

Babeş-Bolyai Tudományegyetem
Történelem és Filozófia Kar
Filozófia szak – magyar tagozat

A szuverenitás-paradoxon ontológiai megalapozása
Giorgio Agamben filozófiájában

Hallgató: Ilyés Zalán-György

Felkészítő tanár: Szigeti Attila

Kolozsvár

2022

Tartalom

Bevezetés. Gondolatok az agambeni korpuszról	3
A szuverenitás-paradoxon, valamint az azt megalapozó ontológiai paradoxon viszonya	7
A szuverenitás-paradoxon topológiája.....	7
A szuverenitás-paradoxonból kibontakozó ontológiai paradoxon vizsgálata.....	13
Bartleby, „az új Messiás”	18
Bartleby gesztusa, avagy a formula	18
Bartleby „igazság nélküli kísérlete”	22
A múlt megváltásának lehetősége(i)	26
Befejezés	28
Bibliográfia	31

Bevezetés. Gondolatok az agambeni korpuszról

Leland de la Durantaye, Giorgio Agamben műveinek rendszeres fordítója, egy egész könyvet szentelt Agamben filozófiájának összefoglalására és bemutatására. Könyvének¹ előszavában felhívja az olvasók figyelmét arra, hogy Agamben 1974 őszén Londonba utazott, hogy ott egy évet a *Warburg Institute*-ban tölthessen tanulással, valamint kutatással. Ez a tény önmagában még nem is annyira érdekes, hiszen a számtalan filozófus, művész és tudós közül, akik Agambenre nagy hatással voltak, méltán emelhető ki Aby Warburg, akinek „névtelen tudománya” Agamben számos művének volt az ihletője. Ami viszont ennél jóval érdekesebb, az nem más, mint a *Warburg Institute* könyvtára, melyben a művek „nem témájuk, szerzőjük, címük, vagy beszerzési időpontjuk, hanem a könyvtár alapítója, Aby Warburg által »a jó szomszéd törvényének« nevezett elv szerint vannak osztályozva.”² A könyvek különféle szekciókra vannak osztva („mint az antropológia és művészettörténet”), viszont ezek a szekciók, illetve az általuk tartalmazott könyvek aszerint vannak elrendezve, hogy képesek-e a szomszédjaikkal valamiféle kapcsolatba lépni. A szempont tehát az, hogy az „egyik kötetten végighúzódo spekulatív fonál (*line of speculation*), igazolva vagy támadva, folytatva vagy tagadva, finomítva vagy cáfolva legyen a vele szomszédos könyvekben. Minden könyv egy kérdést tesz fel vagy válaszol meg a szomszédjának.”³ Ehhez a könyvtárhoz hasonlítja de la Durantaye Agamben filozófiáját. Agamben művein tehát végighúzódo egy folyamatosan módosuló „spekulatív fonál”, mely valamiféle igényt (*demand*) vagy elvárást (*exigency*) támaszt minden olyan gondolkodó felé, aki arra szánja magát, hogy Agamben műveit megértse.

Agamben *Mi a filozófia?* című esszéskötete tartalmaz egy esszét, melynek tárgya az igény, mint olyan (meta)filozófiai fogalom, mely nélkül nem létezhetne filozófia.⁴ Leibniz a lehetőség egyik attribútumaként definiálta az igényt: „»minden lehetőség önnön létét követeli (*demands*)«”.⁵ A potencialitás egzisztenciát igényel. Agamben azonban az emlékezetből, mint „az igény egyik paradigmájából” kiindulva megfordítja ezt a definíciót. Walter Benjaminra hivatkozva azt írja, hogy amikor emlékezünk, megtapasztalhatjuk a teljesen megvalósultnak tűnő (ez természetesen nem más, mint a múlt) újra megvalósulatlaná válását. Itt tehát nem a potencialitás követeli az egzisztenciát, hanem pont fordítva: „a valós – ami már megtörtént –

¹ de la Durantaye, Leland: *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*. Stanford University Press, 2009.

² *Uo.*, xviii.

³ *Uo.*

⁴ Agamben, Giorgio: *What is philosophy?* Stanford University Press, 2018. (A továbbiakban WP-ként hivatkozok a kötetre.)

⁵ *Uo.*, 29.

saját lehetőségét igényli.”⁶ Mindezek után Agamben felteszi a kérdést: „És mi más a gondolkodás, ha nem annak képessége, hogy visszaadjuk a lehetőséget a valóságnak, hogy megcáfoljuk a vélemény hamis állítását, miszerint az kizárólag csak tényeken alapszik?”⁷ Ebből az idézetből világosan kiderül, hogy mennyire belsőleges a viszony Agamben filozófiájában az igény fogalma, illetve a gondolkodás között: az igény tulajdonképpen mindig a lehetőségre való igény, a gondolkodás pedig azon kevés aktusok egyike, mely képes erre az igényre felelni. Mindezek fényében érthetővé válik a gondolat, miszerint Agamben filozófiája egyedül akkor válik megközelíthetővé, ha felelünk arra az igényre, melyet a művein végighúzódozó spekulatív fonál támaszt velünk, gondolkodó olvasókkal szemben. Ahhoz tehát, hogy megközelíthessük ezt a fonalat, az szükségeltetik, hogy megnyíljunk erre a követelésre, s ennek megfelelően lehetségessé váljon számunkra ez a fonál. A megközelítés, megértés lehetősége pedig azon múlik, hogy képesek vagyunk-e „visszaadni”, vagy „ajándékba adni” a fonálnak azt, amelynél Agamben szerint nem létezik nagyobb ajándék: a lehetőséget. Röviden: képesek vagyunk-e gondolkodni?

A *Warburg Institute* könyvtárának leírásakor talán alkalmas „spekulatív fonálról” beszélni, azonban az agambeni korpusz jellegének leírására van két jóval alkalmasabb fogalom: az eredet (*Ursprung*), illetve az idea fogalma. Mindenképpen fontos megjegyezni, hogy az *Ursprung* nem Agamben terminusa, hanem Walter Benjaminé, akinek a filozófiájában ez a fogalom nem logikai, hanem történelmi kategóriaként funkcionál. Az eredet nem valamiféle „tények szintjén megállapítható esemény, ugyanakkor nem is mitikus archetípusként jelenik meg”; Benjamin szerint inkább úgy kell elgondolnunk, mint ami „örvényként funkcionál a keletkezés folyamatában”.⁸ Egy Juliette Cerf által készített interjúban pedig Agamben, Benjamin gondolatát kissé átalakítva, a következőket mondja az eredetről: „egy eredet [...] nem korlátozódik a múltra: [az eredet] egy forgószelel [...] egy szakadék a jelenben.” Az eredet tehát mindig, minden pillanatban kapcsolatban áll a jellel – felfogható egy olyan erőként is „mely folyamatosan hat a jelenben, mint ahogy a gyermekkor, a pszichoanalízis szerint, meghatározza a felnőtt mentális aktivitását, vagy ahogyan a Big Bang, mely az asztrofizikusok szerint az univerzum születésének oka, folyamatosan tágul még ma is.”⁹ Van azonban az eredetnek egy konkrét definíciója is: „Az eredet minden jelenségében

⁶ *Uo.*, 30.

⁷ *Uo.*

⁸ Agamben, Giorgio: *Walter Benjamin and the Demonic: Happiness and Historical Redemption*. In: Heller-Roazen, Daniel (ed.): *Potentialities*. Stanford University Press, 1999. 156. (A továbbiakban *WBD*.)

⁹ Cerf, Juliette: *Thought is the courage of hopelessness: an interview with philosopher Giorgio Agamben*. (<https://www.versobooks.com/blogs/1612-thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben>)

meghatározottságra tesz szert az az alak, melynek köntösében egy idea újra és újra egyezsége lép a történelmi világgal, mígnem befejezetten jelenik meg történetének totalitásában.”¹⁰ Az eredet tehát az a *hely*,¹¹ melyben a jelenségek azokként az alakokként határozódnak meg, melyek köntösében egy idea „egyezésre lép” a történelemmel, a keletkezés folyamával. Amennyiben ezt a gondolatot az agambeni korpuszra alkalmazzuk, azt mondhatnánk, hogy Agamben műveit olyan jelenségekként is értelmezhetjük, melyek köntösében egy idea, az agambeni filozófia ideája, a történelemmel konfrontálódik. Minden egyes műben, ahogy minden egyes időpontban, ott van az a bizonyos szakadék, mely a művet összekapcsolja önnön eredetével, s ezáltal természetesen önnön ideájával is. „Megmenteni a fenoméneket az ideában (felmutatni az ideát a fenoménekből) nem más, mint a történelmi beteljesedésükben felmutatni őket [a fenoméneket]”. Majd hozzáteszi: „Felmutatni ezt a műalkotásban a kritika feladata.”¹² Amennyiben a kritika feladata nem más, mint a fenomének (jelen esetben műalkotások) totalitásként való felmutatása, annyiban a filozófia feladata sem lehet más, mint a filozófiai művek beteljesedett egészként való felmutatása. Azáltal, hogy egy jelenséget a maga teljességében mutatunk fel, egyben leleplezzük az ideát, mely a jelenség köntösében konfrontálódik a történelmi világgal. A teljesség azonban, ahogyan az eredet is, történelmi kategória Agamben filozófiájában: a történelem beteljesedésére, vagyis az idő végezetére utal. Mindezek fényében nem meglepő, hogy az Idea a jelenségek elő- és utótörténetére, eredetére és beteljesedésére utal.¹³ Felmutatni a fenoménben az ideát, azaz felmutatni a fenomént a történelmi totalitásában nem más, mint visszaadni a fenoménnek elő- és utótörténetét. Beteljesedésekor a fenomén „»azzá válik, ami nem volt«”¹⁴ – nem hasonlít-e ez a gondolat egy másik, már idézett gondolatra? Agamben, Benjamin elgondolásaiból kiindulva, a következőképpen ír az igény fogalmáról: „a valós – ami már megtörtént – saját lehetőségét igényli.” Amennyiben beteljesedésekor a fenomén azzá lesz, ami nem volt, annyiban visszanyeri önnön potencialitását. Paradox módon a beteljesedése egybeesik önnön potencialitásának visszanyerésével. Ahogy azt már láttuk, a gondolkodás nem más, mint a potencialitás visszaszolgáltatása a valóságnak. A fenoméneket tehát úgy „menthetjük meg”, úgy mutathatjuk fel a bennük rejlő ideát, ha gondolkodásunk tárgyává tesszük őket.

¹⁰ Benjamin, Walter: *A német szomorújáték eredete*. In: Benjamin, Walter: *Angelus Novus*. Helikon, 1980. 219.

¹¹ Bár jelen dolgozat keretein belül nincs lehetőség a helyre, mint agambeni terminusra kitérni, de a terminusról lásd: *WP*, 86.

¹² *WBD*, 157.

¹³ *Vö.* Benjamin, 219.

¹⁴ Agamben, Giorgio: *Language and History: Linguistic and Historical Categories in Benjamin's Thought*. In: Heller-Roazen, Daniel (ed.): *Potentialities*. Stanford University Press, 1999. 59.

