekek itt nemcsak nézők, hanem egyben színészek is. Pinokkió azonban nem gyerek, és Játékországban sem változik azzá. Viszont a többi gyerekkel azonos átváltozáson megy keresztül, amikor szamárrá változik.

Agamben a szamárrá változásban nemcsak a morális példázatot látja (aki nem tanul, szamárrá változik), hanem a szamár más jelentéseire is felfigyel. Rotterdami Erasmus egyik levelét idézi, mely szerint a „szamár misztériumok hordozója" (*asinus portans mysteria*), de ugyanígy eszünkbe juthat Dosztojevszkij Miskin hercege, aki teljes meggyőződéssel állítja, hogy „a szamár jó ember". Vagy – Agamben példáitól elszakadva – gondolhatnánk Robert Bresson csodálatos *Vétlen Balthazár*jára[23], ahol a szamár szenvedése mintegy a világ szenvedését hordozza, és akinek sorsa több ponton hasonlít a szamárrá változott Pinokkió sorsára. Az állatbábot (profán passiójának és bűnhődésének epizódjaiban) eladják, munkára fogják, cirkuszba kerül, ahol csodaszamárként mutogatják, majd lesántul, ismét eladják, az új vevő pedig csak azért veszi meg, hogy vízbe fojtsa és holttestét megnyúzza. Pinokkió szamárként való halála (vízbe fulladása) során viszont bábuként támad fel újra. Ez azonban még mindig nem az utolsó metamorfózisa.

Agamben számára, ahogy ez korábbi Pinokkió-értelmezéseiből is kitűnt, az utolsó átváltozás, az emberré változás a legproblematikusabb. Szerinte Pinokkiónak két alapvető természete van: a báb és az állat. Az az antropológiai gépezet, amelyet a filozófus (különösen *L'aperto* című

22 Collodi: i. m., 141.

23 *Au Hasard Balthazar* (1966) – a filmet szintén Dosztojevszkij *Félkegyelmű* c. regénye inspirálta.

művében)[24] erősen kritizál, mintegy felfüggesztődik benne. Ennek ugyanis az a célja, hogy az embert és az állatot, az emberit és a nem-emberit az emberen belül különválassza. Pinokkió viszont mivel nem emberként tekint magára, egyaránt hordozhatja a báb, az állat, sőt még az ember jellemvonásait is. Ám mindeközben se nem báb, se nem állat, se nem ember. Létezése egyfajta menekülőutat (*via di uscita, via di fuga*) jelent, amely kivezet a létezők meghatározott kategóriái közül; élete így lesz kategorizálhatatlan élet.

Továbbá Pinokkió őrzi a gyermek, az állat és a báb tudatlanságát (*ignoscenza)*, amely tudós tudatlanság vagy olyan másfajta tudás, amelyet emberként, a felnőtté válás során mind elveszítünk. Ebben áll Pinokkió titka vagy varázsa, ő még a felnőttkor előtti, mágikus világhoz tartozik. A történet vége pedig ezt a világot varázstalanítja.

Collodi elbeszélésének furcsa fordulata (melyet több egyszerűsített vagy átdolgozott változat kihagy), hogy az egykori fabábu a gyermekké változás után is megmarad.

> – És a régi fa-Pinocchio hova lett?
> – Ott van, ni – felelte Geppetto, s rámutatott egy széknek támaszkodó, nagy bábura, amelynek oldalra billent a feje, két karja petyhüdten lógott, két lába keresztbe csúszott és megroggyant; csoda, hogy egyáltalán állni tudott.
> Pinocchio odafordult, nézegette egy darabig, aztán nagy-nagy elégtétellel állapította meg magában:
> – Milyen nevetséges voltam bábu koromban!… És mekkora öröm, hogy igazi, rendes gyerek lett belőlem!…[25]

Mi mást fejezne ki az „új" Pinokkió kijelentése, mint minden korábbi kaland megtagadását és elvetését? Mondhatjuk ugyan, *A profán dicsérete* szellemében, hogy szükségszerű a kalandok elvesztése és a rólunk való megfeledkezés, hiszen ahogy Agamben írja: „Az elveszett dolgok nem emlékezést vagy megvalósítást várnak tőlünk, hanem azt, hogy éppen teljességgel elfeledettként, elveszettként őrizzük meg őket magunkban – egyedül ez teszi őket feledhetetlenné."[26] Azonban a bábu élettelen testére önelégülten tekintő gyerek éppen ezt a titokzatos megőrzést teszi lehetetlenné: ő látszólag mindenre emlékezik, csak tudatosan eltávolítja magát a „nevetséges" múlttól. Agamben kiemeli, hogy Pinokkió mondatában a két tagmondatnak (*Com'ero buffo, quand ero un burattino* – „Milyen

24 Giorgio Agamben: *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Bollati Boringhieri, Torino, 2002.

25 Collodi: *Le avventure di Pinocchio/Pinocchio kalandjai*. Ford. Szénási Ferenc. Noran, Budapest, 1999, 341.

26 Agamben: *A profán dicsérete*… Id. kiad. 42.

nevetséges voltam, amikor bábu voltam") nem ugyanaz az alanya. A bábu nem azonos a gyermekkel, ez utóbbi mintegy leválasztja magáról korábbi alakját, és önmagán belül is elhatárolódik tőle (azt is mondhatnánk, hogy ő hozza működésbe az „antropológiai gépezetet").

Agamben mégsem ezzel a kiábrándító véggel zárja le kommentárját, hanem egy merőben szokatlan értelmezését nyújtja az utolsó résznek – és ezzel együtt az egész kalandsorozatnak. Azt emeli ki, hogy közvetlenül az átváltozás előtt Pinokkió (a műben harmadszor) mély álomba merül, és ebben az álomban történik meg a csoda. Azonban – kérdezi a filozófus – mi van akkor, ha maga az átváltozás is az álom része, és ezáltal csalóka (megtévesztő, nem valós)? Vagy ezt a kételyt még radikálisabb módon megfogalmazva, mi van akkor, ha az összes kaland csak a „csodálatos bábu" álma? Ám az álom – zárja Agamben a kommentárját – nem kevésbé valóságos, mint az ébrenlét, csupán a másik oldala annak a misztériumnak, amelyet (mint egy bábu, vagy mint egy szamár) anélkül hordozunk, hogy tudnánk róla.

Tillmann Ármin

A puszta élet küszöbén. A világjárvány-politika mint új normalitás

Giorgio Agamben: *An welchem Punkt stehen wir? – Die Epidemie als Politik*. Ford. Federica Romanini. Turia + Kant, Wien–Berlin, 2021, 155 oldal.

Csak a reménytelenekért adatott nekünk a remény.[1]

Több szerző is írt mintegy az elméletalkotás pavlovi reflexeként „rögtönzött reflexiókat" a járványról többek közt Jean-Luc Nancy,[2] Bruno Latour[3] vagy Slavoj Žižek.[4] A filozófusok közül azonban, bár eltérő hangsúlyokkal, több évtizede foglalkozik Roberto Esposito[5] és Giorgio Agamben a hatalomgyakorlás új módszaival, kiváltképp a biopolitikával. Ami az agambeni filozófiai életművet illeti, a világjárványról írt reflexiók és állásfoglalások az általa több évtizede íródó *Homo sacer*-sorozat tükrében nyernek értelmet, amely a nyugat-európai eszmetörténetet vizsgálva a *modernitás nomoszaként* a kivételes állapot bevezetését és naturalizációját detektálja, mindezt a foucault-i biopolitika elméleti továbbgondolásaként

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.11

A szerző független kritikus, filozófus, a *prae.hu* művészeti portál és a *Café Bábel* esszéfolyóirat szerkesztője.
Email: tillmann.armin@gmail.com

1 Walter Benjamin: Goethe: Vonzások és választások. In Uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Ford. Tandori Dezső. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 190. (A fordítást módosítottam.)

2 Jean-Luc Nancy: *Ein allzumenschliches Virus*. Ford. Markus Sedlaczek. Passagen, Wien, 2021.

3 Lásd Bruno Latour: Karanténban. In Uő: *Földközelben / Karanténban*. Ford. Kun János Róbert. Kijárat, Budapest, 2023, 95–195.

4 Lásd Slavoj Žižek: *Pandemic!: COVID-19 Shakes the World*. Polity, Cambridge, 2020, DOI: https://doi.org/10.2307/j.ctv16t6n4q; illetve Slavoj Žižek: *Pandemic! 2: Chronicles of a Time Lost*. Polity, Cambridge, 2021.

5 Lásd Roberto Esposito: *Immunitas: The Protection and Negation of Life*. Polity, Cambridge, 2011.

és az ideológiakritika, valamint a jogfilozófiai genealógia módszereivel vizsgálva. Míg a világjárvány adekvát lehetőséget nyújtott a teoretikusok számára, hogy megcsillogtassák tudásukat és (látszólag) új összefüggéseket tárjanak fel tudomány, hatalompolitika, vallás stb. kölcsönös egymásrautaltságában, addig Agambennél ez fordítva mutatkozott: kísérteties módon Agamben elmélete mintegy a papírlapok absztrakciójáról leválva „életre kelt" és többnyire igazolást nyert a járványügyi intézkedések és szabályozások etikai-politikai hatástörténetében.

E recenzióban röviden rekonstruálom Agamben *Hol vagyunk most? – A járvány mint politika* című könyvében tett főbb állításait a Covid-19 világjárvány és a kivételes állapot kontextusában, visszautalva a tézisek benjamini, schmitti és agambeni eredetére.

A *Hol vagyunk most? – A járvány mint politika* című könyv állásfoglalások, helyzetjelentések és az Agambennel készült interjúkat tartalmazza; ugyanakkor olvasható járványnaplóként és kordokumentumként is, mivel minden egyes fejezet dátummal van ellátva. Kiváltképp örvendetes az olasz filozófiai tradícióban, ahogy épp így a volt jugoszláv tagköztársaságok országainak értelmiségi hagyományában is (különösen a horvát, szerb, szlovén), hogy megőrizte „exoterikus" jellegét: a szövegek, tartalmazzanak bármilyen gondolati komplexitást is, nem a beavatottak szűk körét szólítják meg, hanem egy viszonylag egyszerű, közérthető nyelvezettel kifelé kommunikálnak. A demokratikus ismeretterjesztés nyelve mellé az értelmiségi régi definíciójának megfelelően társadalmi felelősségvállalás is társul: lehet, hogy a filozófus nem forradalmár, de nem is az, aki beleragad a ma konkrétumainak posványába, hanem aki képes átlátni a jelen politikai konstellációját; de nem is az a *general intellect*, aki behódol a teoretikus elbonyolítás akadémiai sikkjének, aki szakzsargon vértezetét ölti magára a dolgok néven nevezése helyett, hanem állításokat, kritikát fogalmaz meg a rendszerimmanens konformizmussal és hatalmi viszonyoknak való alárendelődéssel szemben, valamint az együttgondolkodás és az együttcselekvés olyan alakváltozatait körvonalazza, amelyek párbeszédet folytatnak a jelennel és meginvitálják az élni érdemes közeljövőt. Jóllehet, hogy ezeket a tulajdonságokat ki kell emelni, a szellemtudományok válságát is tükrözik, hiszen mind a közérthető nyelvhasználat, mind az állítások megtétele és állásfoglalások elvárhatóak lennének valamennyi teoretikustól és társadalomtudóstól.

Agamben *Hol vagyunk most?* című könyve egy új térnézőpontból[6] – a hirtelen beszűkült és átstrukturálódott társadalmi tér nézőpontjából

6 Vö. a tanulmány címét viselő fogalmat Carl Schmitt: Térnézőpont. In Uő: *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok*. Ford. Cs. Kiss Lajos. Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002, 145–146.

– kérdez rá a jelen társadalmi-politikai összefüggéseire. A könyv fő állítása, hogy egy olyan paradigmaváltás szemtanúi és elszenvedői vagyunk, ami a koronavírus-járvány által okozott globális és nemzetállami léptékben is tetten érhető kivételes állapotot normalizálja. Agamben tehát nem virológusként lép fel, hanem (jog)filozófusként veszi górcső alá a pandémia etikai-politikai következményeit.[7]

A rövid, pontszerű bejegyzések és állapotfelvételek az állam, a tömegmédia és a tudomány antidemokratikus intézkedéseit bírálja, amelyeket a világjárvány okán vezettek be. Különös, hogy az olasz filozófus csak érintőlegesen bírálja expliciten (jóformán kimarad ebből a kötetből) az egészségügyi krízis „újbeszél"-jét, jóllehet Agamben filozófiájának integráns része a nyelvről (az állat nyelvnélküliségéről és a gyermek nyelvelőttes állapotáról) való gondolkodás,[8] az ideológiakritika egyik elsődleges terepe pedig a nyelv mint a tudatformálás és hatalomgyakorlás médiumának szisztematikus bírálata.

Agamben már az *Előszó*ban leszögezi, hogy a Nagy Átalakulás nem egy új törvényes renden alapul, hanem a kivételes állapoton, vagyis minden alkotmányjogi garancia fenntartás nélküli megszüntetésén.[9] A kivételes vagy rendkívüli állapot (*Ausnahmezustand*) Agamben filozófiájának sarkalatos pontja, amely egy olyan bizonytalan, kétségbeejtő politikai helyzetet jelöl, amelyben a jogállamiság és a politikai mint olyan felfüggesztésre kerül, a politikai válság permanenssé válik. A hatalmon lévők nem állítják vissza a korábbi jogrendet, hanem egy olyan politikai bizonytalanságban tartják állampolgáraikat, amely az önkényuralmi rendszerek karakterisztikuma.

A rendkívüli állapot fogalmát a jogfilozófus Carl Schmitt (illetve Walter Benjamin) alapozta meg *Politikai teológia* című művében, amelyben a *szuverén* az, aki paradox módon dönt a rendkívüli állapot bevezetéséről. (Agamben egy filológiai bravúrmutatvánnyal megfordítja a rangsort: eszerint nem Benjamin inspirálódott Schmitt-től, hanem fordítva: a szuverén elmélete replika Benjamin *Az erőszak kritikájáról* című

7 Giorgio Agamben: *An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik*. Ford. Federica Romanini. Turia + Kant, Wien–Berlin, 2021, 7.

8 Vö. Agamben két formabontó művét. Az egyikben Agamben a nyelvet mint az ember egyik fő *differentia specificá*ját a halandóság gondolatával kapcsolja össze. In Giorgio Agamben: *Die Sprache und der Tod. Ein Seminar über den Ort der Negativität*; Agamben másik, *Infancy and History. The Destruction of Experience* című könyvében pedig a tapasztalat hiányát vagy továbbmenve, annak destrukcióját hozza összefüggésbe a nyelv meglétével vagy a gyermeki nyelv előtti életfázissal.

9 Agamben: *An welchem Punkt stehen wir?…* Id. kiad. 8.

1921-es tanulmányára.)[10] „A szuverén kívül áll az általánosan érvényes jogrenden, ám mégis hozzá tartozik, mert ő illetékes az alkotmány teljes körű felfüggesztése kérdésében dönteni."[11] Agamben prognózisában ugyanakkor még ennél is tovább megy: amiként a kapitalizmus válságainak állandósulásaival úgy tűnik, hogy nem a kapitalizmus repedezik, hanem a válságok rajzolják ki a kapitalizmus mindenkori működési mechanizmusát, úgy a permanenssé váló kivételes állapot a modern politikai kormányzati forma és a modern állam *modus operandi*jaként jellemezhető. A kivételes állapot logikája azonban totálisabb uralomforma, mint valaha: a döntéshozók már nemcsak a politikai aréna triumfáns szereplői, hanem élet és halál urai: „[h]a minden modern államban van egy olyan vonal, amely addig a pontig ér, ahol az élet feletti döntés a halál feletti döntéssé válik, és ezáltal a biopolitika *thanatopolitikává* [kiemelés tőlem – T. Á.] fordulhat át, akkor ez a vonal ma már nem két világosan megkülönböztethető zóna fix határaként mutatkozik; inkább mozgó sáv, amely fokozatosan egyre beljebb terjed a társadalmi életben, és a szuverén egyre szorosabb szimbiózisba lép benne nemcsak a jogásszal, hanem az orvossal, a tudóssal, a szakértővel, a pappal is."[12]

Az új kormányzási formációt Agamben az *Előszó*ban *biobiztonság*nak (biosecurity) nevezi, „amely az új egészségvallás, az államhatalom és az általa igazgatott rendkívüli állapot kapcsolatából jön létre".[13] A biobiztonság működési mechanizmusa hasonló a 2001. szeptember 11-ei terrortámadások után kialakult *nemzetbiztonsági állam*hoz (security state): az *egészséghez való jog* (*health safety*), akárcsak a terrorelhárítás logikájának biztonsága, átcsap egy jogi-vallásos egészségkötelességbe, amelynek az állampolgároknak mindenáron eleget kell tenni.[14] Mivel minden állampolgár – a terrorista analógiájára – potenciális fertőzésforrás, ezért nemzeti, családi és egyéni biztonságunk megőrzése érdekében bármit képesek vagyunk megtenni. A nemzetbiztonságra hivatkozó technokrata elit (jogászok, orvosok, mérnökök, közgazdászok) és a hatalomgyakorlás intendánsai (klerikusok, politikusok, köztisztviselők) immár a biopolitika kormányzó szubjektumaként, a *közegészségügyőr* színeiben feltűnve

10 Giorgio Agamben: Gigantomachie rund um eine Leere. In Uő: *Ausnahmezustand. (Homo Sacer II.1.)*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2020, 64. Ehhez kapcsolódóan lásd: Somlyó Bálint: A kivételes állapot Benjaminnál. In Uő: *Kerülő úton*. Kijárat, Budapest, 2014, 59.

11 Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. ELTE Állam- és Jogtudományi Kar, Budapest, 1992, 2.

12 Giorgio Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom és a puszta élet*. Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest, 2023, 176.

13 Agamben: *An welchem Punkt stehen wir?…* Id. kiad. 8.

14 Uo. 9.

adhatják ki utasításaikat, amelyek bár egyéni felelősség terheként róják a lakosságra, kötelességnek minősülnek. Épp így az Agamben által *egészségterror*ral vagy *egészségvallás*sal[15] fémjelzett korszakban a közegészség megőrzéséért fejet hajtunk a szabadságkorlátozások előtt, ami Agamben szerint precedens értékű, hiszen Olaszországban erre sem a két világháború, sem a totalitárius rezsimek alatt nem volt példa.[16]

A *Megfontolások a pestisről*ben Agamben azt állítja, hogy a kiüresedett, a kortárs politikai és társadalmi kihívásokra adekvát választ adni képtelen kereszténység helyébe egy új vallás lépett – a tudomány.[17] Mint minden vallás, úgy a tudomány is babonákat és félelmet szül, illetve mindezek elterjesztésének vehikulumává válik. A világjárvány nyomán hozott intézkedések másik negatív episztemológiai és pszichoszociális következménye, hogy az állandósuló fenyegetettség és az ennek nyomán fellépő szorongás által személyes meggyőződéseink és a közösségbe vetett hitünk szertefoszlottak. Ami hátramaradt, az egy olyan komor megrögzöttség, ami csak a pusztán biológiai életet, a járvány túlélését ismeri el legfőbb értéknek, és ezért mindent képes kockára tenni. Agamben szerint egy ilyen félelem az élet elvesztésétől, a halálszorongás az önkényuralmi rendszerek táptalaja, amelyre „csak és kizárólag zsarnokság épülhet, a kivont karddal felfegyverzett monstruózus Leviatán".[18]

„*A járvány megmutatja, hogy a rendkívüli állapot normává vált* című interjúban Agamben a *találmány* fogalmára mutat rá. Eszerint a világjárvány esetében nem szubjektív invencióról, sem előre gondosan megtervezett háttérhatalmi mesterkoncepcióról van szó, hanem a lehetőségek megragadásáról egy hirtelen megváltozott társadalmi konstellációban, afféle „objektív összeesküvésről, amely még akkor is hatékony lehet, ha nincs beazonosítható alanya, aki a háttérből a szálakat mozgatná."[19] Ehelyütt Agamben Foucault *kormányozhatóság* (gouvernementalité) fogalmát mozgósítja: ebben az összefüggésben kormányozhatóság alatt azt a kormányzói tendenciát vagy vezetői logikát kell érteni, ami nem szükségszerűen létrehozza a kivételes állapotot, hanem opportunista módon kifogja a szelet a fenyegetettség vitorláiból, a maga javára használva fel a helyzetet, kormányozza azt.[20] Itt Agamben Kína példáját hozza fel, aminek esetében megint csak nem a világuralom megragadására tett kísérlet mestertervét kell értenünk, hanem inkább olyan társadalmi

15 Uo.
16 Uo. 10.
17 Uo. 35–36.
18 Uo. 37.
19 Agamben: *An welchem Punkt stehen wir?…* Id. kiad, 39.
20 Uo. 40. sk.

laboratóriumként kell tekintenünk rá, amelynek a koronavírus-járvány kiváló lehetőséget nyújtott a társadalmi elszigetelés és a totális megfigyelés technikáinak kikísérletezésére és tökélyre fejlesztésére. Hogy ezekre a megküzdési stratégiákra egyes nyugati kormányzatok példaképként tekintenek, Agamben szerint a *politikai felelőtlenség* olyan mértékét mutatja, amibe a fertőzöttségtől való félelem taszított minket. A félelem ugyanis, legyen az fiktív vagy tényekre alapozott, a haraghoz hasonlóan rossz tanácsadó: egy olyan hamis logikát érvényesít a politikában, ami alapjaiban lehetetleníti el a társadalmi szolidaritást, ahol állampolgárok és felebarátok helyett potenciális fertőzésforrásokat látunk. Ami a járványban közös a terrorizmussal, hogy az ellenség harcvonalai nem a társadalmon kívül vannak – a demarkációs vonalak elmosódnak, az ellenség immár köztünk van, ráadásul láthatatlan.

