

ILYÉS ZALÁN-GYÖRGY

A lehetetlenség kategóriájának politikai ontológiai jelentőségéről Giorgio Agamben filozófiájában

Bevezetés

Jelen dolgozatban két, analóg paradoxon vizsgálatára vállalkozom: a szuverenitás paradoxonának jog- és politikai filozófiai rekonstrukciója mellett egy olyan ontológiai paradoxon artikulálására teszek kísérletet, mely mind logikai-filozófiai, mind történeti szempontból meghatározza azt. Ahogy azt a cím is jelzi, mindezt Giorgio Agamben műveire támaszkodva teszem, aki a *Homo Sacer* című főművében ugyan elég kimerítő képet ad a szuverenitás paradoxonáról, de megjegyzését, miszerint a konstituáló és konstituált hatalom viszonyának problémája végső soron ontológiai probléma („a lehetőség létesítésének» kérdés[e]”),¹ már nem fejti ki annyira részletesen. Irányvonalakat azért már főművében is találunk: megtudjuk például, hogy ehhez az ontológiai problémához archeológiai szemlélettel kell viszonyulnunk, ami konkrétan azt jelenti, hogy vissza kell térnünk Arisztotelész szövegeihez, és azokból kiindulva kell megpróbálnunk új megoldást találni a „lehetőség létesítésének” kérdésére. Megtudjuk azt is, hogy ez a visszatérés nem felesleges: a *Metafizika* Théta könyvének agambeni olvasata a lehetőség kategóriájának egészen új oldalát exponálja. Olyan oldal ez, mely nem kapott túl sok figyelmet a nyugati filozófia története során: ha ugyanis „annak esetében, ami képes lenni, egyaránt lehetséges, hogy az illető dolog legyen és hogy ne legyen”,² nem felelkezhetünk meg a „nemlét képességéről”, az *adünamiá*ról vagy – ahogy Agamben nevezi – impotencialitásról, mely, mint látható, a lehetőség konstitutív eleme. Az olasz filozófus ennek megfelelően próbálja újragondolni a megvalósulás eseményét, melyet – a hagyományos megoldásoktól eltérően – nem a lehetőségre, hanem a lehetetlenségre alapoz.

Van azonban egy további fontos megjegyzés, mely a *Homo Sacer* ontológiai exkurzusát zárja: „talán a legerősebb ellenvetést a szuverenitás elvével szemben Melville egyik szereplője, az írnok Bartleby képviseli”.³ E gondolatát Agamben már valóban nem főművében fejti ki, így a Bartlebyről írt rendkívül fontos esszéjéhez (*Bartleby o della contigenza*) kell fordulnunk, hogy megfejtessük az imént idézett megjegyzést. Ha

1 | Giorgio Agamben: *Homo Sacer*. Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest 2023. 69.

2 | Arisztotelész: *Metafizika*. Atlantisz, Budapest 2024. 1050b12–13.

3 | Agamben 2023. i. m. 76.

ehhez hozzátesszük, hogy a lehetőség és lehetetlenség viszonyának megragadásához szükséges gondolatokat sem kizárólag a főmű ontológiai exkurzusa rejti (sőt...), érthetővé válik, mi okból szükséges rekonstruálni a szóban forgó ontológiai paradoxont. Természetesen nem véletlen, hogy Agamben soha nem fejtette ki ontológiai nézeteit szisztematikus formában. A lehetőség kategóriája sem absztrakt, logikai mivoltában foglalkoztatta: Arisztotelészhez hasonlóan léte ható módjaiban vizsgálta azt, hisz arra volt kíváncsi, hogy e kategóriának milyen etikai, esztétikai, jogi vagy politika implikációi vannak. Szándékával egyetlen okból ellenkezem. Ha ma, szinte harminc év távlatából komolyan vesszük Agamben megjegyzését, miszerint „[a]míg a lehetőség új és koherens ontológiája nem kerül a tetre és annak a lehetőséghez való viszonyára alapított ontológia helyére [...], addig a szuverenitás apóriájától mentes politikai elmélet elképzelhetetlen marad”,⁴ mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, hogy Agamben meddig jutott e politikai elmélet elképzelésében. Ahhoz azonban, hogy ezt megtudjuk, arra a kérdésre kell válaszolnunk, hogy egyáltalán sikerült-e kidolgoznia egy céljának megfelelő, „új és koherens” lehetőségontológiát, és ha igen, az pontosan hogyan működik.⁵ Jelen dolgozat éppen ezt a kérdést próbálja – ha hiányosan is, de – megválaszolni: az agambeni lehetőségontológia, egy lehetséges rekonstrukciójaként, a tisztánlátás jegyében íródott. Fontos azonban, hogy a részproblémán túl igyekszik nem megelégedni Agamben tulajdonképpeni céljáról, így a politikai filozófiai kontextualizáció mellett olykor e lehetőségontológia etikai-politikai implikációit is felvillantja.

