

Szigeti Attila

## A kivételes állapot destituálásának problémája Agamben messianisztikus archeológiájában

*A forradalmi gondolkodó számára minden történelmi pillanat sajátos forradalmi esélyét a politikai helyzet igazolja. De nem kevésbé igazolódik számára e pillanat felnyitási hatalma révén a múlt egy meghatározott, eddig lezárt kamrája fölött. A kamrába való belépés szigorúan egybeesik a politikai cselekvéssel; és éppen ez a belépés az, ami által – bármily megsemmisítő is legyen – a politikai cselekvés messiási jellege felismerhetővé válik.<sup>1</sup>*

(Walter Benjamin)

*Ám ez a messiási ismeretelmélet [...] nem képes túlvezetni a két, minden időben kibékíthetetlen Messiás-váráson magán: az eljövendő Messiás és az újraeljövendő Messiás várásán.<sup>2</sup>*

(Franz Rosenzweig)

DOI: 10.61901/Kellek.2025.74.09

A szerző a Babeş–Bolyai Tudományegyetem Történelem és Filozófia Karán adjunktus, lapunk szerkesztője.

Email: attila.szigeti@ubbcluj.ro

- 1 Walter Benjamin: XVIIa. In Rolf Tiedemann – Hermann Schweppenhäuser (szerk.): *Gesammelte Schriften I.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991, 1231. (Ilyés Zalán-György fordítása.)
- 2 Franz Rosenzweig: Az új gondolkodás. Néhány utólagos megjegyzés *A megváltás csillagához*. In uő: *Nem hang és füst. Válogatott írások*. Ford. Tatár György. Holnap Kiadó, Budapest, 1990, 144.

A *Homo Sacer*-sorozat zárókötetete, *A testek használata*<sup>3</sup> epilógusában Agamben egy tizennégy pontba szedett, manifesztumszerű retrospektív szintézisben tekinti át a mintegy két évtizedes filozófiai-politikai archeológiai projekt főbb momentumait, szerteágazó problémakatalógusát, fogalmi-argumentációs hálóját, és a normatív – bár távolról sem konkluzívnak szánt – válaszkísérleteket is összegzi.<sup>4</sup>

A nyugati politikai gépezetnek a *Homo Sacer*-sorozatban kifejtett archeológiája – indítja összegzését Agamben – a politika rejtett *arkhéjának*, szerkezetének a feltárására irányult.

A nyugati politika eredeti struktúrája egy *ex-ceptio*, az emberi élet magába foglaló kizárása a puszta élet formájában. [...] az élet önmagában nem politikai – emiatt kell kizárni a város(állam)ból – és ugyanakkor éppen az *exceptio*, ennek az Impolitikainak a magába foglaló kizárása az, ami a politika terét megalapozza.<sup>5</sup>

Ez volt a sorozat első kötete, a *Homo sacer. A szuverén hatalom és a puszta élet*<sup>6</sup> központi tézise: a nyugati, már mindig is bio-politika rejtett – de a politikai élet látszat-alánya, az állampolgár mögött kritikus helyzetekben fel-felsejlő – alapja a *kivételes állapotban* a jogi-politikai rendből kizárt és a szuverén hatalmi erőszaknak, végeredményben a halálnak, a thanatopolitikának kitett *puszta élet*. A puszta élet fogalma eredetileg az archaikus római jogi alak, a profán jogi-politikai, de a vallásos szférából is kihullott, büntetlenül megölhető *homo sacer* puszta életére vonatkozik; kortárs analóg alakjai Agambennél például a náci haláltáborok lágerekői vagy a dehumanizált menekültek. Ennek megfelelően az első kötet zárótételei – a sorozat nyitányára jellemző thanatopolitikai hiperbolikus hangnemben – azt hangsúlyozták, hogy a Nyugat jelenlegi (bio)politikai paradigmája nem a *polis*, hanem a koncentrációs tábor, és hogy a szuverén hatalom alapvető teljesítménye (produktuma) a puszta élet létrehozása.

Az epilógus következő, második pontja szerint „a kivétel struktúrája, amely a puszta életre vonatkozóan került meghatározásra, úgy lepleződött le, mint ami általánosabban minden téren az *arkhé* struktúráját

3 Giorgio Agamben: *The Use of Bodies*. Ford. Adam Kotsko. In uő: *The Omnibus Homo Sacer*. Stanford University Press, Stanford CA, 2017, 1011–1288.

4 Uo. 1265–1279. Az epilógus immár magyar nyelven is olvasható: Giorgio Agamben: *A destituáló képesség elméletéhez*. Ford. Csabay István és Ilyés Zalán-György. *Kellék*, 2024:70, 23–40, <https://doi.org/10.61901/Kellek.2023.70.03>.

5 Uo. 23.

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

konstituálja, mind a jogi-politikai, mind az ontológiai hagyományban”.<sup>7</sup> A kivétel (eredetileg: a szuverén által instituált kivételes állapot) sajátos szerkezete pedig a *magábfoglaló kizárás* következő mechanizmusa szerint működik: „valami fel van osztva, ki van zárva és vissza van utasítva az alaphoz, és éppen e kizárás révén foglaltatik bele mint *arkhé* és mint alap”.<sup>8</sup> (Így például az élet vegetatív, szenzitív és intellektuális életre van felosztva, és ezek közül az első ki van zárva, hogy a többi alapjául szolgáljon.) Ez a magábfoglaló kizárás generálja – a tizedik pont érvelése szerint – a nyugati metafizikai, és egyben a jogi-politikai diszpozitívumok (Agamben sajátos fogalmával: gépezetek) ismert bináris oppozícióit. Ahogyan a nyugati metafizikai hagyomány az emberit, úgy a politikai gondolkodás is a politikait két viszonyítatlannak előfeltételezett (bár valójában a viszony által konstituált) elem ellentétes viszonyaként gondolta el: az embert a természet és *logosz*, test és lélek, állatiság és emberiség viszonyaként, a jogi-politikai szerkezetet pedig a szuverén tilalom „egyszerre vonzó és taszító kötelék”-e által összekapcsolt „puszta élet és szuverén hatalom, ház(tartás) és város(állam), anómia (anarchia) és törvény, konstituáló és konstituált hatalom, sokaság és nép” bináris oppozícióiban.<sup>9</sup> Az agambeni archeológia normatív célja pedig nem más, mint ezeknek az ontológiai-politikai bináris oppozícióknak a *destituálása* (leállítása), annak érdekében, hogy ellentétes viszonyukat egy kölcsönös nem-viszony, az *érintkezés* indifferenciája (közömbössége) váltsa fel. Végül, az érintkezés felmutatásának köszönhetően az oppozíciók, illetve a kivétel szerkezete által elfogott *munkátlan* elemek, „az élet, az anómia, az anarchikus potenciál” a bennük maradt „aktualizálatlan lehetőség kiszabadítása által” immár „szabad és érintetlen” formában jelenhetnek meg.<sup>10</sup>

Ami ebből a retrospekcióból a sorozat első kötetei felől nézve tűnően hiányzik, az a *kivételes állapotról döntő szuverén paradoxona*, amely az első két kötetben még az agambeni projekt központi elemét képezte. (Aztán, ahogyan a soron következő kötetekben a szuverén kivételes állapot eredeti thanatopolitikai hiperbolájáról fokozatosan a kormányozhatóság és a gazdaság keresztény diszpozitívumainak az archeológiájára került át a hangsúly, a kivétel paradoxona is háttérbe szorult.) A nyugati ontológiai és jogi-politikai arkhé struktúráját konstituáló kivétel, a magábfoglaló kizárás központi gondolati alakzatát ugyanis – az epilógus összegzésétől eltérően – nem a felosztás általi kizárás és megalapozás, hanem a kivételes állapotról döntő szuverenitás, illetve általában a nyugati jogi-politikai

7 Uo. 24.

8 Uo.

9 Uo.

10 Vö. uo. 33.

rend megalapozásának a paradox logikája strukturálja. Éppen ezért az itt következő elemzés első részében ezt a paradox logikát fogom részletesen – többek között az agambeni argumentáció által működtetett (poszt-) strukturalista premisszák explicitálásával – kifejteni.

Zavaró hatást kelt továbbá az is, hogy az idézett szintézis normatív részében felsorolt bináris oppozíciók sorozatában a jogi-politikai rend két különböző szintje mosódik egybe: a törvény ugyanis nem az anomikus elemet, hanem a jogon-kívüli, természeti erőszakot zárja ki; a háztartás és a városállam ellentéte (ami a természetes és politikai élet ellentétének feleltethető meg) a puszta élet és a szuverén hatalom metasztijéhez képest másodlagos, származtatott bináris oppozíció. Tanulmányom központi interpretációs tézise értelmében ugyanis az agambeni gondolatrendszer konzisztenciája megköveteli, hogy két eltérő fogalmi-logikai szintet különítsünk el benne: egyrészt a jogrend és a jogon-kívüli szuverén erőszak (illetve a politika és a puszta élet) között tételezett kivételességi (magábfoglaló kizárási) viszony szintjét, másrészt a jogi-politikai bináris oppozíciók elemeinek (a jogi és az anomikus, illetve a politikai és természetes élet elemeinek) a szintjét. Elemzésem második részében e két szint interakciójának kezdetben a transzcendentális, majd a történeti logikáját igyekszem rekonstruálni.

Tanulmányom központi, az agambeni projekt normatív tartalmára vonatkozó tézise a következő: ez nem annyira a bináris jogi-politikai oppozíciók destituáló érintkezésének az elgondolására, hanem a nyugati jogi-biopolitikai gépezet paradox arkhéjának, a kivétel által magábfoglalva kizárt, jogon-kívüli erőszaknak a destituálására irányul. A jogi-politikai archeológia Agamben radikális messianisztikus intenciójával konzisztens célja tehát nem más, mint magának a kivételes állapotnak, a puszta életre irányuló szuverén thanatopolitikának a destituálása, és ezáltal az egész nyugati jogi-politikai történet lezárása, meghaladása. Elemzésem harmadik részében ennek a messianisztikus archeológiának a koherens rekonstrukciójára és normatív kiértékelésére törekszem.

## A szuverén döntés paradoxona és a törvényerő önreflexív jelölője

A szuverenitás topológiai-logikai paradoxona – ahogyan azt Agamben a *Homo Sacer*-sorozat nyitókötete első fejezetében Carl Schmitt nyomán exponálja – a következő: ahhoz, hogy a *kivételes állapot*ról dönthessen,

vagyis ahhoz, hogy *törvényesen felfüggeszthesse a törvényt* (a jogrend totalitását), a szuverénnek *egyidőben a jogrenden belül és kívül kell lennie*.<sup>11</sup> Egyfelől a szuverén törvényesen (azaz a jogrend „belső”-je, immanens totalitása által legitimált módon) a törvényen kívülre helyezheti önmagát.<sup>12</sup> Másfelől, a törvényen kívül levő szuverén kihirdetheti, hogy nem létezik törvényen-kívüli,<sup>13</sup> mivel a jog létrehozásához valójában nincs szüksége jogra.<sup>14</sup> E paradox megfogalmazások jól érzékeltetik, hogy a szuverén döntése a kivételes állapotról a jogrend eredeti létrehozásának, azaz a jogrend *arkhéjának* (eredetének, alapjának) a paradoxonát idézi fel – föl-tárva egyszersmind, mint látni fogjuk, annak végső soron megragadható eredet vagy alap nélküli, *an-archikus* jellegét. A kivételes állapot, illetve a jogrend an-arkhéja paradox struktúrájának a kibontásához a továbbiakban először George Spencer-Brown „eredeti megkülönböztetés” fogalmát veszem igénybe.<sup>15</sup>

Spencer-Brown szerint minden értelemdimenzió kijelölése kettős értelemben vett aszimmetrikus megkülönböztetésen alapszik: az eredeti megkülönböztetésben egyszerre és ugyanabban az aktusban történik meg 1) a megkülönböztetés (a „jelölt állapot” – marked state) két oldalának az elkülönítése (például tudat és tárgy, jogos és jogtalan stb. megkülönböztetése) és 2) ennek a megkülönböztetésnek a megkülönböztetés hiányától (a jelölt állapot előtti „jelöletlen állapot”-tól – unmarked state) való megkülönböztetése. Az eredeti megkülönböztetés tehát egyszerre vonatkozik a megkülönböztetés által létrehozott két oldalra és önmagára: a két oldal megkülönböztetése egyben egy *önreferens megkülönböztetés*, amely önmagát is megkülönbözteti a megkülönböztetés hiányától (az elkülönítetlen állapottól).

