

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 *Figyelmeztetésre* vagy *Előzetes megjegyzésre* 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 pusztán „eltérés”.

Kétségtelen, hogy a szóban forgó probléma nagyon specifikusnak tűnhet azok számára, akik nem ismerik behatóan a korpuszt (és itt nem csak a kilencötetes 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 előznie meg. Ez egy olyan átfogó problémára irányíthatja az olvasó figyelmét, mely teljesen áthatja a dolgozatot és amiről már röviden szoltam: a dolgozat gondolatmenete csak részben képes önnön érthetőségének és jelentőségének exponálására és biztosítására. A probléma oka egyszerű: jelen írás egy átfogó kutatás³ 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 módliis ontológiájának rekonstrukciója*), melyet sikeresen védtem meg 2022 nyarán a kolozsvári Babeş–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 rész⁴ 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 használatára*. Ez, a *Homo Sacer*-sorozat utolsó köteteként, egy rövid *Epilógust* 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 *Metafizikáját* 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 elkezdi 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 használatában*, 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 *szterészis hexisz*.¹¹

Mint jelent egy privációval bírni? Mit jelent képesnek lenni a kép telenségre? Semmiképpen sem azt, hogy szabadon rendelkezünk felette. Arisztotelész a *Metafizikában* 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 „bírhatsz” a *hexisszel*, 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 bírhatsz vele, mert ez önmagát mint minden bírás lehetőségét feltételezné: már mindig is bírnunk kéne vele ahhoz, hogy bármivel is bírassunk. 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 potencialításra 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 anarchiában* 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 *szterészis* itt privációt, hiányt (és nem egyszerű negációt) jelent, annak is egy sajátos fajtáját: Arisztotelész *Fizikájára* hivatkozva, melyben a filozófus világosan kijelenti, hogy „valamiképp a hiány [*szterészis*] 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 rendelkezünk. *A testek használatában* újabb ismétlésnek lehetünk tanúi, amikor azt állítja, velejég 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 anarchiában* egy példát is találunk erre a költői tapasztalatra, mely már Agambennek egy lényegesen korábbi írt művében, *Az eljövendő közösségben* 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-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 torkolna, 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 túlradó, 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 azért, 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 megkülönböztethetlenségéről ír.²¹ Adódik azonban egy probléma: ott teljesen másképp ítéli meg megkülönböztethetlenségük tényét, ugyanis a *Homo Sacer*-ben a tiszta potencialitás és tiszta aktualitás között húzódó megkülönböztethetlenségi zóna nem más, mint a szuverén maga. A sorozat első könyvében Agamben annak a már ismert gondolatnak ad hangot, hogy az önmagában létezni képes potentialitás értelemszerűen csak a potentialitás 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 potentialitás 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 *zóéval* 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 potencialitással²⁵ 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 működés módjának szemléltetéséül, mivel ezek rendkívül pontosan ábrázolják azt a végeláthatatlan mechanizmust, mely Kafka karaktereinek életét üres törvénné változtatja (s közben e mechanizmus maga is megkülönböztethetetlenül válik az élettől). Joseph K. élete, mely egy egyszerű kopogtatás után vesz teljes fordulatot, nem szól másról, mint a különféle perekben való folyamatos részvételről, melyeknek paradox módon semmiféle tétje nincs. K. mégsem tud megszabadulni tőlük: *A perben* 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 aktualizálás folyamatának más módjai is vannak, Agamben pont Glenn Gould példája kapcsán jegyzi meg az *Alkotás és anarchiában*.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 használatának* 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 strukturáját, megjegyzi, hogy nem elég kielemezni és felmutatni ezt a strukturát, mert ezáltal nem érünk el semmit, pusztán azt a strukturát ismételtjük, 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 megkülönböztethetlenségi 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 alapstrukturája, 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 implicálja 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 használatában* 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 plótinuszi 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 plótinuszi formula a *monosz monoit* 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 hasonlóbba 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 hasonlónvá 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 *phügein 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 *polis*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 *polis*ból, hogy életét a szemlélődésnek szentelhesse.

Az ímént 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 politikus*) 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 használatának* 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 működés-módjának 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 szuperpolitikussá 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 *polis*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 „konstitutív »reprezentatív«”-nak, mert az mindenképpen arra törekszik, hogy az érintkezést, mely minden valódi közösség lényege, a viszony formájában reprezentálja.⁴³ Már egészen korán, *Az eljövendő közösségben* 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 használatában* leírtak között, hiszen Agamben az aktualizálódásnak ugyanarról a formájáról ír mindkettőben, az első könyvben az aktualitás és potencialitás megkülönböztethetlenségi 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. Potentialitás 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 jogi-politikai formája: elfogván az érintkezést, a viszony formájában reprezentálja azt, ezáltal pedig megteremt 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 legvalóságosabb. 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 mével*. 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 *minthával* állítja szembe Szent Pál híres formuláját, a *hósz mét*, melynek jelentése „mint nem”. A páli formula legtöbbször a *Korintusiaknak írt I. levélben* 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 fordításából (így részben Csia Lajoséból) is kiderül, ez a megoldás alapvetően téves. Többek között ez az oka annak, hogy az agambeni szövegész egyetlen magyar fordítása is „mintha nem”-ként adja vissza a görög formulát és annak olasz