A szuverenitásparadoxon, valamint az azt megalapozó ontológiai paradoxon viszonya

A szuverenitásparadoxon topológiája

„A szuverenitás paradoxona így hangzik: a szuverén egyszerre van belül és kívül a jogrenden.”⁶ Ezzel a meglehetősen lényegbevágó gondolattal nyitja Agamben főművének első fejezetét, amely – ahogy azt a címe is egyértelműen sugallja – *a szuverenitás paradoxonáról* szól. Az első kérdés, amely a gondolat értelmezésekor felmerülhet, a következő: ki a szuverén? A „szuverén az, akinek a jogrend elismeri hatalmát, hogy kihirdesse és felfüggeszse a rend érvényességét”.⁷ Röviden: a szuverén az, aki a kivételes állapot elrendeléséről dönthet. A kivételes állapot tehát egy olyan paradox joghelyzet, melyben a jogrend érvényessége fel van függesztve. Kivételes állapotnak tekinthetők ebben az értelemben azok a szükséghelyzetek, melyeket a világ számos országában a Covid19 elterjedése és megfékezése okán elrendeltek, de kivételes állapotot rendelnek

4 | Uo. 69.

5 | Éppen erre tettem kísérletet *Giorio Agamben modális ontológiájának rekonstrukciója* című szakdolgozatomban, melyet 2022 nyarán védtem meg a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetem filozófia alapszakának hallgatójaként. Jelen tanulmány tulajdonképpen a dolgozat első két fejezetének kibővített és átdolgozott változata, a dolgozat harmadik fejezete a *Kellék* 70. lapszámában jelent meg. Ahogy azt már ott is megjegyeztem, e két tanulmány kiegészíti egymást, az olvasó pedig igazán akkor kaphat választ a *Bevezetés*ben feltett kérdésre, ha mindkét tanulmányt elolvassa. Vö. Ilyés Zsolt-György: Az ontológiai apparátus deaktiválása Giorgio Agamben filozófiájában. *Kellék* 2024. 70. szám. 57–82.

6 | Uo. 27.

7 | Uo.

el többek között akkor is, amikor egy ország hadban áll. A szuverén tehát az, akit a jogrend felhatalmaz arra, hogy felfüggesztéséről döntsön: „jogi hatalommal rendelkezve a jog érvényességének felfüggesztéséhez, jogilag a jogon kívül helyezi magát”.⁸ Többféleképpen is megfogalmazhatjuk a szuverenitás paradoxonát: „a jog önmagán kívül van”; „én, a szuverén, aki a törvényen kívül vagyok, deklarálom, hogy a jognak nincs külseje”.⁹ Tehát: 1.) a szuverén hatalma a jogrendben gyökerezik, tehát a jogrenden belül van; 2.) a szuverénnek hatalma van dönteni a jogrend felfüggesztéséről, tehát a jogrenden kívül, a jogrend fölött áll. A két helyzet egyszerre érvényesül, a két (?) hely, egyazon Úr által, egyszerre foglalt: ez a szuverenitás paradoxona.

Topológiai vizsgálat alá kell vetnünk a paradoxont, hiszen egyedül így válhat világossá, hogy a szuverenitás milyen mértékben tekinthető a jogrend határát, azaz végét és princípiumát jelölő jelnek. A paradoxon struktúrájának feltérképezéséhez az olasz filozófus, Carl Schmitt azonos tárgyú gondolatmenetét idézi, melynek legfontosabb felismerése, hogy

[a] kivétel akkor valósul meg teljesen, amikor ahhoz, hogy a jogtételek érvényesülhessenek, előbb meg kell teremteni az arra alkalmas helyzetet. Minden általános norma rendezett életviszonyokat követel meg, olyanokat, amelyekre alkalmazható a tényállás, és amelyek alkalmasak a normatív szabályozásra. A normának homogén közvetítő közegre van szüksége. Ez a tényleges helyzet nem pusztán a jogász részéről elhanyagolható „külsőleges előfeltétel”, hanem része a tartalom érvényességének. *Nincs olyan norma, amely a káoszra alkalmazható lenne.*¹⁰