Alkalmazzuk most az eredeti megkülönböztetés Spencer-Brown féle logikai modelljét a jogrend létrehozásának (illetve archetipikus formájának: a kivételes állapotra vonatkozó szuverén döntésnek) az aktusára. Ebben az aktusban ugyancsak egyszerre történik meg 1) az elkülönített jogrend két oldalának, a jogi norma alkalmazása által elkülöníthető jogos/

11 Vö. uo. 27.

12 Uo. Sajnos a magyar fordításból az első fejezet első bekezdéséből érthetetlen módon két teljes – a szuverén döntés paradoxona megértéséhez lényeges – mondat hiányzik, ami minden bizonnyal a fordító (és a lektor) alapos munkáját dicséri. A hiányzó mondatokért lásd Giorgio Agamben: *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Ford. Daniel Heller-Roazen. In uő: *The Omnibus Homo Sacer*. Id. kiad., 17.

13 Vö. uo. (Lásd az előző lábjegyzet magyarázatát.)

14 Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom...* Id. kiad., 32.

15 George Spencer-Brown: *Laws of Form*. New York, Julian Press, 1972. Spencer-Brown idevágó gondolatait Szabó Zsigmond elemzése nyomán foglalom össze, lásd uő: *A libidó antinómiája (és más paradoxonok)*. L'Harmattan, Budapest, 2012, 30–32.

jogtalan eseteknek a megkülönböztetése, és egyben 2) e megkülönböztetésnek a megkülönböztetés hiányától, vagyis a jogrenden kívüli (vagy ha úgy tetszik: a jogrend alapítását „megelőző”) elkülönítetlen állapottól: a *jogon-kívüli, jognélküli „káosz”*-tól történő megkülönböztetése. (Itt egyelőre csak jelzem, később majd explicitálom is: a jogtalanság és a jognélküliség kifejezések másra, két különböző szinten referálnak.) *A jogrend eredeti alapításának az aktusát megismétlő szuverén döntés a kivételes állapotról tehát egy olyan önreferens distinkció, amely önmagát is megkülönbözteti a megkülönböztetés hiányától – a jogon-kívüliség vagy jognélküliség káoszától.* Ennek alapján a szuverenitás topológiai paradoxonának a „feloldása” úgy gondolható el, hogy a szuverén önreferens döntése a jogrend lényegileg lokalizálhatatlan, a jogrend terében elhelyezhetetlen eredetére utal – azaz pontosan arra az eredeti megkülönböztetésre, elkülönítésre, amely egyáltalán megnyitja, létrehozza azt a teret, amelyben a jogrend helyet kaphat, érvényes lehet:

[...] ez az az alapvető elhelyezés (*Ortung*), amely nem korlátozza magát pusztán csak arra, hogy megkülönböztesse azt, ami belül van, attól, ami kívül van, a normális [jog]helyzetet a [jognélküli] káosztól, hanem egy küszöböt (kivételes állapotot) jelöl ki közöttük, amelyből kiindulva a belső és külső azokba az összetett topológiai viszonyokba lépnek, amelyek a [jog] rend érvényességét lehetővé teszik.<sup>16</sup>

A kivételes állapot szerkezeti funkciója tehát a következő: a szuverén döntés önreferens distinkciója által elkülönített két állapot, a jogrend és a jogon-kívüliség állapota között egy *kivételességi viszonyt*, a kívülséget csak a kizárása által magába foglaló, azaz *a jogon-kívülit egyedül a kizárása által a jogrendbe foglaló viszonyt* tételez. Paradox módon ez a kivételességi reláció képezi a jogrend konstitutív an-arkhéját (eredet nélküli eredetét, alaptalan alapját): *a jog „alap”-ja a jogon-kívülivel létesített magábafoglaló kizárás.* Vagy, a paradoxon egy másik megfogalmazásában: a jog alapja önmaga felfüggeszthetősége (a jogot ily módon folyamatosan kísértő állandó kivételes állapot által). Ahhoz pedig, hogy a jogrend an-arkhéjaként működhessen, a kivételességi viszonynak valamilyen formában bele kell íródnia a jogrendbe, létrehozva belső és külső, jogrend és jognélküliség, a *nomosz*, a törvény és a *fűzisz*, a természeti, azaz a jogon kívüli erőszak egymásbajátszásának azt a sajátos topológiai alakzatát, amit Agamben

16 Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom...* Id. kiad., 32. (A fordítást módosítottam – Sz. A.)

elkülönítetlenségi vagy megkülönböztethetlenségi sávnak, illetve küszöbnek nevez.<sup>17</sup>

A kivételes állapotról való szuverén döntés önreferens distinkciójának egy analóg – Agamben által is többször hivatkozott – alakzata az *önreflexív üres jelölő*nek a strukturalizmus által feltárt paradox működése. Ez utóbbinak az egyik legszemléletesebb példáját Claude Lévi-Strauss ismert *mana*-elemzésében találjuk.<sup>18</sup> A *mana* kifejezés, amely mindazt jelenti, amire még nincs nevünk (kortárs magyar nyelvi megfelelője az „izé” volna), az a sajátos nyelvi elem (általában: jelölő egy adott differenciális jelölőrendszerben),<sup>19</sup> amely a jelentések szimbolikus rendszerének a jelentett valósággal szembeni *jelentéstöbbletét* képviseli. Egy olyan *üres jelölő* vagy *zéró szimbólumérték*, amely konkrétan nem jelöl semmit (nincs konkrét jelentése), de ugyanakkor mindent jelölhet, bármilyen szimbolikus jelentést képes fölvenni. Paradox jelölő tehát, amely *nem jelent semmit, csak azt, hogy a nyelvi jeleknek van jelentése*: önreflexív módon a *tiszta jelentést* (a jelentés, mint olyan „tényét”) jelöli. Nyilvánvaló, hogy ez a paradox önreflexív jelölő az imént elemzett, Spencer-Brown-féle eredeti megkülönböztetés (illetve elkülönítetlenségi sáv) *analogon*jaként működik: azt az eredeti, a nyelvi különbségeket (differenciális jelölőket) létrehozó különbséget, konstitutív differenciát képviseli a nyelven belül, amely a nyelv szimbolikus rendszerét különíti el a nyelven-kívüli valóságtól. Ennek a konstitutív differenciának is bele kell íródnia a rendszerbe, egy olyan paradoxális jelölő által, amely csak a jelentésen kívüli valósággal tétélezett differenciális (kizáró) viszony által jelöli magát a tiszta jelentést.

- 17 A megkülönböztethetlenség, az indifferencia sávja az agambeni érvelés többértelmű kulcsfogalma: az indifferencia megkülönböztethetlenséget és közömbösséget is jelenthet, az első értelemben a kivételes állapotra (illetve ennek a jogrendbe beíródnak nyomára, az „artikulációs küszöb”-re) vonatkozik, a második értelemben viszont – mint majd látni fogjuk – éppen a kivételes állapotot fölszámoló érintkezés alakzatát írja le. (Ezért megtévesztő az, hogy a magyar fordítás nem tesz különbséget a két értelem között, és sok esetben a „közömbösségi sáv”-ot használja ott is, ahol a kontextus a „megkülönböztethetlenség” kifejezést igényelné.)
- 18 Claude Lévi-Strauss: Bevezető Marcel Mauss életművéhez. In Marcel Mauss: *Szociológia és antropológia*. Ford. Saly Noémi. Osiris Kiadó, Budapest, 2004, 42–46. Lévi-Strauss *mana*-elemzéséhez, illetve általában más strukturalista üres jelölők paradox működésének az elemzéséhez lásd Ullmann Tamás: *Túl a jelentésen. Sematizmus és intencionalitás 2*. L'Harmattan, Budapest, 2019, 170–182.
- 19 Saussure nyomán a strukturalista nyelvfelfogás a nyelvet (illetve minden szimbolikus jelölőrendszert) jelölők differenciális rendszereként elemzi: a nyelvi jelölők nem önálló és pozitív, hanem csak negatív, differenciális léttel rendelkező entitások; a jelölők „azonosságát” kizárólag az egymással szembeni különbségi viszonyok határozzák meg, azaz minden nyelvi elem (mind a jelölő, mind a nyelvi jelentés) csak különbségek és oppozíciók hálózatszerű rendszerének egy csomópontja.

A mana, általában minden önreflexív üres jelölő minden nyelvhasználat és szimbolikus gondolkodás konstitutív mozzanata, mondhatni a jelentés transzcendentális előfeltétele: ahhoz, hogy a rendszeren belüli differenciális jelölők valamit jelentsenek (valami meghatározottat jelöljenek, denotáljanak), egy ilyen önreflexív jelölőre van szükség, amely semmi mást, csak magát a jelentést jelöli (a jelentésen-kívülivel tételezett kizáró viszonyán keresztül).

A *Homo Sacer*-sorozat második (*A kivételes állapot* címet viselő) kötetében Agamben a kivételes állapotban felfüggesztett törvénytől elkülönült törvényerő érvényességét az önreflexív üres jelölő imént bemutatott paradox működésével hozza összefüggésbe. A kivételes állapot a törvény nélküli törvényerő sajátos helyzeteként írható le, amelyben egyfelől a szuverén által kinyilatkoztatott aktusok (rendeletek, intézkedések), amelyeknek nincs törvényértéke, mégis a törvény erejével lesznek felruházva, másfelől viszont maga a törvény, a jogi norma nem kerül(het) alkalmazásra, nincs törvényereje. A törvénytől elkülönült törvényerő egyfajta – ahogyan az analógiát expliciten tételező Agamben fogalmaz – „jogi mana”-ként, a „törvény nulla foka”-ként<sup>20</sup> működik. Mint azt a nyelvi jelölőrendszer iménti elemzésében láttuk, a differenciális jelölők csak azáltal képesek bármit is jelölni (denotálni), hogy a konstitutív differenciát (a nyelv és a nem-nyelvi külsője közötti differenciát) képviselő mana önreflexív üres jelölője a jelentésen-kívül valósággal tételezett kizáró/kivételes viszony révén semmit sem, csak magát a tiszta jelentést jelöli. *Per analogiam*: a jogi normákat a normális joghelyzetben is csak annak köszönhetően lehet alkalmazni az egyedi esetekre (jogi jelöletekre, denotátumokra), hogy a *törvényerő önreflexív üres jelölője*, „jogi mana”-ja a jogon-kívülivel tételezett kizáró/kivételes viszonyán (a jog hiányának a jogrendbe való magábafooglaló kizárásán) keresztül pusztán csak önmaga érvényességét jelöli (a törvény alkalmazásától, bármiféle jogi denotátumtól függetlenül).<sup>21</sup> Így például az emberölést tiltó

20 Giorgio Agamben: *State of Exception*. Ford. Kevin Attell. In uő: *The Omnibus Homo Sacer...* Id. kiad., 209–210.

21 A jogrendet a jogon-kívüli és a nyelvi jelentést a nyelven-kívüli magábafooglaló kizárásával megalapozó szerkezetek közötti analógia kibontásához lásd: „Ahogyan csupán a kivételes állapotra vonatkozó szuverén döntés nyitja meg azt a teret, amelyben a külső és a belső határvonala megvonható, és meghatározott normák meghatározott területekhez rendelhetők, ugyanúgy a nyelv mint tiszta jelentőképeség, kivonva magát a diskurzus minden konkrét instanciájából, elkülöníti a nyelvit a nem-nyelvitől, és lehetővé teszi olyan jelentéssel bíró diskurzív területek megnyitását, ahol adott terminusoknak meghatározott jelöletek felelnek meg. A nyelv a szuverén, amely állandó rendkívüli állapotban kihirdeti, hogy nem létezik nyelven kívüli, hogy a nyelv mindig önmagán túl van.” Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom...* Id. kiad., 36. (A fordítást módosítottam – Sz. A.) Vö. még Agamben: *State of Exception*. Id. kiad., 217–218.

jogi norma csak azáltal alkalmazható egyedi jogi esetekre, egy emberölési eset csak azáltal válik jogtalanná, hogy eleve feltételezi a jogon-kívülivel, a kivételes állapot szuverén erőszakával tételezett kizáró/kivételes viszonyt: a *homo sacer* büntetlen meggyilkolásának a magába foglaló kizárása révén konstitutív törvényerőt.<sup>22</sup> A jognélküliség és jogtalanság – korábban megelőlegezett – eltérő jelentése tehát a következő: a jognélküliség, a jogon-kívüli erőszak magába foglaló kizárása a norma érvényességének, vagyis a norma áthágása esetén a jogtalanságnak a konstitutív előfeltétele.

