

A destituáló képesség elméletéhez<sup>1</sup>

1. A politika archeológiájának, amelyről a *Homo Sacer*ben szó esett, nem az volt a célja, hogy bírálja vagy korigálja 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 imperiit*, 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 foglalo 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 foglalo 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 *Uó: 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 *Epilógusa*.

- 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 lábjegyzettké alakítottuk, az elmaradt hivatkozásokat pedig igyekeztünk 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 lábjegyzettkben hívjuk fel a figyelmet.

szolgáltatása a puszta élet mint eredeti politikai elem termelése”.<sup>2</sup> És ez az a puszta élet (avagy „szent” élet, ha a *sacer* mindenekelőtt egy olyan életet jelöl, amely kioltható anélkül, hogy gyilkosságot követnének 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 előfeltevések struktúrája szerint, amit az imént rekonstruáltunk, a nyelv, megeshvén, 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 *logoszból* és a *logoszban* való magában foglaló kizárása, azaz a nyelvi esemény eredeti struktúrája.

3. A *Stato di eccezione*ban [Kivételes állapot]<sup>3</sup> 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 jogn 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 szükség 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 eldönthetlenségi 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]<sup>4</sup> 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 megidézödni. Ez a munkátlanság a gépezet számára annyira lényeges, hogy mindenáron el kell fogja és a középpontjában kell tartsa a dicsőség és az *acclamatiok* formájában, amelyek a médián keresztül még ma is betöltik doxológiai funkciójukat.

Hasonlóképpen, néhány évvel korábban a *L'aperto*ban [A nyitott]<sup>5</sup> a Nyugat antropológiai gépezete az emberen belüli emberi és állati felosztása és artikulációja által lett meghatározva. A könyv végén pedig az ember-konceptiókat 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 felosztáshoz, 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 pusztá 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* szerkezte 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 eredetét 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.

Ahogy 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.<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup>

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

⌘ 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 elsőkik 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 pusztá élet...* Id. kiad. 72–73.>

7 Uo. 54. <uo. 74.>

erőszak destitúcióján, egy új történelmi kor alapszik.”<sup>8</sup> 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 sztrájkjal 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.”<sup>9</sup> 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*].”<sup>10</sup> 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.”<sup>11</sup>

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”.<sup>12</sup> 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”.<sup>13</sup>

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, Benjaminsnak itt egy „tisztá eszköz” gondolata jár a fejében, tehát egy eszközzé, 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 relatívól 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 előbbtől. 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”)<sup>14</sup> 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”,<sup>15</sup> 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”).<sup>16</sup>

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*).<sup>17</sup> De a lét e legalacsonyabb formája – mely mint olyan, nehezen megismerhető (*ita minime cognoscibile in se*)<sup>18</sup> – 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. Hivatkozva 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: kifaggtatni 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 erődít-ménnyé 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 *logosszal*, mint amilyen mértékben az birtokolja őket – e leggyengébb potencia végére értek, amely meghatározza és kitarthatóan 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: pusztá 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, pusztá 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).<sup>19</sup> 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*],<sup>20</sup> mintha összetartaná őket, pusztá 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 *Thesaurusa* ezt a következő kifejezésekkel fordítja: *reddo aergón et inefficacem, facio cessare ab opere suo, tollo, aboleo*).<sup>21</sup> Így írhatja Pál, hogy a messiás „minden hatalmat, minden autoritást és minden potenciát munkátlanít [*katargesze(i)*]<sup>22</sup> és ezzel együtt, hogy „a messiás a törvény *télosza* [azaz vége és beteljesülése]:<sup>23</sup> munkátlanság és beteljesülés itt tökéletesen egybeesnek. Egy másik passzusban azt mondja a hívókról, hogy „munkátlanodtak [*katergethemen*] a törvény számára”.<sup>24</sup> Ennek az igének a jelenlegi fordításai („lerombolni”, „megsemmisíteni”) nem helyesek (a Vulgata elővigyázatosabban *evacuarinak* 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*).<sup>25</sup> 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”.<sup>26</sup>

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*),<sup>27</sup> hanem a hité (*nomosz piszteosz*).<sup>28</sup> A hit pedig lényegében nem munka, hanem a szó egy tapasztalata („a hit hallásból van, a hallás pedig a szó által”).<sup>29</sup>

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 cezúrá, 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.<sup>30</sup>

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<sup>31</sup> 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 szolgálai állapotban találod magad, ne foglalkozz vele: de még ha szabaddá is válhatsz, használd (*khreszai*) inkább szolgálai állapotod.<sup>32</sup> 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 hegemoniák 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 újratemtette azokat a múzeumi diszpozitívumokat és hatalmokat, amelyek leállítását követelte [*che pretendeva di deporre*],<sup>33</sup> és amelyek most még elnyomóbbnak tűnnek, amennyiben már minden legitimitástól megvannak 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 (*exceptio*) 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 leállítás [*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 képviselhetlent – a *démoszt* – próbálja elgondolni: egyedül a demokráciában lévő *a-démia* kiállítása teszi lehetővé a hiányzó nép megjelenését, melynek képviseletét e diszpozitívum követeli [*pretende*].<sup>34</sup>

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

¶ 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*-ben (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 tekintélyvel 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 létrejövését. 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 szöveg hely, 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, *principiumot* és *princepst*: ahogyan azt az *Il Regno e la Gloriában* 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 *heksziszként*, „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 monarchiában* (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 manuban*, közvetlenül kéznél, vagy a *sub dieben*, azonnal, ugyanazon a napon).

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

✠ 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 aktívnek, sem passzívnek: *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 élet-forma 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”.<sup>35</sup>

⌘ 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 *imperiummal*, 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 korlátlaná 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.

Képzelnék most el – ami nem szerepel e könyv céljai között – egy destituáló képesség működésének [*azione*] valamilyen módon való tette 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*)”.<sup>36</sup> 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*