Schmitt mindenekelőtt arra mutat rá, hogy a törvények nem alkalmazhatóak a káoszra. 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 „rendezettsége”, a jogrend nem töltheti be feladatát. A jogrend érvényességének, alkalmazhatóságának kérdése elválaszthatatlan a szuverén kivételtől, mely a jogrend lehetőségének a feltétele. A szuverén a kivételes állapot elrendelése által teremti meg a jogrend működésének szükségszerű közegét, mely egyúttal érvényességének garanciájaként szolgál. E megjegyzések fényében nyeri el értelmét Schmitt híres gondolata, miszerint „[a] kivétel érdekesebb, mint a mindennapi esetek. A normális semmit, míg a kivétel mindent bizonyít, és nemcsak megerősíti a szabályt, hanem maga a szabály léte is kivételből táplálkozik”.¹¹

A paradoxon topológiai feltárásához mindenekelőtt a kivételes állapot struktúráját kell megvizsgálunk. Agamben a kivételt a kizárás speciális eseteként definiálja: a kivételt az különbözteti meg a kizárás egyéb formáitól, hogy tárgya nincs teljesen elszakítva attól a szabálytól vagy normától, mely kizárásának kritériumaként szolgál.

8 | Giorgio Agamben: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. In: uő: *Homo sacer. Edizione integrale 1995–2015*. Quodlibet, Macerata 2018. 29.

9 | Uo.

10 | Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter. ELTE ÁJTK, Budapest 1992. 5–6. (Kiemelés tőlem – I. Z.-Gy.)

11 | Uo. 7.

[A] kivételt voltaképpen az jellemzi, hogy ami ki van zárva, nem nélkülözi teljességgel a kapcsolatot a normával; ellenkezőleg, kapcsolatban marad vele a felfüggesztés formájában. *A normát azáltal alkalmazzák a kivételre, hogy nem alkalmazzák rá.*¹²

Pontosan emiatt jut Agamben arra a következtetésre, hogy a kivételes állapot nem eshet egybe a kaósszal, mely teljesen független a rendtől, s így megelőzi azt. Emellett azt is megjegyzi, hogy bár több filozófus¹³ is megállapította, hogy a jogi-politikai rend egy olyan „magába foglaláson” alapszik, mely éppen azt foglalja magában, amit egyúttal ki is zár önmagából, a szóban forgó struktúrát mégsem tudták a maga radikalitásában megragadni. Blanchot például „a kinti” bezárásaként, tilalom alá vonásaként (de semmiképpen sem kitéltetésaként!) azonosítja a jogi-politikai rend lényegi gesztusát. Ezzel szemben, a kivételes helyzetben a kinti nem egy pusztán tiltás, hanem a rend érvényességének felfüggesztése által válik a rend részévé.

Nem a kivétel vonja ki magát a szabály alól, hanem a szabály az, amely magát felfüggesztve ad teret a kivételnek, és csak ezen a módon létesül szabályként, fenntartva vele kapcsolatát. A törvény sajátos „erejét” az a képessége adja, hogy fenntartja kapcsolatát egy külsővel.¹⁴

Ezt a kapcsolatot vagy viszonyt nevezi Agamben *a kivétel viszonyának*.

A kivételes állapot tehát az indifferencia küszöbe, a „tények” és a „jogi helyzetek” között húzódó megkülönböztethetetlen zóna:

[n]em tény, mert csak a norma felfüggesztése hozza létre; de ugyanebből az okból nem is tényállás, jóllehet megnyitja a törvény érvényességének lehetőségét. Ez a végső értelme a Schmitt által megfogalmazott paradoxonnak, amely szerint a szuverén döntés teszi világossá, hogy „az autoritás számára a jog létrehozásához nincs szükség jogra”.¹⁵

A szuverén kivétel nem ellenőrizni vagy semlegesíteni akarja azt, ami meghaladja a jogi-politikai apparátust, hanem annak a helynek a megalkotásáért felelős, amelyben ez az apparátus elnyerheti érvényességét. Ebben az értelemben írja Agamben, hogy a szuverén döntés

az az alapvető elhelyezés (*Ortung*), amely nem pusztán megkülönbözteti egymástól azt, ami belül van és ami kívül van, a normális helyzetet és a kaoszt, hanem egy küszöböt (rendkívüli állapot) létesít közöttük, amelyből kiindulva belső és külső olyan összetett topológiai viszonyt alkot, amely lehetővé teszi a rendet.¹⁶

12 | Agamben 2023 i. m. 31. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

13 | Ezen a ponton a Gilles Deleuze–Félix Guattari szerzőpárost, Michel Foucault-t és Maurice Blanchot-t idézi.

