

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 vászomból szinte semmi sem marad, a nézők már csak a mögötte lévő faszerkezetet látják. A felháborodott nézősereg elhagyja a termet. A gyerekek azonban még mindig örjögve buzdítyják 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 Babel* esszé folyóirat 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 „szállirány ellen fésülni a történelmet”, hanem azért, 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 hármasságának struktúrája is destabilizálódik. A belevezetés 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 fogalom pár a tapasztalat transzcendentális kategóriáinak feleltethető meg: a *nyelvenek* és az *időnek* (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 destrukciójával*, majd a *hagyományával*, végül pedig magával a *tapasztalatával*. Míg Walter Benjaminszal a „tapasztalat árfolyameséséért” egy humanitárius és környezeti katasztrófa, az első világháború felelt,⁴ addig Agamben szerint napjainkban a *tapasztalatvesztés* a sivár mindennapok „alaptaszatlatává” 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 ilyenén állását nem szabad figyelmen kívül hagyni. Agamben szerint a tapasztalatra történő lefordíthatatlanság teszi elviselhetlenné a hétköznapiakat, 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 *tapasztalaton*? Bár az *élményt* és a *tapasztalatot* 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 terhetől, 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 befekettítése és az érzékeléssel szembeni bizalmatlanság miatt a tapasztalat helyét átveszik a tudományos eszközök és a kvantifikálás alapját képező számok. Ennek következtében a tapasztalat összeegyeztethetlenné válik a bizonyossággal, és mivel egyszer és mindenkorra mérhetővé vált, elveszti autoritását. Agamben a tudományosság e modern kritériumát a legtisztábban Descartes *Értekezéseiben* 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 *egye* elkülönült az egyéni intellektusok *sokjától*, 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: ennél fogva 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 kritikájában* 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 aszimptotikus 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 mediatisált 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 vezet 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 Husserl 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 specificája* az állatokhoz képest: a nyelvtől való megfosztottság, ami arra készítet minket, hogy azt kívülről kapjuk. Nem rendelkezünk születésünktől fogva nyelvvel, amely aztán sajátunkká válna, hanem kívülről kell azt elsajátítanunk. Agamben szerint az állatok nem jellemezhetőek 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 *diszkontinuitással* és *különbséggel* jellemezhető.³² A gyermekkor a nyelv és a beszéd különbségének transzcendentális tapasztalata, amely számára elsőként nyitja meg a történelem lehetőségterét. Ennek folyamányaként 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 feltárási való 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) horizontjának* 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 meg tapasztalni 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*) felosztható az 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 pusztá 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 elszegényedéseért, 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 lényé, 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) egymásrataltsága 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 időkonceptiókkal. Ezek a bináris oppozíciók nem hozhatók 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 egészesbe, 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 felelevenített, 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 teljeseedik 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 összemérésétől. 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 végezte 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 *eszkaton* 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 átgűrve, változtatja át ezt az időtapasztalatot.⁵⁰

Agamben filozófiájának nagy érdeme, hogy a nyelvészetből eredő *operatív idő* fogalmát⁵¹ 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 időszak, hanem belső idő: idő az idő belsejében, amely csupán az idő lefolyásához viszonyított eltolódásomat, megkésettiséget rögzíti, ám ugyanakkor megnyitja annak a lehetőségét, hogy azt megragadjam és beteljesítem.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, amilyenek 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 *revolutióra*: 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 *epokhéja*, vagyis az arra való képesség, hogy felfüggeszük 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 időérzekeles összeomlással fenyeget és egy közös nyelv hiánya a tapasztalatlanság destrukcióját eredményezi? Ha pedig igen, hogyan részesülhetünk e tapasztalatokból?

Egy kairológia felé: a jelen archeológiája

A válasz a *Gyermekkor és történelemben* 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 jelenléte feltételez, hanem odafordulást jelent ahhoz a messiási/operatív időhöz, amit a cezúra, „a lineáris idő közömbös homogenitásának a jellel való közbeékelése révén” nem élünk 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 jelennek, melyben megélhetjük azokat a heterogén összetevőit a jelennek, amelyeket a hétköznapiakban nem megélünk, hanem amelyek monstrositása maga alá gyűr minket; ezáltal képesek lehetünk létrehozni azt az időszervezeti 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 massa/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 elszenvetői 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 idővel”.⁵⁸

Kitekintés

Különös, talán még Agamben számára is meglepő, előre nem látott aktualitást nyer a közvetlen tapasztalat destrukciójának a *Gyermekkor és történelemben* megalapozott elmélete a COVID-19 világjárvánnyal. Ebben a világeseményben ugyanis összeért Agamben későbbi politikafilozófiája az embert a pusztára 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 pusztára 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 karkai 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 világvárvány ideje alatt hozott korlátozások (például 1,5 méteres térközsabályozás, 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.