A totális gyanú, hogy potenciálisan mindenki fertőző lehet (vagy éppen a nyugati hatalmak hegemóniáját megtörő terrorista), a járványhoz hasonlatosan *virulens*: megágyaz azoknak a negatív diszpozícióknak (félelem, szorongás, düh, bizalmatlanság, elidegenedés, magány stb.), amelyek által legitimálható lesz egy olyan biopolitikai rendszer, ahol a regnáló hatalom már nem a hétköznapokat szabályozza, hanem emberi életek felett dönt, ahol „fel kell adni a szabadságot, hogy azt még jobban meg lehessen védeni, az életet fel kell függeszteni, hogy jobban lehessen védelmezni”.[21]

A *Szociális távolságtartás* című nyilatkozatban Agamben bírálat alá vonja azokat a fogalmakat, amelyek nyelvi manipulációkat tartalmaznak, és ezért az ideológiakritika vizsgálati tárgyát képezik. Agamben erre akképpen utal, hogy a történelem során meg kellett tanulnunk, hogy valamennyi társadalmi jelenség egyben politikai implikációkkal is bír(hat).[22] Egy ilyen fenoménra utal a *szociális távolságtartás* fogalma is, amely a járvány ideje alatt honosodott meg a Nyugat politikai szótárában. Későbbi állásfoglalásában, a *Két gyalázatos szó*ban az olasz filozófus a „vírustagadó” és az „összeesküvés-elmélet híve” fogalmak kritikájánál időzik el, a két fogalom érvénytelen és megbélyegző használatát különböző meggyőző történelmi példákkal demonstrálva.[23] Agamben megjegyzi, hogy bár a szociális távolságtartás eufemizáló kifejezés, a bizarr mellékzöngéjű *korlátozás* váltófogalma, mégis fel kell tenni a kérdést, hogy miben állhat egy olyan politikai rend, amely ezen alapszik.[24] Ez persze nem a társadalomelmélet egy tisztán hipotetikus kérdése; a megválaszolás

21 Uo. 42.
22 46. sk.
23 Uo. 128. sk.
24 Uo.

szükségességét indokolja, hogy minden – jelen esetben egészségügyi – *szükségállapot* (*Notstand*) „a társadalmi kísérletezés laboratóriuma, új politikai és társadalmi rendeket próbálnak ki, amelyek még a jövőben várnak az emberiségre”.[25]

A gondolatmenet következő stációja az idegenektől való érintettség gondolata. Erre Agamben Canetti nagyhatású művéből, a *Tömeg és hatalom*ból idéz, arra utalva, hogy egyedül a tömeg társadalmi formációjában vagyunk képesek levetkőzni azt a félelmet vagy irtózást, amit az idegenektől való érintkezés gondolata és valós tapasztalata kivált bennünk.

„Csak a *tömeg* [kiemelések az eredetiben] az, amelyben az ember ettől a neérjhozzám-félelemtől szabadulhat. […] Amint átengedjük magunkat a tömegnek, megszűnik a viszolygás az érintésétől. […] Bárki szorongat, ugyanolyan, mint maga a szorongatott. Aki érzékeli, az úgy, ahogy önmagát. Ilyenkor hirtelen mintegy *egyetlen testben* zajlik minden. […] A tömegnek tulajdonsága *a neérjhozzám-félelem visszájára fordulása*. A tömegen megkönnyebbülés lesz úrrá […], s ez végletes fokán feltűnően nagy mértékű”.[26]

Ami a szociális távolságtartás intézkedéseit és a fertőzésveszély táplálta pánikot összekapcsolja a szóban forgó tömeggel, az valójában egy *fordított tömeg* gondolata,[27] ami olyan individuumokból áll, akik mindenáron kölcsönösen távolságot tartanak egymástól. A tömeg két fontos jellemzője Canettinél annak tömörsége és passzivitása. Ez a tömeg azonban már nem összetömörült emberek sokasága, hanem felhígult, amely nem képes a csúcsra járatott individualizmussal mit kezdeni, épp ellenkezőleg: egy olyan felhígult, parancson alapuló tömeget képez, amely kiváltképp tömbszerű és passzív.

Agamben az *Egy kérdés*ben azt a kérdést teszi fel, hogy hogyan történhetett, hogy egy betegség kapcsán egy egész ország etikailag és politikailag összeomlott anélkül, hogy ezt észrevette volna?[28] A probléma úgy is extrapolálható, hogy hol van az a határ, amelynél nem vagyunk készek lemondani a legalapvetőbb etikai és politikai alapelveinkről? Az olasz filozófus három absztrakciót jelöl meg, amelyeknél az etikum és politikum zónái meghatározatlanná váltak, elbizonytalanítva az állampolgárokat abban a tényállásban, hogy a járványügyi intézkedések egy más típusú jogrendet kívánnak érvényesíteni, vagy a jogállamiság (ideiglenes) felfüggesztésével hoznak létre egy új típusú kormányformát.

25 Uo. 47.

26 Elias Canetti: *Tömeg és hatalom*. Ford. Bor Ambrus. Európa, Budapest, 1991, 14.

27 Agamben: *An welchem Punkt stehen wir?…* Id. kiad. 49. sk.

28 Uo. 51. sk.

Elsőként a *kockázat*ot nevezi meg a halott emberek testének vonatkozásában.[29] Felteszi a kérdést, hogy miért volt lehetséges, hogy ezeknek az embereknek nemhogy egyedül, teljes magányban kellett meghalniuk, de ráadásul anélkül hamvasztották el a holttestüket, hogy eltemették volna őket. Ez Agamben szerint a thébai mondakör Antigonéjától napjainkig precedens nélküli esemény volt. A második absztrakció szintén a kockázat égisze alatt következett be: a mozgásszabadság radikális korlátozása. Ez szintén egyedülálló történelmi esemény Agamben szerint, mert a kijárási tilalom még a két világháború alatt sem volt ennyire kiterjedt (csak néhány órára szólt). Ennek hatására beszüntettük baráti és szerelmi kapcsolataink ápolását a *lehetséges* fertőzésforrások elkerülése végett. Agamben harmadik problémapontként az élettapasztalatunk egységének megbomlását nevezi meg, amely alapján erőszakosan szétválasztottuk az életvilágot egy biológiai és egy affektív-kulturális szférára. Ivan Illich[30] és legújabban David Cayley figyelmeztetett arra, hogy a modern orvostudomány –– „a valóságban a legnagyobb absztrakció" –[31] tehető felelőssé ezért a hasadásért. Az absztrakció kritikája itt persze semmi esetre sem valamiféle értelmiségellenességnek szól, ahogy még kevésbé jelenti az absztrakt, „elfajzott" művészet ellen indított antiszemita támadás propagálását. Dióhéjban, amiért az absztrakció kárhoztatható, az az, hogy magasabb rendű eszmék alá rendeli az embert és a természetet, figyelmen kívül hagyva ezzel az egyéni és csoportos eltéréseket, partikularitásokat. Wendell Berry hangsúlyozza, hogy nem a materialista birtoklási vágy emberétől kell tartanunk a leginkább, hanem az absztrakció híveitől: „nem az anyagi dolgok szerelmese, hanem az elvonatkoztatások kedvelője az, aki védelmezi a hosszú távú kártételeket a rövid távú nyereség kedvéért, vagy aki kiszámítja a környezet vagy az emberi egészség ipari megkárosításának 'elfogadható' mértékét, vagy aki megszámolja a holttesteket a csatatéren".[32] Berry szerint már pusztán a föld geoid formája vagy eltérő topográfiája is a legnagyobb különbségek kiváltója lehet. Márpedig az absztrakciók elvonatkoztatásokként „nem hidalhatják át ezeket a

29 Uo. 51–52. sk.

30 Vö. Ivan Illich: *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens*. München: C. H. Beck, 2022 [1975].

31 Vö. David Cayley: Questions about the Current Pandemic from the Point of View of Ivan Illich. In *Quodlibet* https://www.quodlibet.it/david-cayley-questions-about-the-current-pandemic-from-the-point (Utolsó letöltés: 2023. 10. 10.); Illetve Uő: *Pandemic Revelations* https://www.davidcayley.com/blog/2020/12/3/pandemic-revelations-1. (Utolsó letöltés: 2023. 10. 10.)

32 Wendell Berry: A jó föld adománya. In Uő: *A jó föld. Válogatott esszék*. Ford. Kodolányi Gyula. Polaris, Budapest, 2023, 87.

szakadékokat anélkül, hogy ne okoznának súlyos károkat, vagy ne szűnnének meg elvonatkoztatások lenni".[33]

A továbbiakban Agamben az emberi méltóság megőrzésének felelősségére tér át gondolatmenetében. A keresztény egyházat marasztalja el ebbéli feladatában, amely szerinte „a tudomány szolgálólányává, korunk új vallásává vált",[34] felelősségetikájának alapelveit radikálisan megtagadta. Agamben ekképpen a keresztény morál alapelemeit eleveníti fel, miszerint a katolikus egyház Ferenc pápa irányítása alatt megfeledkezett arról, hogy Assisi Szent Ferenc egykor átölelte a leprás betegeket. Az egyház épp így megfeledkezett arról, hogy az irgalmasság egyik alaptétele a betegek meglátogatása. Továbbá arról is megfeledkezett, hogy a mártíriumok kvintesszenciája, hogy előbb áldozzuk fel az életet, mint a hitünket, és hogy a felebarátunkról való lemondás egyet jelent a hitről való lemondással. Az állásfoglalás zárásaként Agamben kijelenti, hogy ez a hamis logika, miszerint egy elvont eszmének minden etikai és politikai alapelvet alá kell rendelni, és felmentést jelenthet a szakembereknek (orvosok, politikusok, jogászok, klerikusok, közgazdászok, filozófusok stb.) foglalkozásukból fakadó kötelességeik teljesítése alól, egy olyasfajta pervertálódott kanti kötelességetikához vezet, amely szerint mindenki a maga (önkényes) lelkiismerete szerint cselekszik, hogy „eleget tegyen annak, amit a kanti morál parancsolatainak tart".[35] Egy ilyen erkölcsi norma, amely előírja a Jóról való lemondást a Jó megmentése érdekében, Agamben szerint épp olyan hamis logika, mint a szabadságról való lemondás annak megmentése érdekében.

Agamben még ennél is tovább megy *Az orvostudomány mint vallás* állásfoglalásában, amikor azt írja, hogy azt a jelenkori hiányvonatkozást, amit a kereszténység hagyott maga után az emberhez és Istenhez (az idők végezetéhez) fordulás terén, azt betöltötte a kapitalizmus hurráoptimista technológiafelfogása, amely az állandósuló válságok idején minden politikai és ökológiai válságra a tudományos és technikai fejlettséget hívja segítségül.

„Az orvostudomány vallása nyíltan átvette a kereszténységtől annak eszkatologikus sürgetését, melyet az utóbbi hagyott háttérbe szorulni. A kapitalizmus, a megváltás vallási paradigmáját szekularizálva, kiiktatta a végső napok gondolatát, melyet egy permanens, felszabadítás és vég nélküli válságállapottal helyettesített. A krízis [*kriszisz*] eredetileg orvosi fogalom, ami a hippokratészi korpuszban azt a pillanatot jelölte, amikor az orvos megállapította a páciensről, hogy túléli-e a betegséget.

33 Berry: A jó föld adománya… Id. kiad. 88.

34 Agamben: *An welchem Punkt stehen wir?…* Id. kiad. 55. sk.

35 Uo. 57.

A teológusok átvették a fogalmat, hogy az utolsó ítéletet jelöljék meg vele, mely a végső napon fog bekövetkezni. Ha megfigyeljük azt a kivételes állapotot, amelyben élünk, azt kell mondanunk, hogy az orvostudomány vallása a kapitalizmus állandó válságát a végidő keresztény gondolatával, az eszkhatónnal kapcsolja össze, melyben a végső döntés mindig folyamatban van, melyben a vég az irányítás szüntelen szándékával van sürgetve és elhalasztva, anélkül, hogy egyszer és mindenkorra megoldaná azt."[36]

A *Polemos epidemios* című interjúban Agamben a járvány szó etimológiáját és a járványpolitika következményeit járja körül. A mai járvány szavunk a görög epidémiából származik; az *epidémia* eredetileg 'nép közötti állapotot', 'tartózkodást' jelentett, a latin *epidemia* közvetítésével öltötte magára 'a nép között terjedő (járvány)' jelentést. Homérosznál a *polémosz epidémiosz* egyenesen polgárháborút jelent.[37] A járvány Agamben szerint a politika előnyben részesített terrénumává fejlődik, egy világméretű polgárháború csataterévé – egy olyan polgárháborúvá, amikor az ellenség nem rajtunk kívül található, hanem *bennünk* lakozik. Agamben szerint nem abban rejlik a hiba, hogy a jelenlegi demokratikus berendezkedések elégtelenségeit kétségbe vonjuk.[38] Ezt a kérdést már Heidegger is feltette a demokrácia vonatkozásában, amikor az univerzálissá vált technika szempontjából mutatkozott szkeptikusnak a demokrácia mint a leginkább megfelelő kormányzási forma ingatag képlete iránt. A tévedés ugyanis Agamben szerint egy hamis dilemmában áll, miszerint demokrácia vagy despotizmus között kellene választanunk. Ehelyett egy olyan politikát javasol, amely képes magát kivonni a két pólus közti állandó oszcillálásból, aminek máskülönben évtizedek óta tanúi vagyunk: a hibrid rezsimek egyike mellett sem léphetünk fel – sem egy, a demokrácia színeiben tetszelgő rendszerért, amely despotizmussá korcsosul, sem egy olyan totalizmusért nem állhatunk ki, amely demokratikus formákat vesz fel. Egy jövőbeni politika „csak e két modellen túl képzelhető el".[39]

A *Szükségállapot és rendkívüli állapot* című állásfoglalásban egy Agambennek írt replikára válaszol a szerző. Az olasz filozófus által egyébként nagyra tartott jogász a jogi hivatás érveivel kísérli meg igazolni az olasz kormány járványintézkedéseit.[40] Mindezt anélkül, hogy elismerné,

36 Giorgio Agamben: Az orvostudomány mint vallás. Ford. Básthy Ágnes, Tillmann Ármin. *drót*. https://adrot.hu/giorgio-agamben-az-orvostudomany-mint-vallas/?fbclid=IwAR3I7xbzcFiCqiK8zncjsTrtqSvf6ee97nJPn7kFt20AyDLFd55i9up8Mj0. (Utolsó letöltés: 2023. 10. 10.)

37 Agamben: *An welchem Punkt stehen wir?…* Id. kiad. 93. sk.

38 Uo. 110. sk.

39 Uo. 111.

40 Uo. 130. sk.

fogalmait a jogfilozófus Carl Schmitt-től kölcsönzi. Schmitt *Politikai teológia* című írásában két fogalmat különböztet meg egymástól: míg a *komisszárius diktatúra* az érvényben lévő alkotmány megvédését vagy visszaállítását célozza meg, addig a *szuverén diktatúra* egy új rendet kíván megalapozni. A jogász e megkülönböztetésből kiindulva egy újabb fogalompárt alkalmaz, ezúttal a *szükségállapot* (Notstand) és a *rendkívüli* vagy *kivételes állapot* (Ausnahmezustand) terminusait hozva játékba. A kivételes állapot fogalma eredetileg a német jogtanban szakkifejezésként honosodott meg, amely azóta már a köznyelvbe is átvándorolt, és a *meghatározatlanság zónáját* hivatott jelölni „a jogrend és a politikai tények, a törvény és annak felfüggesztése között".[41] A jogász, Schmitthez visszanyúlva, azt állítja, hogy a szükségállapot egy konzervatív álláspont, míg a rendkívüli állapot innovatív helyzet: „a szükségállapothoz nyúlunk, hogy minél hamarabb visszatérjünk a normalitásba; a rendkívüli állapotot ezzel szemben azért kiáltják ki, hogy megsértsék a jogot és egy új jogrendet vezessenek be".[42] Ezek szerint a szükségállapot „stabil rendszert" előfeltételez, míg a rendkívüli állapot annak „felbomlására" törekszik, hogy egyengesse az új rendszerhez vezető utat. Agamben mérleget vonva hozzáteszi, hogy mindkét esetben az „alkotmányos garanciák felfüggesztése" a tét. Szerinte minden specifikus indoklástól eltekintve, amelyeket senki nem tud érdemleges bizonyossággal megítélni, a rendszer többé nem ismer olyan instanciát, amely képes lenne a rendkívüli állapothoz vezető körülmények realitását és komolyságát felülvizsgálni.[43]

Összegezve: Agamben páratlan radikális politikai gondolkodó. Radikális, de nem a szó hagyományos értelmében, ami a baloldali politikai álláspont legbaloldalibb, mintegy „szélsőséges" szárnyaként tekint arra. *Radikális,*[44] mert a problémák gyökeréig hatol, mindemellett intellektuális bátorság jellemzi – olyan kényes kérdéseket feszeget, amelyek húsba vágóak, és megválaszolásuk heves kriticizmussal, ellenséges hangvétellel vagy kiközösítéssel fenyeget. Megingathatatlan és kérlelhetetlen, különösen egy olyan kiélezett politikai helyzetben, mint amilyen a világjárvány időszaka (2019–2023). Agamben éleslátóan azonosítja azt az aktuális társadalmi-politikai konstellációt, amelyet már 1995 óta, a nagy volumenű *Homo sacer*-projekt óta kutat és elemez, és amellyel a jelenlegi biopolitikai kormányzatok jellemezhetőek: hogy bensőséges, hovatovább perverz szolidaritás kapcsolja össze a demokráciát a totalitarizmussal, és

41 Uo. 131.

42 Uo.

43 Uo. 132.

44 Innen a radikális szavunk: a latin *radix* szó jelentése 'gyökér'. Radikális: a dolgok gyökeréig hatoló.

a Covid-19 világjárvány csupán ezen új önkényuralmi rend kontinuitása. Agamben annyiban azonban téved, amikor a koronavírus-járványt pusztán egy influenzajárványnak tekinti a többi közül – holott ez globális léptéket öltött és a valaha volt legnagyobb járvány volt, amit élete során megtapasztalt.[45] Ezenkívül *in vivo* is átélhette, amivel teoretikus munkája során foglalkozott: a permanenssé váló rendkívüli állapot társadalmi, gazdasági és politikai következményeit.

Továbbá felvethető a kérdés, mi lett volna az adekvát járványkezelési stratégia, ha nem azok az intézkedések, amelyeket az egyes kormányzatok és döntéshozók meghoztak a saját nemzetállamukban. A gyanú lélektana ugyanis nem csak a mindenkit potenciális vírushordozóként azonosító logikája, hanem a túlhajtott ideológiakritika sajátja is lehet: minden, ami hatalmi viszonyokhoz kapcsolódik, ami intim viszonyban áll az emberiség és a természet jövőjével (vagy épp jövőtlenségével) a totális ideológia bélyegét hordozza magán, emiatt mindig hazugsággal, manipulációval, ignoranciával, hatalomvággyal vagy részvétlenséggel gyanúsítható. Egy pillanatig sem felmentve a hatalomban lévőket, mégis érdemes belegondolni abba, hogy a pandémia alatt azonban a döntéshozók vállát, a politikai opportunizmus és felelőtlenség mellett, iszonyú teher is nyomta állampolgáraik jövőjét illetően (interperszonális kapcsolatok, oktatás, munkahelyek, közbiztonság, egészségügyi ellátás, logisztika, élelmiszerellátási láncolatok stb. vonatkozásában).

45 Guillermo Andrés Duque Silva – Cristina Del Prado Higuera: Political Theology and COVID-19: Agamben's Critique of Science as a New "Pandemic Religion". *Open Theology*, 2021 (7):1, 512 , DOI: https://doi.org/10.1515/opth-2020-0177.

Boros Bianka

Új dialógusok a filozófiai antropológia korai éveiből

Bevezető

Az ún. *Kölni Kör* tagjaként – Max Scheler és Helmuth Plessner mellett – Nicolai Hartmann fontos szerepet játszott a filozófiai antropológia mint paradigma megszületésében, amelyet – Joachim Fischert követve – megkülönböztetek a filozófiai antropológiától mint diszciplínától.[1] Az ún. *Kölni Konstelláció* tagjai (Max Scheler, Helmuth Plessner és Nicolai Hartmann) a szellemtudományok és természettudományok metodológiai szembeállításának meghaladására törekedve az embert a réteg- és fokozati ontológiák kiindulópontjából szemlélik. Programjuk (melyet Fischer egyenesen „mentőprojektnek" nevez) a kanti és fichtei idealizmus központi motívumainak a naturalista fordulat utáni átmentésére irányul – az ellen a felfogás ellen, amely az ember megkülönböztető jegyeit (mint pl. a nyelv vagy a vallás) a természetes alkalmazkodás puszta termékeivé redukálná.

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.12

A szerző az MTA ösztöndíjasa.
Email: frauboros@gmail.com.

A tanulmány az MTA KGYNK ösztöndíj keretében készült.

1 Vö. Joachim Fischer: Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie. Die Kölner Konstellation zwischen Scheler, Hartmann und Plessner. In Gerald Hartung – Matthias Wunsch – Claudius Strube (szerk.): *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. Walter de Gruyter. Berlin, 2012, 131–151. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110269901.131

A közelmúltban hozzáférhetővé vált[2] egy filozófiatörténeti kuriózumnak számító, „új" primer szöveg, amely további adalékot szolgáltat a *Kölni Konstelláció* projektjéhez. Az *Über geistiges und seelisches Sein* című protokollokról van szó, amelyek Hartmann vitakörének 1942-es nyári szemeszteréből származnak.[3]

A Hartmann által évtizedeken át működtetett vitakör jellemzően 5-6 szereplős volt, szemeszterenként Hartmann válogatott tanítványait gyűjtötte össze, csak meghívásos alapon lehetett bekerülni. Néhány szemeszteren át Plessner és Gadamer is résztvevője volt.[4] Az elhangzott dialógusokról minden alkalommal részletes protokoll készült (*Cirkelprotokolle*). A különböző megközelítésmódok kibontása, az érzékletes példák használata révén tartalmilag, gondolatilag rendkívül gazdag szövegek jöttek létre. A filozófia szinte minden területéről kerülnek elő témák, az elméleti filozófiától a gyakorlatiig, a természetfilozófiától, filozófiai antropológiától a kultúrfilozófiáig és esztétikáig. A vitakörnek és a protokolloknak kordokumentumként is nagy jelentőségük van – eddig nem találtak hasonlót, amely egészen 1950-ig működött volna. A korabeli filozófiai folyóiratok 1933 (*Kant-Studien*) vagy 1945 után (*Blätter für Deustche Philosophie*) mind leálltak. A filozófiai diszkusszió megszakadt, ezek a dialógusok viszont folyamatosak, a húszas évektől egészen Hartmann 1950-ben bekövetkezett haláláig folytak.

A filozófiai antropológia érdeklődése szempontjából kulcsfontosságúak a 1942-es nyári szemeszter disputái, amelyek tétje a szellemi és a lelki közötti határvonal tisztázása volt, különös tekintettel az állat–ember, a szellem nélküli és a szellemmel rendelkező tudat viszonyára, érintve a személyes és az objektív (valamint objektivált) szellem viszonyát is. Az utóbbi témakörben olyan, a társadalomelmélet szempontjából releváns példákkal is dolgoznak, mint a tömegpszichózis, a csordaszellem vagy maga a konkrét esztétikai tapasztalat.

A dolgozat első fejezete Hartmann szerepét tárgyalja a filozófiai antropológiai paradigma megszületésében és fennmaradásában. Ezután röviden bemutatom Hartmann rétegontológiáját és Scheler fokozati modelljét, láthatóvá téve azok párhuzamait, és ezt követően térek át a

2 A protokollok transzkribálása egy DFG-Projekt keretében kezdődött meg. Korábban csupán a hagyatékban, a marbachi Deutsches Literaturarchivban voltak kutathatók.

3 Nicolai Hartmann: Über geistiges und seelisches Sein. In Joachim Fischer – Gerald Hartung (szerk.): *Nicolai Hartmanns Dialoge 1920–1950. Die »Cirkelprotokolle«*. Walter de Gruyter, Berlin/Boston, 2020, 261–302. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110421040-006

4 Bővebben lásd: Hartmann: i. m., 440, 426.

filozófiai antropológiát érintő kritikákra, amelyek cáfolatában – mint azt majd látni fogjuk – a hartmanni rétegontológiának és az említett *Cirkelprotokoll*-szövegnek kulcsszerepe van.