14 | Uo. 32.

15 | Uo.

16 | Uo. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

„A szuverenitásnak ez a paradoxális szerkezete a jogrend elméletileg megalapozhatatlan természetével függ össze.”¹⁷ Ahogy arra Szigeti Attila is felhívja a figyelmet a szuverenitásparadoxonról írt 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 jogtalanak”.¹⁸ Már Kant óta tudjuk, hogy az alap kérdése a *par excellence* jogi kérdés („quid juris?”, „milyen alapon?”). Agamben és Schmitt viszont arra is rámutatnak, hogy a jog alapja nem a jogban, hanem a jognak valamiféle exterioritással, külsővel való paradox viszonyában gyökerezik (ezt nevezi Agamben a *kivétel viszonyának*). Szigeti meggyőzően érvel Agamben álláspontja mellett: „nem tudjuk megalapozni a jogot, mivel már mindig is csak a jogosra tudunk hivatkozni”.¹⁹ Nincs törvény, amely alkalmazható lenne a káoszra. Azaz 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”.²⁰

Átmenetet képezvén káosz és rend, *phüszisz* és *nómosz*, tény és jog, jogtalan és jogos között, a kivételes állapot felfüggeszti a nyugati gondolkodást és kultúrát meghatározó kategóriák szembenállását. Az általa implikált anómiás zóna, melyet a szuverén döntése konstituál, maga is konstitutív eleme a jogi-politikai rendnek.

Archetipikus formájában a rendkívüli állapot tehát minden jogi elhelyezés elve, mert csupán az nyitja meg a teret, amelyben egy bizonyos rend és területi meghatározottság rögzítése első ízben lehetséges. Maga azonban, mint olyan, lényegileg lokalizálhatatlan.²¹

A kivételes állapot, a jogrend szempontjából konstitutív anómiás zóna teremti meg tehát a jogi-politikai apparátus topológiáját, a jogrend külsejét és belsejét. Éppen ebből ered súlyos következményekkel járó lokalizálhatatlansága:

amikor korunk megpróbált állandó és látható elhelyezést rendelni az elhelyezhetetlenhez, az eredmény a koncentrációs tábor lett. Valójában nem a börtön, hanem a tábor az a tér, amely megfelel a *nomosz* eredeti struktúrájának.²²

Ahogy azt korábban láttuk, a jogi-politikai apparátus eredendő gesztusa nem a tiltás, hanem a kivétel.

[Míg] a börtönjog nincs kívül a normális renden, hanem a büntetőjog egyik sajátos területét alkotja csupán, a tábort irányító jogi konstelláció, mint látni

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

18 | Uo.

19 | Uo. 264.

20 | Uo.

21 | Agamben *i. m.* 33.

22 | Uo. 34.

fogjuk, a hadijog és az ostromállapot. [...] A tábor, mint az abszolút kivétel tere, topológiailag különbözik az elzárás egyszerű terétől.²³

Talán sehol sem mutatkozik meg olyan világosan a szuverenitás paradoxona, mint a konstitutáló és a konstituált hatalom viszonyának problémájában.²⁴

Az olasz filozófus meggyőzően szemlélteti, hogy mind a jogelmélet, mind a pozitív jogalkotás gyakorlata számára nehéz volt megragadni a szóban forgó viszonyt. Georges Burdeau szerint ennek az a fő oka, hogy a két hatalom két különböző „síkon” helyezkedik el:

Konstituált hatalmak csak az államban léteznek: nem választhatók el egy előzetesen kialakult alkotmányos rendtől, alkotmányos keretekre van szükségük, amelynek realitását képviselik. A konstituáló hatalom ezzel szemben az államon kívül helyezkedik el; semmiben nem függ tőle, nélküle létezik, és olyan forrás, amelynek bőségét semmilyen használat nem képes soha kimeríteni.²⁵