kezeli a megváltást, addig Pál szerint a messiás eljövele, ahogy azt a bibliai szöveghely is írja, nem jelent mást, mint minden dolog szimultán elhívását és visszavonását, melyet a páli formula előlegez meg. Az ímént 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 körülméltetés 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 eljövelekor ezeket a hivatásokat nem váltják le új, mennyei hivatások. Lévéen, hogy a Messiás eljövele 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 kaskai 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 kiagyalya stratégiáját, mellyel életének végén a törvény kapuját bezárhatja. A vidéki ember ugyanis mindent megpróbál: lekenyerezi az őrt, megkéri az őr prémgallérijában rejtőző bolhákat, hogy járjanak közben az őrnél a bebocsájtás érdekében, évekgig figyel, 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 *Epilógusban* 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: Klétos. 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 ör be nem zárja a kaput.

A *Homo Sacer*ben Agamben egy 15. századi zsidó kéziratot 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 fiataalt, aki ujjával a nyílt kapura mutat. Ezt a fiataalt hasonlítja Agamben Kafka történetének vidéki emberéhez. A fiatal, aki meghallotta a hívást, azt a „feladatot” kapta, hogy előkészítse és megkönnyítse a Messiás eljövételét. 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. Pontosán 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 pusztá eszköz léte hatástalanítja az eszköz/cél apparátust, mely minden erőszak előfeltétele.⁵³ A vidéki ember stratégiája is ilyen, pusztá 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.

végso 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 erővel 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 bezárattott. *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, bezárattni a törvény kapuját. Amennyiben Benjaminsnak 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, megkülönböztethetlenséget implikál. A dolgozat során arról is esett szó, hogy a kivételes állapot alapját nem különféle (társadalmi) viszonyok képezik, hanem e viszonyok megszüntetésének tilalma. Valódi viszonyokról nem beszélhetünk a kiürült törvény szférájában, mert valódi viszonyok nem léteznek; a jogi-politikai apparátus működés módjának tudható be, hogy mégis hiszünk bennük. Ez az apparátus elfogja az érintkezést és különféle viszonyok formájában reprezentálja azt, ennyiben pedig működés módja 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 elhitése a polgárokkal, hogy a *status quónál* 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 interjúban: Kafka azt gondolta, hogy az állatok soha nem voltak kiűzve a Paradicsomból, „[l]évéen 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 dialektikában* 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 valóságosabb dolog van a korunkban. Ebből pedig az következik, hogy a két állapot topológiailag is különbözik.

Az ontológiai-politikai gépezet alapvető működés módja a következő: két elemet tart a tilalom viszonyában egymással, ezáltal előidézve egy kétpólusú megkülönböztethetlenségi 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 megkülönböztethetlenségi zóna, melyet minden esetben a dichotómia egyik tagja ural. A jogi-politikai apparátus működése során nem az élet válik törvénné, 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 megkülönböztethetlenségi 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 „küszöbön tartását” akár úgy is érthetjük, mint a gesztust, mely révén a filozófus egy destitutív potenciált ékel az ontológiai-politikai apparátus magját képező megkülönböztethetlenségi küszöbbe. „Nevezük 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 *adémiára* vagy az *anómiára* önálló princípiumokként tekinteni. „Mivel a hatalom az anarchia magába foglaló kizárásán (*exceptio*) 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 *anómiát*, 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 küszöbön tartani magunkat”) nem pusztán 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 érintkezései. 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 húzóódko megkülönböztethetlenségi zóna összedől, helyét az érintkezés veszi át, mely által az apparátus elemei egybeesnek. A valódi kivételes állapotban nem a törvény válik létté, hanem éppen fordítva: az élet válik törvénné, formává, azaz *élet-formává* [*forma-di-vita*].

A destitutív képesség elemzése

Mindezek után érdemes visszatérni az ontológiai apparátus vizsgálatára. A *Homo Sacerben* 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 Sacerben* 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” princípiumról 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, megszüntetni, 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 használatának 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 túpontos 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 előbbieken 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 *klészisszel*, 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 munkátlanlás 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 tgyük. Ez a magyarázata annak, hogy Agamben a különféle életformák destitúcióját egy élet éléseként definiálja. Minden élet önmagába rejt saját destitúciójának lehetőségét, minden életben ott lakozik a munkátlanlás. 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 pusztá 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 munkátlanlás dimenzióit, melyekben az ember különféle feladatai, determinációi, „munkái” [*erga*] deaktiválódnak, deaktiválóadásuk 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.