Foglaljuk össze a kivételes állapot Agamben által elemzett paradox logikájának a központi tézisést: a nyugati jogrend paradoxális, an-archikus alapja a kivételes állapot által magába foglalva kizárt jogon-kívüli szuverén erőszak. Ahhoz, hogy a jogrend alapjaként működhessen, a kivételes állapotnak egy sajátos topológiai alakzat, a belső és a külső, a törvény és a törvényen-kívüli, természeti erőszak közötti elkülönítetlenségi küszöbnek a formájában bele kell íródnia a jogrendbe. A magába foglaló kizárás szerkezetét *A kivételes állapot* (a *Homo Sacer*-sorozat második kötete) argumentációja egy ettől eltérő, korrelációs szerkezettel egészíti ki: a nyugati jogrendszert két heterogén, fogalmilag és időben elkülöníthető, de egymással korreláltan működő elem, egy normatív, jogi (a *potestas*) és egy anomikus, metajogi (az *auctoritas*) elem korrelációja konstituálja. (Így például az ókori Rómában a nép és a Szenátus, a középkori Európában a világi és az egyházi, spirituális hatalom korrelációja.) A normatív és az anomikus elemek korrelációját viszont a kivételes állapot diszpozitívuma biztosítja: a kivétel, a magába foglaló kizárás egy olyan *artikulációs küszöb*-ként íródik bele a jogrendbe, amely a jogrend és a jogon-kívüli erőszak közötti elkülönítetlenségi küszöb határainak a fenntartásával biztosítja a két elem összehangolt működését.<sup>23</sup> Ebben az értelemben a kivételes állapot a normális jogrend működésének az előfeltétele akkor is, amikor egyfajta *rejtett, virtuális an-arkhéként*, artikulációs küszöbként működik: funkciója a jogi bináris oppozíció elemeinek, a normatív és anomikus elemeknek a dialektikus korrelációja.

Mint tudjuk, a kivétel, a magába foglaló kizárás Agambennél nemcsak a jogrendet, hanem a politika rendjét is strukturálja: a nyugati politika rejtett, an-archikus alapja, a politikain kívüli („impolitikai”) puszta élet magába foglaló kizárása. „Fontos – amint erre másrészt maga Agamben figyelmeztet –, hogy ne keverjük össze a puszta életet a természetes élettel.”<sup>24</sup> Ugyanis a *homo sacer* büntetlenül kioltható puszta élete – akárcsak a kivételes állapot – szintén egyfajta artikulációs küszöbként működik a

22 Vö. Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom...* Id. kiad., 35.

23 Vö. Agamben: *State of Exception*. Id. kiad., 240.

24 Agamben: *A destituáló képesség elméletéhez*. Id. kiad., 23.

politikai bináris fogalmi oppozíció, a politikailag minősített élet (a *biosz*) és a természetes élet (a *zóé*) között.<sup>25</sup> A *Homo Sacer* biopolitikai alaptézise értelmében a szuverén kivétel jogi szerkezete már mindig is „megfertőzte” a nyugati politikát, amely ezért nem a politikai és természetes élet ellentétén, hanem a szuverén hatalom eredeti jogi-biopolitikai aktusán, a pusztá élet létrehozásán alapul. Mivel tehát a jogi és a politikai kivétel szerkezete már mindig is egymásbafonódnak, ezért a politika valódi alanya nem az állampolgár politikai élete, hanem a jogi-politikai magábafooglaló kizárás szubjektuma: a kivételes állapotban a szuverén erőszaknak kitett *homo sacer* pusztá élete.

Mindezek alapján, a jelen tanulmány argumentációja a következő interpretációs téziszre épül: a jogi-politikai eredeti önreferens distinkció két oldalának az elkülönítése és a köztük (a jogrend és a jogon-kívüli szuverén erőszak, illetve a politika és a pusztá élet között) tételezett kivételességi (magábafooglaló kizárási) viszony, egyfelől, valamint a jogi-politikai bináris oppozíciók elemeinek (a jogi és az anomikus, illetve a politikai és természetes élet elemeinek) a korrelációja, másfelől, az agambeni értelemben vett nyugati jogi-politikai gépezet két különböző fogalmi-logikai szintjének feleltethető meg. Az eredeti önreferens distinkció (meta)szintje a bináris oppozíciók szintjének a transzcendentális lehetőségfeltétele: a nyugati jogi-politikai paradox an-arkhé (a kivételességi viszony önreferens distinkciója vagy a törvényerő önreflexív üres jelölője) egy olyan sajátos topológiai alakzatként, elkülönítetlenségi küszöbként íródik bele a jogi-politikai rendbe, amelynek a transzcendentális funkciója a jogi-politikai bináris oppozíciók két elemének az összehangolása. Még pontosabban, Agamben elemzéseiben a két szint közötti interakció két eltérő mozzanata különíthető el: az elkülönítetlenségi küszöb „alap esetben” egy olyan artikulációs küszöbként működik, amelynek a fenntartása által a bináris oppozíciók két eleme (a normatív *versus* anómiás elem, a politikai *versus* természetes élet) egymástól elkülönítve (a kivételességi reláció elkülönítetlenségi küszöbe által elválasztva), de egyben dialektikusan korrelálva viszonyban maradnak; amikor azonban a kivételes állapot szabálylá válik, az elkülönítetlenségi küszöb határai eltörlődnek, és a korábban dialektikusan összehangolt két heterogén elem megkülönböztethetetlenül egymásbaesik: a normatív és az anómiás elemek dialektikája felborul és a szuverén hatalmában egymásbamosódik, a pusztá élet pedig a politika középpontjába kerül. Ám ahhoz, hogy e két mozzanatnak a nyugati jogi-politikai gépezeten belüli sajátos időbeli viszonyát, történeti váltakozását megértsük, előzőleg az agambeni jogi-politikai, illetve általában filozófiai archeológia módszerét kell megvizsgálnunk.

25 Vö. uo.

## Az archeológiai regresszió és a történetiség problémája

Az agambeni archeológiai módszer explicitálásához érdemes a „Filozófiai archeológia”<sup>26</sup> című szövegéhez fordulnunk, amely szerzőnk amúgy viszonylag ritka módszertani önreflexióinak egyik figyelemreméltó darabja. (Az archeológia kifejezés itt részben a történeti tudásformákat transzcendentálisan meghatározó történeti *a priorik* foucault-i értelemben vett archeológiájára, részben pedig Kantra utal, akinél a filozófia filozófiai archeológiája nem a ténylegesen adott, „megtörtént” múltbeli gondolatokra, hanem egy olyan, bizonyos értelemben soha sem adódó arkhéra, a filozófiai ész kifejlésére irányul, amelynek azt is tartalmaznia kellene, aminek meg kellett volna történnie vagy ami megtörténhetett volna.) Az arkhé, amelyhez az agambeni filozófiai archeológia visszatér, nem valamiféle kronológiailag beazonosítható múltbeli esemény, de nem is egy konstitutív eredet vagy alap, hanem a nyugati hagyomány által elfedett, tudatosan át nem élt történeti múltnak egy sajátos, kizárólag a történeti jelen felől hozzáférhető megtapasztalása. A filozófiai archeológia e sajátos időszerkezetét Agamben első megközelítésben a pszichoanalitikus elfojtás (a tudattalan múlt elfojtása) és az archeológiai múlt között vont analógiával érzékelteti: mindkét esetben egy *még nem átélt*, az értelemtapasztalat számára a terapeutikus vagy archeológiai regressziót (az archeológiai kutatás végét) megelőzően még nem hozzáférhető múltról van szó. Vagyis egy olyan múltról, amely majd csak a jövőben válik elmúlttá, egy sajátos „future antérieure”-ről (előidejű jövőről): a múltnak egy olyan jövőbeli formájáról és „ugyanakkor” a jövőnek a múltra való olyan visszahatásáról, amelyben első alkalommal válik lehetővé az arkhének a kortárs történeti jelennel „egyidejű” megmutatkozása. Két lényegi különbség árnyalja a pszichoanalitikus és archeológiai múlt-feldolgozás között vont analógiát. Az agambeni archeológiai regresszió célja először is nem pusztán az át nem élt – tudattalanul elfojtott – múlt tudatosítása, hanem annak a sajátos „arkhé”-nak a feltárása, amelyben egy történeti fenomén tudatos és tudattalan aspektusra való hasadása létrejött. Ha ezt az archeológiai regresszió-felfogást az agambeni jogi-politikai gépezetekre alkalmazzuk (amit maga Agamben ebben a szövegben nem tesz meg), akkor a jogi-politikai archeológia a maga során arra a mozzanatra irányul, amelyben a tudatos aspektusra, azaz a jogi-politikai – a jogi és anomikus elemek, a politikai és természetes élet – bináris oppozícióira és az általuk elfedett tudattalan

26 Giorgio Agamben: Philosophical Archeology. In uő: *The Signature of All Things. On Method*. Ford. Luca D’Isanto és Kevin Attell. Zone Books, New York, 2009, 81–111.

aspektusra, azaz a kivételességi, magábfoglaló kizárási viszonyra való hasadás létrejött. (A másik lényegi különbség, amit a következő pontban tárgyalok részletesen, az agambeni archeológia messianisztikus komponensének felel meg: ez az archeológia az arkhé hatástalanítására, munkátlanítására irányul.)

Az agambeni archeológiai regresszióknak az igazi inspirációforrása azonban – akárcsak az agambeni életmű oly sok más alapfogalma, teoretikus konstrukciója esetén – kétségkívül Walter Benjamin, jelen esetben az igazi történelmi megismerhetőséget lehetővé tevő *dialektikus kép* benjamini fogalma. (Kifejezetten ezt a benjamini fogalmat ugyan Agamben itt nem hivatkozza, de sok más szövege explicit és implicit módon is használja.) Erről a „soha vissza nem téro” „veszélyes pillanat”-ban a múltat a mosttal egymásbavillantó dialektikus (emlék)képről Benjamin így ír:

Nem úgy van, hogy az elmúlt a jelenbelire vagy a jelenbeli az elmúltra veti fényét, hanem a kép az, amiben a volt a Mosttal villámszerűen áll össze egyetlen konstellációvá. [...] a kép a megismerhetőség Mostjában, a legnagyobb mértékben (magán) viseli a *kritikai, veszélyes mozzanat* bélyegét [...].<sup>27</sup>

A történelmi múltat a Mosttal villámszerűen konstellációba állító benjamini dialektikus kép fölvilágításának az agambeni filozófiai archeológiában az arkhéna a kortárs történelmi jelennel egyidejű, egy „még nem átél és elgondolt jelen” mozzanatának a „váratlan, káprázatos fölbukkanása” felel meg.<sup>28</sup>

Ami sajátosan a nyugati jogi-politikai történet még nem átél arkhéjának a fölbukkanását illeti, ez Agambennél kizárólag csak abban a „kritikai, veszélyes” történelmi jelenben válik lehetővé, amikor a kivételes állapot normává válik. Csak amikor a nyugati jogi-politikai gépezet rejtett, paradoxális an-arkhéja, a kivételes állapot (a jogon kívüli szuverén erőszak magábfoglaló kizárása) napvilágra kerül (tudatosul), válik efelől a történelmi jelen felől első alkalommal hozzáférhetővé a két aspektus (a tudatos és a

27 Walter Benjamin: Passzázsok (részletek). N 3, 1 [N ismeretelméleti jegyzetek; a haladás elmélete]. In uő: „A szírének hallgatása.” *Válogatott írások*. Ford. Szabó Csaba. Osiris, Budapest, 2001, 226. [Kiemelések tölem – Sz. A.] Vö. *A történelem fogalmáról*-ban olvasható megfogalmazásokkal: „Egy felvillanó képen lehet csupán a múltat megragadni; abban a soha vissza nem téro pillanatban, amelyben éppen megismerhető.”; „Történelmileg artikulálni a múltat, ez nem ugyanaz, mint megállapítani, »hogyan is történt valójában«. Inkább azt jelenti, hogy hatalmunkba kerítünk egy emléket, mely valami veszélyes pillanatban fölvilágosítja bennünk.” Walter Benjamin: *A történelem fogalmáról*. Ford. Bence György. In uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 963, 964.