A két hatalom viszonyának problémájára reflektáló diskurzusoknak alapvetően két formáját különböztethetjük meg. Egyrészt vannak azok, amik korunk azon tendenciájának fényében reflektálnak a problémára, mely az élet minden területének szabályok, törvények általi regulálására törekszik. Értelemszerűen e tendencia követői nehezen akarnak a konstituáló hatalom alapvető és irredukálhatatlan mivoltáról tudomást venni (pedig, amint azt Burdeau leírta, a konstituáló hatalmat nem kondicionálhatja vagy korlátozhatja a jogrend, hiszen az a jogrenden kívül helyezkedik el). Korunkban pont ez utóbbi ténnyel képtelenek szembenézni sokan, és ezért gondolják – egyébként nagyon tévesen, nem kis veszélyt implicálva ezzel –, hogy a konstituáló hatalom valamiféle atavizmus, mely minden további nélkül az alkotmány felülvizsgálatának lehetőségére redukálható. Van azonban egy másik tradíció, melyet Agamben a „demokratikus-forradalmi” jelzővel illet. Ez a konstituáló hatalom transzcendens szuverenitását hirdeti minden konstituált renddel szemben, nem számolva azzal, hogy a konstituáló hatalom egyedül a konstituált hatalmat és az azt megőrző erőszakot képes legitimálni, mást nem.

Agamben Sieyés alapvető megállapításából kiindulva közelíti meg a szóban forgó viszonyt. »[A]z alkotmány mindenekelőtt konstituáló hatalom.«²⁶ Annak ellenére, hogy ez a kijelentés első olvasásra banális igazságnak tűnhet, annak valódi értelmén van a hangsúly: »az alkotmány létesítő hatalomként előfeltételezi magát.«²⁷ Ennek az átfogalmazásnak nem kis jelentősége van, hiszen ekkor válik igazán világossá, hogy Agamben miért tekint a konstituáló és a konstituált hatalom viszonyának problémájára a szuverenitásparadoxon legkifejezőbb formájaként. Az önmagát feltételező, önmagát megalapozó alkotmány, mely bizonyos értelemben a jogi-politikai apparátus magja, jól szemlélteti Szigeti már idézett kijelentését, miszerint a jogi-politikai apparátus

23 | Uo.

24 | Uo. 62. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

25 | Uo. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

26 | Uo. 64.

27 | Uo.

autopoetikus, azaz önmagát megalapozó rendszer. A szuverén hatalom konstituáló és konstituált hatalommá „osztja magát”, és a két formája között húzódó megkülönböztethetetlenségi zónaként e formák paradox viszonyának fenntartásáért felel.

E paradox viszony felvázolása után Agamben a Szuverénnek a konstituáló hatalomhoz fűződő viszonyáról kezd értekezni. Antonio Negri egyik gondolatát kritizálva, mely szerint a konstituáló hatalom nem redukálható a szuverén hatalomra, a szuverén és a konstituáló hatalom megkülönböztetlensége mellett érvel. Ekkor azonban a jogi-politikai diskurzust megszakítja egy észrevétel, mely teljesen új mederbe tereli a gondolatok folyamát. Az imént vázolt kritikát folytatva az olasz filozófus megjegyzi, hogy bár a két hatalom viszonyát illetően nincs igaza Negrinek, de *Il potere costituente* című műve, melyben éppen a hatalom két formájának viszonyáról esik szó, mégis rendkívül fontos belátásokat tartalmaz a problémát illetően. Könyvében Negri a konstituáló hatalom problémáját „a potencialitás konstitúciójának” problémájára vezeti vissza. Ezzel pedig egy teljesen új dimenzióba helyezi át a konstituáló hatalom eddig szigorúan politikai fogalmát:

Negri könyvének érdeme az általa megnyitott végső távlatban inkább az, hogy megmutatja, miképpen szűnik meg szoros értelemben politikai fogalom lenni, és mutatkozik szükségképpen ontológiai kategóriának a konstituáló hatalom, mihelyt a maga teljes radikalitásában gondoljuk el.²⁸

Negri megfogalmazásában a konstituáló és a konstituált hatalom viszonyának a problémája egy másik, alapvetőbb problémát enged körvonalazódni: a potencialitás és az aktualitás viszonyának évezredekre visszanyúló ontológiai problémáját. „[C]sak ha sikerülni fog másként elgondolni a potencialitás és aktualitás viszonyát, sőt, csak azon túl lesz lehetséges elgondolni a szuverén kivételtől teljesen mentes konstituáló hatalmat.”²⁹ A potencialitás ontológiájának egy eddig még nem látott, az aktualitás primátusától megfosztott koncepciójára van szükség ahhoz, hogy a politika elmélete megszabadulhasson a szuverenitás apóriáitól.