1. A filozófiai antropológiai paradigma és diszciplína

A filozófiai antropológiai diszciplína megszületése annak eredménye, hogy a különböző tudományterületeken felmerülő antropológiai kérdések, témák ekkorra átkerültek a filozófiai gondolkodás körébe. Elsőként a Dilthey-tanítvány, Bernhard Groethuysen *Philosophische Anthropologie* című művében (1928/31) bukkan fel ilyen egységes formában.[5]

Joachim Fischer rámutat, hogy Scheler, Plessner és Gehlen bizonyos szövegeiből kiolvasható egy elmélet, ami a filozófiai antropológia mint paradigma (szemben a diszciplínával) alapját képezi, valamint kimutatja azt is, hogy Nicolai Hartmann-nak e paradigma megjelenésében és fennmaradásában is jelentős szerepe volt. Scheler és Plessner a biológia–szociológia–filozófia háromszögében kutattak egy olyan emberfogalom után, amely az embert a természetben helyezi el, anélkül, hogy annak idealisztikus kvalitásait redukcionista módon közelítené meg és különleges helyzetéről (Sonderstellung) megfeledkezne,[6] s ebben nagy segítségükre van Nicolai Hartmann ún. „új ontológiája". A három szerző egymásra hatását nevezi Fischer *Kölni konstelláció*nak (1919–1931).[7]

1924-ben már Scheler és Plessner is publikál a filozófiai antropológiával kapcsolatban (*Versuche zu einer Soziologie des Wissens*; *Grenzen der Gemeinschaft*).[8] Egy szaktudósokból álló hálózatot szerveznek maguk köré, a tagok között van például a fiziológus és pszichológus Buytendijk és az orvos von Weizsäcker. A hálózathoz tartozik Erich Rothacker, valamint Heidegger és Hartmann is, akiket Plessner meghív új filozófiai folyóirata, a *Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für die Zusammenarbeit von*

5 Bernhard Groethuysen: *Philosophische Anthropologie 1–3*. Oldenbourg, München/Berlin, 1928/31. Vö. Fischer: i. m., 132f.

6 Vö. Fischer: i. m., 135f.

7 A konstelláció fogalmát Dieter Henrich német idealizmusra vonatkozó konstellációkutatásának értelmében használja. Vö. Martin Muslow – Marcelo Stamm (szerk.): *Konstellationsforschung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005.

8 Max Scheler – Justus Hashagen: *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*. Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1924; Helmuth Plessner: *Grenzen der Gemeinschaft*. F. Cohen, Bonn, 1924.

Philosophie und Einzelwissenschaft tudományos bizottságába.[9] Hartmann, miután Kölnbe megy, a Scheler–Plessner hálózat kulcsfigurájává válik, és 1926-ban ebben a folyóiratban jelenik meg *Kategoriale Gesetze* című tanulmánya. Ekkoriban írja az első összefüggő vázlatokat ontológiájához, a *Das Problem des geistigen Seins*-hez, és a *Philosophie der Natur*hoz is.[10]

Hartmann 1921-ben megjelent *Metaphysik der Erkenntnis* című műve, az új ontológia programja, a szubjektum–objektum-reláció létviszonyként való értelmezése, a létezők rétegződése és a kategóriarétegek (anorganikus, organikus, lelki, szellemi) elmélete együttesen az ember fogalmának kidolgozásához egy olyan elméleti alapot szolgáltatnak, amely a naturalista redukcionizmustól és a klasszikus idealizmus túlzó követelményeitől is kellő távolságot tud tartani. Fischer kutatásaiban felfejti, hogy Hartmann közvetítő, sőt katalizátor szerepet töltött be a filozófiai antropológia projektjében, és bár ő maga nem ezt az utat követte, kíváncsian figyelte, milyen elméletet dolgoz ki Scheler és Plessner az ő gondolatainak hatására.[11] A hartmanni gondolati bázis járhatóvá teszi számukra a naturalizmus és az idealizmus szélsősége közötti ösvényt. A rétegontológia alapjain állva az ember különleges helyzetét, s egyúttal az embert mint természeti lényt tudják vizsgálni, a naturalizmus redukcionista túlkapásai nélkül. Az idealizmus túlkapásait pedig a realista ontológia talaján állva tudják kivédeni, amely a szubjektum–objektum viszony létviszonyként való értelmezése révén lehetővé teszi, hogy a tudati immanencia, a gondolkodó én, a szubjektumpólus helyett az objektumpólusból, az élő dologból induljanak ki.[12]

1927/28-ban jelennek meg párhuzamosan a filozófiai antropológia mint új paradigma számára áttörést jelentő szövegek, a *Die Sonderstellung des Menschen / Die Stellung des Menschen im Kosmos* és a *Die Stufen des Organischen und der Mensch*.[13] Ezek után a két szerző viszonya elmérgesedik,

9 Vö. Fischer: i. m., 136.

10 Nicolai Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*. Walter de Gruyter, Berlin, 1933/1962, 69f. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110833508; Uő: *Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre*. Walter de Gruyter, Berlin, 1950.

11 Vö. Fischer: i. m., 138.

12 Vö. Fischer: i. m., 145–149.

13 Max Scheler: Die Sonderstellung des Menschen. In Graf Hermann (szerk.): *Der Leuchter. Weltanschauung und Lebensgestaltung. 8. Buch: Mensch und Erde*. Keyserling, Darmstadt, 1927, 161–254; Uő: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Otto Reichl Verlag, Darmstadt, 1928; Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Walter de Gruyter, Berlin, Boston, 1928. DOI: https://doi.org/10.1515/9783111537429. A továbbiakban a 1975-ös újrakiadott változatot használjuk: Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1975. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110845341

már nem képesek együtt dolgozni.[14] Scheler plágiummal vádolja Plessnert, valamint beharangozza nagy filozófiai antropológiai műve érkezését. Azonban, miután áttelepül Frankfurtba, váratlanul meghal. A paradigma sorsa válságba jut, Plessnert mellőzik, Scheler nagy művének megjelenése elmarad.[15] A paradigma tovább élése ezek után – Fischer kutatásai szerint – Hartmann-nak köszönhető. 1940-ben megjelenik Arnold Gehlen *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* című műve.[16] Bár filozófiai antropológiát ír, Schelert csak röviden említi, Plessnert kihagyja, ehelyett Herderre támaszkodik. Hartmann nagy hatású recenziót ír a könyvről, s egyúttal védelmébe veszi a kritikákkal szemben. 1945 után pedig lépéseket tesz, hogy Plessnert visszahozza a német filozófiai életbe; meggyőzi Gehlent, hogy műve későbbi, 1950-es kiadásában Plessnerre is hivatkozzon.

A Hartmann-tanítvány, Wein egy, a *Merkur* folyóiratban megjelent tanulmányában elsőként beszél úgy a „német filozófiai antropológiáról", mint ami Kölnben kezdődött az 1920-as években, és Scheler, Plessner, Gehen és Rothacker voltak az úttörői. Modern paradigmaként először Erich Rothacker mutatja be egy bonni előadásában,[17] Habermas 1958-as Lexikon-cikke[18] révén pedig a vonatkozó szerzőkkel együtt a filozófiai antropológiai paradigmáról is elmondható, hogy lényegében kanonizálva lesz, a hatvanas évektől a hetvenes évek közepéig jelentős hatást gyakorolva a német filozófiára és kortárs szociológiára is.[19]

2. Hartmann rétegontológiája és rétegtörvényei

Az antropomorfizmus, az idealista szellem-metafizika és a naturalista pszichológia egyoldalúsága után Hartmann az antropológia számára

14 Kettőjük rokonszenv és versengés jellemezte kapcsolatáról bővebben lásd például Joachim Fischer: *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Alber, Freiburg – München, 2008.

15 A beígért nagy mű helyett csak rendezetlen jegyzetek és töredékek kerültek elő a hagyatékból, amelyek kiadására végül 1987-ben kerül sor. Lásd Max Scheler: *Schriften aus dem Nachlass, Bd III. Philosophische Antropologie*. Szerk. Manfred Frings. Bouvier, Bonn, 1987.

16 Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Junker und Dünnhaupt, Berlin, 1940.

17 Erich Rothacker: *Philosophische Anthropologie*. Bouvier, Bonn, 1953/1964.

18 Jürgen Habermas: Philosophische Anthropologie. (Ein Lexikonartikel). In Uő: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1958/1973, 89–111.

19 Vö. Fischer: *Neue Ontologie und Philosophische Anthropologie…* Id. kiad. 143.

kettős kiindulást javasol (az ember mint természeti, illetve mint szellemi lény). Egy olyan megközelítést, amely amellett, hogy szem előtt tartja annak „többrétegű lény" voltát, képes az ember egységes képét megőrizni.[20] Hartmann rétegelméletének kulcsfontosságú szerepét ismeretelméleti belátásai alapozzák meg. A *Metaphysik der Erkenntnis* (Hartmann 1921) a szubjektum–objektum viszonyt mint létezők közti relációt értelmezi, kilépve így a tudati immanencia köréből, s teret adva az objektum felőli megközelítésnek.[21]

Hartmann különbséget tesz fokozati és rétegontológia között, ahol az előbbi a képződmények egy rangsorát, az utóbbi pedig különböző, egy rétegzett képződményen belül egymáson nyugvó rétegeket vázol fel. A rétegontológia azért rétegviszonyokból indul ki, mert maguk a világban előforduló képződmények (mint például dolog, élőlény, ember vagy társadalom) túlontúl összetettek.

> Mivel ezek a képződmények rétegzett jellegűek és ennyiben a reális világ egészéhez hasonlóak, az ontológiai elemzés nem teheti meg, hogy belőlük indul ki. Fokozati rendjük a világ rétegzettségét – mint bennük visszatérőt és azt mintegy mikrokozmikus szinten lemásolva – sokkal inkább már eleve feltételezi. Épp a világ eme rétegzettségének törvényszerűségei azok, melyekről a kategoriális rétegtörvények szólnak.[22]

A reális világ rétegépítménye négy kategóriarétegből áll: anorganikus, organikus, lelki és szellemi rétegből – maga a rétegontológia ebben az értelemben tehát kategóriatan. A szokásos fokozati rendből (dolog, növény, állat, ember) kiindulva Hartmann megalkot egy *homogén* fokozati rendet, melyen belül a rétegek bennfoglalási viszonyai is láthatóvá válnak, mivel egy-egy (magasabb) fokozat több réteget is átfog. Ezek a fokozatok: materiális dolog, organizmus, állat, ember. Ezeknek a fokozatoknak aztán

20 Vö. Nicolai Hartmann: Természetfilozófia és antropológia. In Uő: *Lételméleti vizsgálódások*. Ford. Redl Károly. Gondolat Kiadó, Budapest, 1972, 399–450.

21 Ehhez bővebben lásd a Hartmann realizmusához írt tanulmányaimat, például: Boros Bianka: Tetten ért realitás. Kopernikuszi fordulatok egykor és ma. *ExSymposion: Irodalom, Művészet, Filozófia, Reflexió*, 2018:99. 20–26; Boros Bianka: Realität: Vorgabe oder Aufgabe? Nicolai Hartmann über transzendente Akte. In Guillermo Ferrer – Sylvaine, Gourdain – Nicolás Garrera-Tolbert – Alexander Schnell (szerk.): *Phänomenologie und spekulativer Realismus. Phenomenology and Speculative Realism. Phénoménologie et réalisme spéculatif.* Königshausen & Neumann, Würzburg, 2022, 160–173.

22 Nicolai Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. Walter de Gruyter. Berlin, 1940/1964, 452. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110823844.

a tudományterületek következő rendje feleltethető meg: az anorganikus természet tudománya (fizika/kémia), biológia, pszichológia, szellemtudományok.

A kategoriális rétegződés törvényei egy tudományosan orientált, nem-reduktív ontológia alapelveit nyújtják; részletes kidolgozásukat Hartmann *Der Aufbau der realen Welt* című művében találjuk meg.[23] A rétegek alapvető viszonya az *önállóság a függőségben* formulával írható le.[24] Az alacsonyabb réteg alapként szolgál a magasabb számára, és mint ilyen, indifferens a magasabbal szemben. A magasabb réteg viszont függ az alacsonyabbtól, *kategoriális nóvum*ának köszönhetően ugyanakkor tartalmi-strukturális önállósággal is rendelkezik az alacsonyabbal szemben. Az első két törvénycsoport (*érvényességi törvények, koherenciatörvények*) a rétegződés horizontális, a másik kettő (*rétegződési törvények, függőségi törvények*) pedig a vertikális dimenzióját írja le.

A *kategoriális* érvényesség törvényei azt az alapelvet fejtik ki, miszerint a kategóriák csak konkrétumuk princípiumaiként értendőek. A kategóriák mint princípiumok szigorúan érvényesek a rétegen belül, melyhez tartoznak, s azt teljes mértékben meghatározzák. Ezen a rétegen kívül csupán korlátozott vagy modifikált érvényességük lehet. A *koherenciatörvények* a kategóriarétegeket determinációs egységként írják le, melyben a kategóriák egymással tartalmilag összefonódnak. A tagok itt egymást kölcsönösen meghatározzák, oszthatatlan egységet képeznek. Ez a totalitásjelleg azt is jelenti, hogy minden egyes kategória implikálja a többit, illetve hogy a kategóriák egymást tartalmilag meghatározzák.

A kategoriális ráépülési viszonyok tekintetében a rétegződési és a függőségi törvények alapvető jelentőségűek. A rétegszerkezet egységének alapjául az szolgál, hogy néhány az alsóbb rétegek kategóriái közül visszatér a felsőbb rétegekben (lásd a *visszatérés törvényé*t). Ez a visszatérés irreverzibilis és egyben megváltozott visszatérést jelent (*az eltérés törvénye*). Ez a változás vagy eltérés a kategoriális koherencia értelmében

23 Ennek előzménye a Helmuth Plessner által szerkesztett *Philosophischer Anzeiger*-ben megjelent *Kategoriale Gesetze* c. tanulmány (Nicolai Hartmann: Kategoriale Gesetze. *Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaften. I/2.* 1926, 201–266. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110269901.153). Fontos megjegyeznünk, hogy egy lényeges pontban eltér a két mű. A *Kategoriale Gesetze* még nem tartalmazza a ráépülés két formájának, az átformálásnak és a ráépülésnek (Überformung és Überbauung) a megkülönböztetését. Lelki és szellemi határvonalánál ez lényeges, ezért a továbbiakban a *Der Aufbau der realen Welt*re fogok támaszkodni.

24 A témához lásd Boros Bianka: *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*. Ergon, Würzburg, 2015.

történik, tehát a visszatérő kategória a magasabb rétegben már teljesen más (új) kategoriális elemekkel képez egységet és ennek megfelelően modifikálódik. Az új kategoriális elemek és az új struktúra, amely minden magasabb rétegben fellép, együtt alkotják az ún. *kategoriális nóvum*ot. A nóvum törvényének hartmanni megfogalmazása a következőképpen hangzik:

> A visszatérés miatt minden magasabb kategória alacsonyabb fokú elemek sokaságából áll össze, de sohasem merül ki azok összegében. Mindig is több annál: egy speciális nóvumot tartalmaz, azaz egy olyan kategoriális momentumot, ami vele együtt újonnan lép fel, ami tehát sem az alacsonyabb szintű alkotórészekben, sem azok szintézisében nincs meg és nem redukálható azokra. Már az elemi részek összeköttetésének sajátos struktúrája is egy nóvum. A magasabb szintű kategóriák nóvuma az, ami az alkotóelemek visszatérésében azok előtérbe vagy háttérbe kerülését, valamint azok megváltozását meghatározza.[25]

A *rétegdistancia törvénye* a rétegek vertikális tagoltságát hangsúlyozza, kimondja, hogy a kategóriák visszatérése és eltérése nem folyamatosan, hanem ugrásszerűen történik.

A rétegontológia további fontos alaptételei a dependenciatörvényekben fogalmazódnak meg. Az ún. „kategoriális alaptörvény" (az *erő törvénye*) egy újabb irreverzibilis viszonyt ír le. Míg a magasabb kategóriák mindig alacsonyabbak egész sorát feltételezik, fordítva ez nincs így.[26] Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy az alacsonyabb kategóriák determinatíve erősebbek. Emellett az alacsonyabb kategóriák közömbösek a magasabbak létével szemben, és fennállásuk a magasabbak létezésétől teljesen független (lásd az *indifferencia törvénye*). Az alacsonyabb kategóriák a magasabbak matériájaként vagy hordozójaként szolgálnak, és ezzel korlátozzák a magasabb szintű átformálás játékterét (lásd a *matéria törvénye*). A rétegződés két fajtája az átformálás (Überformung) – ez anorganikus és organikus között áll fenn – és a ráépülés (Überbauung), mely a két felsőbb réteghatáron. Az alacsonyabb kategoriális elemek *átformálás*ával szemben az r*áépülés* esetében az alacsonyabb kategóriák a magasabbak puszta létfundamentumaként szolgálnak.[27] A nóvumnak köszönhetően a magasabb réteg önállósággal bír, ebben áll kategoriális szabadsága (a *szabadság törvénye*).

25 Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt…* Id. kiad. 432.

26 Vö. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt…* Id. kiad. 471.

27 Vö. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt…* Id. kiad. 472.

> A nóvum egy újfajta, tartalmilag magasabb szintű megformáltság. Az ebből eredő fölény teszi magasabb szintűvé, mindegy, hogy benne az alacsonyabb elemek átformálva vagy ráépülve vannak. Mindig csak a gyengébb rendelkezik szabadsággal az erősebbel szemben, mivel a gyengébb a magasabb szintű. Tehát nem az alacsonyabbon „belül" rendelkezik játéktérrel, hanem „fölötte".[28]

3. Scheler fokozati modellje

Hartmann *Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie*[29] című írásában egyértelmű kijelentést tesz az antropológiai kérdésfeltevéssel kapcsolatban, miszerint az kizárólag a rétegontológia talaján válaszolható meg, s egyúttal egy antropológiai fordulatot regisztrál a filozófiában.

> Mindez megfelel a filozófia egyik legaktuálisabb szükségletének, amely az emberi lét sajátosságát a maga egészében kívánja megérteni, anélkül, hogy a hangsúlyt egyoldalúan a szellemre vagy a benne rejlő élőlényre helyezné. Ez pedig csak úgy lehetséges, ha rétegeket különböztetünk meg, amelyek bizonyos fokú önállósággal bírnak egymással szemben, ugyanakkor bizonyos fajta függőségi viszonyban is állnak egymással. […] Mindez függőség és önállóság különleges viszonyától, egybefonódásuktól, egymást kölcsönösen átható viszonyuktól függ.[30]

A modern filozófiai antropológia ontológiai megalapozásként hasznosítja Hartmann kategóriatanát.[31] Scheler *Die Sonderstellung des Menschen* című művében a következő, Hartmann antropológiai alapgondolatával egybecsengő tézist találjuk:

28 Uo.

29 Nicolai Hartmann: Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie. In Uő: *Kleinere Schriften. Bd. II. Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*. Walter de Gruyter, Berlin, 1957, 164–191.

30 Uo. 165.

31 Vö. Fischer: *Philosophische Anthropologie…* Id. kiad. 54; Matthias Wunsch: Zur Standardkritik an Max Schelers Anthropologie und ihren Grenzen. Ein Plädoyer für Nicolai Hartmanns Kategorienlehre. In Juilan Nida-Rümelin – Elif Özmen (szerk.): *Welt der Gründe: XXII. Deutscher Kongress für Philosophie. 11.-15. September 2011 an der Ludwig-Maximilians-Universität München*. Kolloquienbeiträge (Deutsches Jahrbuch Philosophie). Meiner, F. München, 2013. DOI: 10.5282/ubm/epub.12502 (Utolsó letöltés: 2023. július 11.)

> Az ember – ahogy látni fogjuk – a lét *minden* lényegi fokozatát egyesíti magában, különös tekintettel az *élet* fokozataira, és, legalábbis lényegi régiói szerint, az *egész* természet benne éri el létének legkoncentráltabb *egységét*.[32]

A rétegek közötti viszonyokat Scheler – bár nem dolgozza ki annyira részletesen – Hartmannhoz hasonlóan képzeli el. A létezők klasszikus fokozati rendjéből indul ki (dolog, növény, állat, ember). A fizikai erőket és képességeket a következőképpen rendezi sorba: érzőerő, ösztön, asszociatív emlékezet, praktikus intelligencia. Ezt a sort (mint az élőlények fokozatainak sorát) megelőzi az élettelen fokozata, a teljes sort pedig a szellem (világra nyitottság, öntudat) zárja. Az élő és élettelen közti határvonal ott húzódik, ahol a dolgok már nem puszta tárgyak a megfigyelő számára, hanem egyúttal magánvaló léttel bírnak, amely önészlelésben, önállóságban és önmozgásban fejeződik ki. A pszichikai határai Schelernél az élő határaival esnek egybe.

Az „érzőerő" (Gefühlsdrang) kifejezés egy tudattalan, bármiféle érzet vagy képzet nélküli pszichikai képességet jelent.[33] Érzés és ösztön ezen a szinten még nem válnak el egymástól. A törekvés (Drang) a növekedésre és a szaporodásra való törekvést jelenti. Egy növény rendelkezik egy önmagára vonatkoztatott bensővel; mivel azonban belső centruma még nincs, a rajta alapuló reflexióval, tudattal, érzetekkel,[34] emlékező- és tanulási képességgel sem rendelkezik. Speciális érzetek, ösztönök, asszociáció, feltételes reflex, idegrendszer és spontán helyváltoztatási képesség között Scheler kölcsönös feltételezettségi viszonyt állapít meg. A kifejezés mögött, miszerint ezek a hiány egyfajta *totalitásá*t[35] képezik, ugyanaz a

32 Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*. Id. kiad. 170; illetve Max Scheler: *Az ember helye a kozmoszban*. Ford. Csatár Péter. Osiris Kiadó, Budapest, 1995, 18. Idézi: Hartmann: *Természetfilozófia és antropológia*. Id. kiad. 404. Bár Scheler művének létezik magyar fordítása, az a Redl Károly által bevezetett hartmanni terminológia figyelembevétele nélkül készült, ezért jobbnak láttam, ha a Scheler-idézeteket saját fordításomban közlöm. Megadom azonban a magyar kiadás oldalszámait is. (Fordításom az eredeti, 1927-es Scheler-szövegre támaszkodik. Csatár Péter fordítása az egy évvel későbbi, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* című szövegből készült, de lényeges különbség nincs a két mű között.)

33 Vö. Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 167; illetve Uő: *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 16.

34 Scheler egy általános érzékelés-fogalmat dolgoz ki, amely az élőlény belső centrumának meglétén és működésén alapul.

35 Csatár Péter kifejezése lásd Scheler: *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 15. Eredeti megfogalmazásban: „ein Ganzes von Mängeln". Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 164–165.

gondolat rejlik, ami Hartmann egyik koherenciatörvényének, az *implikációs törvény*nek is alapjául szolgált.