28 Vö. Agamben: *Philosophical Archeology*. Id. kiad., 99.

tudattalan aspektus), illetve a két történeti mozzanat *retroaktív* viszonya: a kivételes állapot a jogrend működésének a rejtett, tudattalan arkhéja akkor is, amikor a tudatos, látható aspektus, a jogi-politikai bináris oppozíciók korrelációjának artikulációs küszöbeként működik; de ez a rejtett arkhé, illetve működés csak utólagosan, abból a történeti jelenből válik hozzáférhetővé, amikor a kivételes állapot immár normává vált. A két mozzanat történeti váltakozása tehát a következőképpen ragadható meg: a jogi-politikai rend „normális” működésének – például a modern demokratikus jogállamnak vagy biopolitikának – a mozzanatában a jogi-politikai (a normatív/anómiás, a politikai élet/természetes élet) bináris oppozíciókat a kivételességi reláció artikulációs küszöbe hangolja össze; de a „normális” működés rejtett alapja csak utólagosan, abban a mozzanatban válik tudatossá, amikor a korábban virtuális kivételes állapot normává válik (például a két világháború közötti nemzetiszocialista vagy fasiszta, de Agamben szerint a kortárs planetáris kivételes állapotban is): ekkor az elkülönítetlenségi küszöb határai eltörlődnek, és a bináris oppozíciók korábban összehangolt dialektikáját a büntetlenül megölhető pusztá életre irányuló szuverén thanatopolitika váltja fel.

Az agambeni archeológia e két mozzanatának (végeredményben: a „virtuális” és a „reális” kivételes állapotnak) ez a sajátos váltakozása azonban mintha ellehetetlenítené a nyugati jogi-politikai gépezet reális történeti dinamikáját. Mintha már mindig is, állandóan – hol rejtetten, hol expliciten, de – kizárólag a kivételes állapot „történne”, a nyugati jogi-politikai történet pedig ehhez képest egyfajta látszattörténésként tűnne fel, egy epifenomenális történetiségre redukálódna. Az a benyomásunk támadhat, mintha valójában pusztán csak a jogi-politikai an-arkhé, a kivételes állapot, mint egyfajta transzhistorikus paradoxon oszcillációjának két mozzanatáról volna szó: a jogi-politikai rendet létrehozó, illetve felfüggesztő konstitutív differencia, a kivételes állapotról döntő szuverén önreferens distinkciója jog és jogonkívüliség között feltűnik, létrehozza és rejtett virtuális an-arkhéként (az epifenomenális jogi-politikai történetbe transzcendentális artikulációs küszöbként beíródva) összehangolja a jogi-politikai bináris oppozíciókat, ez utóbbiak aztán a következő mozzanatban visszacsatolódnak és eltűnnek az eredeti differenciába(n), a „reális” kivételes állapot ismét csak feltűnik, és így tovább...

## A destituáló képesség és az érintkezés problémája

*A testek használata* epilógusának tizedik pontjában Agamben a következőképpen definiálja a destituáló képességet: destituáló az a képesség, amely

„[...] képes leállítani az ontológiai-politikai viszonyokat, hogy elemek között megjelenhessen egy érintkezés”. Majd így folytatja:

[...] ahol egy destituáló képesség fölmutatja a kötelék semmisségét, amely úgy tett, mintha összetartaná őket, pusztá élet és szuverén hatalom, anómia és *nomosz*, konstituáló hatalom és konstituált hatalom bármiféle viszony nélkül érintkezve mutatkoznak meg; de éppen ezért, amit önmagáról leválasztottak és a kivételben elfogtak – az élet, az anómia, az anarchikus potenciál – most szabad és érintetlen formájában jelenik meg.<sup>29</sup>

A destituáló képesség tehát a felsorolt ontológiai-politikai fogalmi opozíciók két eleme közötti ellentétes – sőt egyáltalán: bármiféle – viszony leállítása, destituálása, annak érdekében, hogy a relációt egy olyan érintkezés váltsa fel, amely lehetővé teszi az általuk a kivételben elfogott munkátlan elem „kiszabadítását”. A destituáló képesség – teszi hozzá mindjárt a tizenegyedik pont eleje – szorosan összefügg az agambeni archeológia egy másik alapfogalmával, a *munkátlanság* (inoperositá) fogalmával:

Mindkét esetben az a kérdés, hogy hatástalanítható vagy munkátlanítható-e valami – egy hatalom, egy funkció, egy emberi művelet – az egyszerű lerombolása nélkül, a benne maradt aktualizálatlan lehetőség kiszabadítása által, megengedve annak egy másféle használatát.<sup>30</sup>

A munkátlanság központi normatív fogalma – idézzük fel röviden – Agamben számára nem a munka, a tevékenység hiányát, nem *apraxiát* jelent, hanem inkább egy olyan emberi praxist, amelynek nincs semmilyen sajátos célja vagy rendeltetése, azaz *télosza*. Ugyanis magának az embernek, mint olyannak – fejt ki Agamben, mint oly sokszor, egy Arisztotelész-passzus sajátos értelmezésén keresztül – a konkrét munkatevékenységeket végző hivatásoktól eltérően nincs tulajdonképpeni munkája, hivatása, azaz sajátos lényegi természete, eleve meghatározott biológiai, vallásos, társadalmi, történelmi stb. rendeltetése – ebben az értelemben nevezhető lényegileg munkátlannak.<sup>31</sup> Sőt, általában az egész nyugati történelemnek sincs egy meghatározott *arkhéja* és *télosza*, azaz teleologikus értelme, rendeltetése, éppen ezért – amint majd később látni

29 Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Id. kiad., 33.

30 Uo.

31 Vö. például Giorgio Agamben: *The Work of Man*. Ford. Kevin Attell. In Matthew Calarco – Steven DeCaroli (szerk.): *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Stanford University Press, Stanford, CA, 2007, 1–10.

fogjuk – az agambeni messianisztikus archeológia végső célja, a specifikus jogi, gazdasági stb. diszpozitívumok, illetve emberi műveletek hatástalanításán túl, magának az egész nyugati ontológiai, jogi-politikai történetnek a munkátlanítására, hatástalanítására irányul.

Térjünk rá most az *érintkezés* normatív módszertani fogalmára, amely azonban több megoldatlan problémát is felvet. A fentebb idézett definíció először is mintha azt sugallná, hogy a destituáló képesség egy sajátos gondolati aktust involválna, amely, szemben a bináris viszonyok reprezentációjával, az elemek nem reprezentálható érintkezését gondolná el. Agamben Giorgio Collinak az arisztotelészi ihletésű érintkezés-meghatározására utal: az érintkezés egy „reprezentációs semmi” jelzése, az a mozzanat, amelyben két létező csak a reprezentáció egy sajátos semmissége által van elválasztva egymástól.<sup>32</sup>

Az érintkezés nem egy érintési pont, nem egy *quid* vagy egy szubsztancia, amelyben a két elem kommunikál: csak a reprezentáció hiánya, csak egy cezúra határozza meg. Ahol egy viszony destituálódik és megszakad, az elemei ebben az értelemben érintkeznek, mivel megmutatkozik közöttük mindenféle viszony hiánya.<sup>33</sup>

Ezeken a tömör, de meglehetősen enigmatikus leírásokon túl az érintkezés fogalma sajnos kifejtetlen, többek között egy feloldatlan kétértelműségtől (is) terhes marad: nem világos ugyanis, hogy az ontológiai-politikai viszonyokat felváltó, nem reprezentálható érintkezést elgondoló gondolati aktust magát is az érint(kez)éssel analóg non-reprezentációs aktusként kell-e felfognunk.<sup>34</sup> De mindenekelőtt: nem világos, hogyan lehetséges nem pusztán csak a jogi-politikai bináris oppozíciók viszonyának az érintkezésre váltása, hanem magának az ezeket transzcendentálisan korreláló jogi-politikai paradox an-arkhénak, a kivétel által magábafooglalva kizárt szuverén erőszaknak a destituálása. (Erre a problémára a következő pontban keresem a megoldást.) Ebben a vonatkozásban egyébként a tét lehet, hogy annál is nagyobb, mint amit Agamben itt sejtet: a

32 Agamben: *The Use of Bodies*. Id. kiad., 1242–1243.

33 Agamben: *A destituáló képesség elméletéhez*. Id. kiad., 33.

34 Az érint(kez)és mintájára felfogott non-reprezentációs gondolati aktus amúgy nem egy, részleteiben átgondoltabb filozófiai előzménnyel rendelkezik. Arisztotelész a *thigein* (érinteni, tapintani) fogalmában ragadta meg a gondolkodás sajátos tevékenységét (ezt elemzi az Agamben által hivatkozott Giorgio Colli is): a gondolkodás legmagasabb formája nem reprezentálja, hanem megérinti a tárgyát. De hivatkozhatnánk a számtalan idevágó test-fenomenológiai elemzésre is, így például Merleau-Ponty Husserlból kiinduló (taktilis) kiazmus-fogalmára, de akár Lévinasnak az érintkezés eredeti nyelvére vonatkozó felvetéseire is, stb., stb.

destituálásnak elvileg magának a nyugati metafizikai és jogi-politikai gondolkodásnak a paradoxális (aporetikus) logikáját kellene leállítania.<sup>35</sup> Mindenesetre, a destituáló képesség Agamben számára korántsem csupán egy gondolati aktus, másik – Benjamingtől származtatott – előképe ugyanis az erőszak és a jog közötti kapcsolatot destituáló „tisztá erőszak” destituáló képessége. (Ezt szintén később, az ezután következő második pontban tárgyalom.)