Jelen dolgozat egy kísérlet: benne a szerző Agamben filozófiájának középpontjához, ideájához próbál közelebb férközni. Láttuk azonban, hogy az ideákhoz a jelenségeken keresztül vezet az út. Az agambeni idea rendkívül sok köntösben konfrontálódik a történelemmel: a nyelvfilozófia, történelemfilozófia, ontológia mind ilyen jelenségek. Jelen dolgozatban alapvetően három jelenséggel kívánok foglalkozni: ezek a politikai filozófia, az ontológia, valamint az etika lesznek. Van azonban egy tendencia az agambeni filozófiában: bármilyen köntösben is jelenjék meg az idea, visszatérő elem, hogy előbb-utóbb ontológiai köntösben válik a filozófiai diskurzus tárgyává. Legismertebb művének, a *Homo Sacer*nek az első fejezete, melyben a szerző a kivételes állapotról, valamint az azt megalapozó szuverenitás-paradoxonról ír, tartalmaz egy irányadó megjegyzést: a szuverenitás-paradoxon visszavezethető egy jóval alapvetőbb problémára, mely már nem a politikai filozófia, hanem az első filozófia, azaz az ontológia tárgykörébe tartozik. Ahhoz tehát, hogy igazán megérthessük a szuverenitás-paradoxont, előtte az azt megalapozó ontológiai paradoxont kell megértenünk.¹⁵ Ennek megfelelően dolgozatom első részében azt próbálom felvázolni, hogy miként függ össze a szuverenitás-paradoxon azzal az ontológiai paradoxonnal, melynek gyökerei Arisztotelész metafizikájában keresendők. Tudjuk azonban, hogy minden paradoxon egyben probléma is – azon túl, hogy feltérképezzük, feltárjuk a topológiáját, viszonyulnunk is kell hozzá. Dolgozatom második fele pontosan arra a kérdésre keres választ, hogy miként néz szembe Agamben azokkal a problémákkal, melyeket a szóban forgó ontológiai paradoxon felvet. Ekkor azonban etikai síkra terelődik a diskurzus, hiszen Agamben Herman Melville novellájának egyik alakjában, Bartleby-ben talál rá az egyetlen adekvát viszonyulási módra, mely az ontológiai paradoxonnal szemben felvehető.

Egy másik interjúban, melyet Andrea Pensotti készített, Agamben a következőket nyilatkozza: „A filozófia mindig az etikáról szól. Mindig egy életformát (*form-of-life*) feltételez.”¹⁶ Ezzel szorosan összefüggnek a filozófiáról való, már ismert elgondolásai: a filozófia, ahogy azt már láttuk, elsősorban egy gesztus – a megmentés, megváltás, ajándékozás gesztusa. Amennyiben tehát nem akarjuk teljesen félreérteni Agambent, gesztusként kell tekintenünk a filozófiára – ennek megfelelően ebben a dolgozatban is egy gesztus munkál. A fenomének megmentésének, az agambeni idea felmutatásának a gesztusa.

¹⁵ Vö. Agamben, Giorgio: *Homo Sacer*. Stanford University Press, 1998. 40. (Továbbiakban HS.)

¹⁶ Pensotti, Andrea: *Where is Science Going? An Interview with Professor Giorgio Agamben*. (<https://www.quodlibet.it/recensione/4594>)

A szuverenitás-paradoxon, valamint az azt megalapozó ontológiai paradoxon viszonya

A szuverenitás-paradoxon topológiája

„A szuverenitás paradoxonja az, hogy a szuverén egy időben a jogrenden kívül és belül van.”¹⁷ Ezzel a meglehetősen lényegbevágó mondattal nyitja meg Agamben főművének első fejezetét (ami – ahogy azt a címe is egyértelműen sugallja – *A szuverenitás paradoxonjáról* szól). Az első kérdés, amely a gondolat értelmezésekor felmerülhet, a következő: ki a szuverén? A „szuverén az, akit a jogrend felhatalmazott arra, hogy kihirdethesse a kivételes állapotot, és ezáltal felfüggeszse a jogrend érvényességét”.¹⁸ Röviden: a szuverén az, aki a kivételes állapot elrendeléséről dönthet. A második kérdés, amelyre választ kell találnunk, a következő: tulajdonképpen mi a kivételes állapot? Ahogyan az Agamben írásából kiderül, a kivételes állapot egy olyan „joghelyzet”, melyben a jogrend érvényessége fel van függesztve. Kivételes állapotnak tekinthetők ebben az értelemben azok a sürgősségi helyzetek, melyeket a világ számos országában elrendeltek a COVID-19 járvány elterjedése és megfékezése miatt, de kivételes állapotot rendelnek el többek között akkor is, amikor egy ország hadban áll. Agamben műveiben a kivételes állapot paradigmaticus példája, és lokalizációjának eredménye az auschwitz–birkenau-i koncentrációs tábor, vagy a guantánamói fogolytábor. A szuverén tehát az, akit a jogrend felhatalmaz arra, hogy dönthessen a jogrend felfüggesztéséről: „rendelkezvén a jogi hatalommal ahhoz, hogy felfüggeszse a jog érvényességét, [a szuverén] a jog által helyezi a jogon kívül magát.”¹⁹ Mindezeknek megfelelően Agamben több alternatív megfogalmazását adja annak a paradoxonnak, amelyre a továbbiakban szuverén-paradoxonként fogok hivatkozni: „a törvény önmagán kívül van”, „Én, a szuverén, aki a törvényen kívül van, elrendelem, hogy semmi nincs a törvényen kívül.”²⁰ A szuverén, amennyiben hatalma a jogrendben gyökerezik, a törvényhez tartozik, a jogrenden belül van. Amennyiben viszont dönthet annak felfüggesztéséről, a törvényen kívül, pontosabban a törvény „fölött” helyezkedik el. Ennek a két státusznak a „szuperimpozíciója” konstituálja a szuverenitás-paradoxont.

Agamben felhívja az olvasók figyelmét arra, hogy mindenképpen fontos reflektálni a szuverenitás-paradoxon topológiájára, hiszen igazán csak egy ilyen reflexió képes

¹⁷ HS, 15.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Uo.

²⁰ Uo.

megvilágítani azt, hogy a szuverenitás milyen mértékben tekinthető a jogrend *határát* jelölő jelnek.²¹ A paradoxon struktúrájának feltérképezéséhez Carl Schmitt azonos tárgyú gondolatmenetét idézi, melynek legfontosabb felismerése a következőképpen hangzik: „A kivétel akkor jelenik meg abszolút formájában, amikor egy olyan szituációt kell létrehozni, melyben a jogi szabályok érvényesek. Minden általános szabály megkövetel egy szabályos, mindennapi életkeretet (*frame of life*), amelyre tényszerűen alkalmazható, és amely alá van vetve szabályainak. A szabály homogén közeget igényel. Ez a tényszerű szabályszerűség nem pusztán »külső feltétel«, melyet a jogászok ignorálhatnak; [hanem] a szabály immanens érvényességéhez tartozik. *Nincs törvény, amely alkalmazható lenne a káoszra.*”²² Schmitt mindenekelőtt arra mutat rá, hogy a törvények nem alkalmazhatóak a káoszra. Paradox módon szükség van valamiféle rendre (melynek azt a közeget kell jellemeznie, amelyre majd a törvények érvényesek lesznek) ahhoz, hogy a törvények és az általuk alkotott jogrend érvényesek lehessenek. Amennyiben az életnek, amely szabályozására a jogrend létrejött, nincs valamiféle rendszeressége, annyiban a jogrend nem töltheti be a feladatát. Schmitt a szuverén feladatának tartja annak megítélését, hogy mely szituációk alkalmasak arra, hogy bennük zavartalanul működhessen a jogrend (ez már implicit módon szerepel az általa nyújtott definícióban is, miszerint „a szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt”), valamint az is a feladatai közé tartozik, hogy ezeket a helyzeteket, állapotokat megvalósítsa. Mindezek alapján pedig arra következtet, hogy az állam szuverenitásának a lényege nem a szankcionálásra vagy a szabályozásra, hanem a *döntésre* való monopólium. „Legtisztábban a döntés tárja fel az állam autoritásának a lényegét.”²³ Látható tehát, hogy a jogrend érvényessége és alkalmazhatósága elválaszthatatlan a szuverén kivételtől, mely a jogrend lehetőségének a feltétele. „A kivételes állapot által a szuverén »megeremti és garantálja azt a helyzetet« amelyre a jognak szüksége van, ha érvényes akar lenni.”²⁴ Mindezek fényében nyeri el értelmét Schmitt híres gondolata, miszerint a „kivétel érdekesebb, mint a rendes eset. Az utóbbi semmit sem bizonyít; a kivétel bizonyít mindent. A kivétel nem pusztán megerősíti a szabályt; a szabály mint olyan egyedül a kivételből él.”²⁵

A paradoxon topológiájának feltárásához mindenekelőtt a kivételes helyzetnek a struktúráját kell megvizsgálni. Agamben a kivételt a kizárás egy speciális fajtájaként definiálja.

²¹ Emellett arra is felhívja az olvasók figyelmét, hogy a határ eredetileg egyszerre jelentett véget és princípiumot.

²² Az eredeti német szöveg angol fordítása: *Homo Sacer*, 16. Kiemelés és kiegészítés általam.

²³ *Uo.*

²⁴ *Uo.*, 17.

²⁵ *Uo.*, 16.

Ami viszont a kivételt megkülönbözteti a kizárás más fajtáitól, az nem más, mint az a tény, hogy a kivétel, exkluzív jellege ellenére, nincs teljesen elszakítva attól a szabálytól, vagy normától, mely kritériumként funkcionál a kizárásról való döntés során. „Éppen ellentétesen, ami a kivétel által van kizárva, az éppen a szabály felfüggesztésének formájában áll viszonyban a szabállyal. A szabály [éppen] akkor vonatkozik a kivételre, ha már nem alkalmazzák”.²⁶ Pontosan emiatt jut Agamben arra a következtetésre, hogy a kivételes állapot nem eshet egybe a káosszal – mely teljesen független a rendtől, s így megelőzi azt –, hanem egy olyan állapot, mely a jogrend részleges vagy teljes felfüggesztése által jön létre. Emellett azt is megjegyzi, hogy bár azt több filozófus is megállapította,²⁷ hogy a jogi-politikai rend struktúrája egy olyan inklúzió, mely éppen azt foglalja magába, amit egyúttal ki is „vet” önmagából, ezt a struktúrát mégsem tudták a maga radikalitásában megragadni. Blanchot például a jogi-politikai rend működését úgy definiálta, hogy az, szembekerülve valami olyan többlettel, amelyet már nem tud kezelni, amely meghaladja őt, egyszerűen tilalom alá vonja ezt a többletet. Ezzel szemben a kivétel esetén az, ami a jogi-politikai renden kívül helyezkedik el, nem egy pusztán tiltás, hanem a rend érvényességének felfüggesztése által válik a rend részévé. „A kivétel nem vonja ki magát a szabály alól; hanem a szabály, önmaga felfüggesztése által, megszüli a kivételt, és azáltal konstituálja szabályként önmagát, hogy ily módon viszonyban áll a kivétellel. A jog sajátos »hatalma« éppen azon képességében áll, mely lehetővé teszi számára egy külsőhöz való folyamatos viszonyulását.”²⁸ Ezt a jogrend számára konstitutív viszonyt, mely tulajdonképpen egy exklúzió általi inklúzióként definiálható, nevezi Agamben a kivétel viszonyának (*relation of exception*).

A kivételes állapot éppen ezért sem *de facto*, sem *de jure* helyzet, inkább egy paradox küszöb (*threshold*), vagy a *phüszisz* és a *nómosz* között húzódó megkülönböztethetlenségi zóna (*zone of indistinction*). „Nem pusztán tény, hiszen a szabály felfüggesztése által jön létre. Ugyanezen okból jogi szituáció sem lehet, még úgy sem, hogy megnyitja a törvény hatalmának lehetőségét. Ez a végső jelentése a Schmitt által megfogalmazott paradoxonnak, mely szerint a szuverén döntésnek »a jog létrehozásához nincs szüksége jogra.«”²⁹ A szuverén kivétel tehát nem kontrollálni vagy semlegesíteni kívánja mindazt, ami meghaladja a jogi-politikai apparátust, hanem annak a „helynek” a megalkotásáért felelős, amelyben ez az apparátus elnyerheti az érvényességét. Ebben az értelemben írja Agamben, hogy „a szuverén döntés az

²⁶ *Uo.*, 18. Kiegészítés általam.