Az ösztön – mint magasabb fokozatú pszichikai erő – már egy bizonyos célra irányul, ugyanakkor annyiban rögzített is, hogy egy meghatározott (megváltoztathatatlan) ritmusban játszódik le. Az ösztönök mindig a faj szolgálatában állnak, sohasem az individuumében. A következő szintű, *asszociatív emlékezet*nek nevezett pszichikai képesség asszociáció, reprodukció és feltétlen reflex egységét jelenti.[36] A praktikus intelligencia fokán pedig már megjelenik az intelligens viselkedés. Ez annyit jelent, hogy az élőlény – mind a faj, mind az individuum számára – új, atipikus szituációkban (próbálkozások nélkül) értelmesen jár el egy feladat megoldásánál. A praktikus intelligencia tehát egyúttal produktív gondolkodás is, anticipáció, az adott tényállás viszonyainak átlátása. Praktikusnak azért nevezi Scheler, mert végcélja mindig a cselekvés. A praktikus intelligencia organikusan kötött formában még az ösztönöket szolgálja, de az embernél már speciális szellemi célok szolgálatában áll.[37]

Scheler felosztása szerint az intelligencia egy bizonyos formájával (képesség az eszközök felismerésére, használatára, döntéshozatalra) tehát a magasabb szintű állatok is rendelkeznek. Mivel az intelligens viselkedés megjelenése nem tekinthető választóvonalnak, felvetődik a kérdés, pusztán fokozati különbséget feltételezünk-e állat és ember között.[38] Scheler álláspontja szerint a különbség *lényegi*; az értékek megkülönböztetésének képessége és az értékérzet az, ami az embert az állattal szemben kitünteti. Ezenkívül az ember rendelkezik valamivel, ami már több mint pszichikai képesség, valamivel, ami már messze több mint az élet. Egy új lényeggel: a szellemmel.[39]

A szellem Scheler értelmezésében egy új lényegi tény, amely már nem visszavezethető az élet természetes evolúciójára. Egy szellemi lény környezetével szemben szabad, van öntudata, világra nyitott, világgal rendelkező lény, a környezetében lévő „ellenálláscentrumokat" (*Widerstandszentren*) tárgyakként képes felismerni, képes környezetét elválasztani a világtól és akár saját élményeinek vagy vitális funkcióinak tárgyiasítására is.[40]

36 *mneme* – vö. Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 178; illetve Uő: *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 28.

37 Vö. Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 185–186; Uő: *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 38.

38 Vö. Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 190; Uő: *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 43.

39 Vö. Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 195; Uő: *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 45.

40 Vö. Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 195; Uő: *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 46.

4. A filozófiai antropológiát érintő kritikák

A filozófiai antropológia mint paradigma kialakulásában Nicolai Hartmann új ontológiája jelentős szerepet játszott egyrészt annak realizmusa, másrészt a rétegviszonyok aprólékos kidolgozása miatt, mely fontos előrelépést jelentett a pusztán fokozati ontológiák elnagyolt koncepciójához képest – ezáltal a paradigma kritikáknak való ellenállását is megsokszorozta. Dolgozatomban a Cassirer és Heidegger által képviselt főbb kritikai pontok tárgyalása mellett azt is megvizsgálom, hogy az 1942-es nyári szemeszter disputái hogyan erősítik tovább ezt az ellenállóképességet.

A filozófiai antropológiát érintő főbb ellenvetéseket Cassirer és Heidegger fogalmazza meg, Schelernek címezve, de azok lényegében minden réteg- és fokozati elméletre vonatkoznak. Hogy érdemes ezek közül a legkidolgozottabbra támaszkodnunk, Matthias Wunsch 2011-ben bemutatott tanulmánya is igazolja, amelyben Hartmann kategóriatanának alapjaira építkezve mutatja ki a scheleri elmélet ellen felhozott érvek irrelevanciáját.[41] Először ezekről lesz szó. Ezután Gehlen Hartmann ellen megfogalmazott főbb kritikai pontjait tárgyalom, végül pedig egy másik, a filozófiai antropológia számára fontos, a rétegelméletet érintő problémát vizsgálok meg az 1942-es nyári szemeszter *Cirkelprotokoll*jainak segítségével.

4.1. A Scheler elleni kritika

Cassirer úgy látja, Scheler fokozati koncepciója pusztán a karteziánus dualizmus megújítása.[42] Hasonló megfontolásokon alapul Morgenstern Hartmann ellen irányuló kritikája, aki Hartmann rétegelméletében a hiposztazálás tendenciáját véli felismerni.[43] Wunsch amellett érvel, hogy Scheler (élet-szellem) dualizmusa tartható, amennyiben azt a hartmanni rétegontológia alapjaira támaszkodva konkretizáljuk és pontosítjuk.[44] Nem különálló szubsztanciákról van ugyanis szó, hanem princípiumokról, amelyek rétegződései speciális autonómia–dependencia viszonyokat mutatnak.

41 Wunsch: i. m.

42 Vö. Ernst Cassirer: 1930/2004. 'Geist' und 'Leben' in der Philosophie der Gegenwart. In Uő: *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 17: Aufsätze und kleine Schriften. 1927–1931*. Szerk. Birgit Recki. Meiner, Hamburg, 185–205; 187.

43 Martin Morgenstern: *Nicolai Hartmann Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*. Francke, Tübingen, 1992, 99f. A témához bővebben lásd Boros: *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit*… Id. kiad. 37–39.

44 Vö. Wunsch: i. m.

Scheler Descartes legfőbb vívmányaként a következő meglátást emeli ki: „[…] a szellem új autonómiája és szuverenitása [bár nála ez a rációra redukált és az intelligenciával kevert – (a szöveg 1928-as változatából vett kiegészítés – megj. tőlem, B. B.)] továbbá minden organikussal és pusztán élővel szemben fennálló fölényének ismerete […]"[45]. Ez a megkülönböztetés Hartmann-nál is fontos szerepet kap, de ő egyúttal az összekötöttséget is hangsúlyozza. „A lelki élet a maga aktusaival és tartalmaival nem pusztán mint tudatos (és tudat alatti) belső világ értendő, hanem a testi élettel és annak fizikai létfeltételeivel együtt, már-már egységben szemlélve."[46] Hartmann következő passzusa, mintha épp a fenti ellenvetésre válaszolna: „A tudat, legfontosabb funkcióit tekintve, olyannyira rá van utalva a testre, hogy nélküle egyáltalán el sem gondolható."[47]

Cassirer egy másik kritikai megjegyzése, mely Scheler „a szellem tehetetlenségéről" (Ohnmacht des Geistes) szóló kijelentése ellen irányul[48] – ahogy azt a rétegelmélet fogalmi bázisán Wunsch is levezeti[49] – félreértésen alapul. A szellem ugyanis csak egy bizonyos szempontból *tehetetlen* – csak amennyiben magasabb, az alacsonyabbon nyugvó. „*'Alapvetően az alacsonyabb az erős*, a magasabb pedig tehetetlen.' Minden magasabb létforma az alacsonyabbhoz képest relatíve erőtlen és nem saját ereje révén valósítja meg magát, hanem az alacsonyabb révén."[50] Ez az egyoldalú függőségi viszony azonban csak a kettős viszony egyik aspektusa. Egyúttal a szellem megelevenedésével is számolnunk kell.[51] A szellem egyúttal önálló és szabad is.

> […] egy „szellemi" létező alapmeghatározásai, egzisztenciális függetlensége, szabadsága, eloldozhatósága (vagy létközpontjának eloldozhatósága) a tiltásoktól, az elnyomástól, az organikustól való függéstől, az „élettől" és mindenekelőtt attól, ami az „élethez" tartozik […]. Egy ilyen szellemi létező már nem függ ösztöneitől és környezetétől, hanem környezetétől szabad és […] világra nyitott.[52]

45 Vö. Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 227; Uő: *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 88.

46 Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt*… Id. kiad. 451.

47 Nicolai Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Berlin, 1921, 159.

48 Vö. Cassirer: i. m., 195.

49 Lásd Wunsch: i. m.

50 Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 220; Uő: *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 80.

51 Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 226; Uő: *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 86.

52 Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 193; Uő: *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 45–46.

A szellem kötöttsége tehát abban áll, hogy kizárólag az alacsonyabb rétegekre ráépülve fordul elő, illetve a fizikai világban csak az adott alsóbb szintű törvényekkel összhangban tud hatni és cselekedni; ugyanakkor strukturális sajátosságainak és kategoriális nóvumának köszönhetően egyúttal bizonyos fokú önállósággal bír. Ún. *determinációs plusszal* rendelkezik és magasabb szintű (finális) determinációra képes.

Heidegger szembefordul azzal a nézettel, miszerint az ember egy olyan lény, amely minden létfokozatot egyesít magában.[53] A réteg- és fokozati elméletek alapgondolata az ő szavaival a következőképpen hangzik:

> Legutóbb Max Scheler kísérelte meg egy antropológia összefüggésében, hogy egységesen tárgyalja a materiális létező, az élet és a szellem egymásra épülő fokozatait [Stufenfolge – megj. tőlem, B. B.], azon meggyőződés alapján, hogy az ember az a lény, amely önmagában a létező minden fokozatát, a fizikai létet, a növény és állat létét és a sajátos szellemi létet önmagában [sic!] egyesíti. Ezt a tézist a scheleri álláspont alaptévedésének tartom, amely szükségképpen elzárja őt a metafizikától.[54]

Mindebben Heidegger az *animal rationale* tradíció megújítását látja, amely az embert élet és ész (Leben *plus* Vernunft) puszta összegeként érti.[55] Ahogy azonban a korábbiakból is kitűnik, a rétegontológiai koncepció messze áll attól, hogy az embert egy puszta addíció – Heideggert pontosítva: materiális természet *plusz* élet *plusz* szellem – termékeként írja le. A rétegek egymásra épülési viszonyban állnak (*Überlagerungsverhältnis*), amelyet meghatározott relációk és törvények jellemeznek.

4.2. Gehlen Hartmann-kritikája

Míg Hartmann az embert a természeti összefüggésekbe beágyazott lényként igyekszik felmutatni, Arnold Gehlen épp az ember különleges helyzetét (*Sonderposition*) emeli ki mint annak fő jellegzetességét. Gehlen ebből adódóan visszautasítja a rétegzett felépítés gondolatát. Hozzá kell azonban

53 Ehhez lásd még: Thomas Kessel: *Phänomenologie des Lebendigen. Heideggers Kritik an den Leitbegriffen der neuzeitlichen Biologie*. Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 2011, 141–142.

54 Martin Heidegger: *A metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – magány*. Ford. Aradi László és Olay Csaba. Osiris Kiadó, Budapest, 2004, 247–248.

55 Vö. Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Osiris Kiadó, Budapest, 2001, 63–69. § 10. A jelenvalólét analitikájának elhatárolása az antropológiától, a pszichológiától és a biológiától; Wunsch: i. m.

tennünk, hogy Hartmann megközelítése ennél árnyaltabb. Amennyiben az embert mint megismerő szubjektumot tekintjük, az pusztán egy létező a többi között – hiszen a megismerési viszony is létviszony –, nincs szó *Sonderstellung*ról. Az ember *Sonderstellung*ját annak köszönheti, hogy az értékekkel kapcsolatban álló lény.[56] Lorenz nagy valószínűséggel Gehlen kritikájára utal, mikor így ír:

> Hartmann elméletét „pszeudometafizikus konstrukciónak" bélyegezték, teljesen jogtalanul, hiszen semmiképpen sem az. Nem deduktív spekulációra, hanem empirikus tapasztalatra épül, és anélkül adja vissza világunk jelenségeit és sokrétűségét, hogy heterogén alkotórészeire aprózná.[57]

Hartmann Gehlen *Az ember természete és helye a világban* című művéről írt recenziójában arról ír, hogy úgy látja, a réteggondolat elutasítása ellenére Gehlen elmélete „mégiscsak megfelel egy ésszerűen felfogott rétegépítménynek",[58] mivel a réteggondolat két legfontosabb alapmomentumát – „a magasabb függése az alacsonyabbtól […] anélkül, hogy az kárt tenne kategoriális önállóságában" [59]– az ő emberfogalma is tartalmazza.

Gehlen egy másik megjegyzését egy, a rétegontológiában rejlő látszólagos ellentmondás váltja ki, melyet később Konrad Lorenz is tárgyal.[60] „'A lelki létező' nem tartalmazza az organikus folyamatokat, 'az ember' viszont igen. Ez egy olyan mondat, amelyet – be kell ismernem – soha nem értettem."[61] Itt valójában arról van szó, hogy a ráépülési reláció

56 Vö. Gerhard Ehrl: Nicolai Hartmanns Philosophische Anthropologie in systematischer Perspektive. In Sabine S. Gehlhaar (szerk.) *Zur Präsenz der Philosophie. Kleine Stuiden zu N. Hartmann, E. Husserl und R. Hönigswald*. Traude Junghans Verlag Cuxhaven, Dartford, 2004, 7–77; 55f.

57 Konrad Lorenz: *A tükör hátoldala*. Ford. ifj. Kőrös László. Cartafilus Kiadó, Budapest, 2000, 88.

58 Nicolai Hartmann: Buchbesprechungen. Arnold Gehlen: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. (Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1940). In Uő: *Kleinere Schriften. Bd. III.* Walter de Gruyter, Berlin, 1958, 378–393; 392. Lásd még: Nicolai Hartmann: Neue Anthropologie in Deutschland. In Uő: *Studien zur neuen Ontologie und Anthropologie*. Szerkesztette: Gerald Hartung és Matthias Wunsch. Walter de Gruyter, Berlin, 2014, 311–332. DOI: https://doi.org/10.1515/9783110291209.311

59 Uo.

60 Vö. Lorenz: i. m., 94–97.

61 Arnold Gehlen: Über den Cartesianismus Nicolai Hartmanns. In Bruno Accario – Matthias Schloßberger (szerk.) *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*. Akademie, Berlin, 2008, 277–284; 281. DOI: https://doi.org/10.1515/jbpa-2008-0122

a képződmények tekintetében két alapvetően különböző (de egyaránt megalapozott) beszédmódot enged meg. Egyrészt a szellemi folyamatok egyúttal lelki, organikus, kémiai és fizikai folyamatok is. Másrészt ezek *tulajdonképpen* egészen speciálisan szellemi folyamatok, amelyek az egyes alsóbb rétegek sajátos folyamataitól alapvetően különböznek, épp azért, mert bennük a saját jellegzetes (azaz szellemi) törvényeik érvényesülnek, amelyek az alsóbb rétegekben nem találhatóak meg. Lorenz szavaival: „A rétegek vagy integrációs szintek egyoldalú áttörése azzal a következménnyel jár, *hogy nem alkalmazható rájuk a kontradiktorikus ellentét logikai formulája*. B sohasem nem A, hanem mindig A+B, C pedig A+B+C, és így tovább."[62] Hangsúlyozva, hogy a rétegelméletben nem kontradiktórikus ellentétpárokról van szó (természet vs. szellem, test vs. lélek, állat vs. ember), az ellentmondás látszólagosnak bizonyul.

4.3. A Cirkelprotokolle *szerepe*

Egy másik nagyon fontos, Hartmann rétegontológiájával kapcsolatos kritikai pont, amely közvetlen relevanciával bír a filozófiai antropológiára nézve is, a lelki és a szellemi létréteg elkülönítésének problematikussága.[63]

Ennek a határvonalnak a tisztázását, azon beül is egy, a lelkitől elhatárolt szellemfogalom kidolgozását tűzte ki feladatául az 1942-es év nyári szemeszterének vitaköre. Az 1933-ban megjelent *Das Problem des geistigen Seins* után Hartmann még úgy gondolta, van mit megvitatni a kérdés kapcsán.

A két mű eltérő megközelítést alkalmaz. A *Das Problem des geistigen Seins*-ban a szellemi elhatárolását Hartmann a szellemi felől kísérli meg.[64] Megismerő és cselekvő lényként vizsgálva a személyes szellemet, a személy négy alapmomentumáig jut, amelyek valójában Isten tradicionális

62 Lorenz: i. m., 95.

63 Vö. többek között: Karl Groos: Nicolai Hartmanns Lehre vom objektivierten und objektiven Geist. *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie*, 1937: 3, 266–285; 268; Hariolf Oberer: *Vom Problem des objektivierten Geist. Ein Beitrag zur Theorie der konkreten Subjektivität im Ausgang von Nicolai Hartmann*. Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1965, 57ff; Morgenstern: i. m., 169f; Walter Jaeschke: Über Personalität. Das Problem des Geistigen Seins. In Gerald Hartung – Matthias Wunsch – Claudius Strube (szerk.): *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. Walter de Gruyter, Berlin, 2012, 241–258. Morgenstern egészen addig merészkedik, hogy a negyedik létréteget feloldja, a szubjektív szellemet a lelki részeként, az objektív és objektivált szellemet pedig ideális létezőként, a pragmatikus jelelmélet (pragmatische Zeichentheorie) nyomán értemezi. (Morgenstern: i. m., 184.)

64 Nicolai Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*. Id. kiad. 69f.

predikátumának véges formái (előrelátás, céltevékenység, értékérzet, szabadság).[65] Morgenstern a *Das Problem des geistigen Seins*-ban leírtakat úgy értékeli, hogy Hartmann a lelki létező és a személyes szellem elhatárolásának problémájára a tradicionális felfogással válaszol, miszerint a gondolkodás képessége különbözteti meg az embert az állattól. A szellemi létező gondolkodásával emelkedik a pusztán lelki fölé, azáltal, hogy része van az objektív szellemben, hogy olyan gondolatokat fog fel, amiket mások is fel tudnak fogni.[66]

Hartmann-nak és tanítványainak megközelítése, elemzése a beszélgetések során – Hartmann módszertanának megfelelően[67] – fenoménközpontú. A 10 Sitzung alatt a résztvevők rengeteg példával és ellenpéldával, dialógus formában dolgoznak a téma kifejtésén. A szellemi elhatárolása szempontjából fontos momentumokat keresik, ezek részletes tárgyalása, kigöngyölítése történik a szemeszter folyamán. A protokollokat olvasva a lelkitől elindulva, apró lépésekben haladva jutunk egyre közelebb a speciálisan szellemi meghatározásához.

Mivel alapvetően a szellemi és lelki aktusok felépítését, szerkezetét vizsgálják, a határvonal kérdése elsősorban a személyes szellemre vonatkozik, mert az áll aktusokban, az objektív és objektivált szellem nem. A szellem három formájának, hármas szerkezetének tulajdonságai a következőképpen foglalhatóak össze egy áttekintő táblázatban:

	személyes szellem	**objektív szellem**	**objektivált szellem**
elevenség	élő	élő	nem élő
realitás	reális	reális	irreális
individualitás	individuális	individuumfölötti	individuumfölötti

A diskurzus legelején tisztázni kell a vizsgálandó aktusok alapvető szerkezetét és ehhez kapcsolódóan a tudat elhelyezkedését is. Lelki és szellemi tudattal kapcsolatos viszonyát Hartmann végül három tézisben foglalja össze.

65 Vö. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins…* Id. kiad. 131f, 149f, 163f; illetve Martin Morgenstern: *Nicolai Hartmann zur Einführung.* Junius, Hamburg, 1997, 11.

66 Vö. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins…* Id. kiad. 69f; Morgenstern: *Nicolai Hartmann zur Einführung…* Id. kiad. 109. Ehhez lásd még Boros: *Selbstständigkeit in der Abhäng…* Id. kiad. 180–181f.

67 Az „aporetikus fenomenológiáról" mint módszerről bővebben lásd: Boros Bianka: Nicolai Hartmann's Concept of Critique. In *Studia Hartmanniana.* Walter de Gruyter, Berlin. Megjelenés alatt.

1. A lelki lehet tudat nélküli vagy tudatos;
2. A tudat lehet szellem nélküli vagy szellemi;
3. A szellem lehet tudathoz kötött (személyes) vagy individuumfölötti (objektív) szellem.

A rétegelmélet értelmében: „Nincsenek olyan szellemi aktusok, amelyek nem lelkiek. […] Minden szellemi aktus eleve lelki aktus."[68] Vizsgálódásunkban nem a szellemi mellett fennálló lelki momentumokra kell helyeznünk a hangsúlyt, inkább egyfajta lelki bázisról van szó, amelyen állva a szellemi egy aktusvégrehajtásban egyáltalán felbukkanhat.[69]

A diskurzusokból összesen öt olyan momentum kristályosodik ki, amelyek révén a speciálisan szellemi a lelkitől elhatárolható. Elsőként az első négyet mutatom be, ezek: 1. az objektivitás, az objektiválás képessége; 2. az ösztönkésztetéstől való elszakadás, az önkorlátozás képessége révén; 3. az értékviszony fellépése, amely a dolog értékességének tudatát jelenti; 4. a közlés és közölhetőség, a közlésre való képesség, hogy a tudati tartalmat eloldozzam saját személyemtől, ezáltal a tartalom belép az objektív szellem szférájába.

A dialógus kezdetén aktivitás és passzivitás fogalmának segítségével próbálják a lelkit és a szellemit elhatárolni, ami zsákutcának bizonyul. A következő elhatárolási kritérium a kérdezés képessége. Itt egy skálát találnak a „felfigyelni valamire" és a „kérdezés" között; a meghökkentség és aközött, hogy valami kérdésessé válik; a puszta meglepettség, döbbenet (Verblüffung) és az okok kutatása, a tudat explicit objektumra vonatkozása között.

A dolgokhoz való viszonyulás témája aztán átvezet világ és környezet (Welt–Umwelt) fogalmának megkülönböztetéséhez. A diskurzus ezen részén számos Schelertől és Plessnertől származó gondolat és fogalom is előkerül. Megfogalmazzák, hogy az állat környezete középpontjában áll, a szellemi lény azonban viszonyul a világhoz, viszonyba helyezi magát vele – s mindebben megvan az objektivitás tendenciája. A szellemi tudat a valóságos világban próbálja magát besorolni, keresi a helyét. Míg a szellem nélküli tudat pusztán világa létének állítását és fenntartását szolgálja, a szellemi tudat már rendelkezik az objektív világkép tendenciájával,[70] meghaladja a környezetet – meg akarja ragadni, felfogni a világot, úgy, ahogyan az van, és teremtő módon átalakítani.[71] A szellem-

68 Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 265.

