

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

Bevezetés

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

DOI: 10.61901/Kellek.2023.70.07

A szerző a PTE Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kara Filozófia mesterszakának végzettje.

Email: norbertzsupos@gmail.com

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

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

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

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

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

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

a messiási *klétoszt*, amely alapján a páli levelekben megalapozott nyelvi megnyilatkozásokat a szubjektíváció problémájához köti.

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

1. A szubjektívítás nyelve. Potentialitás és a nyelv problémája

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

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

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

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

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

6 Kotsko: i. m., 49–89

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

8 Kotsko: i. m., 49.

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

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

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

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

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

- 11 Agamben: *Means without End...* Id. kiad. x–xi.
- 12 A tanulmányban nincs lehetőségem azokat a kérdéseket érinteni, amelyek az agambeni filozófia „egységére” vagy esetleges „töredékességére” apellálnak. Utalásként annyit érdemes megjegyezni ezzel kapcsolatban, hogy az agambeni filozófiában a különböző művek sokrétűsége, illetve gazdag témafelvetései – melyek olykor egymással is nehezen állíthatók párhuzamba – nem akadályozzák meg, hogy valamilyen fogalmi egységet vagy egyfajta tematikus kapcsolódást fedezzünk fel közöttük. A kérdéssel kimerítően foglalkozik Agamben fordítója és értelmezője, Adam Kotsko, az agambeni filozófiáról szóló, 2021-ben megjelent könyvében. Lásd Kotsko: i. m., 1–10.
- 13 Kotsko: i. m., 57; 55–62.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

20 Dickinson: i. m., 66–67.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- 25 Agamben gondolkodásában a „bármely létezőt” meghatározó vágy vagy törekvés sajátos módon kapcsolódik a potencialitás fogalmához. Agamben a vágy és potencialitás fogalmi kapcsolatának részletesebb kifejtését az *Abszolút immanencia* (*Absolute Immanence*) című, eredetileg 1996-ban megjelent Gilles Deleuze-értelmezésében fejt ki. A deleuze-i „élet” és „immanencia” fogalmakból kiindulva a spinozai filozófiában meghatározó törekvés (*conatus*) fogalmát a potencialitás problémájával köti össze. Lásd Giorgio Agamben: *Absolute Immanence*. In *Uő: Potentialities...* Id. kiad. 220–239, DOI: <https://doi.org/10.1515/9780804764070-016>.
- 26 „Ebben a felfogásban a *mint-léttől* [*l'esser-qualè*] visszavéteketik az ezzel vagy azzal a tulajdonsággal való rendelkezés, amely őt ehhez vagy ahhoz a halmazhoz, ehhez vagy ahhoz az osztályhoz (a vöröskökhöz, a franciákhoz, a muszlimokhoz) való tartozásában azonosítja – és nem egy másik osztályért vagy bármiféle odatartozás [*appartenenza*] egyszerű, általános hiányáért véteketik vissza, hanem az *ügy-létéért* [*esser-tale*], az odatartozásért magáért. Így az *ügy-lét*, mely állandóan rejtve marad az odatartozás feltételében (»van egy *x ügy*, *hogy y-hoz tartozik*») és ami semmiképpen sem egy valós predikátum, maga kerül napvilágra: a kiállított szingularitás mint olyan [*la singularità esposta come tale*] bármi-amit-akarsz [*è qual-si-voglia*], azaz szerethető. Így az *ilyen-lét*, amely állandóan rejtve marad az odatartozás feltételében (»létezik egy *olyan x*, *amely y-hoz tartozik*»), és amely semmiképpen sem valóságos predikátum, maga is napvilágra kerül: Az ilyenként leplezett szingularitás bármi lehet, azaz szeretetre méltó.” Lásd Agamben: *The Coming Community...* Id. kiad. 1–2. (Kiemelés az eredetiben.) (Ilyés Zalán-György fordítása.)

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

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

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

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

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

28 Uo. 5–6.

29 Uo. 7.

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

2. A messianizmus politikája. A szubjektum mint maradék

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

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

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

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

A szubjektíváció és deszubjektíváció folyamata a *klészisz* („*elhívás*”, „*hívás*”) kifejezés által nyer szélesebb jelentést: nemcsak a szubjektívitás nyelvi feltételét alkotja, de ezzel együtt olyan fogalmi alapot biztosít az így meghatározott szubjektumnak, amely az idő messianisztikus karakterével, a *ho nün kairosszal* rendelkezik.