²⁷ Itt elsősorban a Deleuze-Guattari szerzőpárost, Foucault-t, és Blanchot-t idézi.

²⁸ *Uo.*, 18.

²⁹ *Uo.*, 19.

az alapvető lokalizáció, amely amellet, hogy megkülönbözteti azt, ami kívül van attól, ami belül van, egy olyan küszöböt is kirajzol (a kivételes állapot) a kettő között, mely alapján a külső és a belső, a rend és a káosz, olyan komplex topológiai viszonyokba lépnek egymással, melyek lehetővé teszik a jogi rendet.”³⁰ „A szuverenitásnak ez a paradoxális szerkezete a jogrend elméletileg megalapozhatatlan természetével függ össze.”³¹ Ahogy arra Szigeti Attila is felhívja a figyelmet a szuverenitás-paradoxonról írott tanulmányában, a szuverén kivétel topológiájának feltárása a jogrend megalapozhatatlanságára is rámutat. Ezt Szigeti szerint úgy kell érteni, hogy „a jogos és a jogtalan közötti megkülönböztetés maga nem nevezhető sem jogosnak, sem jogtalannak.”³² Már Kant óta tudjuk, hogy az alap kérdése a *par excellence* jogi kérdés: „milyen alapon?”, azaz „*quid juris?*” Agamben és Schmitt viszont arra is rámutatnak, hogy a jog alapja nem a jogban, hanem a jognak egy exterioritással, egy külsővel való paradox viszonyában, vagyis a kivétel viszonyában gyökerezik. Szigeti is meggyőzően érvel Agamben álláspontja mellett, amikor azt írja, hogy „nem tudjuk megalapozni a jogot, mivel már mindig is csak a jogosra tudunk hivatkozni.”³³ „*Nincs törvény, amely alkalmazható lenne a káoszra.*” Azaz már mindig is rendnek kell lennie ahhoz, hogy rend lehessen. Röviden levonható a konklúzió: „egyéb társadalmi rendszerekhez hasonlóan a jogrendszer is tautologikus, egy önmagát megalapozó, azaz *autopoetikus* [...] rendszer.”³⁴

A kivételes állapot, átmenetet képezvén káosz és rend, *phüszisz* és *nómosz*, tény és jog, jogtalan és jogos között, áthidalhatóvá teszi az egyébként áthidalhatatlan szakadékot az imént említett dichotómiák tagjai között. A kivételes állapot *anómiás* zónája, melyet a szuverén döntése konstituál, maga is konstitutív eleme a jogi-politikai rendnek. „Archetipikus formájában a kivételes állapot tekinthető minden jogi lokalizáció princípiumának, hiszen egyedül a kivételes állapot képes megnyitni azt a teret, melyben egy bizonyos jogrend [...] elnyerheti önnön meghatározását és így létrejöhet. Mint ilyen, a kivételes állapot maga, lényegéből adódóan lokalizálhatatlan [...]”³⁵ A kivételes állapot, ez a jogrend szempontjából konstitutív, *anómiás* zóna, teremti meg a jogi-politikai apparátus topológiáját, a jogrend külsejét és belsejét. Ennyiben önmaga, a kettő között húzódo megkülönböztethetlenségi zónaként, eredendően lokalizálhatatlan. „Amikor a korunk megpróbálta a lokalizálhatatlant véglegesen és láthatóan lokalizálni, akkor született meg a koncentrációs tábor. A tábor – és

³⁰ *Uo.*

³¹ Attila, Szigeti: *A Homo Sacer és a tanúsítás etikája*. In: Amália, Soós – Andor, Horváth: *A bölcsesség koszorúja. Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára*. Pro Philosophia, 2014. 263.

³² *Uo.*

³³ *Uo.*, 264.

³⁴ *Uo.*

³⁵ *HS*, 19.

nem a börtön – az a tér, amely megfelel a *nómosz* eredeti struktúrájának.”³⁶ Ahogyan azt láttuk, a jogi-politikai apparátus eredendő gesztusa – Blanchot-ék elgondolásaival szemben – nem a tiltás, hanem a kivétel. Míg „a börtönjog csupán egy sajátos szféráját alkotja a büntetőjognak és emiatt nincs kívül a normalitás szféráján, a jogi konstelláció, amely a tábort irányítja, a statárium és az ostromállapot. [...] Mint a kivétel abszolút tere, a tábor topológiailag különbözik az elzárás egyszerű terétől.”³⁷

„Talán sehol máshol nem mutatkozik meg a szuverenitás paradoxonja olyan tisztán, mint a konstituív és a konstituált hatalom viszonyának a problémájában.”³⁸ Ahogy arra Agamben felhívja a figyelmet, mind a jogelmélet, mind a pozitív jogalkotás gyakorlata számára nehéz volt megragadni az imént említett két hatalom viszonyát. Burdeau szerint ennek az a fő oka, hogy a két hatalom két különböző szinten helyezkedik el: „Konstituált hatalom csak az államban létezik: elválaszthatatlan az előre meghatározott alkotmányos rendtől (*constitutional order*), szükségük [mármint a konstituált hatalomnak és rendnek] van az államra, mint keretre, amelynek realitását ők maguk manifesztálják. A konstitutív hatalom, ezzel szemben, az államon *kívül* található; nem köszönhet semmit az államnak, nélküle létezik, mint forrás, melynek áramát soha semmilyen használat nem mérítheti ki.”³⁹ A két hatalom viszonyának problémájára reflektáló diskurzusoknak alapvetően két fajtája különböztethető meg. Egyrészt vannak azok, akik korunk azon tendenciájának fényében reflektálnak a problémára, mely tendencia az élet minden területének szabályok, törvények általi regulálására törekszik. Értelemszerűen ennek a tendenciának a követői nehezen akarnak a konstitutív hatalom alapvető és irredukálhatatlan mivoltával számolni (pedig, amint azt Burdeau leírta, a konstitutív hatalmat nem kondicionálhatja vagy korlátozhatja a jogrend, mivel ez a jogrenden kívül helyezkedik el). Korunkban pont ez utóbbi ténnyel képtelenek szembenézni sokan, s ezért gondolják – egyébként nagyon tévesen, nem kis veszélyt implicálva tévedésükkel – azt, hogy a konstitutív hatalom valamiféle „előítélet”, amely könnyen redukálható az alkotmány felülvizsgálatának lehetőségére.⁴⁰ Van azonban egy másik tradíció, melyet Agamben demokratikus-forradalmi tradíciónak nevez – ez a konstitutív hatalom transzcendens szuverenitását hirdeti minden konstituált renddel szemben. Ez utóbbi diskurzus is tévesen próbálja megragadni a két hatalom viszonyát, hiszen nem számol azzal a ténnyel, hogy a

³⁶ *Uo.*, 20.

³⁷ *Uo.*

³⁸ *Uo.*, 40.

³⁹ *Uo.* Kiegészítés általam.

⁴⁰ Fontos itt megjegyezni, hogy ezt a jogot vagy lehetőséget maga az alkotmány garantálja.

konstituáló hatalom egyedül a konstituált hatalmat és az azt megőrző erőszakot képes legitimálni, mást nem.

Agamben Sieyés egyik gondolatából kiindulva próbálja megragadni a két hatalom viszonyát. „Az alkotmány mindenekelőtt alkotmányozó hatalmat feltételez.”⁴¹ Annak ellenére, hogy ez a kijelentés első olvasásra banális igazságnak tűnhet, Agamben rámutat a valódi értelmére: „az alkotmány önmagát, mint konstituáló hatalmat feltételezi”.⁴² Ennek az átfogalmazásnak nem kis jelentősége van, hiszen ekkor válik igazán világossá, hogy Agamben miért tartja a konstitutív és a konstituált hatalom viszonyának a problémáját a szuverenitás-paradoxon legkifejezőbb formájának. Az önmagát feltételező, önmagát megalapozó alkotmány, mely bizonyos értelemben a jogi-politikai apparátus magja, szemléletes példája Szigeti már ismert kijelentésének, mely szerint a jogi-politikai apparátus *autopoietikus*, azaz önmagát megalapozó rendszer. A szuverén hatalom, mely feltételezi önnön külsejét, azaz a természeti állapotot (*phüszisz*), amely a kivétel viszonyában áll a jogi állapottal (*nómosz*), konstitutív és konstituált hatalommá „osztja magát”, és a két hatalom között húzódó megkülönböztethetlenségi zónaként fenntartja ezek paradox viszonyát.

A két hatalom paradox viszonyának felvázolása után Agamben a szuverén és a konstitutív hatalom viszonyáról kezd értekezni. Antonio Negri egyik gondolatára reagálván, mely szerint a konstitutív hatalom nem redukálható a szuverén hatalomra, a szuverén és a konstitutív hatalom közelsége, megkülönböztethetlensége mellett érvel. Ekkor azonban a jogi-politikai diskurzust megszakítja egy észrevétel, mely teljesen új mederbe tereli az eddig folyó értekezést. Negri imént említett gondolatát kritizálván, Agamben megjegyzi, hogy bár a két hatalom viszonyát illetően Negrinek nincs igaza, de az *Il potere costituente* című műve, melyben a két hatalom viszonyáról értekezik, mégis rendkívül fontos belátásokat tartalmaz a problémát illetően. Az *Il potere costituente*-ben Negri a konstitutív hatalom problémáját „a potencialitás konstitúciójának” problémájára vezeti vissza. Ezzel pedig egy teljesen új dimenzióba helyezi át a konstitutív hatalom eddig szigorúan politikai fogalmát: „Negri könyvének az erőssége inkább abban áll [...], hogy rávilágít arra, hogy a konstitutív hatalom, a maga radikalitásában szemlélve, miként szűnik meg szigorúan politikai fogalomnak lenni és miként válik ontológiai kategóriává.”⁴³ Negri megfogalmazásában a konstitutív és a konstituált hatalom viszonyának a problémája egy másik, alapvetőbb problémát enged körvonalazódni, mely nem más, mint a potencialitás és az aktualitás viszonyának ontológiai problémája.

⁴¹ *Uo.*

⁴² *Uo.*

⁴³ *Uo.*, 44.