69 Vö. Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 266.

70 Vö. Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 271.

71 Vö. Scheler: *Die Sonderstellung des Menschen*… Id. kiad. 193f; illetve Uő. *Az ember helye a kozmoszban*… Id. kiad. 45f.

mel rendelkező tudat afelé tendál, hogy a világgal – úgy, ahogy az van – viszonyba kerüljön. Ebben a kontextusban beszél Plessner „excentrikus pozicionalitásról".[72] Az excentricitás és az észlelés objektivitása tehát szoros összefüggésben vannak.[73] Míg az állat csak egy szeletet lát a világból, azt, amit az ösztöne diktál, a szellemi tudat elhelyezi magát a világban, eljut az objektivitáshoz. A dolgokból így tárgyak lesznek, ezzel kezdődik a kérdezés, a kérdésessé válás, kérdésessé tétel, az ösztöntől független, valódi megismerés.[74]

Kiterjesztve az elemzést az esztétikai tapasztalat, műélvezet területére, a diskurzus során olyan példák is előkerülnek, mint a tömeghatás vagy épp a focimeccseken átélt nézői élmény fenoménje. Utóbbi esetében megkülönböztetik a szellem nélküli szuggesztív magávalragadottságot, elragadtatottságot (Mitgerissensein), illetve az ún. vitális izgatottságot (vitale Aufgestacheltsein), és szembeállítják egy olyan tapasztalással, ami az objektív szabályok megértésén alapszik. A határvonal kérdése úgy is megfogalmazható, hogy különbséget kell tennünk aközött, hogy pusztán szuggesztív elragadtatottságról van szó, vagy az illető részt vesz abban, ami történik? Ha igen, benne áll az objektív összefüggésben, felfogja azt, mivel ismeri az objektív szabályokat. Az utóbbi már olyan momentum, ami átnyúlik a szellemi tudatba.[75] A műélvezet, szórakozás (Geniessen) különböző fokozatait vizsgálva, a szellem nélküli tudat további analízise során láthatóvá válik, hogy vannak fokozatok, amik még lelkiek, de az állati tudatfokozattal nem azonosak, annál magasabb szintűek.[76]

A magasabb rendű műélvezet vizsgálatakor is találunk fokozatokat. A műélvezet azon formája, amikor egy Strauss-keringő hallatán valakinek a puszta táncritmust élvezve „jár a lába", még a szellemi határán alul helyezkedik el, szellem nélküli műélvezet, mivel a vitális érzések uralják;[77] a határvonal alatt tehát a műalkotás benyomásától való elragadtatottságot találunk, felette pedig a műélvezet spontaneitással, aktivitással vegyül. Az illető ekkor nincs kiszolgáltatva a zenének.

Mivel az olyan aktusok, mint a megélés, felfogás, szimpátia, elragadtatás, elbűvöltség (Entrücktsein) bizonyos határok között a szellem nélküli tudathoz is tartoznak,[78] kérdés, hogy mi az „új" az emberi felfogás aktusában? A válasz pedig az, hogy itt megjelenik a gátlás, az önkorlátozás,

72 Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*… Id. kiad. 292.
73 Vö. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*… Id. kiad. 336–337.
74 Vö. Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 271.
75 Vö. Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 278.
76 Vö. Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 273.
77 Vö. Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 278-279.
78 Vö. Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 280.

önuralom (Hemmung, Selbsthemmung), amely a benyomás és a rá adott reakció közé iktatódik.

Az értékek fogalomköréhez vonzódás és ellenérzés, elfogadás és elutasítás fenoménanalízise révén jutnak el, megállapítva, hogy minden jóváhagyási vagy elutasítási aktus értékeken alapul, azokhoz kapcsolódik. A határvonalat szellemi és szellem nélküli között az képezi, hogy maga az értékekre vonatkoztatottság, értékalapúság tudatosul-e.

A közölhetőség (Mitteilbarkeit) kritériumának tárgyalása során a határvonal kérdése már kereszteződik a személyes és az objektív szellem viszonyának kérdésével. Ezen a ponton a lelki és a szellemi tartalmak minősége, valamint a tartalmak és a rájuk vonatkozó aktusok viszonya lesz érdekes. A lelki aktusok individuálisak, megismételhetetlenek, van azonban analógiájuk – így oszthatóak meg másokkal. A szellemi aktusok esetében viszont maga a tartalom leválasztható, nemcsak a személytől, hanem az egyszerű, individuális aktusról is. A határ tehát nem a számomra, hanem az önmagában fennálló közölhetőségnél található. A megkülönböztetés kritériuma tartalom és aktus kapcsolatában rejlik. A szelleminél ez a kapcsolat szükségszerű, a lelkinél véletlen.

Az elhatárolás szempontjából fontos 5. momentum a megismerés momentuma lesz, amelynek kapcsán egy, a racionalista megismerésfogalomtól eltérőre lesz szükség – nem eredményként, hanem a világra való beállítottság alapmóduszaként értve,[79] világra irányultságként.[80] Bele kell tartoznia a művészetnek, vallásnak és mítosznak is, ezért a felfogás (Erfassen), megértés (Verstehen) általános funkcióihoz nyúlnak vissza.[81]

Míg a művészet felfogásában könnyen felfedezhető az ismeretmomentum, felmerül a kérdés, hogy a művészi produkcióban hol található? A belső állapot kifejezését megtalálhatjuk a szellem alatti szinten is. Például a bolt elé kikötött kutyánál, aki nyüszítésével közvetlenül kifejezi a benne lévő elhagyatottságérzést. A művész viszont normák alá helyezi a kifejezést, amiben belső állapotát megragadni kívánja. Addig keres, amíg a megfelelő melódiát, harmóniát, ritmust, tempót meg nem találja – ez a művészi alkotótevékenységben rejlő megismerési momentum: kiválasztja a sok lehetőségből, az objektivitás tendenciájával.[82] A művész egy mű megalkotására törekszik, aminek megvan a saját szerkezete, és az ő teremtő aktusától eloldozva is fenn tud állni – egy bizonyos formát ölt és

79 „Erkenntnis qua Grundmodus" – Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 293.

80 „Gerichtetsein auf die Welt" – Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 293.

81 Vö. Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 294.

82 Vö. Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 297.

eloldozódik a szubjektívtól, ami változó és változékony. A szellemi tudat tehát céltevékeny, maga választja ki a célokat, értékek figyelembevételével, nem hagyja, hogy előre megadják neki, legyen az az ösztönélet, a kedv és a kelletlenség hullámzása, vagy bármi más. A tudat szintje alatt, az ösztönben viszont nincs valódi finális viszony, ezek az aktusok célszerűek, de nem céltevékenyek.[83]

Befejezésül

A Hartmann által meghirdetett új ontológia, a hartmanni realizmus az ember fogalmának teleológiai konnotációktól mentes megközelítését teszi lehetővé. A szubjektivitás önreflexiója, az ész racionalitása helyett a kiindulópont az objektum-pólus lesz. Akárcsak Hartmann, Scheler és Plessner is szabadulni akartak a neokantiánus ismeretelméleti beállítottságától, a tudat önreflexiójából, a belső tudati körből, egy másik bázist keresve filozófiai projektjüknek. Elhatárolódnak a transzcendentálfilozófiától, amelyben a tapasztalatnak a tudatra való redukciója révén szellem és természet, test és lélek között ellentét jön létre. Ehelyett azon kérdés felé fordulnak, hogy melyek az emberi tudat kialakulásának a természetben rejlő feltételei.

A dolgozat elején a Kölni Konstelláció bemutatásakor – Fischer kutatásainak nyomán – kitértem arra is, hogy Hartmann bizonyos műveinek befolyása mellett Hartmann hathatós, célzott segítsége is hozzájárult a filozófiai antropológiai diszciplína kialakulásához és fennmaradásához. Ezt követően, mivel a filozófiai antropológiát érintő alapvető kritikai pontok elsősorban Schelert és Hartmannt célozzák, külön-külön fejezetet szenteltem annak, hogy kettőjük rétegmodelljének esszenciáját áttekintsem. Míg Hartmann a ráépülési viszonyok kimerítő leírására helyezi a hangsúlyt, Scheler egy antropológiai irányultságú koncepciót hoz létre. A scheleri antropológia és a hartmanni rétegontológia ellen irányuló ismert kritikai pontok azonban minden réteg- és fokozati elméletet érintenek. Mivel rétegelméletként Hartmann rétegontológiája a kidolgozottabb, a kritikákra való válaszadás során is nagyobb szerephez jut.

A Schelert és Hartmannt ért kritikák tárgyalásakor kiemelt figyelmet szenteltem annak, hogy választ adjak arra a kritikai megjegyzésre, amely szerint lelki és szellemi létező elhatárolása a rétegontológián belül

83 „zweckmäßig, aber nicht zwecktätig" – Hartmann: *Über geistiges und seelisches Sein*… Id. kiad. 330.

nem egyértelmű. Valóban, a határvonal rekonstrukcióját megnehezíti, hogy Hartmann nem írt speciálisan a lelki réteghez tartozó művet, a téma mintha elveszne a *Philosophie der Natur* (1950) és a *Das Problem des geistigen Seins* (1933/1962) között.[84] Ezen a helyzeten változtat a közelmúltban megjelent *Cirkelprotokoll*-szöveg. A *Das Problem des geistigen Seins*-ban Hartmann még egyszerűen a szellemi felől közelíti meg lelki és szellemi elhatárolását – a kérdés valódi problematizálása csak az említett *Cirkelprotoll*ban történik meg. Az 1942-es nyári szemeszter dialógusainak kitűzött feladata ugyanis egy olyan szellemfogalom megalkotása, kinyerése, amitől a lelki fogalma elhatárolható. Ezt a határvonalat több szempontból megvizsgálják: ismeretelméletileg, általános értékelméletileg, antropológiailag (amely az ember–állat-határvonalat is jelenti egyben), illetve művészetelméletileg (különös tekintettel a zenére). A tíz alkalom során a beszélgetőtársak a lelkitől elindulva, valódi – hartmanni értelemben vett – fenoménanalíziseken keresztül, tapogatózva haladnak az elhatárolás kritériumainak feltárásában. Az analízis során a résztvevők ismert scheleri és plessneri fogalmakat is használnak. A dialógusokból végül öt momentum kristályosodik ki, az objektiválás képessége, az önkorlátozás képessége, az értékekhez való viszonyulás, a közölhetőség, valamint ötödikként a domináns, amely mindegyik másikkal összefüggeni látszik: a megismerés motívuma. Ehhez egy speciális, kellően tág megismerésfogalom tartozik, a világra való beállítottság alapmóduszaként értve, amelybe a szellem minden tevékenysége, művészet, vallás és mítosz is beleértendő, s egyben a művészet megértése mellett a művészi teremtő aktus is hozzátartozik.

84 Vö. Boros: *Selbstständigkeit in der Abhäng…* Id. kiad. 180.

Vallásfilozófiai szemelvények Dienes Valéria kiadatlan naplóiból

(Válogatta, szerkesztette, bevezetéssel és magyarázatokkal ellátta Kemény Bertalan)

Dienes Valéria (1879–1978), rendkívüli élettartama alatt számos tudományos és művészeti területen emelkedett ki. Azon első nők között szerepelt Magyarországon, akik egyetemi képzésben részesülhettek, és ezen az úton szerzett oklevelet filozófia, matematika, fizika és esztétika témakörben a Pázmány Péter Tudományegyetemen (a későbbi Eötvös Loránd Tudományegyetem elődjén). Ezzel párhuzamosan zeneszerzés és zongora tanulmányokat folytatott a Zeneakadémián.[1] Doktori értekezését a Valóság-elméletekről[2] Alexander Bernátnál, a korszak kiemelkedő filozófusánál védte meg 1905-ben, így szintén az első nők között szerzett doktori címet Magyarországon.

1909 és 1912 között Párizsban élt, ahol Henri Bergson filozófiájának tanulmányozásával vált elismert bergsoni gondolkodóvá és annak magyarországi képviselőjévé. Hazatérése után Bergson filozófiájának magyarországi értelmezője lett, valamint a szerző felhatalmazásával fordította műveit.

1919 és 1922 között – a Tanácsköztársaság idején – emigrációba kényszerült, Franciaországban és Ausztriában élt. Ebben az időszakban elvált férjétől, Dienes Páltól, és jelentős életválságot élt meg.[3] 1923-ban mély vallási élményben volt része, ami a gyermekkori hitéhez vezette vissza, illetve ennek eredményeképpen 1924-től Prohászka Ottokár tanítványa és szellemi dialóguspartnere lett, aminek hatására 1945-től vallásfilozófiai tanulmányok fordításába kezdett. Ezen munkássága során találkozott Pierre Teilhard de Chardin műveivel. 1927 és 1948 között „lelki órákat" tartott vallási közössége tagjainak, ennek kapcsán egy

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.13

A szerző az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájának doktorandusza.
Email: kemenybertalan@gmail.com

1 Dienes Valéria: *Dienes Valéria önmagáról*. Szerk. Szabó Ferenc SJ, Agapé, Szeged, 2001.

2 Geiger Valéria: *Valóság-elméletek*. Doktori disszertáció. Athenaeum, Budapest, 1905.

3 Dienes: i. m.

spirituális naplót is írt, amit leginkább „eucharisztikus misztikaként" lehetne jellemezni.[4]

Kutatásaim során felmerült a kérdés, hogy az általa használt vallási, illetve liturgikus kifejezések (angelosz, szentmiselánc, hostia, szent szellem, eucharisztia, coenaculum)[5] megegyeznek-e a katolicizmus hagyományos értelmezésével vagy esetleg további sajátosságokkal rendelkeznek, ezért jelen forrásközlés magyarázataiban és jegyzeteiben ezek bemutatására és értelmezésére törekszem, annak meghatározására fókuszálva, hogy Dienes Valéria hogyan alkalmazta ezeket gondolkodásában. Az Országos Széchényi Könyvtár Kézirattárában található Dienes Valéria-kéziratok közül (Fond 223, a mai napig rendezetlen), az 1957 májusától 1978 áprilisáig terjedő időszakból válogattam, az ekkor keletkezett feljegyzések – a szerző elmondása szerint – egy belső kényszer hatására íródtak.[6] Ezekben megtalálhatók személyes hangvételű, valamint általános tartalmú írások, továbbá olyanok is, amelyek az éppen jelen való lelkiállapotára vonatkoznak, illetve vannak köztük evangéliummagyarázatok és a természetfölötti szférával foglalkozó gondolatok is.

Szentmiseláncok

Dienes Valéria szerint a szentmiselánc fogalma azt sugallja, hogy minden egyes embernek, illetve az idő folyamán minden korban, az emberi élet kezdetétől a végéig részt kell vennie a szentmisében, és ezzel mentenie kell az emberiséget a Hostia[7] (Eucharisztia)[8] erejéből. Meglátása szerint

4 Balogh Brigitta: Életreform – mozdulat által. Dienes Valéria mozdulatpedagógiája mint életreform-metódus. In Kempf Katalin – Németh András – Vincze Beatrix (szerk.): *Az életreform és a művészetek*. Műcsarnok, Budapest, 2020.

5 cenaculum: „*coenaculum* (a lat. *cena*, 'napi fő étkezés' szóból): az ókori lakóház emeleti részében lévő ebédlő v. lakószoba. […] Csak Szofroniosz pátr. (†638) nyomán terjedt el az a nézet, hogy az utolsó vacsorának és a Szentlélek eljövetelének uaz volt a színhelye: Jeruzsálemben a Sion hegye." *Magyar Katolikus Lexikon*, internetes kiadás: http://lexikon.katolikus.hu/C/cenaculum.html

6 Dienes Valéria: *Hajnalvárás*. Szent István Társulat, Budapest, 1983, 39–42.

7 hostia: „(konszekrálás előtt) ostya, (konszekrálás után) Szentostya"; Verbényi István – Arató Miklós Orbán (szerk.): *Liturgikus Lexikon*. Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK), Szent István Társulat – Kairosz Kiadó, Budapest, 2001, 28. http://www.ppek.hu/k494.html

8 eucharisztia „(a gör. eu és kharisz szavakból): hálaadás. Tág értelemben: mise; szoros értelemben: az Oltáriszentség. – Már az 1. sz. végétől az Oltáriszentség jelzésére használták (Didakhé 9, Antiochiai Szt Ignác: Levél a szmürnaiakhoz 7,9. Uő: Levél az efezusiakhoz 13,1)"; *Magyar Katolikus Lexikon*. Id. kiad. http://lexikon.katolikus.

ez egy olyan Erőtér, ami közvetlenül Istentől származik és személyesen kísér minden embert.[9]

A Szentmiselánc lényegét bemutatva azt a példát hozza fel, hogy amikor imádkozik a saját unokájáért, nem csak őérte imádkozik, hanem minden hasonló helyzetben lévő fiatalért. Az Ő imája a központ, és köré gyűlnek azok, akik ugyanezzel a problémával küzdenek. Az imádsága lehetőséget teremt a sokakért való imádkozásra. Az említett példánál maradva a szentmiseláncot az unokája születésnapja indítja el, majd olyan tervként jelenik meg előtte, ami „az emberi fejlődés folyamatos támogatására szolgál az evolúció erejével".[10]

Az egyes szentmiséknek, a szóbeliségeknek, az egyéni szavaknak, a közös szövegeknek és az éneklő és ének nélküli beszédkórusoknak mind saját múltjuk és jövőjük van, és a végtelen időtlenséggel együtt léteznek. A Szentmisék meglátása szerint nem egyszerűen vannak egymás után, hanem láncban, amik összekapcsolódnak az „Ite missa est"[11] és az „Introibo ad altare Dei"[12] szavakkal. Az „Ite"[13] már előhívja a következő szentmise „Introibo"[14]-ját a tér és az idő láthatatlanságából, és így összekapcsolja őket egy lánccá. Ezek a szentmisék emberi lélek köré fonják az időben történő fejlődésüket, az öröklétet, és teremtik a Szentmiselánc kegyelmi sugárzatát. Magyarázata szerint ezek a szentmisék bár különböző helyekről származhatnak, például egy missziós kunyhóból vagy egy katedrálisból, de az Idő egymáshoz fűzi őket. Azokban a pillanatokban, amikor az egyéni és kollektív imák találkoznak, megteremtődik és megerősödik az emberi lélek fejlődése, azaz az emberi kultúra és civilizáció fejlődése, amiben az idő örökké folyamatosan áramlik. Az emberi szellem számára ez az időfolyam a múlt és a jövő közötti jelenpillanatban él, és ezen az időalapú perspektíván keresztül értelmezi a valóságot és a fejlődést.[15]

hu/E/Eucharisztia.html. Más meghatározásban: eucharisztia „Úrvacsora". Dr. Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon I.* Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1993.

9 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1971. június 01. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

10 Uo.

11 jelentése: elküldték

12 jelentése: Menj Isten oltárához

13 jelentése: menj

14 jelentése: belépek

15 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1971. június 01. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

1971. június 1. *(13 óra 35 p)*

Most Szentlélek-korszak van. Most az van a levegőben, hogy a Mindeneknek a Mindenek imájára van szüksége. Az egyéni ima nem elég. Az egyénekért szóló ima nem elég. A zsinatunk végleg kilépett az egyén elsődleges hangsúlyozásából. Együtt kell üdvözülni és erre a kollektív üdvözülésre gyújt fényeket az egyén. Nem pusztán az én érettségiző fiamért imádkozom, hanem minden érettségizőért. Az én fiam csak imádságom centruma, gócpontja és körülötte sereglenek az ugyanígy problémázó fiatalok, az enyém az alkalom, hogy a sokakért imádkozzam. És ugyanígy: a szentmiseláncot az én Ákoskám születésnapja hívta létre (még nem „hozta", csak „hívta") és most olyan teljesen áll előttem, mint valami megszervezett szellem-országi haditerv az emberi fejlődés állandó támogatására az evolúció erejével. A szóbeliségek, az egyéni szavak, a közös szövegek, az énekes és énektelen beszédkórusok a maguk határtalan múltjával és jövőjével mind megmaradnak és szolgálnak a maguk gyermeki vagy művészi eszközeivel és az öröklétbe együttesen ömlő időtlenségével, de most a bennük és általuk szüntelen jelenné valósuló Szentmisék állanak – nem sorba, hanem láncba – egymásba kapcsolódva így, az „Ite missa est"-be így kapcsolódó: „Introibo ad altare Dei" s az Ite már előhívja a következő szentmise Introibo-ját valahonnan a tér beláthatatlanságából és az idő beláthatatlanságában egyetlen lánccá kapcsolja, kézenfogva, karonfogva láncolódó emberművelte életszimbólumokká és teremtik folyton a születés-pontjával számukra kiválasztódott emberlélek köré annak fejlődését, szüntelenül éltető Erőterét, a Szent-miselánc kegyelmi sugárzatát.

És ezek a szentmisék, ezek az egymásba akasztódó gráciás láncelemek talán mind máshonnan jönnek, talán egy missziós kunyhót egy katedrális követ a sorban, mert ezeken a Pillanat és az Idő az úr, ezeket nem a tér, hanem az Idő nagyhatalma fűzi egymásba oldhatatlan kegyelmi Egységgé, ama lélek minden eszméleti valósága körül, amelynek földreszületése pillanatában kezdődtek, és mélységes természetfölöttiségük egyedül az Emberfia eszmélésében lakik.

Ezeket a szentmiseláncokat egyedül az az Eszmélés ismerheti, amely a múltérzés és a jövőlátás örökcselekvésű Jelenében él és szédületes világszemléletében egyszerre látja a bennünk sodródó, vagy bennünket sodró, a jelenünkbe futó múltból és jövőnkből rásugárzó megjelenítésből fakadó, emberi Időt. Mert ezeket a szentmiséket minden emberi születéspillanathoz az egész planétánkat egyszerre látó istenszem fonja lánccá a befejező „…missa est" és a kezdő „introibo" egyidejűségével, amellyel, mire lezárulna az előző, már megkezdődött a következő Időkapocs.

Ezek a láncok, mint valami csodálatos természetfölötti folyondár, befonják az emberiséget. Születéstől halálig kísérnek. Az isteni mindenlátásnál

fogva ezekből a grácia-sugárzásokból minden ember-lélek abból és annyit kap, amiből és amennyit megbír, amire megnyílik az ő egyéni szabadsága. De nem jó ezt mennyiségileg gondolni. Az isteni Szándék mindenkit akkor dob át ígéretlétéből valósuláslétének megkezdésére, amikor a Mindenség örök elgondolásában neki dolga lesz. És mind az egyetlen Szentmisének résztvevői és részesei vagyunk. Szereplői és megáldottai. És Tétjei?

Ez az a „szentmise a világ felett". Ennek[16] *az emberiségre hintései az egyre szaporodó szentmisék. Ezekből válogat az Idő perceinek milliárdnyi ujja és fonja őket szentmisekoszorúkká a pillanatról pillanatra az ígéretből a teljesedés megkezdésébe lépő emberi életek számára.*

És most már tudom, hogy minden születő megkapta a maga szentmiseláncát. Az egy templomban egymást követő szentmisék az ott résztvevő lelkekben és annak a templomnak gondolatkincsében a térbeli közösség, az egymásmellettiség révén válnak kapcsolt egésszé. Annak a templomnak, azoknak a jelenlevőknek szentmiséi. Jelenlétükkel teszik eggyé…

A szentmiselánc független a térbeliségtől. Egysége az Idő műve. Ember nem ismeri fel, nem tudja, hol *vannak. De biztosan tudja, hogy* vannak. *Mi forrasztja őket eggyé? Az egymásbakaroláson kívül* még szorosabban *a múlt megmaradása és a jövő megjelenése. Mert a planéta tele van mise-emlékekkel és mise-szándékokkal. Ezek a szentmiseláncok a saját múltjuk megmaradását és a saját jövőjük megjelenését őrizik idővé ömlő történetükben.* […][17]

Az emberi jelenlét a másokért szóló szentmiseláncban azt jelenti, hogy az egyén elismeri és elfogadja saját szerepét ebben a kegyelmi evolúcióban. Minden embernek van egy saját szentmiselánca, és az imádságokkal és a szentmisékkel kapcsolatos részvétel azt jelenti, hogy az ember hozzájárul az egész szentmiselánc szépségéhez és erősségéhez.[18]

A szentmiseláncok létrehozása és szerveződése az emberi lélek megmaradását és fejlődését szolgálja, miközben azok emberenként filumokká[19]

16 Az idézett naplójegyzetekben szereplő nagybetűvel kezdődő szavak, illetve egyéb kiemelések Dienes Valériától származnak.