Fölmerül azonban még egy másik, az agambeni gondolati konstrukció alapvetését érintő probléma is: az sem világos ugyanis, hogy egyáltalán mi a topológiai különbség az érintkezés és az elkülönítetlenség fogalmi alakzatai között. A *testek használatában* egy adott ponton Agamben azt állítja, hogy az archeológiai regresszió valójában csak a nyugati jogi-politikai gépezet középpontjához, az ellentétek egymásbaesésének a megkülönböztethetetlenségi sávjához (azaz: jog és jogon kívüli erőszak elkülönítetlenségéhez) jut vissza; és ha pusztán csak ebben a sávban tartjuk magunkat, a gépezet leáll, és kiléphetünk belőle.<sup>36</sup> Ha azonban a regresszió céljának ezt a leírását így elfogadjuk, ez azt implikálja, hogy az elkülönítetlenségi sáv potenciálisan már mindig is önmagának az érintkezés által való meghaladása, destituálása. Másképpen fogalmazva: a jog és a jogon kívüli erőszak közötti, a kivételes állapot elkülönítetlenségi küszöbére jellemző *differenciálatlanság* (egybeesés) potenciálisan már mindig is a kivételes állapotot destituáló, a jog és az erőszak közötti érintkezés *indifferenciája* (közömbössége). Az agambeni gondolatrendszer tehát *a megkülönböztethetetlenségi sáv és az érintkezés topológiai alakzatainak a megkülönböztethetetlensége*, végeredményben a

35 Ez a potencia/aktus ontológiai viszonya újragondolásának az agambeni életművön átívelő motívumának feleltethető meg. A sorozatnyitó *Homo Sacer*ben az apória felfüggesztésének az elméleti programját Agamben így fogalmazta meg: „Úgy kellene elgondolni a potencia létezését, hogy az semmiféle viszonyban ne legyen az aktusban léttel – még a tilalom és a nemlét képességének szélsőséges formájában sem –, és az aktust úgy, hogy az többé nem a potencia beteljesülése és megnyilvánulása – még az önátadás és a lenni-hagyás formájában sem. Mindez azonban nem implikálna kevesebbet, mint az ontológia és a politika elgondolását a viszony minden alakzatán túl, még azon a határviszonyon túl is, ami a szuverén tilalom.” Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom...* Id. kiad., 74. (A passzust Csabay István és Ilyés Zalán-György fordításában idézem, vö. Giorgio Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Id. kiad., 28.) Jelen keretek között nem térhetek ki, elemzésemnek nem is célja ennek az ontológiai-politikai projektnek a kiértékelése; mindazonáltal úgy gondolom, bár ezt itt nem tudom megérvelni, hogy ez a felvetés – sok más agambeni felvetéshez hasonlóan – nem talál – meglehet, nem is találhat – kielégítő megoldásra az agambeni *oeuvre* ontológiai elemzéseiben, ideértve a sorozatzáró *A testek használatának* modális ontológiáját is.

36 Agamben: *The Use of Bodies*. Id. kiad., 1244.

normává vált kivételes állapot és az igazi – a törvényerőt, illetve a szuverén erőszakot is destituáló – kivételes állapot megkülönböztethetlensége, egymásbamosódása veszélyezteti.<sup>37</sup>

## A törvényerő messianisztikus munkátlanítása

A destituálásra, mint a kivétel, a magábfoglaló kizárás struktúrája által elfogott munkátlan elem „kiszabadításá”-ra vonatkozó egyes megfogalmazások mintha azt sugallnák, hogy az agambeni filozófiai archeológia visszatérhetne valamiféle eredendőbb, a jogi-politikai gépezet kivételes állapotát megelőző kezdethez, arkhéhoz. A munkátlan elem („az élet, az anómia, az anarchikus potenciál”), amit a gépezet elfogott, a destituálást követően „szabad és érintetlen formában” mutatkozna meg, „a benne maradt aktualizálatlan lehetőség kiszabadítása által, megengedve annak másféle használatát”.<sup>38</sup> E félreérthető megfogalmazások ellenére, Agamben határozottan kizárja azt a lehetőséget, hogy visszajuthatnánk valamiféle eredetibb arkhé-hoz: „a filozófiai archeológia nem jut el más kezdethez, mint ami a gépezet hatástalanításából esetlegesen adódhat (ebben az értelemben az első filozófia mindig utolsó filozófia)”.<sup>39</sup> Az archeológiai regresszió célja ugyanis – *A filozófiai archeológia* konklúziói alapján – nem az elfojtott múlt tudatosítása, de nem is a nietzschei értelemben vett örök visszatérés akarása (a múlt, a „megesett” megváltása az „így akartam!” retroaktív afirmációján keresztül), hanem éppenséggel az „arkhé fantazmájának” a dekonstrukciója – egészen addig a pontig, amíg az elveszíti a konstitutív eredet látszatát. (Az arkhé tehát fantazma, vagyis maga a jogi-politikai gépezetek magábfoglaló kizárási szerkezete hozta létre az eredet

37 Ugyanezt a problémát Agamben egy avatott értelmezője az agambeni ontológiai archeológia szintjén is diagnosztizálta már: „[...] topológiai szempontból látszólag semmiféle különbség nincs a szuverén tilalom és az érintkezés, a rendkívüli állapot és annak igazi formája között. [...] [Agamben] az első könyvben [a *Homo Sacerben*] az aktualitás és potencialitás megkülönböztethetlenségi zónáját a szuverén alakjával azonosítja, az utolsóban [a *testek használatában*] pedig a potencialitás és aktualitás érintkezéséről, egybeeséséről beszél, mely az ontológiai apparátus inoperativitásának a jele. Potentialitás és aktualitás mindkét könyvben egybeesnek: az elsóban a szuverén tilalom, az utolsóban pedig az érintkezés lesz egybeesésük formája.” Ilyés Zsolt-György: *Az ontológiai apparátus deaktiválása* Giorgio Agamben filozófiájában. *Kellék*, 2023:70, 57–81, 69–70, <https://doi.org/10.61901/Kellek.2023.70.05>.

38 Agamben: *A destituáló képesség elméletéhez*. Id. kiad., 33.

39 Uo. 26.

fantazmáját, fikcióját – bár ez a fiktív eredet aztán reálisan, hatékonyan működteti a gépezeteket.) A végcél pedig *a fiktív arkhé elengedése*, annak érdekében, hogy hozzáférjünk ahhoz, *ami, ezen az arkhén túl vagy innen, sohasem létezett, amit sohasem akartunk*.<sup>40</sup>

Ebben az értelemben Agamben filozófiai archeológiája egy lényegileg *messianisztikus* archeológia: a nyugati fiktív arkhé által instituált metafizikai-ontológiai és jogi-politikai gépezetek hatástalanítására, az általuk működtetett történelmi dinamika lezárására – végső soron a nyugati történelemből való *kilépésre* irányul. A nyugati történelem arkhéján túli vagy inneni, „soha sem létezett” és „sohasem akart”, vagyis – és ez egy másik jellegzetesen messianisztikus motívum – *a múlt radikálisan új értelme* pedig maga a „kiszabadított”, „érintetlen” munkátlan elem még sohasem tapasztalt, új értelme volna. Ez utóbbi motívum messianisztikus jellegének a megvilágításához hadd utaljak itt Gershom Scholem messianizmus-értelmezésére: a zsidó messianizmusban az *utópikus mozzanat* (a még sohasem létezett, utópikus jövő látomása) és a *restaurációs mozzanat* (a dolgok eredeti, paradicsomi állapotának visszaállítása) dialektikusan egymásbaszövődve működnek.<sup>41</sup> Ezért az utópikus jövőben bekövetkező messiási megváltás a paradicsomi múltat restaurálja ugyan, de ezáltal „nem valami egyszer, régen már megvolt ismétlődik meg, hanem valami új születik”; akárcsak a kabbala *tikkun*jában, a messiási, a helyreállított harmonikus világállapotban „a végső idő valójában [...] magasabb rendű, gazdagabb és teljesebb állapotot valósít meg, mint az ősidő”.<sup>42</sup> Agamben messianisztikus archeológiájában a nyugati metafizikai és jogi-politikai gépezetek fiktív arkhéja ebben az értelemben *megváltható*: az eredet hatástalanítható, inoperatívva tehető, és a gépezetekből ki lehet lépni egy munkátlan, még aktualizálatlan új értelem-lehetőséghez. A tét tehát nem pusztán a nyugati jogi-politikai arkhének (a kivételes állapotban a pusztta életre irányuló szuverén erőszaknak) a történelmi jelen „veszélyes pillanatából” (a normává vált kivételes állapotból) történő feltárása. A messianisztikus archeológia végső soron ennél sokkal többre tör: először is a fiktívnek bizonyult jogi-politikai an-arkhé, a szuverén erőszak destituálására; majd ezt követően a nyugati jogi-politikai történelemből kilépve föllett

40 Agamben: *Philosophical Archeology*. Id. kiad., 102–103.

41 Gershom Scholem: *A messiás-eszme a zsidóságban*. In uő: *A kabbala helye az európai szellemtörténetben. Válogatott írások I.* Ford. Bendl Júlia és Berényi Gábor. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1995, 86–87.

42 Uo. 99. Vö. még: „A megváltásban olyan fények sugároznak a világ belsejéből, amelyek eddig egyáltalán nem léptek ki forrásukból. Vannak olyan zárt tartományai az istenségnek, amelyek csak ekkor nyílnak, s általuk a megváltás állapota végtelenül gazdagabbá és teljesebbé válik, mint amilyen bármely ósállapot volt.” Uo. 127.

munkátlan elem (egy immár munkátlan anómia vagy jog, illetve életforma) radikálisan új értelmének, használatának a felmutatására.

Ami Agambennek kifejezetten a nyugati metafizikai gépezet messianisztikus hatástalanítására irányuló kísérletét illeti, ezt a derridai dekonstrukcióval szemben megfogalmazott kritikájából érthetjük meg.<sup>43</sup> A *nyom* derridai fogalma lényegében az eredeti, konstitutív – a differenciális jelentés-rendszer és a jelentésen-kívüli között megvont – differencia beíródása nyomának felel meg. (Az agambeni jogi kivételességi viszonyra transzponálva: a jogrend és a jogon-kívüli eredeti önreferens differenciájának, a törvényerő önreflexív jelölője beíródása nyomának.) Agamben olvasatában a derridai nyom-fogalom, bár a jelenlét metafizikai primátusát felszámolja (egy olyan differencia jelölője, amely önmagában sohasem volt jelen, csak mint beíródásának nyoma, mint eredendő távollét), a *jelentés primátusát* azonban továbbra is fenntartja: a nyom, mint nem-eredendő eredet, mint eredendő távollét, mint egyfajta *ős-nyom*, továbbra is jelent(éses). Ennek alapján a derridai dekonstrukció mint egy felfüggesztett, „megakasztott”, folyamatosan halasztódó messianizmus kerül bírálat alá: mint az *ős-nyom*ként felfogott an-arkhé üres jelentése beteljesedésének végtelen halasztódása – ami nem más, mint maga a nyugati történelem. Ezzel szemben az igazi messianizmus lezárja és beteljesíti ezt a történelmet, az arkhé visszavonása, azaz munkátlanítása által: egy olyan arkhé felmutatásával, amely immár nem a tiszta jelentés önreflexív jelölése, amely immár nem jelent(éses), hanem *jelentéstelen*.<sup>44</sup>

A fentiek szerint tehát lehetséges a nyugati metafizikai gépezet an-arkhéja messianisztikus hatástalanítása: a tiszta jelentés jelentéstelenségének, jelentésnélküliségének a felmutatása. Ha ezt elfogadjuk, akkor ebből – az agambeni projekt eredeti szellemiségével összhangban – az is következne, hogy lehetséges a jogi-politikai gépezet an-arkhéja messianisztikus hatástalanítása is, azaz, *mutatis mutandis*: a *törvényerő pusztá érvényessége érvénytelenségének a felmutatása*. (Emlékeztetnék arra, hogy a törvényerő önreflexív üres jelölője – a tiszta jelentés pusztá tényét jelölő mana-hoz hasonlóan – a jogon-kívülinek a jogrendbe való magábafoglaló kizárásán keresztül pusztán csak önmaga érvényességét jelöli.) Azaz lehetséges magának a normává vált kivételes állapot (a jogon-kívüli erőszakot és alanyát, a

43 Giorgio Agamben: *The Time That Remains. A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford University Press, Stanford CA, 102–104.

44 Uo. 103. Agamben Derrida-kritikájához, illetve általában a nyugati metafizika an-archikus eredetének a problematikájához lásd Malte Fabian Rausch kiváló tanulmányát: *An-arche and Indifference: Between Giorgio Agamben, Jacques Derrida, and Reiner Schürmann*. *Philosophy Today*, 2021:3 (65), 619–636, <https://doi.org/10.5840/philtoday2021520410>.

*homo sacer* puszta életét magábafoglaló kizárás) paradox önreflexív jelölő-jének, a felfüggesztett törvénytől elkülönült törvényerőnek a felfüggesztése, destituálása – és ezáltal az „igazi kivételes állapot” (Benjamin) kiváltása.