„Egyedül akkor lehet majd egy szuverén kivételtől független konstitutív hatalmat elgondolni, ha lehetségessé válik a potencialitás és aktualitás között húzóó viszony [...] újragondolása.”⁴⁴ A potencialitás ontológiájának egy eddig még nem látott, „az aktualitás primátusától” megfosztott típusára van szükség ahhoz, hogy a politika elmélete megszabadulhasson „a szuverenitás apóriáitól.” Természetesen ez lehetetlen vállalkozás a „modalitás ontológiai kategóriáinak” újragondolása nélkül.⁴⁵

A szuverenitás-paradoxonból kibontakozó ontológiai paradoxon vizsgálata

Agamben ezen felhívása nem pusztán felhívás: számos írásában – ilyen többek között a *Homo Sacer* is – foglalkozik ennek az új ontológiának a kidolgozásával. Negri elgondolásából kiindulva, arra a következtetésre jut, hogy a konstitutív és a konstituált hatalom viszonya, valamint „a szuverenitás problémájának minden autentikus értelmezése” azon múlik, hogy „miként gondoljuk el a potencialitás létét és autonómiáját.”⁴⁶ A potencialitás, mint ontológiai fogalom, Arisztotelész metafizikájának alapköve, így nem meglepő, hogy Agamben Arisztotelész metafizikai gondolatainak értelmezésével indítja a *Homo Sacer* ontológiai exkurzusát. A megarai filozófusokkal szemben – akik szerint potencialitás csak aktualitásként létezhet – Arisztotelész a potencialitás önálló létét hirdette.⁴⁷ Arisztotelész elgondolásának szemléletes példája a kithara játékos, aki akkor is rendelkezik a játszás képességével, amikor éppen nem játszik, valamint az asztalos, aki akkor is rendelkezik az építés képességével, amikor éppen nem épít.⁴⁸ Már a példák alapján is látható, hogy a *Metafizika Theta* könyvében Arisztotelész a potencialitást nem puszta logikai kategóriaként vizsgálja, hanem létének „hatékony módjaira (*effective modes*)” kíváncsi. Ezt mindenekelőtt azért fontos kiemelni, mert a potencialitás csak létének „hatékony módjai” által képes megalapozni az etika és a politika dimenzióját, hiszen egyedül ekkor mutatkozik meg a cselekvéshez és alkotáshoz való eredendő közelsége. Az arisztotelészi példákból nyilvánvalóvá válik, hogy a potencialitásnak, amennyiben nem aktualizálódik automatikusan, „nem tűnik el egyből az aktualitásból”, konstitutív részét kell képeznie az impotencialitásnak (*adynamia*), a *lehetőségnek arra, hogy ne* aktualizálódjon. Ezt maga Arisztotelész is kijelenti a *Metafizikában*, amikor azt írja, hogy „az, ami létezhetik, éppúgy képes létezni is, meg nem létezni is. Tehát ugyanaz a dolog képes

⁴⁴ *Uo.*

⁴⁵ *Uo.*

⁴⁶ *Uo.*

⁴⁷ Szemléletes módon Agamben a megarai filozófusokat azokhoz a „mai politikusokhoz” hasonlítja, akik a konstitutív hatalmat a konstituált hatalomra próbálják redukálni. Vö. *uo.*

⁴⁸ Fontos megjegyezni, hogy a *képesség* olasz megfelelője a *potenza*, mely a latin *potentiaból* ered.

arra is, hogy legyen, meg arra is, hogy ne legyen.”⁴⁹ Amennyiben a potencialitás autonóm létét próbáljuk megragadni, elengedhetetlen fontosságú az impotencialitással számolni, hiszen ez a potencialitás azon része, amely nem aktualizálódik.⁵⁰ Az impotencialitás önnön felfüggesztése által tartja fent az aktualitással való viszonyát: „azáltal képes a cselekvésre, hogy nem realizálja azt”.⁵¹ Agamben ez utóbbi gondolata már megelőlegezi azt a kérdést, mely tisztázása elengedhetetlen ontológiai vizsgálódásának szempontjából: „Ha minden potencialitás (a létre, vagy a cselekvésre) egyben eredendően potencialitás (a nemlétre, vagy nem-cselekvésre), hogyan lehetséges egy aktus (*act*) megvalósulása?”⁵² Hogyan kell elgondolni a potencialitás aktualitáshoz való viszonyát anélkül, hogy ne feledkeznénk meg Arisztotelész rendkívül fontos gondolatáról?

Erre a kérdésre maga Arisztotelész adja meg a választ: „Lehetséges pedig az, amely nem lehetetlen, hogy megtörténjék, ha egyszer beáll annak tevékeny valósága, aminek lehetőségét neki tulajdonítjuk.”⁵³ A szövegrész angol fordítása azonban kicsit másképp hangzik: „Valamit akkor nevezünk lehetségesnek, ha az aktus megvalósulásakor, amelyről azt mondják, hogy lehetséges, nem lesz semmi impotenciális.”⁵⁴ A szóban forgó gondolatnak létezik egy triviális és téves interpretációja, mely a gondolat utolsó részét „nem lesz semmi lehetetlen”-ként próbálja értelmezni. Az idézet utolsó része, az imént bemutatott triviális értelmezéssel szemben, pontosan azon „feltételre” mutat rá, amely teljesülése esetén a potencialitás aktualizálódhat. „Ami lehetséges, csak akkor válhat aktuálissá, ha félreállítja (*it sets aside*) önnön lehetőségét arra, hogy ne létezzen.” Fontos azonban tisztázni, hogy ez a félreállítás pontosan mit jelent. Agamben óvva inti olvasóit attól, hogy az impotencialitás félreállítását valamiféle destrukcióként gondolják el: „éppen ellentétesen, [az impotencialitás félreállítása egybeesik] beteljesítésével, önmagának önmagára alkalmazásával azért, hogy visszaadhassa önmagát önmagának.”⁵⁵ Ennek a csavaros megfogalmazású gondolatnak az értelmezése előtt, talán fontos megjelölni a gondolat forrását: Agamben Arisztotelész másik nagy művének, a *De animan* az egyik gondolatát idézi az imént idézett szövegrész leírása után. „Nem egyszerű a *hatás elszenvedése* kifejezés sem, hanem egyik értelemben valaminek az ellentéte által okozott romlását értjük rajta, máskor meg inkább a hozzá hasonló, aktuálisan

⁴⁹ Arisztotelész: *Metafizika*. Hatágú Síp Alapítvány, 1992. 1050b.

⁵⁰ Agamben itt megemlíti, hogy pontosan ez az oka annak, hogy Avicenna „a tökéletes potencialitásnak” az impotencialitást nevezte, melyet az éppen nem író írnok alakja testesít meg. Vö. *HS*, 45.

⁵¹ Ehhez rendkívül hasonló aspektusokkal rendelkezik a szuverenitás-paradoxon is (pl. „*A szabály [éppen] akkor vonatkozik a kivételre, ha nem alkalmazzák [rá]*”).

⁵² *Uo.*

⁵³ *Metafizika*, 1047a.

⁵⁴ *HS*, 46.

⁵⁵ *Uo.*

létező által történő megőrzését a potenciálisan létezőnek [...]. Hiszen elmélkedni az kezd, ami birtokában van a tudásnak. Ez pedig nem változás (mert önmaga felé és a teljesültség felé halad), vagy más fajtája a változásnak.”⁵⁶ Az idézet fontossága Agamben szerint abban rejlik, hogy a potencialitás aktualizálódását nem a potencialitás „megváltozásaként vagy destrukciójaként”, hanem „megőrződésként”, „önmaga önmagának adásaként”⁵⁷ írja le. Kérdés azonban, hogy ezt a megőrződést, a potencialitás ezen „önmagára hajlását” miként kell értelmezni.

A *Homo Sacer*ben Agamben nem fejt ki explicit módon azt, hogy ontológiai szempontból miként kell érteni a *De animaban* leírtakat. Szerencsére számos más esszéje és írása foglalkozik a kérdéssel, így ez nem maradt megválaszolatlanul. „Ami lehetséges, csak akkor válhat aktuálissá, ha félreállítja önnön lehetőségét arra, hogy ne létezzen.” A potencialitás tehát csak akkor aktualizálódhat, ha a benne rejlő konstitutív impotencialitást félreállítja. Ez a félreállítás azonban megőrződésként, megmentésként, ajándékozásként megy végbe. A *Bartleby, or On Contingency* című esszéjében amellet, hogy Agamben megismétli a főművéből imént idézett gondolatát, kiegészíti azt egy rendkívül fontos megjegyzéssel: „Ami lehetséges csak akkor válhat aktuálissá, ha félreállítja önnön lehetőségét arra, hogy ne létezzen, amikor egyetlen része sem tartalmazza a nemlétre való lehetőséget, és amikor képes arra, hogy ne ne- legyen.”⁵⁸ Az impotencia félreállításának kritériuma, a potencialitás impotencialitástól való megtisztítása az ajándékozás (*epidószisz*), vagy a megmentés (*szótériá*) aktusa által megy végbe: az impotencia, amely önmagának ajándékozza önmagát, nem lehet más, mint az impotenciának adott impotencia, az impotenciára alkalmazott impotencia – képesség a nem nemlétre. Az impotencia egyedül akkor menthető meg az aktualizáció folyamatában, ha az aktualizációt nem a potencialításra, hanem az impotencialitásra vezetjük vissza. A nem nemlétre való képesség aktusában a potencialitás úgy aktualizálódik, hogy a potencialitás szempontjából konstitutív impotencialitás nem tűnik el, vagy változik meg a folyamat során, hanem megmarad impotencialitásnak. Ezért írhatja azt Agamben egy másik tanulmányában, hogy „amennyiben minden potencialitáshoz eredendően hozzátartozik egy nemlétre való lehetőség, akkor egyedül igazán ott van potencialitás, ahol a nemlétre való lehetőség nem marad el (*doesn't lag behind*) az aktualitástól, hanem a maga teljességében átmegy abba

⁵⁶ Arisztotelész: *Lélektanulmányok írások*. Európa, 1988. 417b.

⁵⁷ A magyar fordítás ezt nem tükrözi, hiszen csak annyit ír, hogy a potencialitás „önmaga felé és a teljesültsége felé halad”, míg az angol és az eredeti ógörög szöveg „önmaga önmagának adásáról”, „önmaga önmagának ajándékozásáról” beszél. Arisztotelész az eredeti szövegben az *epidószisz* kifejezést használja, melynek elsődleges jelentése „szabad adás”, „jótevés”, „jótét”, „ajándékozás”.

⁵⁸ Agamben, Giorgio: *Bartleby, or On Contingency*. In: Heller-Roazen, Daniel (ed.): *Potentialities*. Stanford University Press, 1999. 264. (Továbbiakban: *B.*)

(*passes into*).⁵⁹ Persze ez az átmenet nem jelent átváltozást: az impotencialitás nem „olvad bele” az aktualitásba, hiszen képes önmagának önmagaként való megőrzésére.

„Minden potencialitás ugyanakkor és ugyanarra nézve impotencialitás is.”⁶⁰ Arisztotelész ezen gondolata nem jelent mást, mint azt, hogy a potencialitás folyamatosan viszonyban áll önmaga „privációjával (*szterészisz*)”, nemlétével. „Ez a viszony konstituálja a potencialitás lényegét.” Potenciálisnak lenni ezért nem jelent mást, „*mint viszonyban lenni önnön képtelenségünkkel*. Azok a létezők, akik a potencialitás módjában léteznek, *képesek saját impotencialitásukra*, és egyedül ilyen módon válhatnak potenciálissá.”⁶¹ A létezők azért létezhetnek, mert viszonyban állnak saját nemlétükkel. Mindennek fényében nem meglepő, hogy Arisztotelész gondolata, miszerint „aminek [...] megvan a létezésre való lehetősége, az képes meg nem valósulni is”⁶², az *endekhetái* kifejezést is tartalmazza, mely visszavezethető a *dekhomái*-ra, ami „üdvözlést”, „fogadást” jelent – a „potentialitás üdvözli a nemlétet, és a nemlét ezen üdvözlése maga a potencialitás”.⁶³ Amennyiben mindehhez azt is hozzátesszük, hogy Arisztotelészt és Agambent a potencialitás ontológiai kategóriaként, azaz „létének hatásos módjai” szempontjából foglalkoztatta, melyet a kithara játékos, az asztalos, illetve az írnok példája rendkívül jól szemléltet, arra a következtetésre jutunk, hogy minden emberi képesség az impotencialitáson alapszik – „az ember összes lehetősége viszonyban áll önmaga privációjával. [...] *Míg más élőlények csak saját specifikus lehetőségeikre képesek [...] addig az emberek azok az állatok, amelyek képesek saját képtelenségeikre. Az emberi potencialitás nagyságát az emberi impotencialitás mélységében mérik.*”⁶⁴ A szabadság nem meríthető ki annyiban, hogy az ember képes megtenni bizonyos dolgokat – szerves részét képezi a visszautasítás képessége, melynek köszönhetően akár úgy is dönthet, hogy ezt vagy azt nem tesz meg. Ennyiben a szabadság nem más, mint a képtelenségre való képesség, mellyel, ahogy az az imént idézett gondolatból kiderül, egyedül csak az ember rendelkezik. Az ember szabadságát saját képtelenségével való bensőséges viszonya alapozza meg, emiatt pedig a szabadság teljes fogalma nem csak a jóra, hanem egyben a rosszra való szabadságot is magába foglalja. Pontosan ez a magyarázata annak az agambeni gondolatnak, miszerint az impotencialitás az eredete az ember hatalmának, mely olykor különösen erőszakosan és

⁵⁹ Agamben, Giorgio: *On Potentiality*. In: Heller-Roazen, Daniel (ed.): *Potentialities*. Stanford University Press, 1999. 183. (Továbbiakban: *OP*.)