17 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1971. június 01. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

18 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1971. június 04. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

19 Dienes Valéria terminológiájában a „filum" egy olyan fogalom, ami az evolúciós folyamatok során jelentős szerepet játszik. A „filum" az evologika egyik alapvető fogalma, ami a filozófusnő eszmélés- és evolúcióelméleti gondolkodásának központi elemét képezi. A „filum" olyan fejlődési vonalat vagy köteget jelöl, ami során az eszméleti állapotok, az eszméletek egymásra hatása következtében új állapotok, új tartalmak, új dimenziók keletkeznek. A „filum" tehát az evolúcióban a fejlődő

válnak, amik az emberi lélek evolúcióját előmozdítják. Az időben való jelenlét és a múlt és jövő kapcsolata révén ezek a szentmiseláncok egy örök pillanattá, egy örök jelenlétté válnak, mert a szentmisék kegyelmi ereje nem korlátozódik a térre, hanem az Időben is terjed.[20]

A szentmiseláncok az emberlelkek kapcsolódásait jelentik az istenlánchoz, és életláncokként működnek. Ezek az erővonalak az isteni erőtérből táplálkoznak, és olyan misztikus erővonalak, amelyek befogják és irányítják a Földet, az ismeretlen törvények és akarat által meghatározott útvonalakon, ami által az Isten gondolata és akarata sugárzik a Földre, és ezek a szentmiseláncok az emberek által végrehajtott cselekedetek révén hozzák létre és tartják fenn ezt az isteni összeköttetést. Ezek a láncok hordozzák az emberiségnek szánt kegyelmet és erőt, valamint az emberi élet és az idő különleges összefüggéseit tükrözik.[21]

1971. dec. 22. szerda *(2 óra 5 p)*

Az „Ite" idevonzza az Introibuszt. Mint fénylő kapocs nő bele a szellemi létben egyik szentmise a másikba. Egyetlen élő morális értékfilum gyanánt viszi azt az emberéletet, amelyre ajándékoztatott, a fogyhatatlan Grácia erejével Isten felé.

Ez Isten örök Gondolata a Föld szentmiséiről. Az Anyagba öltözött Isten mondja az ember helyett a liturgia szavait. Ezek a szavak valóságteremtők. Az egyetlen Szentmiséből táplálkozik mind. És mikor bárhol a földön szentmisén térdelsz, ezen vagy jelen. A volt, levő és leendő szentmisék egységére van szükségem ahhoz, hogy megértsem a szentmiseláncok embermentő egységét. Istennek minden emberszemély örökkévaló kincs gyanánt kerül ki teremtő kezéből. Isten munkája, szeretetének opusa minden emberlélek. Boldog öröklétre van teremtve minden ember. Ezt minden léleknek tudnia kell. A teremtésemben rejlő Isten-szándék örök boldogságra szól. Erre a célra van születésem pillanatára függesztett növő, eleven szentmiselánc az életemen, amely a Coenaculum örök Pillanatából meríti Grácia-kincsét. Ez a Pillanat szórja az Idő hatalmával a szentmisék egyre bővülő szellemi

egységek közötti összefüggést és folyamatot szimbolizálja. Dienes Valéria „filum"-koncepciója az eszméleti élet és az evolúció szemléletében fontos, és azt mutatja be, hogy az eszméletek közötti kapcsolatok és hatások milyen módon hoznak létre új állapotokat és dimenziókat az eszmélet terében. A „filum" tehát az evologika egyik kulcsfogalma, ami segít megérteni az eszméleti folyamatok és az evolúciós törvényszerűségek működését Dienes Valéria elméletében. Lásd ehhez: Fenyves Márk – Balogh Brigitta: Bevezetés Dienes Valéria terminológiájába. *Kellék*, 2018: 60, 39–59.

20 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1971. június 04. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

21 Uo.

tőkéjének lélekmentő erejét az emberiségre. De emberi szabadságomnak kell kitárnia karjait feléje. Ennek az Örök Pontnak megállíthatatlan csillagszórása foly az első szent-mise óta és cselekvődik bele az emberiség életébe.

Ez a Krisztus tette. Előre megtette, még a Golgota előtt.

És a pillanat jövendőjének szentmiseláncai emberszemélyenkint ráborultak az emberiségre és – kezdve a Jézus Golgotáján, Gráciával töltötték színig minden emberi Golgotát.

És itt kezdődik a szenvedés és a bűn problémája – mikor a Mária testéből való Isten emberi valósággá teszi a

Testem
Vérem
Emlékezetem
Cselekvéstek

eucharisztikus erejét s ezzel a Karácsonyt a Mindenség ünnepévé teszi

Dicsőség
és
Béke

Testem
és
Vérem

Emlékeztem
és
Cselekvéstek

Isten gondolatától az örök Jeruzsálemig
Az örökkévalóság intervalluma
Ámen.

(3 óra 13 perc)[22]

Dienes úgy véli, hogy a szentmiseláncok világa olyan terület, ami a Szentlélek speciális birodalmához tartozik, és lehetőséget nyújt a megértésre azzal kapcsolatban, hogyan épül fel és működik az isteni szerkezet. A szentmiseláncok az Eucharisztiára alapulnak, és személyekhez vannak intézve, de az anyagos szellemek,[23] vagyis az emberi lélek szellemi

22 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1971. december 22. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

23 Az eszmélet szabad szállongása az anyagi kapcsolatok eredményeként alakul ki, és a „fel és le", oda-vissza lüktető ritmus segítségével tárul fel, amiben az anyagiság lehetővé teszi a szellemiség befogadását, és a szellemiség elárasztja az anyagot. Egyik aspektus sem lenne lehetséges a másik nélkül, mivel az anyag és a szellem eredetileg egy valóságot alkot, amit anyagszellemnek vagy akár szellemanyagnak is nevezhetünk, bár ez a kettősség arányaiban változik. Lásd: Dienes Valéria naplójegyzetei, 1960. július 13. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

aspektusa és az angeloszok[24], az anyagtalan szellemi entitások, mind a szentmiseláncok részét alkotják, amik hozzájárulnak az emberi eszméletek fejlődéséhez, gazdagításához és tökéletesítéséhez.

Az angyaloknak, akik a szentmiseláncok részét képezik, szerepe van az emberi lélek isteni kapcsolatának előmozdításában és a szentmiseláncokban zajló tevékenységek felügyeletében. Minél tudatosabban veszünk részt ezekben a folyamatokban, annál teljesebbé válik az élményünk és az angyalok hatása.[25]

Az író azt is kiemeli, hogy az emberi személyek térbeli és időbeli lények, és minden dolgot ebben a tér-idő dimenzióban értenek meg, azonban az Eucharisztia egy olyan esemény, ami túllép a tér és idő korlátain, és a szentmiseláncokban résztvevők számára a tér és idő megszüntetésének élményét hozza létre.[26]

Angelosz

Dienes a naplójában megjegyzi, hogy az emberi lélek a szellemiség működési területe, önmagában is egyfajta szellemi valóság, ami összefonódik a testtel. Az „angyal" kifejezés csupán az emberi élmények és adottságok tükröződése az angyalok tevékenységében, küldetéseikben és jelenlétükben. Valójában az angyalok olyan lények, akik valamilyen módon kapcsolódnak az emberi eszméléshez, és segítik az egyént az Istennel és a Mindenséggel való kapcsolatában. Tehát az angyalok létezésük során

24 angyal „(gör. angelosz, 'küldött', 'követ'): A Szentírásban az ~ok mint Isten segítő vagy büntető követei szerepelnek, vagy Krisztusnak és apostolainak a szolgálatában állnak. Szellemi lények, amiből az is következik, hogy nincs nemük. A Szentírásban férfialakban jelennek meg, a képzőművészek szárnyakkal ábrázolják. (A szárny a gyors szolgálat szimbóluma.) A liturgia úgy fogja fel őket, mint akik részt vesznek a mennyei és a földi liturgián is." Verbényi István – Arató Miklós Orbán (szerk.): *Liturgikus Lexikon*. Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK), Szent István Társulat és a Kairosz Kiadó, 2001, 82. http://www.ppek.hu/k494.htm. Más megközelítésben: jelentése: Úrangyala, lásd *Liturgikus Lexikon*. https://tar.liturgia.hu/Liturgia/Liturgikus%20Lexikon/lexikon/litlexbetusorindex.htm. További értelmezés szerint: angyal: „Olyan mennyei lény, aki Isten parancsát közvetíti az embereknek, és egyúttal oltalmazza az egyént, a népeket és mindenféle növekedést a természetben. H. neve *mal'ák* (l'k = »küldeni« gyökből): »követ«, »küldött«. A g. megfelelője: aggelosz (ejtsd: angelosz)." Dr. Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon I.* Id. kiad.

25 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1971. december 29. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

26 Uo.

az emberi szellemmel való kapcsolatot tartják fenn, az ő lényükből fakadó tudás és akarat irányítja őket. Ez azt jelenti, hogy a Mindenség tevékenységeiben részt vesz az egyén, akinek – Dienes véleménye szerint – kötelessége a kapcsolat fenntartása velük és a közösség részének érzése.[27]

Az angyalok – Dienes meglátása szerint – az isteni forrásból eredő, sosem kimerülő szellemi energia sugárzásai – amiket az egész univerzum érezhet és megtapasztalhat –, kiknek léte a szellemi valóság és a szellemi folyamatok mélységeiben rejlik, és az isteni kreativitás és szépség különböző megnyilvánulásai a Mindenségben.[28]

1958. szept. 21.

Vajon kezdetben is így gondolta Isten? Vajon mikor teremtő akarata kiárasztotta magából a szellemi lények miriádjait, akkor is akarta-e, hogy ezek közül legyenek olyanok, akik majd emberlelkekkel párosulnak és olyan mennyei kettősöket alkotnak, amelyeknek egységéből majd üdvösség sugározik? Igen, mindenikről kellett tudnia, hogy ez a kipattanó lélekszikra vajon milyen emberi eszméléseket zár majd az életébe, hogy ez lesz majd a tiéd, ez az enyém, ez az övé és mindeniknek meglesz a maga beláthatatlan lélekvonala, melyen eszméletek függenek és melyeknek, mert a szellemiség egyazon fonalán függenek, valami egység felé kell törniök, valami nagy morális láncfolyamban kell egyesíteniük magukat a többivel, akiken ugyanez az „angyal" dolgozott, dolgozik mindörökké. Kellett látnia ezeket a szellemi sávhúzókat, melyeken emberéletek kapaszkodnak a Mindenség felsőbb szférái felé és melynek életerejéből táplálkoznak a rajta ivó életek, egészen szabadon szállva végtelenből végtelenbe. És akkor már, az angyalok országainak, karainak, tartományainak megjelenésekor már mi is megjelentünk ott mindnyájan az Örök Elmében és megvolt ott az életünk. És volt, Aki *tudta, hogy mi lesz az éltünk, hogy ki lesz az őrzőnk, hogy kinek karjaiban születünk és halunk meg, s azután mi lesz a vonal, a ragyogó szellemi áramlás folytatásán az Idők többi tartományaiban.*

[…] *Az Őrangyal hatalmas szellemisége ráborítja a véges korlátok közé szorított emberi lélekre a maga Végtelenségét és Örökkévalóságát. Belefénylik annak minden pillanatába és merész gesztussal tágítja azt a kétoldalú végtelenség felé. Ez a technikája és ezzel tudja felszabadítani az ember lelkét az Anyag korlátai alól, sőt vannak olyan pillanatok is, mikor a lélek már nem is érzi az anyag gátló tulajdonságait és olyanféle állapotba kerül, mintha már maga is átkerült volna az anyagtalanba.*

27 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1958. szeptember 15. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

28 Uo.

Azért tevékeny annyira az angyal, mikor védence az anyagba lép és mikor onnan kilép, – születés és halál. – A fogamzás eszméletlen és minden az anyag munkája. A halál lehetne teljesen eszmélt, és ha nem az, akkor a léleknek nagy vesztesége van. Ha a halál világos eszmélettel jár, akkor boldogság. Az anyagtól való elszakadás nehézségei annál jobban eltompulnak, minél világosabban tudja a testetlen mutatni, hogy ez a lépés mennyire hazatérés…[29]

1958. okt. 8.

Az egész evangéliumban nincsen szó másképpen az angyalokról. Sehol sem olvasom az „őrangyal" szót. Egyszerűen tulajdona az emberléleknek az angyal, nemcsak az angyal az emberé, hanem az ember is az angyalé. Egymásnak adattak, egymáséi lettek. Összetartozás, mely feloldhatatlan. Úgy kell érezned azt, mint legfelsőbb rendelést, mint életed kellékét, kiegészítőjét, beteljesítőjét. Hozzád van rendelve, egy a szellemiségének teljes birtokában lévő, hatalmas Egyéniség, akinek számára reád vetődik az Úr világossága, hogy téged folytonosan lásson, minden eszmélésedet azonnal moraliter megértékelje, annak elfogadásában vagy elvetésében téged irányítson.

Nem vagy így megvilágítva más szellemiségek számára. A mindenség többi szellemi lénye – jók és rosszak – felé eszméleted zárt kapu, nem ismerik. Az egyéni eszmélésnek ez a zártsága az akaratszabadság kelléke. Nem lehet a szellemvilágban nyílt ostromfelület, az az egyéni eszmélés, melynek rendeltetése a szabadság. Emberközi viszonylatban ez egyszerűen oldódik meg, mert az emberi eszmélés csak jeleken át, „szimbólumokon" át érintkezik a többi hasonló eszméléssel, és anyagbanélése már ezzel elzárja eszmélését a többi hasonló elől. Ugyanezt a zártságot fordítja a Teremtő a szellemvilág többi lakója felé, de ez a zártság külön isteni akarat terméke, mely meg akarja adni a teljes függetlenséget az erre az életre teremtett eszméletvilágoknak, hogy felelőssége teljes legyen önmagáért.

Ezért vagy titok minden más eszmélés előtt, kivéve egyet: angyalodét. Az lát téged, veled él, ott jár eszmélésed síkjain és nem úgy jár, mint tétlen szemlélő, hanem úgy, mint egész lényeget a moralitás örök törvényei szerint segítve irányító hatalom, melynek célja folytonosan elibéd tárni az isteni Utat, igazságot és Életet. Világít, és rád bízza a választást. Mintha mély sötétségben valami természetfölötti fáklyával járna előtted. Csak ő láthat át eszmélésed zárt függönyein, Istenen kívül egyedül ő ismeri a te világodat, azt a belső országot, amelyet mennyországgá akar tenni. Olyan fénybe burkol téged, amely elegendő minden lelki tisztaság elérésére és segíti

29 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1958. szeptember 21. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

formálni ítéleteidet életedről és önmagadról. De csak ítéleteidet. *Tisztítja megítéléseid látóhatárát és azután: rád bízza a választást.*

Nem kényszerít, nem visz vagy hordoz téged. A cselekvésre már nem teszi rá a kezét, mert ez már csak akkor a tiéd, ha te akarod. Ha kényszerítene, a tett az övé lenne és nem a tied. De te külön lélek vagy. Ő nem te *és te nem vagy ő. Külön akarat-tartományban éltek, és ezért a morális értéketek külön rovatban van könyvelve, ha egy lapon vagytok is.*

A hatás, melyet angyalod rád gyakorol tehát nem akaratmódosítás, hanem az erkölcsi szépség. Minden léleknek adva van az erkölcsi szépség megítélésének hatalma. A szellemvilág esztétikája ez. Mint ahogyan a művészetek minden ágában vannak a tetszést odavonó mesterművek, itt is emelkednek előttetek erkölcsi remekművek, melyek fölött, mint csúcsteljesítmény, Jézus élete lebeg. A lelkek benne élnek ebben a szépség-áramlásban és mindeniknek megvan az a képessége, hogy ítéljen és cselekedjék. Az angyal ennek motívumául az erkölcsi jónak elragadó szépségét világítja meg előtte. Az erkölcsi tett a szellemvilág remekműve, mert eredeti szerzője valójában maga az Isten, aki át- meg áthat minden szellemiséget anélkül, hogy cselekvésre kényszerítené. Mikor a tett elkövetkezik, a lélek maga van, mert ez az ő „próbája". Ennek a próbának minden előzménye adva van éppen eléggé ahhoz, hogy a választás az erkölcsi szépség oldalára essék.[30]

Mint látható az idézett szövegen keresztül is, Dienes úgy véli, hogy az Őrangyalok olyan hatalmas szellemi lények, akiknek ereje és iránymutatása az emberek életét irányítja, akik képesek befolyásolni az emberi életet és segíteni az embereket az önismeretben és az isteni kapcsolat mélyítésében. Továbbá úgy gondolja, hogy az Őrangyalok jelenléte és irányítása segíthet az emberi léleknek a halál pillanatában, amikor az emberi lélek az anyagtól való elszakadás útjára lép, és elősegítheti a lelki szabadság elérését.[31]

Szerinte az őrangyalok és az őrzöttjük közötti kapcsolatban az őrangyalok a Szent Szellem[32] sugárzásának közvetítői. Az őrangyalok közvetítik az őrzöttjük és az isteni közötti kapcsolatot, segítve az őrizettjüket abban,

30 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1958. október 08. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

31 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1958. szeptember 21. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

32 „A Szentírás sok-sok példán keresztül érteti meg velünk a Szent Szellem vezetését. Az Atya ugyanis azért is küldte el a Szent Szellemet, hogy életünk egészen az Istennel való végső találkozásig velünk maradjon, tanácsoljon és vezessen minket. Antropológiailag a megtéréskor és keresztségkor a Szent Szellem az ember szívébe költözik. Ezt követően belülről szól az ember szelleméhez. Vannak kivételes esetek is, amikor álmokban, látomásban, jelek által adja az ember tudtára Isten akaratát. Onnan tudjuk, hogy valami Isten akarata, hogy van bennünk egy belső bizonyosság,

hogy mélyebb morális megértést és spirituális tudatosságot szerezzen a Szent[33] Szellem sugárzásának közvetítésével és a személyre szabott vezetéssel.[34]

Szent Szellem

Mint az köztudott, a Szent Szellem egy olyan transzcendens entitás, ami közvetítőként szolgál az ember és az isteni között, lehetővé téve a szellemi kommunikációt és az átadott üzenetek fogadását. Ez a kapcsolat – Dienes gondolatai alapján – az emberi lélek és a Szent Szellem közötti magasabb szellemi hierarchiák része, ami minden szinten megnyilvánul. Azok, akik fogékonyak erre a szellemi kapcsolatra, képesek olyan üzeneteket hallani és megérteni, amelyek a transzcendens dimenzióból származnak. Ezek az üzenetek gyakran nem verbalizálhatók teljesen, mivel azok a szó nélküli tudat mélyebb régióiból származnak.[35]

A Szent Szellem közvetíti az isteni örökkévalóság és az emberi időbeliség közötti kapcsolatot, és lehetővé teszi az ember számára, hogy részt vegyen az isteni misztérium[36]-okban és az örök igazságok megértésében.

nyugalom. Ilyenkor az ember nem lesz ideges, türelmetlen, mert tudja, hogy Isten támogatja". *Liturgikus lexikon*. Id. kiad. https://www.hit.hu/lexikon/szent-szellem

33 szent: „Vallástudományi értelemben ez a fogalom jelöli mindazt, ami az isteni szférához tartozik, és ezért érinthetetlen és elkülönített a profán használattól. A legújabb szemléletmód hangsúlyozza, hogy a szent jelleg személyes, isteni erő megnyilvánulás és nem valamiféle általános, személytelen, természetfölötti erő kisugárzása." Dr. Bartha Tibor (szerk.): *Keresztyén Bibliai Lexikon II*. Magyarországi Református Egyház Kálvin János Kiadója, Budapest, 1995.

34 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1958. október 05. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

35 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1960. május 20. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

36 misztérium „(gör. müsztérion = 'titok'; müo = 'becsukom' ti. a számat, a titkot megőrzöm; müsztagogész = 'a titokba beavató'): A ~ eredetileg pogány istentiszteleti cselekmény neve, melyet azért végeztek, hogy általa az istenséggel egyesüljenek. Az ÚSZ-ben (Mk 4,11 és párh. helyeken kívül) csak Szt. Pál leveleiben fordul elő a ~ kifejezés: Isten minden idők előtt elgondolt titkos üdvözítő terve, amely most Krisztusban megnyilvánult, és az igehirdetés feltárja annak mélységes titkát (Kol 2,2; Ef 1,9 és 3,3 stb.). Ezt már az ÓSZ előképszerűen jelezte (1Kor 10,1–13), de csak az ÚSZ tárta fel (Ef 1,3–14). Istennek ez a Krisztusban megjelent üdvözítő jelenléte tovább is működik az »Egyházban és annak kegyelemközvetítő szertartásaiban (elsősorban az »Eukarisztiában). ~ ebben az értelemben maga a Szentháromság, aki látható jelekben és szertartásokban az üdvösségre hív. Krisztus ~a: a második isteni személy megtestesülése; húsvéti ~: Krisztus halálával, feltámadásával és mennybemenetelével

Ez a szellemi hallás és megértés azonban kivételes és nehezen szavakba foglalható élmény, amely túlmutat az emberi nyelv és kifejezés képességein. A Szent Szellem az emberi lélek mélyebb rétegeiben munkálkodik, és egy olyan kapcsolatot teremt, ami lehetővé teszi az ember számára, hogy részt vegyen az isteni mivoltban és üzeneteket közvetítsen a transzcendens dimenzióból. Ez az összeköttetés egy különleges ajándék, amit azok élvezhetnek, akik nyitottak és fogékonyak a transzcendens szellemi dimenziókra.[37]

1958. okt. 5.

Azt is lehetne mondani, hogy az Őrangyal a lélekkel bizonyos mértékig szimbiózisban él. Szóról szóra: „együttélés, életközösség". Nem olyan értelemben, hogy az őrangyal volna az emberi lélekben annyiszor jelentkező magasabbrendű én. Ez nem a lélek saját egyénisége, nem is ugyanannak a szellemiségnek készítménye. Ő független, Istenből kilépett, s úgy látom, elsőkézben Tőle áradó valóság, és azért emeltetett ilyen magasra, hogy a hozzávaló méltóságot ne csak saját magának, hanem ezen a saját szellemiségen kívül még egy valakinek közvetítse, egy olyan szellemiségnek, mely testhez van kötve. Az őrangyal és a rábízott lélek, bármily szoros, benső és mély a kapcsolatuk, nem egyesült *lélek, nem* egy *lélek s nem olyan szoros egység, mint a kezdettől fogva, már teremtésük pillanatában is egynek szánt* „ikerlélek".