A jelen értelmezés kiinduló interpretációs tézisével összhangban ez azt implikálja, hogy a destituáló képesség – Agamben koncepciójától eltérően – nem pusztán csak a jogi-politikai bináris oppozíciók elemei (a normatív és az anomikus, illetve a politikai és a természetes élet) korrelációs viszonyainak a destituálására és viszony-nélküli érintkezésük felmutatására irányul. Hanem ezt megelőzően mindenekelőtt az ezeket a korrelációkat transzcendentálisan működtető jogi-politikai an-arkhé, a jogrend és a jagon kívüli természeti erőszak közötti önreferens distinkció destituálására. (Illetve ennek a distinkciónak a magábafoglaló kizárás szerkezete által a jogrendbe beíródó nyoma, az elkülönítetlenségi sáv topológiai alakzatának a destituálására.) Bár Agamben maga ezt a gondolati lépést már nem teszi meg, a jogi-politikai bináris oppozíciók destituálásának transzcendentális előfeltétele a jogrend (fiktív) eredetének, illetve archetipikus formájának, a kivételes állapotra vonatkozó szuverén döntés önreferens differenciájának a destituálása. Csak ezt követően válthatja fel a politikai és természetes élet, a jogi és az anomikus érintkezése a politika és a puszta élet, a jog és a jagon kívüli erőszak elkülönítetlenségét – ez volna tehát az érintkezési és az elkülönítetlenségi sáv közötti topológiai, azaz végeredményben a normává vált és az igazi kivételes állapot közötti jogi-politikai különbség. (És ez volna a megoldás megkülönböztethetlenségük korábban fölvetett problémájára is. Ezzel azonban a nyugati metafizikai gondolkodás paradoxális jellege esetleges destituálásának a problémája továbbra is elgondol(hat)atlan marad.)

Következésképpen továbbgondolva, az agambeni filozófiai-politikai projekt radikális messianisztikus intenciója tehát magának a nyugati jogi-biopolitikai gépezet paradox an-arkhéjának: a kivételes állapotban magábafoglalva kizárt jagon kívüli erőszaknak, a puszta életre irányuló szuverén thanatopolitikának a destituálására irányul.

## A jagon kívüli erőszak destituálása: a páli „szeretet” és a benjamini „tiszta erőszak”

Arra a kérdésre, hogyan lehetséges magának a nyugati jogrend an-arkhéjának, a kivételes állapot által magábafoglalva kizárt jagon-kívüli

szuverén erőszaknak a destituálása, Agambennél két válaszkísérletet találhatunk: az elsőben Szent Pált, a másodikban Benjamint idézi.

Szent Pálnak szentelt könyvében (*A maradó idő*) a törvényerő pusztá érvényességének a destituálását Agamben a törvénynek a messiási hit általi munkátlánítására Pál által használt *katargein* (amit Agamben „tétlenítés”-ként (*argosz*), „hatástalanítás”-ként fordít) fogalmának az értelmezésével szemlélteti.<sup>45</sup> Agamben számára a páli *katargein* az anómia munkátlan, a jogi-politikai kivételes állapot gépezetéből kiszabadított, „érintetlen”, új értelmével, a deaktivált és beteljesített törvénnyel egyenértékű. De ennek a kifejtését megelőzően először is szükséges az agambeni érvelés premiszóját is beemelni, ami nem más, mint a szuverén kivételes állapot és a törvény (vagy a *Tóra*) messiási felfüggesztése között tétélezett analógia.<sup>46</sup>

Agamben szerint a monoteista vallások a Messiás alakzatában (mint a jog, a vallás és a filozófiai kereszteződésében konstituált alakzatban) nem pusztán egy vallásos tapasztalatot, hanem a törvény problémáját, pontosabban a törvény végső beteljesítésének és egyben felfüggesztésének, áthágásának a problémáját igyekeztek elgondolni.<sup>47</sup> A Messiás eljövetelekor – immár sajátosan a zsidó messianizmus hagyományában – a megváltás egy olyan új Tóráját, törvényét „állítja helyre”, amely immár nem tartalmaz előírásokat és tilalmakat, hanem csupán betűk rendszertelen halmozata – egy *jelentés nélküli érvénnyé vált törvényt*, a törvény pusztá formáját. Az analógia két eleme tehát egészen pontosan a következő: 1) a törvénynek a Messiás általi transzgressziója, amely a törvény jelentés (parancsolatok) nélküli érvényességét instituálja és 2) a jelenlegi kivételes állapot, a kivétel normává válása, amelyben a törvénytől elkülönült törvényerő önreflexív üres jelölője pusztán önmaga érvényességét jelöli, a törvény alkalmazásától függetlenül. Ám a törvénynek a Messiás általi transzgresszióját (a kivételes állapotot) egy további mozzanatban a törvény beteljesítésének (munkátlánításának), azaz az igazi kivételes állapot kiváltásának kell követnie.

Pálnál a Messiás „minden hatalmat, minden autoritást és minden potenciát munkátlánít [*katargesze(i)*”<sup>48</sup>, de ugyanakkor „a messiás a törvény *télosza* [azaz vége és beteljesülése]” is.<sup>49</sup> A törvény csak akkor

45 Agamben: *The Time That Remains...* Id. kiad., 95–99.

46 Vö. Giorgio Agamben: *The Messiah and the Sovereign*. Ford. Daniel Heller-Roazen. In Daniel Heller-Roazen (szerk.): *Potentialities*. Stanford University Press, Stanford, 1999, 174, <https://doi.org/10.1515/9780804764070-012>.

47 Vö. Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom...* Id. kiad., 87–90.

48 1Kor 15,24.

49 Róm 10,4.

teljesíthető be, ha egyszer a potenciáját (törvényerejét) munkátlanítottuk (alkalmazhatatlanná, érvénytelenné tettük), a saját parancsoló hatalmától destituáltuk, a törvény egy még aktualizálatlan lehetőségének a kiszabadítása és másféle használata érdekében.<sup>50</sup> Ez a másféle használat pedig a *szereetet törvénye*, amely a törvény munkátlanná tétele után megismétli és beteljesíti (a hegeli szintézis, *Aufhebung* értelmében: megszüntetve megőrzi) azt a szeretet alakzatában. A törvény messiási beteljesítése tehát a kivételes állapot *Aufhebung*ja, azaz a törvényerő destituálása és a szeretet törvénye általi beteljesítése.<sup>51</sup> A szeretet törvénye tehát bizonyos értelemben a munkátlan anomia még sohasem tapasztalt, új értelmének, használatának feleltethető meg – ám ez még mindig csak a vallásos értelemben vett törvényerő (a parancsolatok), nem pedig a szuverén kivételes állapot, törvényerő felfüggesztése.

A szuverén erőszak destituálásának másik, Agamben életművében rendszeresen visszatérő hivatkozási pontja Benjamin *Az erőszak kritikája* című esszéje, amely a jogteremtő és a jogfenntartó erőszak „mitikus körforgását”, dialektikus váltakozását meghaladó *tiszta erőszak*, a jogot és az államhatalmat (állami erőszakot) felszámoló, destituáló erőszak elgondolására tett kísérlet.<sup>52</sup> Benjamin ezt a „forradalmi” vagy „isteni” erőszakot – Sorel nyomán – a proletár általános sztrájkban azonosította, amely „tiszta eszköz”-ként „erőszakmentes” és „anarchisztikus”.<sup>53</sup> Míg a mitikus-jogi erőszak mindig valamilyen célra irányuló eszköz, a tiszta erőszak egy olyan „céltalan” vagy „tiszta” eszköz, amely felszabadítja magát minden, igazságos vagy igazságtalan célhoz való viszonyától. A tiszta erőszak mint tiszta eszköz tehát az erőszak (az eszköz) és a jog (a cél) közötti viszony destituáló képességének feleltethető meg.<sup>54</sup>

Az erőszak és a jog viszonyának a tiszta erőszak általi destituálását, vagyis a kivételes állapotban magába foglalva kizárt, a pusztá életet termelő szuverén erőszak felfüggesztését *A kivételes állapot* végkonklúzióiban Agamben (Benjamin szellemében) még a politikai cselekvés formájában képzelel el. Valódi politikai cselekvésnek eszerint csak az az emberi cselekvés számít, amely felszámolja az erőszak és a jog viszonyát, és ezáltal megnyitja a politikának azt a terét, amelyben az élet és a jog közötti kölcsönös nem-viszony (érintkezés) feltárulhat, amelyben a jognak egy másféle

50 Agamben: *The Time That Remains...* Id. kiad., 98–99.

51 Uo. 108.

52 Walter Benjamin: *Az erőszak kritikájáról*. Ford. Bence György. In uő: *Angelus Novus*. Id. kiad., 25–56.

53 Uo. 45–46.

54 Agamben: *State of Exception*. Id. kiad., 60–61. Lásd még Agamben: *A destituáló képesség elméletéhez*. Id. kiad., 28–30.

(a kivételes állapotban a pusztá élethez kapcsolt diszpozitívumának a hatástalanítását követően megmutatkozó) új használatára egyáltalán rákérdezhetünk.<sup>55</sup> Az erőszak és a jog viszonyát (a szuverén erőszakot) felszámoló politikai cselekvés tartalmát, jellegét, irányultságát (az államhatalom vagy a szuverén hatalom ellen irányuló forradalmi, erőszakos politikai cselekvésről volna szó, mint Benjaminnál, vagy valami másról?) sajnálatos módon azonban Agamben sem itt, sem másutt nem fejti ki. Sőt, más szöveghelyek sugalmazása szerint a jog és az erőszak viszonyát valójában nem is a politikai cselekvés, hanem sokkal inkább valamiféle, az élet és a jog szétválasztását megvalósító, végletesen passzív ellenállás volna képes felszámolni. Mivel a normává vált kivételes állapotban a törvény létté (a törvénytől elkülönült törvényerővé) válik, erre a kihívásra az igazi kivételes állapotban egy olyan élet válaszol, amely egy szimmetrikus ellengesztással, egészében törvénné alakul át.<sup>56</sup> Az egészében törvénné alakuló életnek a szuverén erőszakkal szembeszegülő ellenmagatartására Agamben a *Homo Sacer* befejező passzusaiban váratlan módon a náci haláltáborok *muzulmánjának*, a már csak biológiailag létező, az élni akarást, de a személy- és embermivoltukat is feladott ember-alatti *homo sacer* figuráját hozza fel, aki immár nem tud különbséget tenni a hideg és az SS parancsa között, a tény és a jog, az élet és a norma, a természet és a politika között.

Éppen emiatt az ör időnként tehetetlennek látszik vele szemben, mintha egy pillanatig felmerülne a gyanú, hogy a muzulmán viselkedése – aki nem különbözteti meg a parancsot a hidegtől – nem az ellenállás hihetetlen megnyilvánulása-e. Egy törvény, amelyik teljes egészében életnek tekinti magát, itt egy olyan étellel szembesül, amelyik minden ponton összemosódik a normával, és éppen ez az elkülöníthetlenség fenyegeti a tábor *lex animatáját*.<sup>57</sup>

A *Kivételes állapotot* követően Agamben nem csak az erőszak és a jog viszonyát destituáló politikai cselekvés gondolatát, hanem általában a politikának a cselekvés fogalmára való alapozásának a nyugati – Arisztoteléstől Hannah Arendtig tartó – filozófiai hagyományát is elveti. Az eljövendő politikát immár nem a politikai *praxis* alanyaira, hanem a *test(ek) használata* általi affekcióban szubjektíválódó (sem nem tisztán szubjektív, aktív, de nem is pusztán objektív, passzív) etikai-politikai szubjektumok közösségére kellene alapozni: a munkátlan élet-formák közvetítetlen,

55 Agamben: *State of Exception*. Id. kiad., 85.

56 Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom...* Id. kiad., 86.

57 Uo. 265.

nem-viszony jellegű, tehát nem reprezentálható (politikai értelemben sem reprezentatív, azaz nem képviseleti) *érintkezésére*, politikai „intimitásá”-ra.<sup>58</sup> A szuverén hatalmát tehát nem a cselekvés egy formája, hanem kizárólag egy *élet-forma* destituálhatja: egy olyan tiszta potencialitásként (a meg nem valósulás lehetőségével bíró *impotencialitásként*) megragadható élet, amelyet immár nem lehet elkülöníteni a formájától (amelyből nem lehet izolálni, kiszakítani a puszta életet); Agamben számára végső soron a puszta kontemplációként fölfogható gondolkodásnak, illetve politikának és művészetnek az egész emberi nemhez tartozó egységes (im)potencialitása.