⁶⁰ *Uo.*, 182. Eredeti szöveghely: *Metafizika*, 1046c.

⁶¹ *Uo.*

⁶² *Metafizika*, 1050b.

⁶³ *OP*, 182.

⁶⁴ *Uo.*

határtalanul nyilvánul meg más létezőkkel szemben.⁶⁵ Schelling szavaival élve: „az ember [szabadságából adódóan] állhat az állat alatt is, nemcsak az állat felett.”⁶⁶ Az impotencialitáshoz fűződő bensőséges viszonyunknak köszönhetően képesek vagyunk a rosszra; sajnálatos módon nagyon gyakran élünk emberi kiváltságunkkal.

A jogi-politikai apparátushoz hasonlóan a lét is eredendően autopoetikus: míg az előbbi a kivételes állapot *anómiás* zónájának, valamint a szuverén kivételnek, addig az utóbbi az impotencialitás ontológiai kategóriájának a segítségével alapozza meg önmagát. A szuverén kivételhez hasonlóan a potencialitás a nemlétre való képesség által tartja magát állandó viszonyban az aktualitással. Lévéen, hogy minden potencialitás eredendően impotencialitás, valamint az aktualizálódás folyamata sem más, mint az impotencialitás megőrzésének gesztusa, Daniel Heller-Roazen kifejezésével élve akár azt is mondhatjuk, hogy „az aktualitás nem más, mint egy négyzetre emelt potencialitás.”⁶⁷ Ezzel magyarázható Agamben azon megjegyzése, miszerint „a potencialitás és az aktualitás egyszerűen csak két arca a lét szuverén önmegalapozásának. [...] Végső soron a tiszta potencialitás és a tiszta aktualitás megkülönböztethetetlenek, és a szuverén éppen ez a megkülönböztethetlenségi zóna.”⁶⁸ Amennyiben viszont az ontológia agambeni újragondolásának a célja elsősorban az volt, hogy lehetővé tegye egy olyan konstitutív erő elgondolását, amely már el van oldva a szuverenitás princípiumától (melyhez egyébként szoros kötelékek kötik), annyiban a potencialitás fogalmának ily módon való elgondolása nem kielégítő a megoldandó probléma szempontjából. Az eddigi értekezések egyedül arra volt elégségesek, hogy segítségükkel a potencialitás egy olyan formája váljon elgondolhatóvá, amelyet nem merít ki az aktualitás. Mivel a szuverén hatalom is képes a tiszta potencialitás állapotában maradni, nem kell feltétlenül aktuálissá válnia, Agamben további gondolkodásra szólítja fel az olvasót: *a potencialitásnak egy olyan formáját kell elgondolni, amely teljesen független az aktualitástól*. Agamben ontológiai értekezései egy rendkívül „extrém” formáját vázolták fel a potencialitás–aktualitás viszonynak, melyben az aktualitás nem más, mint a „potentialitás kiteljesedése és manifesztálódása”. Mindezek ellenére Agamben szerint még ezt az extrém formát is meg kell haladni: az ontológiának és a politikának egy olyan, eddig még soha nem látott fajtáját kell elgondolni, amely túl van „a viszony mindenféle alakján, még a szuverén kivétel alakján is.”⁶⁹ Emellett azt

⁶⁵ Vö. *uo.*

⁶⁶ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Az emberi szabadság lényegéről*. T-Twins. 1992. 72. Kiegészítés általam.

⁶⁷ Heller-Roazen, Daniel: „*To Read What Was Never Written*”. In: Heller-Roazen, Daniel (ed.): *Potentialities*. Stanford University Press, 1999. 18.

⁶⁸ *HS*, 47.

⁶⁹ *Uo.*

is megjegyzi, hogy Schelling kései filozófiája, a nietzschei filozófia, valamint a heideggeri filozófia mind-mind arra irányulnak, hogy a létet elkülönítsék a szuverenitás princípiumától. Mindezek ellenére egyikőjük sem jutott el olyan messzire e feladat végrehajtásában, mint Herman Melville Bartleby nevezetű novellahőse. A továbbiakban ez utóbbi megjegyzés értelmét próbálom feltárni.

Bartleby, „az új Messiás”

Bartleby gesztusa, avagy a formula

Herman Melville *Bartleby, az írnok* című novellája egy Bartleby nevezetű írnról szól, aki egy wall street-i ügyvéd irodájában dolgozik. Egy napon az ügyvéd úgy dönt, hogy egy, az addiginál precízebb munkát igénylő feladatot bíz Bartleby-re. Amikor arról kérdezi az ügyvéd az írnrót, hogy elvállalná-e ezt a feladatot, Bartleby csak annyit válaszol: „Inkább nem tenném.” Ettől a pillanattól kezdve Bartleby tulajdonképpen minden hozzá intézett kérésre/kérdésre ugyanezt a választ adja. Agamben egy egész esszét szentel ezen válasz interpretációjára, aminek azon „filozófiai konstellációnak” a felvázolása a tárgya, amelyben a bartleby-i gesztus elnyerheti valódi értelmét. Agamben szerint „etikai tradíciónk” azáltal próbálta elkerülni a potencialitás problémáját, hogy azt a szükségszerűségre és az akaratra próbálta redukálni. Tulajdonképpen ennek a tradíciónak a megtestesítője „a törvény embere”, aki képtelen megérteni Bartleby választát. Amikor Bartleby a már ismert gesztusával elutasítja az ügyvéd azon kérését, hogy elmenjen a postára, az ügyvéd visszakérdez: „Nem akarsz elmenni?”, erre Bartleby megismétli híres választát: „Nem óhajtok.”⁷⁰ Az ügyvéd még különféle írásokat is hajlamos elolvasni annak érdekében, hogy megértse Bartleby gesztusát, de az írások címei („Edwards az akaratról”, „Priestly a szükségszerűségről”) árulkodóak azt illetően, hogy mely tradíció részét képezik. Az ügyvéd törekvése azért reménytelen, mert senki sem hívja fel a figyelmét arra, hogy Bartleby választának nincs semmi köze az akarathoz vagy a szükségszerűséghez, sőt, pontosan azon apparátus semlegesítésére irányul, melyet az akarat és szükségszerűség, mint kizárólagos morálfilozófiai kategóriák, tartanak fent. Kérdés tehát, hogy miként kell érteni a bartleby-i gesztust, ha az nem redukálható az imént említett kategóriákra.

⁷⁰ A kifejezés angolul a következőképpen hangzik: „I prefer not”. Ezt akár „Nem óhajtom”-nak, vagy „Nem kívánom”-nak is fordíthatjuk, ahogy azt Miklódy Dóra, *A kiegész társadalma* című, Byung-Chul Han által írt mű magyar fordítója teszi. A műnek egy egész fejezete foglalkozik Melville novellájának interpretációjával, valamint az agambeni interpretáció kritikájával.

Ahogy arra jelen dolgozat egyik lábjegyzetében már felhívtam a figyelmet, Avicenna, Arisztotelész hű interpretátora, az éppen nem író írnok alakjával szemléltette Arisztotelész azon gondolatát, mely szerint a potencialitás, legtisztább formájában, azonos az impotencialitással. Mindezek fényében nem meglepő, hogy Agamben a potencialitás ontológiai kategóriájának segítségével próbálja Bartleby gesztusát magyarázni. „Egy írnokként, aki abbahagyta az írást, Bartleby az extrém alakja a Semminek, amelyből minden alkotás származik; és ezzel egy időben ő képezi a legkönyörtelenebb igazolását ennek a Semminek, mint tiszta, abszolút potencialitásnak.”⁷¹ Amennyiben minden, ami létezik, eredendő és folyamatos kapcsolatban áll önmaga konstitutív impotencialitásával, valamint az impotencialitás a potencialitás lehető legtisztább és „legautonómabb” formája, annyiban Bartleby, vagyis a már nem író írnok alakja, tökéletes megtestesülése annak a konstitutív impotencialitásnak, azaz „tiszta, abszolút potencialitásnak”, „amelyből minden alkotás származik”. Bartleby, a már nem író írnok, rendkívül makacsul ragaszkodik a tiszta potencialitás állapotához, melyhez a kulcs nem más, mint az általa gyakorolt gesztus. Azt is mondhatnánk, hogy Bartleby gesztusa egy teljesen új *éthosz* lehetőségét nyitja meg, melynek tétje a tiszta potencialitás állapotában való tartózkodás. Az akaratnak és a szükségszerűségnek nincs hatalma a potencialitás fölött: „a potencialitás nem akarat és az impotencialitás nem szükségszerűség. [...] Azt hinni, hogy az akaratnak hatalma van a potencialitás fölött, hogy az aktualizálódás folyamata egy döntés eredménye, amely megszünteti a potencialitás kétértelműségét – ez a moralitás folyamatosan ismétlődő illúziója.”⁷² Ennek oka elsősorban az, hogy a potencialitás (és az aktualitás!) szempontjából konstitutív impotencialitás tulajdonképpen nem más, mint „alapvető passzivitás”.⁷³ Az aktualitás, amelyet négyzetre emelt impotencialitásként is elgondolhatunk, tulajdonképpen nem más, mint egy passzivitást elszenvedő passzivitás. Ennyiben az akaratnak valóban nincs hatalma az aktualizálódás folyamata fölött. Ezt Agamben a *The Coming Community*ben Glenn Gould példája által szemlélteti, aki az előadóművészeti zsenialitását annak köszönheti, hogy ő az egyetlen zongorista, aki képes arra, hogy ne ne-játsszon– az impotencialitása által játszik. A középkori teológusok distinkciója, mely Istenre vonatkozóan két potencialitást különböztet meg, Bartleby alakjában kérdőjeleződik meg. A *potentia absoluta* Isten azon potencialitása, amely által bármit megtehet („egyések szerint, még a rosszat is”), míg a *potentia ordinata* az a potencialitása,

⁷¹ B, 253–254.

⁷² Uo., 254.

⁷³ Vö. OP, 182.

amely által csak az akaratával megegyező dolgokat teheti meg.⁷⁴ Amennyiben Isten, ebben a második esetben, csak azt képes megvalósítani, ami megegyezik az akaratával, akkor Bartleby-re azt lehetne mondani, hogy ő csak akkor képes bármire is, ha ehhez a lehetőséghez nem társul semmiféle akarat – ennyiben Bartleby csak *potentia absolutával* rendelkezik. Bartleby gesztusának egyik legfőbb célja az, hogy minden olyan köteléket elszakítson, amely az akaratot a potencialitáshoz, a *potentia ordinatát* a *potentia absolutához* köti.