Az őrangyalnak és őrizettjének egysége olyan egymásbahatolása két lelkiségnek, mely mindig egyetlen emberéletre szól, az ikerlelkek egysége pedig szándékban és megvalósulásban az örökkévalóságra szól. Az őrangyal kaphat más emberéletet, azaz emberlelket s azzal ugyanabba a mély kapcsolatba léphet. Az őrangyal tiszta szellemisége testes lélekhez tartozik, és annak földi életéhez van kötve és munkájának, küldetésének lényeges vonása, hogy éppen az anyagban tartózkodás nehézségei között védje a rábízottat, ennek a ténynek bonyodalmait simítsa, irányítsa az ő saját, istenszemléletben élő moralitásának

minket megváltó isteni tett; az Egyház ~a: Megváltójának kegyelmi jelenléte a hívek közösségében; a hét szentség ~a: (gör. müsztérion, lat. sacramentum) e kegyelmi jelenlét üdvösségre hívó közlése a krisztushívőkkel. Amikor a liturgia megünnepli az üdvösségtörténet eseményeit, akkor »az év körforgásában kibontakoztatja Krisztus egész ~át a megtestesüléstől és a születéstől kezdve a mennybemenetelig, és Pünkösdtől a boldog reménységnek: az Úr eljövetelének várásáig« (LK 102). Misztagogikus »igehirdetés: a szentségek, főként az Eukarisztia mélyebb értelmébe vezető, azok ~át feltáró szentbeszéd. A magyar „titok" kifejezés csak nagyon hiányosan adja vissza a ~ gazdag tartalmát."; *Liturgikus lexikon*. Id. kiad. https://tar.liturgia.hu/Liturgia/Liturgikus%20Lexikon/lexikon/litlexbetusorindex.htm

37 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1960. május 20. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

erejével és az ő szellemi személyisége úgy van megválasztva, hogy erre a munkára éppen ennél *az emberi léleknél a lehető legalkalmasabb legyen.*

Az őrangyal arra van őrizettje mellé küldve, hogy annak akaratszabadságát magasrendű morális motívumokkal folytonosan befolyásolja. Isten és Isten dolgai felé hajlítsa. De nem veszi el ezt a szabadságot. A lélek maga választ. Nem teszi lehetetlenné a bűnt, csak elkerülhetővé. Mindig úgy dolgozik a lelken, hogy imájával feléje irányítja a Szent-Szellemnek, a Harmadik Személynek lélekmentő sugárzásából éppen azt a fényt, éppen annyi fényt, éppen olyan természeti fényt, amely neki kell, amely annak egyéniségéből folyólag az ő vezetésére a legalkalmasabb és legszükségesebb. Az őrangyal, mint külön dolgozó egyéniség járja át az emberlelket, járja be annak utait, leheli tele annak atmoszféráját annyira, hogy azt kell mondani: benned létezik és a saját személyiségében átdolgozott levegőt tisztultan leheli vissza. Nem mint az ember fizikai lélekzete a beszívott levegőt saját teste építésére kihasználván, rontva *leheli vissza, hanem úgy, hogy annak a léleknek belehelt levegőjét saját személyiségével átjáratva, nem saját javára, a benne élő Szentlélek-járással* megjavítva*, s annak megsegítésére alkalmassá téve, nekivaló módon leheli vissza a lelkivilág, ama személyes lelkivilág légkörébe. Ez azt jelenti, hogy az őrangyal a lelked számára előkészíti, egyéníti, hozzád idomítja a Szent Szellemnek, a Harmadik Személynek kiáradását, mely morális erőtérré teszi az Univerzumot és mely isteni módon a lelkek, a személyiségek, a szellemiségek miriádjainak van szánva és mindeniknek éppen úgy, amint néki kell és* csak *néki, egyetlen más személyiségnek nem kell. Az őrangyal is egyik a sokaságból, az emberlélek, a tiéd is, egyik a miriádnyi sokaságból, mely lélekkel telíti a mindenséget és istenkereső személyiségekké szóródik.*[38]

Hostia

Dienes magyarázata értelmében az ostya[39] és a Hostia közötti valóságos különbség egy teljes világot rejt magában. A hostia magában foglalja az anyagot, ami már elvesztette az életét, emberi kéz alkotta és tehetetlenné tette,

38 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1958. október 05. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

39 ostya „(oltárkenyér): Az ősegyház liturgiájában a szeretetlakomák hagyományát megtartva ki-ki a saját kenyerével is hozzájárult a közös »Eukarisztiához«. […] Amikor a hívek által való felajánlásnak ez a formája megszűnt, a papság gondja lett az oltár-kenyér elkészítése. Ezt a feladatot a középkorban főként szerzetesek teljesítették igen nagy körültekintéssel és áhítattal: csak tiszta búzaszemeket használtak e célra. A nyugati egyház a hagyományokat követve búzalisztből készült

amiben már nincs az az élet, ami a búzamagban megtalálható. Ahhoz, hogy az ostya transzformálódjék a Hostiává, az anyagból a szellemi dimenzióba kell átlépnie, amiben az ostya átalakul, azonban ez az emberi érzékszervek és értelem számára érzékelhetetlen, így – meglátása szerint – csak azok érthetik meg, akik az anyagi világon túlmutató szellemi dimenzióba lépnek, illetve akik képesek kilépni az emberi megismerés szokásos korlátai közül és befogadni egy magasabb rendű tudással rendelkező szellemvilágot.[40]

Az eucharisztikus jelenlét Dienes értelmezésében nem csupán statikus szimbólum, hanem aktív és cselekvő dimenzió, ami lehetővé teszi, hogy az „időn átíveljen". Az Idő metafizikai természete szerint a múlt, a jelen és a jövő nem szigorúan elkülönülő entitások, hanem egymásba ható dimenziók. Tehát az Idő nem lineáris, hanem inkább egy összefonódó és kompenetráló tér, ahol minden pillanat örökkévaló és minden örökkévalóság pillanat. Ez a felfogás teszi lehetővé, hogy a múlt és a jövő együtt létezzen a jelenben. Az eucharisztikus szertartásban a Hostia, vagyis a szent ostya, az időn és téren átívelő jelenlét közvetítője. Ebben az örökkévaló és teremtő dimenzióban az időnek nincs „szakítása" vagy „megszakítása", így az emberi lélek és a Hostia közötti kapcsolat dinamikus és teremtő erő, ami lehetővé teszi az örökkévaló és teremtő munka folytatását az emberi lélekben és a mindenségben.[41]

1971. május 20.

Vannak ennek minden érzékszervünk országából való metaforái, / azok az új bankók, amelyeket a fogalmakká kopottak ősei gyanánt Bergson emleget/, akkor is, ha nem egészen igaz a „nihil est in intellectu, quod non fult prius in sensu"[42]*. Mert az ami „in sensu"*[43] *volt, az csak maga az adatszerű minőség, de nem annak szellemi egysége, személlyé szerveződése, egyetlensége, az Időn át „érzett" sohasem-voltsága, amelynek következtében éppen azért van jelen a jövő, mert egyetlenül érkezik jelenembe és teremtődésével formálja azt, és múltamba is beleszól.*

Formálja jelenemet, mert az, ami ebből eszméletemben megjelenik, az, amit anticipálásnak, előrejelzésnek, jövőlátásnak, sejtésnek vagy akár

kovásztalan kenyeret használ". *Liturgikus lexikon*. Id. kiad. https://tar.liturgia.hu/Liturgia/Liturgikus%20Lexikon/lexikon/litlexbetusorindex.htm

40 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1960. december 02. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

41 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1971. május 16. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

42 jelentése: Nincs semmi az értelem szférájában, amit ne érintett volna meg először az érzékelés.

43 jelentése: az érzékelésben; az érzékletek terén

világos jövendölésnek érzek, az, amit konjekturálásnak vagy futurable-nek mondanak, nem jelenségileg, hanem léttanilag tartalmazza a jövőt. Nem konkrét formája van itt, hanem az „ereje", a lendülete, a sodra, ami olykor „a jövendölésben" jelenséggé is színesedik, de ez a „fenomén" a maga érthetetlenségében sem volna lehetséges, ha ez a jövő már bele ne volna lényegesítve a jelenbe, és ha a múlt megmaradásának ez a jövőbesugárzása nem volna a természetes ontológiai párja. Ha érzékek nyelvén mondanám, így szólna: ölében tart a múltam és rám néz a jövőm; vagy: ízlelésben érzem a múltam és illatában érzem a jövőmet; vagy: egy érzéken belül beszélve: tenyeremben érzem a múltam és egész bőrömön a jövőt vagy: ízében a múltat, zamatában a jövőt; vagy: olvasatlanul hordom a múltat és olvasom az eljövendőt… mi mindent is jelent nyelvünkben ez az „andó-endő" (amelyre rárímelte a nyelvjavítás a „kerülendőt", mint a „tatik-tetikre" a „nem-használtatik"-ot, amelyek közül egyik sem igaz beszéd).

Ennyi van ebből a jönni próbáló jelenvalóságból érzékeinkben, de ennél több van bennünk, valahol másutt, abban a lét *érzékben, ami folyamatosságunk alaptónusa, amelyet csak azért nem nevezünk meg és nem árulunk el magunknak sem, mert az maga a Létünk és nincsen külön rálátásunk, nem tudunk kilépni belőle és a maga teljes egészében igazában csak Isten láthat bennünket ebből a transzcendenciából. Ezt teljesen csak akkor élnénk át, ha tudnánk önmagunkkal szemben is transzcendensek lenni.*

Mert ehhez ki kell lépnünk fenoménjeink közül, fel kellene adnunk élmény-igényeinket és mögéjük rejtőzve vagy föléjük-szállva tekinteni szét mindenségünkön (a kicsin is, meg a nagyon is, mikrón is, makrón is); ez volna az az Istennel átjárt kozmikus és mégis személyen belüli „létérzék", amelyben ott él a jövőnek jelenléte, az örökkévalóság megérzésének kapuja, az anyagbaköltözött szellemi valóságteremtés csodája, amelyből világalkotás lesz, evolúció; teremtő fejlődés, fejlődő teremtődés, az Örök Pillanat Időbe mozdulása, a Szellem és Anyag ölelkezésének az a határfelülete és egymásba-ömlése vagy sugárzása létünk minden pillanatában.

Ebben az ősi, legmélyebb létérzékünkben nyiladozik számunkra az Időnek bennünk folyton megnyíló ránk-ömlése a Jövő felől. Természetes, hogy meg kell gondolni ennek a fenoméntanát, hiszen csak jelenségeikkel tudunk bánni (amennyire tudunk), de meg kell pillantanunk azt a legmélyebb létérzéket, amely ezt lehetővé teszi. Ebben hordozzuk annak a „hasonlóság"-nak képét, amely ott van a Genezisben; a „Teremtsünk embert" szándékban és ebben csak úgy ismerjük fel önmagunkat, ha folyton haladó létünk jelenében, létszerűen ott érezzük a jövőt.

Ebben a magunkralátásban ízlelünk valamit Isten transzcendens ránklátásából, annyit amennyit a teremtésben embernek szánt.

És most megint írom Egyedül a Hostia mondja meg, hogyan lehet ontológiailag a múlttal együtt jelen a jövő.

– Ez az én testem! – mondja azon az „utolsó" Estén, ami valójában örökkévalóságunk hajnala. És nem felejti el hozzátenni:

– Ez az én vérem kelyhe és az „emlékezetem" szóval azonnal az emberileg ízlelhető örökkévalósághoz nyúl.

És ezzel elhangzik a Kozmosz Egyetlen Miséje és benne Hostiává szentelődik a Mindenség.

Itt egyesül az Örök Szándék és az Örök Teljesedés, Ó, ez nem csupán az ittmaradás vágyának isteni búcsú szava. Ez a pillanat most az örökkévalóság. Itt van az összes szentmisék öröktől elgondolt szándéka; ezek a világot előreszentelő Ígéretmisék és itt vannak a Világterv határáig elhangzó, elvalósuló, elteljesedő szentmisék az ő lélekteremtő kegyelmeikkel, mind Teljesült szentmisék. Ez az Ő Örök Szándékának és Örök Teljesedésének ölelkezése. Ez az Ő „Emlékezete".

Ez az Emlékezet a szentmisékké egyénülő öröklét, a lelkekké széthintett szellemiség; a teljes Szellemi Létet beborító, átjáró, krisztusi

EMLÉKEZET!

Hogy is mondhatta volna másképp, ha azt akarta, hogy mindenki megértse, mint így:

…„AZ ÉN EMLÉKEZETEMRE"[44]

Eucharisztia

Dienes jegyzeteiben úgy véli, hogy az Eucharisztia[45] misztériuma azokban a szavakban rejlik, amelyeket Jézus az utolsó vacsorán mondott el, amikor

44 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1971. május 20. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

45 eucharisztia „(gör. 'hálaadás'): Az utolsó vacsorát megjelenítő cselekmény megnevezésére »[a] 12 apostol tanítása« (Didakhé) az ősegyházban már az ~ szót alkalmazza. A »kenyértörés (ApCsel 2,42–46) és »œrvacsora (vö. 1Kor 11,20) helyett a 2. sz.-tól a keresztények ~nak nevezik a misét, a Szent Liturgiát. Ekkor különül el a Krisztus áldozatát megjelenítő szentség a zsidó hagyományok szerint folytatott szeretetlakomáktól (»agapé«). Az eredetileg házanként végzett kenyértörés a zsinagógai mintára végzett »igeliturgiával« bővült. A 2. sz.-tól váltotta föl az esti kenyértörést a reggeli ~. Amint az utolsó vacsora a golgotai áldozat elővételezése, az Egyház tanítása szerint az ~ megjeleníti Krisztus megváltó áldozatát. Az alapítási igék után a kenyér és bor színe alatt a megdicsőült Krisztus valósággal jelen van. Jusztinosz I. Apológiája szerint »ezt a táplálékot mi ~nak nevezzük, … ezeket mi nem œgy vesszük, mint közönséges kenyeret vagy közönséges italt, hanem mint a megtestesült Jézus Krisztus, Megváltónk, az Isten Igéje által a mi üdvösségünkért felvett testet és vért, az ä hálaadó imájával megáldott táplálékot« (66). Keleten a későbbi liturgikus

először mutatta be az Eucharisztiát a tanítványainak. Az Eucharisztia szentsége az örök jelenlétét hordozza magában a Földön, és ezen a ponton összekapcsolja a múltat, a jelent és a jövőt. Jézus szavai, amelyekkel az Eucharisztiát konszekrálták,[46] örökkévaló hatással bírnak, és kiterjednek a Föld életének minden időszakára és minden helyszínére. Az Eucharisztia misztériuma az emberi élet végpontjaitól kezdve az örökkévalóságig terjed, és az idő és tér határain túlmutat. A szentmisék során az Eucharisztia által az emberi lélek közvetlen kapcsolatba kerül Isten jelenlétével, és az Eucharisztia misztériumát hordozó szavak és kenyér a jövőbeli generációk számára is érvényesek. Az Eucharisztia – meglátása szerint – valóságosan jelen van a Földön, és az emberiség megmentésének, megtérésének és üdvözítésének egyik legnagyobb eszköze.[47]

1962. ápr. 28.

Mit adott a léleknek Jézus?
Eucharisztiát…
Azoknak az egyszerű szavaknak milyen metafizikai súlya van!

szóhasználatban az ~ jelölte az imádságoknak legünnepélyesebb faját is, amit latinul »praefatio«-nak is neveztek. Ez az ~ Szt. Hippolütosz »Apostoli Hagyománya« szerint már a 3. sz.-ban a mai formában volt meg (4.). Az áldozati adományok átvétele után a püspök az »Emeljük föl szívünket!« és »Adjunk hálát az úrnak!« felszólítást mondja el. Ez már bevezeti az üdvtörténet nagy eseményeiért végzett hálaadást és az ~ alapításának fölidézését, a tulajdonképpeni »eukarisztikus imát«, vagy »kánont«. »[A]naföra« ~nak nevezzük az »eukarisztikus imával átváltoztatott adományokat (Oltáriszentség), a latin rítusban különösen az imádó tiszteletre és misén kívüli áldoztatásra megőrzött Szentostyát is". *Liturgikus lexikon*. Id. kiad. https://tar.liturgia.hu/Liturgia/Liturgikus%20Lexikon/lexikon/litlexbetusorindex.htm

46 konszekráció „(lat. *consecratio*, a *consecrare*, 'megszentelni, fölszentelni' szóból): az áldás egyik formája, mellyel a katolikus Egyház tárgyat v. személyt kiemel a profán világból és Istennek ajánlja. Ellentéte az exsecratio. – *1. átváltoztatás,* a kenyér és a bor ~ja. A ~ szó először Tertullianusnál és Szt. Ambrusnál fordul elő (Eucharisztia), s az átváltoztató cselekményt jelenti: átlényegülés. – *2. consecratio virginum*: a szüzek ~ja eleinte (350 u.) a lélek Isten iránti odaadását jelentette, melyet az Egyh. a fátyol átadásával (velatio) szentesített. Később magát a szerzetesnővé avató szert-t is ~nak nevezték. – *3.* a *consecratio Ecclesiae* a 4. sz. vége óta templomszentelés. – *4.* minden olyan fölszentelés, ami krizmával történik (püspökszentelés, oltárszentelés, liturgikus edények ~ja). – *5.* A II. Vat. Zsin. után a lit. kv-ek csak az 1. és 2. értelemben használták. – *6.* A *CIC 1983* a korábbi szóhasználatot fölelevenítve beszél a papok (835.k. 2.§), a hivatalviselők (276.k. 1.§, 1008.k.), a krizma (847.k. 1.§, 880.k. 2.§), sőt papok által is végezhető (1169.k. 1.§) ~król (pl. lit. edények, oltár ~ja)". *Magyar Katolikus Lexikon*. Id. kiad. http://lexikon.katolikus.hu/K/konszekr%C3%A1ci%C3%B3.html

47 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1962. április 28. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

Az a csütörtök este szétterjed a Föld kerekségén: mikor azok a titokzatos szavak elhangzanak, abból a jeruzsálemi házból valami kisugárzik, szétömlik a Földön és ráönti a planéta jövendőjére egy beláthatatlan történésnek akaratát. Egy kis darab húsvéti kenyérről szól, egy darabkáról, amelyből ott a teremben mindnyájan kapnak, de vonatkozik a Föld életkorát végigkísérő minden „ilyen" kenyérdarabra, amelyet valaha a kezébe vesz valaki, ugyanezzel a vett hatalommal, ugyanezekkel a szavakkal az „ember". Így ez a szoba most az egész földdé tágul, ez a szó most messze jövőbe hallik, ez a valóság most kiterjeszkedik és az Isten búcsúzásának estéjét örök jelenné teszi. Ez a jelen nem múlik el a Föld életéből.

[…]

Azon az estén érdemben Ő áldoztatott meg minden eljövendő áldozót. Elmondta az Örök Szentmisét, a Föld Szentmiséjét, elmondta úgy, mintha a Föld életkorának határáig mondta volna szüntelenül. És mondta is. Mert azok a szavak elhangzanak a Parúziáig[48] *és az idő egyre hangosítja*

48 parúzia „(gör. *parouszia*): általános értelemben eljövetel, látogatás; dogmatikai értelemben a végső dolgok legfontosabb eseménye, Krisztus második eljövetele. Akkor a dicsőe séges Krisztus újra eljön hatalommal és dicsőséggel, feltámasztja a halottakat, megtartja az utolsó ítéletet: örök boldogsággal jutalmazza a jókat, és örök kárhozattal bünteti a gonoszokat, és országát átadja az Atyának, hogy Isten legyen minden mindenben. […] *A Szentírásban. 1) Az ÓSz-ben (LXX)* a ~ szó 'megérkezik' jelentéssel csak *Neh 2,11* (Nehemiás Jeruzsálembe); *Jud 10,18* (Judit Holofernész sátrához); *2Mak 8,12* (Nikánor seregével Júdeába) és *15,21*: (Nikánor és Makkabeus Júdás tárgyalásra) fordul elő. Azonban Jahve eljövetele, ~ja Izr. tört. tapasztalata és reménye volt. A nép az Egyiptomból való kivonuláskor, a szövetségkötéskor, a vándorlás és későbbi tört-e folyamán megértette, hogy Isten ura a tört-nek és szükség idején közel van népéhez. A próf-k figyelmeztették a népet, hogy elérkezik Jahve napja (Úr napja), amelyen számon kéri az emberek tetteit és megfizet népe ellenségeinek (*Ám 5,18; Jo 1,15; Iz 2,12–22*). Isten ~jának tehát kettős értelme van: büntetést és jutalmat hoz. Egyetemes ítélettel helyreállítja Isten megsértett jogát, és érvényt szerez hatalmának (*Iz 34,8*). Ebben a megújulásban nagy szerepet játszik majd a Messiás, aki az ég felhőin jön mint az Emberfia (*Dán 7,14*), akinek királysága örökre megmarad (*Zsolt 110*). – A *késői zsidó irod.* egyik fő témája az eljövendő korszak, a Messiás napja, de egyöntetű tanítás nem alakult ki róla (apokaliptika). Emlegetik a katasztrófákat, az üldöztetést, a jók és a rosszak küzdelmét, *a próféta* megjelenését és a Messiás szerepét, kinek alakja hol próf., hol papi, hol uralkodói vonásokat mutat."