A politikai (netalántán forradalmi) cselekvés ideje Agamben számára tehát végérvényesen lejárt. Ennek a megingathatatlan meggyőződésének az okát véleményem szerint a messiási (vég)idő agambeni értelmezéséből, illetve az ebből kibontott történelemfelfogásból érthetjük meg.

## Küszöb: messiási idő és forradalmi cselekvés

A *Maradó idő*ben olvasható értelmezés szerint a páli értelemben vett végidő, a *messiási, kairotikus idő* (*ho nün kairosz*) nem az *eszkhaton*nak, a világ és egyben a kronologikus történelmi *idő végének* felel meg, hanem a *vég idejének*: annak az idő végét és az örökkévalóságba való átmenetét (az *eszkhaton*t) megelőző, még a kronologikus profán idő részét képező (bár azt ugyanakkor immanensen meghaladó) időnek, amely a messiási esemény (Pál számára: Jézus feltámadása) hatására összeszűkül, és „elkezd” véget érni.

A messiási idő tehát a kronologikus idő és az idő vége között hátra-*maradt, maradék* vagy *maradó* idő – az az idő, amelyre a kronologikus időnek azért van szüksége, hogy befejeződhessen, véget érhesen.<sup>59</sup> Ennek a messiási időnek a tapasztalatát Agamben a kronologikus idő reprezentációját lehetővé tevő „operatív idő” (Gustave Guillaume nyelvésztől származó) fogalmával igyekszik megragadni: az idő minden reprezentációját egy utólagos, a reprezentált időhöz képest megkésett időtudat, a reprezentált idő „elgondolásának” (azaz reflexív öntudatának) az operatív ideje kíséri. Az operatív idő sohasem eshet egybe a reprezentált idővel, de ugyanakkor pontosan ez a reprezentált időhöz viszonyított egybe-nem-esés, eltérés ideje az, amely lehetővé teszi a reprezentált idő utólagos beteljesítését.<sup>60</sup>

58 Vö. Agamben: *The Use of Bodies*. Id. kiad., 1047–1048, 1053, 1242–1243.

59 Agamben: *The Time That Remains...* Id. kiad., 62.

60 Uo. 65–68.

A vég messiási időisége, a maradék idő Agamben számára a *parúszia* őskeresztény tapasztalata operatív idejének felel meg: a parúszia ugyanis nem Jézus második eljövételére, egy második messiási eseményre vonatkozik, hanem az egyetlen, már bekövetkezett messiási esemény sajátos időtartamára. *A Messiás már eljött, a messiási esemény már megtörtént – a vég ideje már elkezdődött.*<sup>61</sup> De ennek az eseménynek a prezenciája egy másik, a parúziát belülről kitágító messiási operatív időt implikál, ami nem a halasztás, hanem a messiási esemény beteljesülésének az ideje. A parúszia temporális tartalma pedig az időknak az a „teljessége”, azaz beteljesülése (*pléróma tón kairón*), amelyben a teljes emberi múlt egyfajta *újraismétlése (anakephalaiószisz)* valósul meg: a messiási újraismétlés által minden múltbeli esemény elnyeri igazi jelentőségét és ítéletét, s ezáltal maga a teljes emberi múlt, a történelem megválthatóvá válik. A messianisztikus újraismétlés egyfajta visszaemlékezés, amelyben a múlt és a jelen (illetve a messiási jövő) viszonya megfordul és egy olyan konstellációba lép egymással, amelyben a befejezett múlt újra lehetségessé és beteljesületlenné válik, a beteljesületlen jelen pedig beteljesedik.<sup>62</sup>

A *Maradék időt* záró epilógusban<sup>63</sup> Agamben egy meghökkentő komparatív konstellációt fogalmaz meg: *A történelem fogalmáról* nyitójelenetéből ismert sakkozó automata benjamini történelemfilozófiai parabolájában a történelmi materializmus bábját titkon mozgató „püpos teológus” nem volna más, mint maga Szent Pál! Ezek szerint a benjamini történelemfilozófiai tézisek „egész szókészlete mélyen páli ihletettségű” volna, mi több, *A rómabeliekhez írt levél* és *A történelem fogalmáról*, „hagyományunk e két nagy messiási szövege (noha kétezer év távolságra vannak egymástól és mindkettő radikális krízishelyzetben született) olyan konstellációt képez[ne], amely bizonyos okoknál fogva [...] csak napjainkban válik olvashatóvá”.<sup>64</sup>

Agamben itt nem kevesebbet állít, mint hogy Benjaminsnál a „rendkívüli [kivételes] állapot, amelyben élünk”,<sup>65</sup> vagyis a nemzetiszocialista

61 Az őskeresztény időtapasztalatnak azt az értelmezését, mely szerint a korai keresztények a folyamatos vég idejében vagy a „köztes időben” éltek, Agamben előtt nyilván mások is megfogalmazták már, lásd mindenekelőtt Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia*. Ford. Bánki Dezső. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994, 51–68. Ezzel kapcsolatosan lásd még: Demeter M. Attila: Apokalipszis. *Kellék*, 2000:15–16, 175–182.

62 Agamben: *The Time That Remains...* Id. kiad.

63 Agamben: *Threshold or Tornado*. In uő: *The Time That Remains...* Id. kiad., 138–145. Magyarul lásd: Giorgio Agamben: *Küszöb vagy tornado*. Ford. Székely Örs. *Kellék*, 2024:70, 15–22, <https://doi.org/10.61901/Kellek.2023.70.02>.

64 Agamben: *Küszöb vagy tornado*. Id. kiad., 20–21.

65 Benjamin: *A történelem fogalmáról*. Id. kiad., 965 (VIII. tézis).

fasizmus a páli értelemben vett messiási, kairotikus végidőnek megfelelően működik. Illetve, az Agamben által aktualizált változatban: a jelenlegi, normává vált planetáris kivételes állapot a történelem végidejét jelzi. A Messiás már eljött, és a messiási, a transzgresszált törvény végidejében, azaz a törvényerő pusztá érvényességének a végső kivételes állapotában élünk.

Csakhogy ez az agambeni konstelláció a benjamini messianisztikus történelemfelfogás hermeneutikailag meglehetősen erőszakos „megkezesztelése”. A benjamini, a zsidó messianizmus ihlette történelemfelfogásban ugyanis, mindenekelőtt: *a Messiás még nem jött el, azaz nem a messiási végidőben élünk!* Éppen ezért, Agambentől eltérően, akinél a messiási végidő – amint majd látni fogjuk – a politikai cselekvés fölöslegességének az indoklására szolgál, Benjamin számára, ellenkezőleg, a forradalmi-messiási Most előreláthatatlan pillanata a kollektív politikai cselekvés lehetőségét alapozza meg. Mielőtt a tanulmány végkonklúzióira rátérnénk, az agambeni projekt kiértékelése szempontjából tanulságos lesz, ha *A történelem fogalmáról* messianisztikus történelemfilozófiáját részletesebben, az agambeni torzító értelmezéssel kontrasztba helyezve rekonstruáljuk.

*A történelem fogalmáról* két történetiség-felfogást ütköztet: az „uralkodó osztály”, az örök elnyomók „homogén és üres időben lezajló”,<sup>66</sup> folytonos és mennyiségi, győzelmet győzelemre halmozó, látszólag a haladás szolgálatában álló történelmével az „elnyomott osztály” diszkontinuos és minőségi (továbbá, amint hamarosan meglátjuk: non-lineáris és reverzibilis) történetiségét helyezi szembe.<sup>67</sup> Amint azonban a történelem angyalának a IX. tézisben elképzelt látomása is szemlélteti: amit történelmi haladásnak vélünk, az valójában katasztrófák (az elnyomottak vereségeinek) felhalmozódása. Ugyanakkor azonban a történelem minden pillanata egy még eldöntetlen kimenetelű küzdelem e katasztrófa örök ismétlődése és az abszolút új, a messiási megváltás felbukkanása között. Az elnyomók kontinuos történelmét (az elnyomottak szempontjából: az elbukott forradalmak romhalmazát) csak egy radikálisan új, előreláthatatlan esemény törheti meg: a messiási megváltás, illetve ennek szekularizált változata, a forradalmi cselekvés. A II. tézisben említett „gyenge messiási erő”, amely mind a jelen, mind az összes előző nemzedéknek megadatott, a zsidó messianizmus-eszme szekularizálása: a megváltás az emberiség, az

66 Uo. 970 (XIII. tézis).

67 „A történelem fogalmáról” itt következő értelmezéséhez lásd Michael Löwy: *Fire Alarm. Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History"*. Verso, London – New York, 2005. Lásd továbbá Stéphane Mosès megvilágító elemzéseit: Stéphane Mosès: *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Éditions du Seuil, Paris, 1992, 145–181.

elnyomottak múltjának az önmegváltása, a kollektív forradalmi cselekvés aktusa. Ez a „gyenge messiási erő” a messiási Most-ban végrehajtott kollektív politikai cselekvés esélye, amely minden újabb pillanatban ott rejlik.

Benjamin elveti a történelmi teleologikus haladás, a történelmi végcélban való beteljesülés bármiféle modern képzetét (ideértve a történelmi materializmus determinisztikus variációját is az automatikusan bekövetkező szocialista forradalomról – lásd megint csak a sakkozó automata paraboláját). A Messiás a zsidó messianizmusban nem a történelem immanens végcéljaként következik be, hanem abba kívülről betörő transzcendenciaként megszakítja és lezárja azt: „Isten Országa [...] nem télosza a történelmi dűnamisznak [...], nem cél, hanem befejezés.”<sup>68</sup> A messiási vagy forradalmi megváltás eseménye tehát nem majd valamikor a történelem végén, annak végső beteljesüléseként következik be, hanem bármelyik pillanatban betörhet a történelem immanens kontinuumába – a messianisztikus remény egy minden újabb jelen-pillanatra vonatkozó utópikus remény.

Ironikusan hat, hogy Agamben értelmezése éppen annak a kiemelt jelentőségű, a XVIIa tézisnek a lényegét hallgatja el, amely kizárólag a benjamin *Tézisek* általa fölfedezett *Handexemplar*-jában (kéziratában) szerepel, és amely azzal indít, hogy az osztály nélküli társadalom elgondolásában Marx a messiási kor (azaz a történelem végső megszakításának, nem pedig végének) reprezentációját szekularizálta. Ebben a tézisben Benjamin egyértelműen összekapcsolja a politikai cselekvést a történelem messiási időtapasztalatával: „minden történelmi pillanat sajátos forradalmi esélyét” egyrészt „a politikai helyzet”, másrészt azonban e pillanatnak „a múlt egy meghatározott, eddig lezárt kamrája” fölött érvényesített „felnyitási hatalma” igazolja. „A kamrába való belépés szigorúan egybeesik a politikai cselekvéssel; és éppen ez a belépés az, ami által – bármily megsemmisítő is legyen – a politikai cselekvés messiási jellege felismerhetővé válik.”<sup>69</sup>

A messianisztikus politikai cselekvés pillanatában, a történelem forradalmi Most-jában a „forradalmi osztályok [...] átszakítják a történelem kontinuumát”,<sup>70</sup> és egy retroaktív, non-lineáris történelmi „dialektikus ugrás”<sup>71</sup> által egy olyan konstellációt teremtenek meg a jelen messiási-forradalmi pillanata és a múltban vereséget szenvedett forradalmak győzelmi esélye („gyenge messiási ereje”) között, amely által „a múlt Most