Gilles Deleuze is írt egy esszét Melville novellájáról, amelyben a bartleby-i formula egy rendkívül fontos aspektusára mutat rá, mely nem más, mint az agrammatikusság. Bartleby formulája agrammatikus, ennyiben pedig sem afirmatív, sem negatív nem mondható. Deleuze szerint a formula egy megkülönböztethetlenségi zónát nyit meg „igen és nem, az óhajtható és a nem óhajtható között.” Agamben arra is rámutat, hogy az eredeti formula utolsó szava („to”) anaforikus: „nem közvetlenül a realitás egy szegmensére, hanem inkább egy őt megelőző terminusra utal”.⁷⁵ Ráadásul – Bartleby gesztusának megfelelően – itt egy abszolút anafóráról beszélhetünk, mely folyamatosan visszahajlik az őt tartalmazó formulára. Amennyiben a formulát a maga teljességében kívánnánk felírni, a következőképpen nézne ki: „*I would prefer not to prefer not to...*”. A nem óhajtható tárgya a nem óhajtható, és ennek a tárgynak is egy nem óhajtható a tárgya, amelynek egy újabb nem óhajtható a tárgya – egészen a végtelenségig. Az igen és a nem, a potencialitás és az impotencialitás, az afirmáció és a negáció teljes megkülönböztethetlenségét hirdeti Bartleby formulája. Az „Inkább nem tenném” végső soron nem a visszautasításra, hanem önmagára irányul – Bartleby gesztusa éppen ezért nem elutasító, vagy elfogadó gesztus. Ez utóbbi az oka annak, hogy az ügyvéd tétlenül áll a gesztus előtt: Bartleby ugyanis nem utasította el főnökének a kérését, hiszen ha Bartleby gesztusa egyszerű elutasítás lenne, főnöke nem erőlködne a gesztus dekódolásával, hanem egyszerűen kirúgná az írnököt.

Agamben szerint a nyugati kultúra történetében egyetlen olyan formula van, amely Bartleby gesztusához fogható, ez pedig nem más, mint az ógörög szkeptikusok Diogenész Laertiosz által lejegyzett híres formulája, az *ou mallon*. Pürrhón életének leírásakor Diogenész a következőket írja erről a formuláról: „A szkeptikusok sem pozitívan, sem negatívan nem használták ezt a kifejezést, amikor azáltal cáfolnak egy érvet, hogy azt mondják: »Szkhüllá nem létezik inkább, mint egy khiméra.«”⁷⁶ Maga Diogenész jegyzi meg, hogy – a bartleby-i

⁷⁴ Vö. B, 254.

⁷⁵ Uo., 255.

⁷⁶ Uo., 256. Ezt a kifejezést is meglehetősen nehéz magyarra fordítani. Az angol „no more than”-t jelen dolgozatban „nem inkább mint”-ként fordítom.

formulához hasonlóan – az *ou mallon* is egy anaforikus kifejezés: „De a szkeptikusok még a »nem inkább mint«-et is megcáfolják. Hiszen úgy, ahogy a gondviselés sem létezik inkább, mint nemlétezik, a »nem inkább mint« sincs inkább, mint [a formula] nemléte.”⁷⁷ Az *ou mallon* önreferenciális jellegéről Sextus Empiricus is ír, kihangsúlyozván annak „indifferens” és „illegitim” jellegét, és cáfolván, hogy a formula negációként vagy afirmációként nyerné el valódi értelmét. Sextusnak van azonban egy rendkívül fontos megjegyzése is a formulát illetően: „a legfontosabb dolog az, hogy a kifejezés kimondása által, a szkeptikusok a jelenséget hirdetik ki és kijelentik a hatást mindenféle vélemény nélkül.”⁷⁸ Az eredeti ógörög szövegben a *kihirdetés*, *kijelentés* megfelelője nem más, mint az *ápággélléi* ige. Az *ággélo*, *ápággélo* igék tulajdonképpen nem utalnak másra, mint az *ággélosz*, a hírnök sajátos funkciójára, mely nem más, mint a híradás. A hírnök úgy kézbesít egy üzenetet, hogy nem tesz hozzá semmit, nem véleményezi azt. Ennek megfelelően a szkeptikusok az *ou mallon* által bizonyos értelemben a nyelv működését is megváltoztatják: a proposíció „regiszteréből”, a „hirdetés”, „kijelentés”, „kihirdetés” regiszterébe helyezik át a nyelvet. A nyelv a jelenségek tiszta kihirdetésévé, a predikátumok nélküli lét kifejeződésének helyévé válik. Az *ou mallon* használóit a „hírnökök sorába írja be”. Ebben az értelemben Bartleby is egy hírnök, akinek üzenete minden negáción és afirmáción, minden predikatív aktuson, sőt, bizonyos értelemben még önmagán is túl van – felmerül tehát annak kérdése, hogy „mit hirdet a formulája?”⁷⁹

Agamben Sextus egyik idézetére hivatkozva rámutat arra, hogy a szkeptikusok a potencialitást, az *ou mallon*hoz hasonlóan, az *epokhé* egy típusaként definiálták. Mindezek fényében pedig nem meglepő, hogy Sextus szóban forgó idézete az *epokhé* állapotát („egy olyan helyzet, amelyben nem állíthatunk és tagadhatunk, nem fogadhatunk el és nem utasíthatunk el”) a potencialitás tapasztalataként definiálja. Ennyiben Sextus is alátámasztja Agamben azon gondolatát, miszerint „képesnek lenni” nem jelent mást, mint az állítástól és a tagadástól való függetlenséget. A potencialitás, akárcsak az *ou mallon*, nem más, mint a tagadás és az állítás, a lét és a nemlét, a szó és a dolog, az érzékelhető és az elgondolható között húzóó szürke zóna. Leibniz az elégséges alap elvét, mely „minden princípiumok legerősebbike”, a következőképpen fogalmazta meg: „oka van annak, hogy valami inkább létezik, mint nem létezik.”⁸⁰ Bartleby formulája az elégséges alap elvét kérdőjelezi meg. Ezt a kérdést pedig úgy próbálja véghezvinni, hogy pontosan arra az „inkább”-ra hivatkozik, amely Leibniz

⁷⁷ *Uo.* Kiegészítés általam.

⁷⁸ *Uo.*

⁷⁹ *Uo.*, 257.

⁸⁰ *Uo.*, 258.

formulájának is a kulcsát képezi. A lét és nemlét között elhelyezkedő szürke zónaként, Bartleby formulája pontosan attól az októl szabadítja meg a potencialitást, mely az elégséges alap elvében aktualizálódásáért felel. Míg Leibniz egy *ratio* alá rendeli a potencialitást, ezzel létté transzformálva, aktualizálva azt, Bartleby formulája, pontosan a benne munkáló „inkább nem” által, minden *ratio* fölé emeli a potencialitás ontológiai kategóriáját. Az elégséges alap elvére akár egy olyan „elfogó apparátusként” (*apparatus of capture*)⁸¹ is tekinthetünk, mely az egyébként potencialitás tapasztalataként definiált *ou mallont* önnön céljaira⁸² használja azáltal, hogy alárendeli azt a *rationak*. A lét szuverén apparátusa pont a felszabadító „inkább” által kényszeríti a potencialitást az aktualizálódásra. Bartleby formulája tulajdonképpen azáltal próbálja megmenteni a szóban forgó kifejezést, hogy megpróbálja visszaállítani annak eredeti értelmét – ennyiben minden túlzás nélkül jogos Deleuze azon kijelentése, mely szerint „Bartleby egy új Messiás”, aki egyfajta *apokatasztaszis* által megváltja, megszabadítja, megmenti a potencialitást a lét zsarnokságától. Ez a megváltott, eredeti státuszába visszaállított „inkább nem” az üzenete, híre Bartleby paradox formulájának.

Bartleby „igazság nélküli kísérlete”

Agamben sok helyen megjegyzi, hogy bár az általa felvázolt nagy feladat megoldására (minden téren megszabadulni a szuverén princípiumtól) rendkívül sok filozófus vállalkozott (Schelling, Nietzsche, Heidegger nevei merülnek fel ezzel kapcsolatban), mégis Bartleby jutott a legmesszebbre a probléma megoldásában. Ez azért is érdekes, mert Bartleby, azon túl, hogy fiktív alak, nem filozófus és nem foglalkozik ontológiával. Bartleby-nek nincsenek ontológiai, etikai vagy politikafilozófiai értekezései: egy gesztusa van, amely ugyan elhelyezhető különféle filozófiai konstellációkban, mégiscsak gesztus marad. Mindezek fényében nem mellékes, hogy Agamben sok helyen utal arra, hogy az általa meghirdetett feladat „kevésbé hasonlít egy logikai vagy matematikai problémához, mint egy rejtélyhez”, valamint, hogy az általa felvetett „metafizikai apória” elsősorban „politikai természetű”.⁸³ A *Homo Sacer* sorozat utolsó kötete, *A testek használata*, a következő konklúzióval zárja le Agamben életének egyik legnagyobb szabású vállalkozását: „Azon a ponton, amelyiken az apparátus [a potencialitás/aktualitás ontológiai apparátusa] deaktiválódik, a potencialitás egy életformává (*form-of-life*) válik”.⁸⁴ Kétségtelen, hogy az Agamben által felvetett probléma

⁸¹ Gilles Deleuze és Felix Guattari fogalma.

⁸² Ez a cél pedig nem más, mint a Lét szuverén önmegalapozása.

⁸³ *HS*, 48.

⁸⁴ Agamben, Giorgio: *The Use of Bodies*. Stanford University Press, 2015. 277. Kiegészítés általam.

megfogalmazható ontológiai problémaként is, ennyiben pedig leírható, sőt bizonyos fokiig megoldható az ontológia szintjén, maradéktalanul azonban nem adható rá kielégítő válasz akkor, ha pusztán erre a szintre szorítkozunk. Ennek oka elsősorban abban rejlik, hogy Bartleby gesztusa, sőt, az egész novella tulajdonképpen nem más, mint egy kísérlet. Agamben Walter Lüssi egyik fogalmából, „az igazság nélküli kísérletből” indul ki ezen gondolatának kifejtésekor, melyet a szerző a Robert Walserről írott könyvében használ először. A fogalom egész egyszerűen egy olyan kísérletet jelöl, mely semmiféle viszonyban nem áll az igazsággal. A tudományos kísérletekkel szemben, egy igazság nélküli kísérlet nem bizonyos hipotézisek helyességének vagy hamisságának feltárására, esetleg bizonyos jelenségek előidézésére irányul, hanem magát a Létet vonja kétségbe, mindenféle meghatározottsága előtt és mindenféle meghatározottságán túl. „Ezek a kísérletek azért igazságnélküliek, mert a tét bennük nem más, mint az igazság.”⁸⁵

Agamben számos ilyen kísérletre hoz fel példát (többek között ilyen Rimbaud híres formulája, mely szerint „Az Én egy Másik.”; Kleist „marionettjének tökéletes teste, mint az abszolútum paradigmája”; vagy a heideggeri Dasein).⁸⁶ A közös elem, amely ezeket a kísérleteket összeköti, nem más, mint az a tény, hogy bárki, aki aláveti magát nekik, egy antropológiai változáson megy keresztül, „mely legalább annyira fontos eseménye egy individuum természettörténetének, mint a kezek felszabadulása volt [...] az őseink fejlődése során.”⁸⁷ Amennyiben egy tudományos kísérlet alapvető kérdése úgy fogalmazható meg, hogy „Milyen feltételek szükségesek ahhoz, hogy valami igaz vagy hamis legyen?”, Bartleby kísérlete a következő kérdést veti fel: „Milyen feltételek szükségesek ahhoz, hogy valami [...] ne legyen inkább igaz, mint nem igaz?”⁸⁸ Bartleby formulája pontosan azért nem rendelhető az igazság princípiuma alá, mert nem kell megfelelnie semmilyen igazságfeltételnek, hiszen tautologikus jellegéből adódóan mindig, minden feltétel nélkül igaz. Az ügyvéd azért áll tétlenül Bartleby formulája előtt, mert az tulajdonképpen nem más, mint a tiszta potencialitás állapotának egyik kifejeződési módja, mely állapot – ismeretelméleti formájában – akár úgy is kifejeződhet, hogy „egy dolognak (például egy állításnak) lehetősége van arra is, hogy igaz legyen és arra is, hogy nem.” Amennyiben pedig a már említett kísérletekben sem valaminek a léte, vagy nemléte, hanem inkább a kísérlet tárgyának és véghezvitelének a lehetősége a tét,

⁸⁵ B, 260.

⁸⁶ Ezeket lásd: *uo.*, 260.