2) Az ÚSz-ben a ~ az igehirdetés lényegéhez tartozik (*Mt 24; ApCsel 3,20; Jn 21,22*). Jézus személyében megvalósul Isten kir. uralma és kinyilvánul istenfiúi méltósága. Földi életében hatalma még rejtve volt, de csodái és feltámadása a hívők számára már bemutatták dicsőségét, amely az idők végén véglegesen kinyilvánul. ~ tehát a végső és teljes megnyilatkozás (epiphania) lesz (*Tit 2,11–14; 2Tesz 2,8*) és meghozza a végleges üdvösséget. Idejét azonban nem lehet megmondani, mert az titok (*Mk 13,32; 1Tesz 5,2*). A Szentírás még próf. stílusban beszél róla, s a közeli eljövetelre utalás a bizonyosságnak s annak is kifejezése, hogy a tört. már belépett végső fázisába, azért szükséges a készenlét és a virrasztás. De a ~ a hívőknek vigasztalás is lesz,

őket. A távolság is. Zengve zengik át a századokat, az évezredeket, az évmilliókat. Ameddig a Föld él, mindenhova elhangzanak. Befutják a Múltat és a Jövőt, akadálytalanul terjeszkednek nemcsak a Téren, hanem az eleven Tartamon át is, az egyéni lelkek egyes tartamain és a történelem élő tartamán át, ameddig csak lüktet a planéta élete. Elmennek a múltba az istenivel bűvölni a tisztaságban meghaltakat, ráfényesednek a nagy Várakozók világára, akik megérzik egy ismeretlen örömrezdülésben, hogy a Planéta ajándékot kapott, és hogy a kapunyitás közel van. Kisugárzanak az Eljövendők ismeretlenségébe és kedvükért elébük fut a Jövő, betör ebbe a Jelenbe, abba a természetfölötti Percbe, amikor szavakba öltözik a Lehetetlen, hogy megvalósuljon a Megfoghatatlan és istenhordozóvá váljék a Matéria. És a Szó ebben a Jövendőben elér oda is, ahol már a Föld nem

mert meghozza a teljes igazságszolgáltatást. – Ha az ap-ok úgy beszélnek, hogy a ~ még az ő életükben bekövetkezik (*1Tesz 4,15*), saját emberi reményükre utalnak, és nem a kinyilatkoztatást közvetítik, hiszen azt is hangoztatják, hogy az Úr napja úgy jön el, mint éjjel a tolvaj. A ~ eltolódása nem okozott törést az Egyh-ban, mert a várakozás egyszerre ki tudja fejezni az éberséget és a szeretetet. Ez tükröződik a lit-ban (Marana-tha, *1Kor 16,22*), a keresztségben (*Róm 6,3-4*) és főleg az Euch-ban (*1Kor 11,26*). A várakozás arra is figyelmeztet, hogy a hívő nem adhatja át magát egészen a világ javainak (*1Kor 7,29*), s hogy az időt jól kell fölhasználnia (*Ef 5,15*). – A szentírási helyek azonban nem akarják a ~ valódi képét elénk vetíteni. Jézus istenfiúi hatalommal érkezik, s ezt az ÓSz-ből vett színekkel ecsetelték. Ott Isten közeledését mutatják be az angyalok harsonájával, az ég felhőiben és kozmikus katasztrófákkal. Mindez az isteni hatalom term[észet]fölöttiségének a kifejezése. – A *dogmatikai értelmezésben* a ~ kifejezés nem pontos. Ő ui. már nem ebbe a földi tört-be jön vissza, hanem lezárja és megadja végső term[észet]fölötti célját. Tehát inkább a világ megy őhozzá, nem ő jön a világhoz. Isteni dicsősége rejtett módon megnyilvánult föltámadásában, megjelenéseiben, mennybemenetelében és a Szentlélek elküldésében, a ~ban minden teremtmény számára tapasztalható módon jelen lesz. – A ~ egyszerre jelenti majd a tört. lezárását, a holtak föltámasztását és az ítéletet. Mint az üdvtört. kifejlete teljesen Isten szabad tette, azért titkába a teremtett értelem nem hatolhat bele. Amikor azonban az ítéletet emlegetjük, akkor is szem előtt kell tartanunk, hogy a ~ Isten szeretetének megnyilatkozása lesz. Minden teremtmény látni fogja, hogy Isten valóban szerette a világot, és célhoz vezette. Az ígéretek teljesedése is ennek bizonyítéka lesz. – A Szentírás alapján szoktak beszélni a ~ *előjeleir*ől is: az evang. hirdetése az egész világon (*Mt 24,14*); Izr. megtérése (*Róm 11,25*); az Antikrisztus föllépése (*2Tesz 2,3*); tört. és kozmikus katasztrófák (*Lk 2,25*) stb. De ezek inkább csak arra utalnak, hogy az Egyh-nak még lesz tört. élete, vagyis a vég bekövetkezése előtt sok dolognak meg kell történnie. Pl. az evang. hirdetése az egész világon olyan jelenség, amit nem lehet egy időpontra összpontosítani, hiszen már évsz-ok óta hirdetik mindenfelé. Hasonló bizonytalanság marad a többi »előjelnél« is. – *Ikgr.* A ~ jele az égbolton megjelenő kereszt és az ítélő Krisztus számára előkészített trónus, hétoimaszia. Az epifániával együtt tp-kapukat v. egész homlokzatokat kitölthet. G.F." *Magyar Katolikus Lexikon*. Id. kiad. https://lexikon.katolikus.hu/P/par%C3%BAzia.html

él, s az innen üdvözült lelkekben is az örökkévalóságon át visszhangzik elnémíthatatlanul.

Jézus hangja nem hangzik el. Egyszer kimondott szava örök Szó és örök Valóság. Ebben rejlik az Eucharisztia korlátlan hatalma. Ott születik meg abban a „felső teremben".

Minden lelket magába akar ölelni. Jobban itt akar lenni, mint életének pár évtizedében volt. Most megszabadul a térnek és az időnek korlátaitól. Nem feszélyezi többé semmi földies. Most égiesen akar itt lenni, teljesen, egészen és azért rejtőzik bárhol megjeleníthető anyagba és bármikor kiejthető szavakba. Egyszerre mindenütt és bármely ponton, mindvégig. Ez az isteni stílus, amely emberi korlátok elfogadásával teszi mindenüttvalóvá és mindenkorvalóvá magát. A „felső teremben" húsvétoló lelkek az egész Emberiséget képviselik. Ők most nemcsak önmaguk, hanem egyszersmind az eljövendő mindenkik. A Föld jövendői ők, mert bennük születik meg az eucharisztiás ember, mely a nagycsütörtök estéjéig ismeretlen a Földön.

[…]

Jézus látja ezt és szeretete egészen beléjük hatol, egészen átjárja őket. Mikor odanyújtja nekik a Kenyeret, tudja, mit nyújt vele mindegyiknek, itt és odaát. A „felső teremben" a Szavak pillanataiban ott vannak az összes szentmisék. Most születtek. És ezekben az „első áldozókban" ott vannak az összes áldozók, a föld összes áldozói, mert Jézus látja őket. Téged is, engem is; tegnap is, ma is, és érdemben mindig mindnyájan ott a Felső Teremben áldozunk. Ámen.[49]

Végszó

1971. dec. 29. szerda (0 óra 25 p)

…mikor így megszakad az éjszaka, megérzem a szentmiseláncok jelenlétét… ha megengedte Isten, hogy ezek a láncok egyenkint ráfonódjanak az emberiségre, akkor azt is kívánta, hogy lelkek tudjanak róla. Hogy e láncok személyes tulajdonokká váljanak és bennük az Anyagba költözött Isten beszéljen mindenkihez. Hogy mindenki megtudja ezt a személyes tulajdonát. Elég léleknek lenni ahhoz, hogy a földreszületés pillanatától kezdve áldó eucharisztia-sugárzás töltsön el minden emberlelket csak azért, mert „lélek". Ha Isten, egyáltalán belépett az anyagba, ebből az

49 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1962. április 28. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

következik, hogy az anyagos-szellem, az anyagbaöltözött szellem, a Lélek, ennek az anyagbaöltözésnek konkrét pillanataiban a szentmise Egyesülés-pillanatában minden az Isten Kezéből kilépő emberlelket e szellemített anyagnak erőterébe borítson és belenövessze azt az Istenmagot, amelynek kifejlesztése majd a hozzátartozó eszméletnek lesz a feladata. Ez az eucharisztikus kincs erejével egyénenkint átjárja a teljes szellemi valóságot, mely az anyagba kapcsolódik. Ez az a személyes ajándék, mely az angyalok őrizetére van bízva minden emberlélek mellett, és az egyes személyekhez rendelt angeloszoknak főgondja az egyes lelkekre sugárzó eucharisztikus erőnek imádságos gondozása és a léleknek a saját eszmélet értesüléseik alapján való gondozása. Mert az Angelosz, aki mellém van rendelve és az én személyes létem szellemi környezetét a szentek egyességévé közvetíti, jól látja ezt az örök rendelésből folyó istenkapcsolatot a lelkemben, és szellemi látásának minden erejével dolgozik a folyó időn kívül is, a Végtelenben és az Öröklétben is, azon, hogy az én anyaghoz kapcsolódott szellemem minél teljesebben oldja meg ezt a Szentek Egyességébe tartozó életközösségét.

… Nem képzelhető el a Coenaculum örök szentmiséjének elgondolása másképpen, mint úgy, hogy ennek az isteni anyagba-költözésnek, a Mária testébe költözésnek természetes következményeként beállott valósága azonnal kiterjedjen az egész anyagi és az egész szellemi valóságra, melynek egysége a Testem, a Vérem szavak kiejtésének pillanatában abból a Felső Teremből teljesen elönti az idő minden korlátainak ledöntésével az összes volt, levő és leendő lelkeket úgy, hogy azoknak minden szellemi igényében építi a teljesedést abban a mértékben, amelyben ahhoz a lélekhez tartozó és szabadakaratú eszmélés azt magában élete során kidolgozza. Ez a világszövet anyagszellemi vagy szellemanyagi egészében a lélek szellemiségének folytonos táplálója s ezzel a Szentek egyességének ütőere, s a szentmise-láncok erejével minden ember számára a neki minden segítségére vállalkozó Istenszív dobogása. Ezzel a Szívvel kapcsolódik minden lélek, amelyhez tartozó eszmélet átéli a szentmise áldozás pillanatát és vagy eucharisztikusan anyagilag, vagy ön-átadással lelkileg magához veszi az Úrnak a Testét. Ugyanez a lelki tény megy végbe, mikor az emberi eszmélet belép saját szentmiseláncának valahol éppen folyamatban levő szentmiséjébe, vagy az általa ismert lelkek vagy valamely adott lélek szentmiseláncának éppen abban a pillanatban folyó szentmiséjébe azzal a szándékkal, hogy egyesüljön az Úrral. Az ilyen szándék elgondolása és minél mélyebb átélésében a lelki áldozásban egyesíti őt Jézussal a saját lelke vagy ama más eszmélethez vagy eszméletekhez tartozó és azt kiárasztó Lélek vagy lelkek számára.

A szentmiseláncok világa a Szentléleknek sajátos külön birodalma. Mutatja annak isteni szerkezetét és működésmódját. Megérteti velünk, hogy az Eucharisztia személyekhez van intézve, a személyen át fogódzik az

anyagos szellemek mindenségébe, amelybe természetfölötti életerőnk belekapcsolja a tiszta szellemi, az anyagtalan szellemi világot, az angeloszokat és e szentmiseláncok egyéni szellemeken belül történő őrizetét, szolgálatát és imádását bízza rájuk. Ez az angyalok eucharisztikus szolgálata. Mind a személyes eszméletek bensősége felé, mind pedig istenkapcsolatuk folytonos fejlesztése, gazdagítása és tökéletesítése felé. A szentmiseláncokba történő belépésben angeloszaink tevékenyek. Minél tudatosabban fogadjuk beavatkozásukat, annál teljesebben. Őket nem térítik el az egységes látástól az anyag-szellemi együttesből fakadó sokszerűség sokféle tévelyítő problémái. Tisztán látnak és minél szorosabban kapcsolódunk be abban a Szent-Egységbe, amelyet szolgálnak, annál többet tudnak adni látásukból nekünk.

Ennek a világnak a szentmiseláncok szemléletén át lehetne elkezdeni írni a természetrajzát. Mert az emberi eszméletnek a természetfölöttiség szerkezetéről is rajzra, szerkezetre van szüksége. Téridős lények vagyunk és mindent csak erre a nyelvre lefordítva tudunk megérteni. A Coenaculum eucharisztikus pillanatából a Mindenségre kiáradó isteni Leszállás betölti az emberiség számára Istennel a Mindenséget. A szentmiseláncok bár térben és időben folynak le, de teljesen valóságukkal az egyéni, emberi, személyes eszméleteken át legyőzik a teret és az időt; mert időbeli láncolódásuk a tértől független, a pillanat kapcsolja őket, tehát legyőzték a teret; és a Coenaculum örök pillanatából kiterjednek az összes volt, lévő és leendő szentmisékre, tehát legyőzték az időt. Ezek a szentmisék az Időnek, az egyidejűségnek egységgé olvasztó erejében legyőzik az egyes emberi eszméletek téridős vonatkozásait és a jézusi Személyiség abban az örök pillanatban megnyilvánuló akaratából folyólag a szentmiseláncokba való belépéssel Jézus imájába, az eucharisztikus hálaadásba kapcsolnak be minden emberlelket.

Itt éled fel határtalan fontossága a missziónak. Hogy minél több emberi eszméletben találjon otthont a Jézus, és minél több emberi eszmélet fogadja tudatosan a szentmiseláncok eucharisztikus áldásait és az angeloszok minél több emberi eszméletben lobbantsák fel az eucharisztikus élet hatalmas lámpását. Hogy mindenhova elvihessék a Hostia határtalan erejét, mert semmi más nem fogja megmenteni az emberiséget. De az Eucharisztia mindenhova-sugárzása meg fogja menteni.

Ámen.[50]

Összefoglalva, Dienes olyan következtetésre jut, hogy az emberiség Megváltása és az isteni jelenlét állandóan jelen vannak az emberi életben, és ezek a szentmiseláncok és az angyalok közvetítésével valósulnak

50 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1971. december 29. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

meg a Földön.[51] Az idézett naplójegyzetekből kiderül, hogy egy mély személyes élmény és misztikus kapcsolat jelenik meg a szentmisék és az isteni erő között, az emberi tudat és a vallási tapasztalat szempontjából. A naplójegyzetekből rálátást nyerünk arra, hogy Dienes szerint hogyan kapcsolódnak a szentmisék és az eucharisztikus cselekedetek az emberi élethez és az isteni gondolathoz a filozófus szemszögéből. Időnként a napló bejegyzéseit is spirituális tapasztalatként értelmezhetjük, ahol az író leírja az érzéseit és tapasztalatait az isteni jelenlét és az élet értelme közötti kapcsolatban, valamint az isteni jelenlét érzését és az isteni irányítás tapasztalatát a mindennapi események során. Az emberi tudat és az élet mélyebb értelmét az egyéni élményeken és észleléseken keresztül ismerhetjük meg. Az emberi személyiség kialakulása és fejlődése összetett folyamatok eredménye, amelyek az anyagi valóságból kiindulva kapcsolódnak a szellemi dimenziókhoz.

51 Dienes Valéria naplójegyzetei, 1972. április 05. Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára, Fond 223.

Abstracts

Giorgio Agamben
Idea della prosa. (Excerpts)

In Giorgio Agamben: *Idea della prosa*. Quodlibet, Macerata, 2013, 2013, 15, 27, 41, 51–52, 59–60, 63–64, 71–72.

Giorgio Agamben
Soglia o tornada

In Giorgio Agamben: *Il tempo che resta. Un commentaro alla* Lettera ai Romani. Bolatti Boringhieri, Torino, 128–135.

Giorgio Agamben
Per una teoria della potenza destituente

In Giorgio Agamben: L'uso dei corpi. *Homo sacer. Edizione integrale 1995–2015*, Quodlibet, Macerata, 2021, 1265–1279.

Ármin Tillmann
How can we Acquire Direct Experience in an Era of the Loss of Experience? The Critique of Dialectics and the Destruction of Experience in Agamben

In Agamben's 1978 book *Infancy and History: On the Destruction of Experience*, the unusual pair of concepts can be equated with transcendental

categories of experience: language and time (or the lack of them), although the question of their relationship to each other is left open. Yet, what stands at the intersection of the two is, for Agamben, initially, the notion of childhood, and afterwards the notion of potentiality, which extends later in his work into a philosophy of possibility. The work takes account of the problem of experience in three chapters: the destruction of aesthetics, then of tradition, and finally of experience itself. While for Benjamin the 'devaluation of experience' was caused by a humanitarian and environmental catastrophe, the First World War, for Agamben the loss of experience has become a 'basic experience' of the bleak everyday: the loss of personal experience means that it has become untellable and inexpressible. The present paper reconstructs the destruction of experience in Agamben's essay and attempts to connect it with Agamben's theory of power, known from his long-run philosophical project *Homo sacer* thus giving both contemporary theories a new relevance.

Keywords: destruction of experience; critique of the dialectic; messianic time; Giorgio Agamben.

Zalán-György Ilyés

The Deactivation of the Ontological Apparatus in the Philosophy of Giorgio Agamben

In my paper, I attempt to identify and resolve a (*prima facie* textual) problem concerning the conceptual strategy of deactivating the ontological apparatus, which I hypothesize draws attention to a particularly important feature of this strategy (and of the Agambenian corpus). The problem lies in the double assessment of the ontological figure underlying the poetic experience (which consists in the exposure to impotence): while in the first volume of the *Homo Sacer* series this experience (and the ontological gesture that underlies it) is judged by the Italian philosopher as the most radical, but still insufficient, attempt to deactivate the ontological apparatus, in *The Use of Bodies* the same experience and gesture are presented as the essence of a form-of-life that deactivates the apparatus. After a deeper exposition of the apparently textual problem, it becomes clear that here one of the most important issues concerning Agambenian ontology and philosophy is brought to the surface: not only the success of the Agambenian task (the deactivation of the apparatus) depends on the solution to this problem, but also the clarification of a much

broader distinction already raised by Walter Benjamin. It is a question of elucidating the topological difference between the two forms of the state of exception ("virtual" and "real"), since, like all apparatuses, the ontological one is based on the relation of ban and exception.

Keywords: ontological apparatus; deactivation; state of exception; impotence; Giorgio Agamben.

Tamás Barcsi – Adrián Bene
Had the *Muselmann* Lost his Human Dignity in the Concentration Camps? Giorgio Agamben on Dignity, Bare Life and Immanence

In our analysis we focus on the Agambenian concept of human dignity against the background of the Kantian moral tradition. Our goal is to explore the connection between dignity and biopolitics in Agamben's thinking through his concept of bare life as an absolute immanence, in the Deleuzian sense of indeterminacy, indiscernibility, undecidabilty. As for the philosophical context we draw attention to the Sartrean conception of lived experience in *The Family Idiot*, in addition to the well-known Foucauldian and Deleuzian roots of Agamben's philosophy, and the early phenomenology of consciousness in *The Transcendence of the Ego* (with a focus on the impersonal transcendental field and the pre-reflexive consciousness).

Keywords: human dignity; biopolitics; bare life; immanence; lived experience; Giorgio Agamben.

Norbert Zsupos
The Promise of Emancipation. The Problem of Subjectivity in Agamben and Badiou's Interpretation of Saint Paul

In this paper, I will explore the problem of subjectivity in the philosophy of Giorgio Agamben and Alain Badiou, based on their interpretations of Saint Paul. In Agamben's reading, St. Paul's letters have a messianic

structure that can be linked to a specific form of subjectivation, closely related to the concept of "vocation" or "calling" *(klētós)*. In Badiou's case, the political *universality* introduced in the Pauline letters is explained through the ontological relation between the concepts of event and truth. In Agamben's and Badiou's thought, the concepts of subject and subjectivity appear in a different conceptual framework, despite sharing the same starting point. The Badiouian approach aims to present the messianic motivation found in the writings of St. Paul from an ontological and political perspective through which the concepts of event and subject are related. Agamben situates the messianic *klētós* on a political basis from which he connects the linguistic expressions of the Pauline letters to the problem of subjectivization. Despite their different ontological framework, Agamben and Badiou offer an emancipatory political-philosophical perspective whose conceptual constitution is both the universality of the event and the 'remainder' *(resto)* of subjectivity based on difference through a specific linguistic expression, the *hōs mē*.

Keywords: subject; messianism; Giorgio Agamben; Alain Badiou; Saint Paul.

Örs Székely

An-archy and Oikonomia in the Organizational Question

Subverting Carl Schmitt's thesis on secularisation, Agamben identifies the oikonomia/economy as the agent that governs the Christian conception of community, history and eternal life. In this gesture, Agamben questions the nature of political action by interweaving two great traditions, Christianity and communism, interested in human emancipation and linked in their contradictions. Beyond the reconstruction of Agamben's query I will indicate the possible answers throughthe interpretation of other related texts from these two traditions of thought.

Keywords: oikonomia; church; communist party; katekhon; Giorgio Agamben.

Orsolya Horváth

Political Religion Following Agamben: The Political Space and its Boundaries

My paper raises the question of political religion. Although Voegelin introduced the term (political religion) in 1938 to characterize the totalitarian powers of the 20th century, he did not specify what „religion" means in this compound term. I claim that following Agamben we can articulate the peculiarity of political religion. To substantiate my claim I retrace his steps to reconstruct his philosophical position, while placing him alongside relevant thinkers on religion, and some religious texts. According to my thesis, before the appearance of political power, the political space is originally partitioned by the duality of the sacred and the profane. The political space is criss-crossed by the intersecting boundaries of the sacred and the profane in multiple layers. Yet modern political totalitarianisms cannot be derived directly from this religious concept of the sacred, only in a modified way. As I see it, Agamben moves from the ambiguity within the sacred to the concept of the homo sacer and the zone of indistinguishability. This last move will finally allow us to specify political religion.

Keywords: political religion, the sacred; Homo sacer; Indistinguishability; Boundary; Giorgio Agamben.

Bianka Boros

New Documents from the Early Years of Philosophical Anthropology

The subject of this paper is the program and activities of the so-called "Cologne Constellation" (Scheler, Plessner and Hartmann), i.e. the emergence and critique of philosophical anthropology as a paradigm. Nicolai Hartmann's new ontology played a significant role in the development of the paradigm and increased its resilience to criticism.-
In addition to the known writings and activities of the members of the Constellation, some new primary texts have recently been published from Hartmann's legacy, which are a curiosity in the history of philosophy, and which are special in that they contain the transcripts of some of the meetings of the discussion group that Hartmann led for decades.

The presentation of different approaches, the use of vivid examples have resulted in texts that are rich in content and ideas. Of these, the debates of the summer semester of 1942 are crucial for the interest of philosophical anthropology, the stakes of which are to clarify the boundary between the psychological and the spiritual, with particular reference to the relationship between animal-human and the personal and objective (and objectivized) spirit. The latter theme also includes examples relevant to social theory such as mass psychosis, herd mentality or concrete aesthetic experience.

Keywords: philosophical anthropology; ontology of strata; personal, objective and objectivized spirit; Nicolai Hartmann; Max Scheler.

Philosophy of Religion in the Unpublished Diaries of Valéria Dienes (Edited, selected, with introduction and notes by Bertalan Kemény)

Dienes Valéria (1879–1978) was a versatile scholar whose work spanned various fields of study. Her interests encompassed mathematics, philosophy, aesthetics, pedagogy, psychology, orchesis, and music, but she also engaged in activities as a writer, poet, translator, choreographer, and artist. Dienes Valéria's legacy, preserved in the Manuscript Department of the National Széchényi Library (Fond 223), remains subject to ongoing research. During the analysis of her diaries, the question arose regarding the alignment of the Catholic and liturgical terms she used (angelos, holy chain, host, Holy Spirit, Eucharist, coenaculum) with the traditional interpretations of Christian religion or whether they possessed distinct nuances. This study aims to introduce and interpret such terms, investigating how Dienes Valéria incorporated them into her everyday and philosophical thinking. Upon reaching the conclusion of the study, a clearer picture will emerge as to whether these concepts borrowed from the Catholic faith indeed form part of Dienes Valéria's everyday and philosophical terminology.

Keywords: Angels; Rosary; Hostia; Holy Spirit, Eucharist; Upper Room/Cenacle; Valéria Dienes.