

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

### A méltóság és a puszta élet Agambennél

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

DOI: 10.61901/Keltek.2023.70.06

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

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

- 1 Giorgio Agamben: *Ami Auschwitzból marad. Az archívum és a tanú*. Ford. Darida Veronika. Kijarat Kiadó, Budapest, 2019.
- 2 A modern demokrácia „a kezdetektől úgy jeleníti meg magát, mint a zóé követelése és felszabadítása, ami folyamatosan próbálja saját puszta életét alakítani életmóddá, és megtalálni, úgymond, a bioszt a zóéban. Ebből fakad sajátos apóriája is, mivel

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

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

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

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

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

## Biohatalom, muzulmán, emberi méltóság

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

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

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

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

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

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

4 Uo. 141.

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

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

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

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

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

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

8 Uo. 35–48, 106–107, 139–151.

9 Uo. 60.

10 Uo.

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

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

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

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

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

14 Adamik: i. m., 17.

15 Vö. Cancik: i. m., 105–107.

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

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

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

17 Uo. 62.

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

19 Uo. 40.

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

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

## A szürke zóna

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

20 Uo. 60.

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

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

23 Uo. 17.

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

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

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

25 Uo. 20.

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

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

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

29 Uo. 38.

30 Uo. 40.

31 Uo. 48.

32 Uo. 41.

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

## A puszta élet mint abszolút immanencia

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

33 Uo. 55.

34 Uo. 60.

35 Uo. 60.

36 Uo. 42–43.

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

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

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

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

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

40 Uo. 221.

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

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

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

41 Uo. 224.

42 Uo. 224.

43 Uo. 225.

44 Uo. 227.

45 Uo. 228.

46 Uo. 233.

47 Uo. 232.

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

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

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

48 Uo. 230.

49 Uo. 230–231.

50 Uo. 226.

51 Uo. 227.

52 Uo. 232–233.

53 Uo. 233.

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

55 Uo. 232., 234–235.

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

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

## A pusztá élet és az életformák

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

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

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

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

58 Giorgio Agamben: *The Use of Bodies...* Id. kiad. 198.

59 Uo. 199.

60 Uo. 201.

61 Uo. 202.

62 Uo. 203.

63 Uo. 206.

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

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

64 Uo. 206.

65 Uo. 207.

66 Uo. 207.

67 Uo. 209.

68 Uo. 210.

69 Uo. 210.

70 Uo. 210.

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

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

71 Uo. 211.

72 Uo. 212.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

79 Uo. 278.

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

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

- 80 Olay Csaba – Ullmann Tamás: *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan, Budapest, 2011, 200.
- 81 Jean-Paul Sartre: *Baudelaire*. Gallimard, Paris, 1947.
- 82 Jean-Paul Sartre: *Saint Genet, comédien et martyr*. Gallimard, Paris, 1952.
- 83 A Genet-könyvvel párhuzamosan, 1948–1952 között írt, Mallarméről szóló könyv kéziratára nagyrészt megsemmisült, amikor 1962-ben az algériai függetlenségi mozgalom melletti kiállása miatt bombamerényletet követtek el Sartre lakásán. (Lásd erről: Michael Scriven: *Sartre's Existential Biographies*. Macmillan, London, 1984, 76.) Csupán a Mallarmé összes költeményeinek kiadásához írt előszava, valamint ennek hosszabb piszkozata maradt fenn. Ezek olvashatók az alábbi kötetben. Jean-Paul Sartre: *Mallarmé: La lucidité et sa face d'ombre*. Éd. Arlette Elkaïm-Sartre. Gallimard, Paris, 1986.
- 84 Jean-Paul Sartre: *L'Idiot de la famille*. Tome I., Tome II. Gallimard, Paris, 1971; Jean-Paul Sartre: *L'Idiot de la famille*. Tome III. Gallimard, Paris, 1972.
- 85 Manfred Frank a „vécu”, „expérience vécue” élményként való fordítását javasolja, kiemelendő az életfilozófia élményfogalmával (ném. *Erlebnis*) való kapcsolatot. Manfred Frank: „Az individuum archeológiája”. In Manfred Frank: *A stílus filozófiája*. Ford. Weiss János. Janus – Osiris, Budapest, 2001, 33–110, 71.

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

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

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

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

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

89 Uo. 19.

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

## A szuverén hatalom és a puszta élet

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

90 Uo. 708.

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

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

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

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

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

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

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

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

96 Agamben: *Mi, menekültek...* Id. kiad.

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

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

99 Uo. 9.

100 Uo. 10.

101 Uo. 15–16.

törvényre ahhoz, hogy törvényt alkosson.<sup>102</sup> A kivételes, a rendkívüli (állapot, jogrend) logikáját nem a börtön, hanem a koncentrációs tábor mutatja fel, amely túlmutat a Foucault által (a *Felügyelet és büntetésben* és *A bolondság történetében*) kijelölt kereteken.<sup>103</sup>

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

102 Uo. 19.

103 Uo. 20.

104 Uo. 65–66.

105 Uo. 65.

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

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

108 Uo. 74.

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

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

## A pusztá élet és a biopolitika

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

109 Uo. 82.

110 Uo. 85.

111 Uo.106.

112 Uo. 114.

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

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

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

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

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

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

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

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