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

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

33 Uo. 1–18.

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

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

36 Baker: i. m., 312–313.

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

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

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

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

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

39 Uo. 22.

40 Uo. 22. Vö. Agamben: *Klétós...* Id. kiad.

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

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

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

42 Uo. 23.

43 Uo. 25.

44 Uo. 26.

45 Cimino: Agamben’s political messianism in „The Time That Remains”... Id. kiad. 108.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

52 Uo. 47–48.

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

54 Uo. 50. Vö. Róm 1,28–29.

55 Uo. 51–52.

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

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

56 Uo. 52.

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

58 Dickinson: i. m., 68, 66–76.

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

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

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

3. Az esemény szubjektuma

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

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

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

Badiou a *Szent Pál. Az egyetemesség apostola (Saint Paul. La fondation de l'universalisme)* című könyvében az univerzalizmus problémáját, fogalmi megalapozását a páli szövegeken keresztül mutatja be. A *Szent Pál*-könyv 4. fejezetében, „A diskurzusok elmélete” című részben⁶³ vizsgálja a nép (*ethné*) törvény előtti általános felosztásának a problémáját. Badiou arra mutat rá, hogy Pál az *ethné* kifejezéssel, mintegy metonimikusan reprezentálva a népek sokféleségét, elsősorban a zsidó és a görög halmazra hivatkozik. Ez nemcsak azért szükséges – a badiou-i értelmezés szerint –, mivel ennek révén túlmutat azokon a viszonyokon, amelyek mindekenélőtt az általa kiemelt halmazokat pusztán a nép objektív feltételeire redukálja. A páli szövegekben a zsidó és a görög elsősorban nem a törvény

- 61 Cimino szerint ezen a ponton a messiási hivatás és a *Homo sacer*ben bevezetésre került „kivételes állapot” politikai teológiai fogalma között található fogalmi kapcsolatot. Vö. Cimino: Agamben's political messianism in „The Time That Remains”... Id. kiad. 104–106.
- 62 A tanulmányban nincs lehetőség maradéktalanul kitérni Badiou filozófiájának fontosabb részeire, illetve azokra a fogalmakra – különösen az *esemény* és *igazság* fogalmára –, amelyek a *Szent Pál*-könyvben szintén kiemelt szerepet töltenek be. A badiou-i filozófia általánosabb áttekintéséhez az alábbi két meghatározó értelmezést javaslom: Peter Hallward: *Badiou. A Subject to Truth*. University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 2003, DOI: <https://doi.org/10.5860/choice.41-5220>. Frank Ruda: *For Badiou. Idealism without Idealism*. Northwestern University Press, Evanston, 2015, DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv4cbgs9>.
- 63 Badiou: i. m., 77–105. Badiou filozófiájában a szubjektum és esemény fogalmi kapcsolatának megalapozását, az általa bevezetett matematikai halmazelméleten nyugvó ontológiáján keresztül az 1988-ban megjelent *Lét és esemény* című művében fejti ki. Lásd Alain Badiou: *Lét és esemény*. Ford. Csordás Gábor. L'Harmattan–Károli Gáspár Református Egyetem, 2021, 29–42, 363–380.

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

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

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

64 Uo. 78.

65 Uo. 31–33.

66 Badiou: i. m., 81.

67 Uo. 106–107.

Az a kijelentés, hogy zsidó és görög nem különbözik, bevezeti a kereszténység potenciális egyetemességét; a megosztottságban, és nem egy hagyomány fenntartásában megalapozott alany elsajátítja ennek az egyetemességnek a szubjektív mozzanatát, felszámolva a kulturális alanyok partikuláris állítmányait.

Valóban bizonyos, hogy az univerzalizmus, tehát bármiféle igazság léte a bevett különbségek eltávolítására kötelez, és egy olyan alany kialakítására, amelyet önmagában oszt meg a kihívás, hogy csak egy eltűnt eseménnyel kell szembe néznie.⁶⁸

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

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

68 Uo. 111.

69 Uo. 204.

70 Uo. 206.

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

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

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

72 Uo. 30.