68 Benjamin: Teológiai-politikai töredék. In uő: *Angelus Novus...* Id. kiad., 977.

69 Benjamin: XVIIa. Id. kiad.

70 Benjamin: A történelem fogalmáról. Id. kiad., 971. (XV. tézis)

71 Uo. 970. (XIV. tézis)

lesz, s e Most-ba a messiási Most szilánkjai fúródnak bele”.<sup>72</sup> Ezért aztán Benjamin számára a történelem messiási újraisméltése, a teljes emberi történelmi múlt „roppant abbreviatúrájának” a megváltása sem pusztán csak a vég idejéből végrehajtott visszaemlékezési aktsussal egyenértékű (ahogyan ezt Agamben, a benjamini kifejezést a páli *anakephaláioszisz*nak megfeleltetve sugallja), hanem egy retroaktív forradalmi-politikai cselekvésként valósul meg. Hogy a messiási Most „egy roppant abbreviatúrában összefoglalja az emberiség történetét”,<sup>73</sup> ez a *Tézisek* messianisztikus történelmi idő-logikájában a következőt jelenti: a messiási-forradalmi Most az összes múltbeli, vereséget szenvedett forradalmi pillanat „gyenge messiási erejét” magába sűríti, és retroaktív – a „dialektikus ugrás” által visszahatólag cselekvő – módon megváltja, beteljesíti azokat. (Szelektív módon Agamben tehát csak a *dialektikus kép*, a jogi-politikai an-arkhé gondolati megismerhetőségének a módszerét veszi át Benjaminszólól, a forradalmi politikai cselekvés *dialektikus ugrását* viszont mellőzi.) Míg tehát az agambeni értelemben vett messiási operatív időben (a már bekövetkezett messiási esemény végidejében) minden kronologikus pillanat magában hordozza a kairotikus beteljesülésének a lehetőségét, ezzel szemben Benjaminszólól minden kronologikus pillanat magában hordozza a még nem bekövetkezett messiási kairotikus esemény transzcendens lehetőségét. A zsidó messianizmus számára, írja Benjamin, „a jövő minden pillanata kiskapu volt [...], ahol beléphet a Messiás” – azaz bármelyik pillanatban bekövetkezhet az előreláthatatlan, radikálisan új messiási-forradalmi pillanat, amelyből retroaktíve megváltható a múlt. A benjamini történelem-filozófiai tézisek „hithű” értelmezése szerint tehát – Agambennel szemben – egyáltalán nem a vég idejét éljük, hanem egy olyan diszkontinuus, minőségi és radikálisan nyitott, transzpozszibilis időt, amelyben bármikor bekövetkezhet a radikálisan új – a forradalmi-messiási Most, a kollektív forradalmi cselekvés pillanata.

## Konklúziók

Mint láttuk, Agamben számára a jelenlegi, normává vált kivételes állapot a nyugati történelem végét jelzi. A Messiás alakzata és a kivételes állapot közötti analógia értelmében, ha a Messiás már eljött és megtörtént a törvény transzgressziója, azaz a törvényerő pusztá érvényességének a normává vált

72 Benjamin: Függelék A történelem fogalmáról-hoz. Uo. 973. (A tézis)

73 Uo.

kivételes állapota bekövetkezett, akkor ez azt jelenti: a nyugati jogi-politikai „léttörténet”, vagyis mind az ontológiai, mind a jogi-politikai gépezetek története valójában véget ért. (Nem véletlen tehát, hogy főleg a '90-es években írt szövegeiben Agamben ismételten fölveti, egyrészt Kojève, másrészt Heidegger nyomán, a történelem vagy a léttörténet végének és az állami szuverenitás végének – vagyis üres érvényességének – egyszerre elgondolandó problémáját.<sup>74</sup>) Ez az agambeni értelemben vett történelmi végidő úgy is leírható, hogy maga a jogi-politikai an-arkhé, a kivételes állapot transzhistorikus paradoxonának az idői-történelmi oszcillációja: a rejtett, „virtuális” kivételes állapot (a modern, jogállami biopolitika) és a „reális” kivételes állapot (a fasiszta thanatopolitika paradigmája) történelmi váltakozása állt le. Az an-arkhé fiktívnek, a történelmi váltakozás végképp epifenomenálisnak bizonyult. Egy végérvényesen normává vált, világszintű „reális” kivételes állapot (vagy globális polgárháború) korába léptünk tehát, ahonnan már nincs visszaút a jogállami „normalitásba”.<sup>75</sup>

Az agambeni messianisztikus archeológiai projekt konzisztenciáját ugyanakkor az itt végigvitt argumentáció úgy rekonstruálta, hogy annak az eredeti intenciója nem lehet más, mint magának a nyugati jogi-biopolitikai gépezet paradox an-arkhéjának (a jogrend és a jogon kívüli közötti önreferens distinkciónak) a felfüggesztése. Vagyis végeredményben a kivételes állapotban magába foglalva kizárt, jogon kívüli erőszaknak, a puszta életre irányuló szuverén thanatopolitikának a destituálása. Az Agamben által felvázolt különféle normatív válaszkísérletek – amelyeket most röviden felidézünk – azonban mind elégtelennek bizonyultak. Először is az, hogy a náci haláltáborok *muzulmánja*, mint az életté vált törvénnyel (a törvényerővel) szembehelyezett törvénnyé alakuló puszta élet hogyan volna képes egyfajta végletesen passzív ellenállás által fölszámolni a szuverén thanatopolitikát, teljességgel fölfoghatatlan. Ahogyan a *Homo Sacer*-sorozat kifejtése során a szuverén kivételes állapot eredeti thanatopolitikai hiperbolája helyett a kormányozhatóság és a gazdaság keresztény diszpozitívumainak az archeológiájára kerül a hangsúly, Agamben a törvény felfüggesztését is egyre inkább a(z) (ős-)keresztény közösségi élet-forma paradigmatis példáin keresztül hajlamos elgondolni. Ám amint láttuk, a törvénynek a páli *katargein* általi hatástalanítása csak a vallásos értelemben vett törvényerő (a parancsolatok), nem pedig a szuverén kivételes állapot törvényerejének a felfüggesztése. Hasonló módon, a világi, tényszerű jogi-társadalmi feltételek, hivatások visszahívására, deaktiválására ugyancsak Pál által – az őskeresztény közösség messianisztikus élet-formájának a jellemzésére – alkalmazott „mint nem”

74 Vö. például Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom...* Id. kiad., 94–95.

75 Vö. Agamben: *State of Exception*. Id. kiad., 241.

(*hosz mé*)<sup>76</sup> gesztusa csupán csak e jogi-társadalmi identitásokat, de nem magát a szuverén kivételes állapotot függeszti fel. (A *hosz mé homo sacer* formula abszurd volna: nincs olyan, hogy a kivételes állapotban a szuverén erőszaknak alávetett pusztá életnek a „mint nem” gesztusa általi visszahívása.) Végül a dolgok és a test szabad, nem tulajdon-, illetve birtoklás-jellegű használatának a ferences rend „szegénység”-eszményéből inspirálódó *usus pauper* gyakorlata<sup>77</sup> sem a szuverén kivételes állapot destituálására irányul. Mindent összevetve, a kivételes állapot destituálásának a problémája Agambennél megoldatlan marad. (Mint ahogy amúgy a jogi-politikai gépezetből kiszabadított munkátlan jog új értelme, illetve használata is lényegében elgondolatlan marad.)

Amint a destituáló képesség és az érintkezés normatív fogalmának a tárgyalásakor láttuk, az agambeni gondolatrendszert a jogrend és a jogon-kívüli erőszak közötti megkülönböztethetlenségi sáv és a destituáló érintkezés topológiai alakzatainak a megkülönböztethetlensége fenyegeti: a normává vált kivételes állapot, a törvénytől elkülönült törvényerő érvényességének az állapota, egyfelől, és az „igazi kivételes állapot” (Benjamin), a törvényerőt, illetve a szuverén erőszak kivételes állapotát is destituáló szituáció, másfelől, egymásbamosódnak. (Az agambeni hiperbolikus retorikát kölcsönvéve akár úgy is fogalmazhatnánk, hogy a törvényt transzgresszáló, illetve a törvényt beteljesítő, munkátlanító Messiás alakzatai is egybeesnek; tehát végeredményben a kivételes állapot és a törvény munkátlanítása, *horribile dictu*: a szuverén és a Messiás alakjai is egymásbamosódnak.)

Mindezek alapján az agambeni jogi-politikai messianisztikus archeológiára vonatkozó végső kritikai konklúzió a következő: mivel a kivételes állapot destituálása elgondolatlan marad, a történelem jelenlegi messiási végidejében a normává vált és az igazi kivételes állapot, a szuverén erőszak törvényerejének és destituálásának a mozzanatai egymásbamosódnak. Hogy a Messiás már eljött, a messiási esemény megtörtént, ez tehát az agambeni konstelláció kontextusában csak azt jelentheti: a törvényerő pusztá érvényességének az érvénytelenítése valamiféleképpen már megtörtént, és „most”, a hátramaradt időben teljesedik be az emberi múltnak, a jogi-politikai an-arkhénak az újraismétlés általi megváltása, vagyis az igazi kivételes állapot kiváltása. E helyzet érzékeltetésére Agamben

76 Vö. Agamben: *The Time That Remains...* Id. kiad., 19–43. Magyar nyelven lásd: Giorgio Agamben: *Kletós*. Ford. Székely Örs. *a szem*. Közzétéve 2017. július 22-én. Online elérhetőség: <https://ujszem.org/2017/07/22/giorgio-agamben-kletos/> (Letöltve: 2025. december 12.)

77 Vö. Agamben: *The Highest Poverty. Monastic Rules and the Form-of-life*. In uó: *The Omnibus Homo Sacer...* Id. kiad., 985–1001.

előszeretettel idézi Kafka *A törvény kapujában* című „legendá”-ját, amelynek főhőse, bár semmi sem akadályozza meg, hogy belépjen a törvény mindvégig nyitva álló (azaz semmit sem előíró, jelentés nélkül érvényes) kapuján, sohasem lép be rajta, és valójában éppen ezáltal teljesíti be – Agamben értelmezésében – azt a messiási feladatát, hogy a törvény kapuját végérvényesen bezárhatja, azaz a törvényerő pusztá érvényességét destituálja. Agamben szerint ez „a történet azt meséli el, hogy hogyan történt meg valami, ami látszólag nem történt meg”<sup>78</sup> – vagyis azt, hogyan következett be az igazi kivételes állapot, a törvényerő destituálása úgy, hogy látszólag még mindig a normává vált, a törvényerő érvényességének a kivételes állapotában élünk.

Minekutána az igazi kivételes állapot már bekövetkezett, ezért bármiféle politikai cselekvés teljességgel fölösleges. Míg Benjamin számára a kivételes állapotot (a fasiszta thanatopolitikát) kizárólag a messiási-forradalmi kollektív politikai cselekvés destituálhatja, Agambennél a messiási destituálás, az igazi kivételes állapot szinte észrevétlenül, mintegy automatikusan bekövetkezett. Úgy tűnik hát, mintha a nyugati jogi-politikai gépezet „sakkozó automatája” végérvényesen megnyerte volna a – titokban önmaga ellen játszott – messianisztikus játszmat, a hátramaradt időben pedig immár nem maradt más dolgunk, mint hogy a munkátlan életformák közösségében ezt a végleges győzelmet kontempláljuk. Kérdéses, hogy ez a „destituáló stratégia” érvényes-e még a jelenlegi posztfasizmus<sup>79</sup> korszakában, amikor a *homo sacer*ekre irányuló szuverén erőszak minden jel szerint ismét a politika középpontjába került – vagy pedig mégis csak kollektív történelmi-politikai cselekvésre volna szükség.

78 Giorgio Agamben: *The Messiah and the Sovereign*. Id. kiad., 174. Lásd még Agamben: *Homo sacer. A szuverén hatalom...* Id. kiad., 89.

79 Ehhez lásd mindenekelőtt Tamás Gáspár Miklós írásait: *A posztfasizmusról. Eszmélet*, 2000 (12):48, 4–25; *A posztfasizmus, utóirat. Előzetes tézisek a félelem rendszerehez*. In uó: *Antitézis. Válogatott tanulmányok, 2001–2020*. Pesti Kalligram, Budapest, 2021, 375–392. Újabbán lásd még Alberto Toscano: *Late Fascism. Race, Capitalism and the Politics of Crisis*. Verso, London, 2023.