⁸⁷ *Uo.*

⁸⁸ *Uo.*

minden más, hasonló kísérletről is kijelenthető, hogy nincs viszonyban az igazsággal, hiszen a potencialitás, a *par excellence* tautologikus kategória, túl van minden igazságfeltételen.

Az a modális kategória, amely segítségével az ontológiában azon létezőket jellemzik, melyek lehetnek is és nem is, nem más, mint a kontingencia. Amennyiben az arisztotelészi metafizikából kiindulván, Agamben bebizonyította, hogy a lét, az aktualitás, folyamatosan megőrzi az impotencialitást, mint számára konstitutív tényezőt, annyiban felmerülhet a kérdés, hogy a már visszafordíthatatlanul bekövetkezett dolgok is tartalmazzák-e még ezt a lényeges impotencialitást. A filozófusok két olyan princípiumot dolgoztak ki az idők során, melyek segítségével a kontingenciának az aktualitásra gyakorolt hatását próbálták csökkenteni. Az első ilyen princípium „a múlt visszavonhatatlansága”, a második a „feltételes szükségszerűség” elve. Ez utóbbit a következőképpen definiálta Arisztotelész: „ami van az egészen addig szükségszerű, amíg van, és ami nincs az egészen addig szükségszerű, amíg nincs”. Wolff megfogalmazása is rendkívül hasonló: „bármilyen szükségszerűen létezik egészen addig, amíg létezik”.⁸⁹ Wolff egyébként azt is megjegyzi, hogy ez a princípium tulajdonképpen az ellentmondásmentesség elvén alapszik. Ez a princípium nem tűnik elég hatásosnak, hiszen bizonyos értelemben már maga Arisztotelész is megcáfolja: „Nem jár, ami járhatna és jár, ami megtehetné, hogy ne járjon.”⁹⁰ Az éppen járó ember, aktualitása, léte ellenére, megtehetné azt is, hogy ne járjon – ennyiben megkérdőjeleződik a szükségszerűség módján való létezése. Duns Scotus pedig a következőképpen definiálta a kontingenciát: „Kontingencia alatt én nem olyasvalamit értek, ami ne lenne szükségszerű vagy örök, hanem olyasvalamit, amelynek az ellentéte is megtörténhetett volna megtörténésének a pillanatában.”⁹¹ Scotus szerint tehát az, hogy két aktuális realitás között ellentét van, nem jelenti azt, hogy a szóban forgó realitás, aktualitásával egyidőben, ne tarthatná meg annak lehetőségét, hogy ne-, vagy másképpen legyen, mint ahogy van.

Leibniz a *Teodiceában* elmesél egy történetet, melyet Lorenzo Valla *De libero arbitrio* című művében olvasott, és amely arról szól, hogy Sextus Tarquinius elutazik Dodonába, Jove templomába, mivel elégedetlen a delphoi-i orákulum jóslatával. Mivel az orákulum azt jósolja neki, hogy amennyiben nem mond le azon szándékáról, hogy római császár lesz, rossz sors vár rá, Sextus Jove istent vádolja, és egyben arra is megkéri őt, hogy változtassa meg a sorsát. Jove elutasítja kérését, amelyet egyik papja, Theodórosz nem teljesen ért. Ezt látván, Jove azt tanácsolja papjának, hogy látogassa meg Pallasz Athéné templomát, amelyet a pap meg is tesz.

⁸⁹ *Uo.*, 262.

⁹⁰ *Metafizika*, 1047a.

⁹¹ *B*, 262.

Látogatása során azonban mély álomba esik, amelyben az istennő megmutatja neki a „Sorsok Palotáját”, mely egy rendkívül óriási piramis, aminek a tetején egy fénylő csúcs, alatta pedig végtelen sok szoba található. Az istennő elmagyarázza Theodórosznak, hogy a szobák mindegyike Sextus egyik potenciális sorsát reprezentálja, amelyhez egyben egy olyan lehetséges világ is társul, mely soha nem fog megvalósulni. A piramis fénylő csúcsa tartalmazza azt a szobát, mely Sextus jelenlegi sorsának és a hozzá kapcsolódó, éppen aktuális világnak felel meg. Ez a lehető legjobb világ, hiszen a végtelen sok világ közül ez az, amely a legtöbb komposszibilis eseményt tartalmazza. Egy szoba annál lejjebb helyezkedik el a végtelen piramison, minél kevesebb komposszibilis eseményt tartalmaz a neki megfelelő világ. A „Sorsok Palotája”, mely tulajdonképpen nem más, mint a végtelen isteni intellektus allegóriája, minden olyan eseményt tartalmaz, mely megtörténhetett volna, de nem történt meg. Értelemszerűen Leibniz a piramis struktúrája által az aktualitás primordialitását próbálja érzékeltetni, melyet filozófiájában, ahogy azt már láttuk, az elégséges alap elve támaszt alá. Mindezek fényében nem annyira meglepő, hogy Agamben szerint Bartleby kísérletének is a „Sorsok Palotája” a helyszíne.

Amennyiben Bartleby kísérlete arra irányul, hogy magát a tiszta potencialitást mutassa fel, a „megtörténik-vagy-meg-nem-történik” tautológiának tiszta formájában, annyiban joggal nevezhető az abszolút kontingencia kísérletének. Az abszolút kontingencia megvalósításának kísérleteként azonban számolnia kell a másik, jóval erősebb princípiummal is, melyet Arisztotelész „a múlt visszavonhatatlanságának” nevez. Bartleby kísérletének tehát a „potentialitás retroaktív megvalósíthatatlanságának” gondolatával kell megküzdenie és leszámolnia. Ahogy azt már a bevezetőben, az igény fogalma kapcsán felmerült, Benjamin az emlékezetnek különös funkciót tulajdonított: „Amit a kutatás megállapított, azt az emlékezet megváltoztathatja. Az emlékezet képes a be nem teljesültet beteljesíteni, és a beteljesültet be nem teljesültté tenni.”⁹² Ennyiben az emlékezet vissza tudja adni a múltnak azt, amit Arisztotelész vagy Leibniz szerint végleg elvesztett: a lehetőséget. Bartleby pontosan azáltal vonja kérdésbe a múltat, mint tiszta aktualitást, hogy emlékezik rá. Az *emlékezni* ige angol megfelelője talán beszédesebb jelen diskurzus szempontjából: *to recall*, azaz „újra hívni”, „visszahívni”. Kérdés az, hogy az emlékezet hova hívja vissza azt, ami egyszer már „visszavonhatatlanul” megtörtént. Agamben válasza egészen egyszerű: önnön potencialitásának az állapotába, „megtörténésének-vagy-meg-nem-történésének” tisztán tautologikus, minden igazságfeltételtől független állapotába. Itt megint az apokatasztázis

⁹² *Uo.*, 267.

megváltástani kategóriája juthat eszünkbe: az emlékezet azáltal váltja meg a múltat, hogy visszaállítja azt önmaga eredeti állapotába, mely nem más, mint a tiszta potencialitás állapota.

A múlt megváltásának lehetősége(i)

Agamben azt is megjegyzi, hogy a múlt alapvetően kétféleképpen vethető alá a potencialitásnak. Az egyik módját a múlt „újrapotencializálásának” Nietzsche dolgozta ki, az örök visszatérés tanának formájában. Nietzsche szerint a neheztelés és a bosszú szelleme az akarathoz a múlttal szembeni tehetetlenségében gyökerezik. „»Megesett«: így hívják hát az akarat fogcsikorgatását és legmagányosabb bánatát. Tehetetlen lévén mindazzal, mi már megtépett – minden elmúltakra gonoszul tekint. Nem bír visszafelé akarni az akarat; hogy nem bírja megtörni az időt és az idő vágyait – az akarat legmagányosabb bánata ez.”⁹³ Nietzsche az örök visszatérés és az *amor fati* tanai által tulajdonképpen pont annak a módját keresi, hogy az akarat miként fordítható a múlt felé, miként akarhat „visszafelé”. Az akarat megfordításának kulcsa Nietzsche-nél nem lesz más, mint a múlt radikális affirmálása: ugyanis egyedül ez az aktus képes minden „megesett”-et, „így akartam”-má változtatni. Abban a pillanatban, amelyben az ember megtanulja affirmálni a sorsát, a sors, mely addig puszta, megváltoztathatatlan múltként tűnik fel, akaratának eredményévé, „objektívációjává” válik. Nietzsche megoldásával egy baj van: teljesen megfélemledik a múltnak arról a regiszteréről, melyet a „Sorsok Palotájának” fénylő csúcsa alatt elhelyezkedő szintek reprezentálnak – a múlttól, amely megtörténhetett volna, de nem történt meg. Az örök visszatérés végtelenül ismétlődő köreiből elmosódik a különbség aktualitás és potencialitás között – életünk minden egyes, körbeért ciklusa egyszerre jelenti azt, hogy életünk megtörtént és azt, hogy életünk meg fog történni. Nietzsche azonban nem vette figyelembe Arisztotelész azon megjegyzését, miszerint a potencialitás egyben impotencialitás is, ezért az örök visszatérés tanában nincs helye az impotencialitásnak. Az örök visszatérést Benjamin a „*die Strafe des Nachsitzens*”-hez hasonlította, mely egy olyan büntetés, amivel a tanárok az engedetlen diákokat fegyelmezték Benjamin korának Németországában. A büntetés abból állt, hogy a tanár egy szövegrészletet jelölt ki a rosszalkodó diákoknak, melyet azok egymás után többször le kellett írjanak. Benjamin szerint az örök visszatérés tana nem más, „mint a kozmoszra kivetített másolás. Az emberiségnek végtelen sokszor kell lemásolnia szövegeit.” Agamben pedig hozzáteszi: „ebben

⁹³ Nietzsche, Friedrich: *Így szólott Zarathustra*. Osiris – Gond, 2000. 171.

a végtelen másolásban [...] nem található meg a nemlétre való lehetőség.”⁹⁴ Bartleby ezért dönt úgy, hogy inkább „nem óhajt” tovább másolni.

Melville, novellája végén elárulja, hogy Bartleby néha a halott küldemények, vagyis a Kézbesíthetetlen Levelek Hivatalában (Dead Letter Office) dolgozott. A novella elbeszélője (aki nem más, mint a Bartleby-t foglalkoztató ügyvéd) a hivatal leírásának egy adott pontján a következőket mondja a halott levelekről: „Életfontosságú hírek hordozói: e levelek kérlelhetetlen sorsa a halál.” Egy alternatív fordítást javaslok: „Az élet útjain, ezek a levelek a halálba száguldanak.”⁹⁵ Agamben az élet útjain elindított, de mégis halott, kézbesíthetetlen küldeményeket tulajdonképpen azon örömteli események jeleként interpretálja, amelyek megtörténhetek volna, de soha nem történtek meg. Ahogy azt Arisztotelész leírásai alapján láthattuk, az írás aktusa tulajdonképpen nem más, mint a potencialitás aktualizálódásának egy példája. Mindemellett azt is tudjuk, s ezt maga Leibniz is elismeri, hogy minden aktualitás csupán egy végtelenül nagy piramis csúcsa, mely csúcs alatt számos olyan potenciális világ és esemény található, amely megtörténhetett volna, de nem történt meg. Ennyiben minden aktuális levél, amelyet az élet nevében megírtak, végtelenül sok olyan potenciális levelet jelöl, amelyet megírhattak volna, de nem írtak le – ennyiben minden olyan levél, amely az élet nevében íródott, a halálba tart. Nem tarthat máshova. „Ez az az elviselhetetlen igazság, melyet Bartleby a washingtoni irodában megtanult”, és amely a döntésének végső, elvitathatatlan oka.⁹⁶ Az ügyvéd mondatának azonban van egy másik, rendkívül fontos aspektusa is, ugyanis Agamben szerint ez a mondat egy rejtett hivatkozás, mely Szent Pálnak a *Rómaiaknak írt levelére* utal, vagy egyenesen abból származik. A *Rómaiaknak írt levél* hetedik fejezetének tizedik szakasza a következőképpen hangzik: „Így a parancs, bár életre szólt, halálomra vált.”⁹⁷ Mind a magyar, mind az angol fordítás *parancsként* fordítja az *entolét*, pedig a kifejezés elsődleges értelme nem a *parancs*, hanem a *megbízás*, *megbízatus*. Ennyiben pedig az *entolé* jóval közelebb áll az angol *errand*hez, mint a *commandment*hez. Az imént idézett bibliai szöveghely szoros kapcsolatban áll Pál azon híres gondolatával, melyet ugyan a *Rómaiaknak írt levél* is tartalmaz⁹⁸, de legismertebb formája a *Korintusiaknak írt II. levél*ben található: „Hiszen a betű öl, a Lélek pedig éltet.”⁹⁹ E híres gondolat legtöbb egzegétája egyetért abban, hogy Pál betű alatt elsősorban törvényt ért, mely alól felszabadulván immár „új lélekkel

⁹⁴ B, 268.

⁹⁵ „On errands of life, these letters speed to death.” Vö. B, 269.

⁹⁶ Uo.

⁹⁷ Biblia. Szent István Társulat, 2008. Róm, 7.10

⁹⁸ Róm, 7.6

⁹⁹ 2Kor, 3.6

szolgálunk”.¹⁰⁰ Bartleby egy ügyvéd írnoka, tehát legfőbb feladata a „törvények másolása”. Ennyiben gesztusa teljesen eleget tesz a páli felszólításnak, miszerint fel kell szabadítanunk magunkat a törvény, a betű alól, mely öl. Mindezek ellenére Bartleby-t csak bizonyos fenntartásokkal nevezhetjük „az új Krisztusnak”, ahogy azt Deleuze tette. Amennyiben Krisztus alatt Jézus Krisztust értjük, pontatlan a megnevezés, mivel Krisztus azért jön el, hogy megváltsa azt „ami volt”. Amennyiben viszont Krisztus alatt Messiást értünk, teljesen pontos a megnevezés: Bartleby az új messiás, aki azért jött, hogy megmentse azt „ami lehetett volna, de nem lett”. „A Tartarosz, melybe Bartleby, az új megváltó alámerül, nem más, mint a Sorsok Palotájának legalsóbb szintje, melynek látványát Leibniz nem volt képes tolerálni, s amely az a világ, amelyben semmi sem komposszibilis semmivel, ahol »semmi sem létezik inkább, mint valami.«”¹⁰¹

A kabbalisták Isten két teremtését különböztetik meg. A Tóra nem más, mint az első teremtés törvénye, mely során Isten a teremtésre való potencialitása által megteremtette a világot, s elválasztotta azt önnön impotencialitásától. Van azonban egy második teremtés is, melynek a kezdetét az Írás megszűnése (amely a kabbalisták szerint egybeesik beteljesedésével) jelöli. A második teremtés során Isten újra előhívja önnön impotencialitását, melynek eredménye egy olyan paradox teremtés, melyet egyszerre irányít a potencialitás és az impotencialitás megkülönböztethetlenségének bartleby-i princípiuma. A második teremtés ennyiben sem „újrateremtésnek”, sem „örök visszatérésnek” nem nevezhető – ez a paradox teremtés nem más, mint a dekreáció aktusa, melynek során minden, ami megtörtént, és ami nem történt meg visszakerül eredeti, még-nem-szétválasztott állapotába. A Bartleby gesztusa által végbemenő *apokatasztázisz pantón* által kapják ajándékba a teremtmények önmaguk tiszta formáját – önmaguk ideáját. Agamben egy meglehetősen misztikus mondattal zárja Bartleby-ről írott tanulmányát: „És ez [a tiszta potencialitás állapota] az a hely, ahol a teremtmény végre otthon van, megváltva saját megválthatatlanságában.”¹⁰²

Befejezés

„Ami megválthatatlan az az, ami volt, a múlt, mint olyan. Ami viszont megváltható, az az, ami soha nem volt, valami új.”¹⁰³ Bár ez utóbbi idézet Agambennek egy másik esszejéből

¹⁰⁰ Vö. Róm, 7.6.

¹⁰¹ B, 270.

¹⁰² Uo., 271.

¹⁰³ WBD, 158.

származik, mindenképpen egybevág a Bartleby-esszé azon gondolatával, mely szerint az új messiás nem azért jön, hogy megváltsa azt, ami volt, hanem azért, hogy megmentse azt, „ami lehetett volna, de nem lett.” Agamben számos esszéjében megjegyzi, hogy az emlékezet, mely a múlt „újrapotencializálásának” egyik legfőbb eszköze, nem az emlékezés által váltja meg a múltat, hiszen ez lehetetlen feladat. „A történészek, írnokok és levéltárosok minden igyekezte ellenére, annak, ami a társadalmak és az egyének története során visszavonhatatlanul elveszett, végtelenszer nagyobb a mennyisége, mint az archívumok kapacitása.”¹⁰⁴ Az emlékezet tárgya pontosan az a végtelenül nagy sokaság, az egyéni és kollektív életek összes elmúlt és eljövendő pillanatának végtelenül nagy sokasága, melyet mindenki egy életre elfelejtett és el fog felejteni. Ezt a sokaságot Agamben „elfelejthetetlennek” nevezi, és azt írja róla, hogy folyamatos igényt támaszt az emlékezettel szemben. Agamben azt is megjegyzi, hogy a múlt ezen „elfelejthetetlen”, de mégis elfelejtett sokasága mindannyiunkban legalább olyan intenzíven (ugyanakkor teljesen más módon) hat, munkál, mint a tudatos memória tartalmának sokasága. „Az elvesztett által támasztott igény nem az, hogy emlékezzünk rá, megemlékezzünk róla; hanem inkább az, hogy elfelejtettként bennünk maradjon, és csak ebben és egyedül ebben az értelemben, elfelejthetetlen legyen számunkra.”¹⁰⁵

Az elfelejthetetlen nem azonos a hagyománnyal, vagy történelemmel, hiszen ő maga az a mag, amely a történelem történetiségét, valamint a hagyomány átadhatóságát garantálja. Ennyiben az emlékezet vagy a felejtés nem lehetnek a hozzá való viszonyulásunk adekvát módjai. Egyetlen lehetőségünk van: „hűnek maradni ahhoz, amelynek folyamatos elfelejtettsége által elfelejthetetlennek kell maradnia. [Az elfelejthetetlen] Azt igényli tőlünk, hogy velünk maradjon, illetve, hogy bizonyos módon lehetséges legyen számunkra. Az, hogy erre az igényre feleljünk, az egyetlen olyan történelmi felelősség, amelyről azt érzem, hogy teljes mértékben képes vagyok vállalni.”¹⁰⁶ Az esti égen, azon túl, hogy általában számos csillagot látunk, azt is látjuk, hogy ezeket a csillagokat sűrű sötétség veszi körül. Mivel az univerzum végtelen sok fénylő égitestet tartalmaz, ezért az éjjeli égen látott sötétség egy olyan jelenség, melyre a fizika mindig is kereste a választ. A kortárs tudósok szerint folyamatosan táguló univerzumunk legtávolabbi galaxisai olyan sebességgel távolodnak tőlünk, mely még a fény sebességénél is nagyobb, így fényük soha nem érhet el hozzánk. Amit mi az éjjeli ég sötétjeként érzékelünk, az nem más, mint az a fény, amely mindannak ellenére, hogy rendkívül nagy sebességgel tart felénk, soha nem érhet el minket. „Az eredet a létrejövés folyamatában

¹⁰⁴ Agamben, Giorgio: *The Time That Remains*. Stanford University Press, 2005. 39–40.

¹⁰⁵ *Uo.*, 40.

¹⁰⁶ *Uo.*

helyezkedik el örvény gyanánt, és ritmikájába rántja be a keletkezés anyagát.”¹⁰⁷ Az eredetet, a törvényt, mely önnön ritmikájába rántja be a keletkezés anyagát, rendkívül hasonlít az imént leírt égi jelenségre, csak bizonyos értelemben annak fordított képe. Az eredet nem más, mint egy hasadék a jelenen: mint az eredet örvényének végtelenül mély hasadéka a mindenkori jelenen. Az eredet, mely legalább akkora sebességgel emészti el a keletkezés anyagát, mint amekkora sebességgel az univerzumunk tágul, tulajdonképpen nem más, mint az a távoli galaxis, amelyet soha nem érhetünk el, és egyben az a hely, ahol az Agamben által „elfelejtethetetlenek” nevezett sokaság található. Ennyiben Bartleby a *par excellence* messianisztikus feladatot hagyta ránk, melyet Agamben a kortársiasság létmódjának feladatával azonosít: kortársnak lenni nem jelent mást, mint „a jelen sötétjében megpillantani azt a fényt, amely bár reménytelenül, de megpróbál eljutni hozzánk.”¹⁰⁸ Benjamin a *Das Passagen-Werk* című könyvében a következőket írja: „Míg a jelennek a múlttal való viszonya tisztán időbeli, addig a múltnak a jelenrel való viszonya dialektikus: természete szerint nem időbeli, hanem képszerű.” A „kép az, ahol az, ami volt egy villanás erejéig konstellációt alkot a jelenrel”.¹⁰⁹ A dialektikus kép az, ahol a múlt és a jelen egy pillanata konstellációt alkot egy villanásban. Már Proust is leírta, hogy az emlékezet rendelkezik egy nem tudatos működésmóddal is, mely nem más, mint a bevillanás. Bartleby felhívása tehát a következő: legyünk hűek az eredethez, és törekedjünk arra, hogy lehetővé váljon számunkra, hiszen egyedül ekkor teremthetjük meg a dialektikus képek lehetőségét, melyekben a múlt és a jelen egy villanás erejéig összetalálkozhatnak. Ez az előfeltétele annak, hogy megmenthessük azt, ami megmenthetetlen – próbáljuk meg lehetővé tenni felvillanását, hogy az eredet, azaz a tiszta potencialitás szférájából elővillanva immár ne pusztán jelenségként, hanem ideaként tündökölve jelenhessen meg számunkra.

¹⁰⁷ Benjamin, 218.

¹⁰⁸ Agamben, Giorgio: *Nudities*. Stanford University Press, 2011. 14.

¹⁰⁹ *The Time That Remains*, 145.

Bibliográfia

1. Agamben, Giorgio: *Homo Sacer*. Stanford University Press, 1998.
2. Agamben, Giorgio: *Potentialities*. Stanford University Press, 1999.
3. Agamben, Giorgio: *The Use of Bodies*. Stanford University Press, 2015.
4. Agamben, Giorgio: *The Time That Remains*. Stanford University Press, 2005.
5. Agamben, Giorgio: *What is philosophy?* Stanford University Press, 2018.
6. Arisztotelész: *Metafizika*. Hatágú Síp Alapítvány, 1992.
7. Attila, Szigeti: *A Homo Sacer és a tanúsítás etikája*. In: Amália, Soós – Andor, Horváth: *A bölcsesség koszorúja. Írások Egyed Péter hatvanadik születésnapjára*. Pro Philosophia, 2014. 261–274.
8. Benjamin, Walter: *Angelus Novus*. Helikon, 1980.
9. Cerf, Juliette: *Thought is the courage of hopelessness: an interview with philosopher Giorgio Agamben*. (<https://www.versobooks.com/blogs/1612-thought-is-the-courage-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben>) (2022. 04. 28.)
10. de la Durantaye, Leland: *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*. Stanford University Press, 2009.
11. Pensotti, Andrea: *Where is Science Going? An Interview with Professor Giorgio Agamben*. (<https://www.quodlibet.it/recensione/4594>) (2022. 04. 28.)