A szuverenitásparadoxonból kibontakozó ontológiai paradoxon vizsgálata

Agamben felhívása több pusztá felhívásnál: 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 konstituáló és a konstituált hatalom viszonya, valamint „a szuverenitás problémájának minden hiteles megértése” azon múlik, „hogyan gondoljuk el a lehetőség létét és autonómiáját”.³⁰ A lehetőség mint ontológiai kategória Arisztotelész metafizikájának alapköve, így nem meglepő, hogy Agamben a *Metafizika* értelmezésével indítja a *Homo Sacer* ontológiai exkúrszát. A megarai filozófusokkal szemben – akik szerint a potencialitás csak aktualitásként

28 | Uo. 68–69. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

29 | Uo. 69. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

30 | Uo. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

létezhet – Arisztotelész a lehetőség önálló létét hirdette.³¹ Elgondolásának szemléletes példája a kitharista esete, aki akkor is rendelkezik a *kitharón* való játék képességével, amikor éppen nem játszik, valamint az asztalosé, aki akkor is építhet, amikor éppen nem épít. Már a példák alapján is látható, hogy a *Metafizika Theta* könyvében Arisztotelész a lehetőséget nem pusztá logikai kategóriaként vizsgálja, hanem létének ható módjait próbálja megragadni. Ezt mindenekelőtt azért fontos kiemelni, mert a lehetőség csak ekként képes megalapozni az etika és a politika dimenzióját, hiszen egyedül így mutatkozhat meg a cselekvéshez és alkotáshoz való eredendő közelsége. Arisztotelész példáiból nyilvánvalóvá válik, hogy impotencia (*adünamia*) nélkül nem beszélhetünk potenciáról: a megarai filozófusok tévedését elkerülendő, Arisztotelésznek be kellett látnia, hogy az impotencia („képeség arra, hogy [egy lehetőség] ne [aktualizálódjon]” vagy „a nem képessége [*potenza di non*]”) konstitutív eleme a potenciának.³² Ezt egyébként ki is jelenti a *Metafizikában*, amikor azt írja, hogy „annak esetében, ami képes lenni, egyaránt lehetséges, hogy az illető dolog legyen és hogy ne legyen; tehát ugyanazon dolog képes lenni és nem lenni.”³³ Az impotencia önnön felfüggesztése által tartja fent az aktualizálással való viszonyát: azáltal képes a cselekvésre, hogy nem valósítja meg azt. Az utóbbi gondolat már megelőlegezi a kérdést, melynek tisztázása elengedhetetlen Agamben ontológiai vizsgálódásainak szempontjából: „Ha (a levés vagy cselekvés) minden lehetősége egyúttal eredetileg (a levés vagy cselekvés) lehetetlensége, akkor hogyan lehet valóra váltani egy tettben?”³⁴

A kérdésre maga Arisztotelész válaszol: „Akkor képes valami valamire, ha annak a működésnek a megvalósulása, amelyre képesnek mondjuk, nem lehetetlen”.³⁵ A szövegrész agambeni fordítása azonban kicsit másképp hangzik: „Lehetséges az, melynek a nem létezésre való képességéből semmi nem marad, ha beáll az aktus, melynek képességével rendelkezik”.³⁶ A szóban forgó gondolatnak létezik egy triviális interpretációja, mely a gondolat központi részét „nem lesz semmi lehetetlen”-ként érti. E triviális értelmezéssel szemben („ha nincs lehetetlenség, van lehetőség”) látnunk kell, hogy az arisztotelészi gondolat szóban forgó része a megvalósulás vagy aktualizálódás logikáját világítja meg. „A lehetséges csak azon a ponton mehet át cselekvésbe, ahol leteszi lehetetlensége (*adünamiája*) képességét.”³⁷ Fontos azonban tisztázni, hogy

31 | Agamben a megarai filozófusokat azokhoz a „mai politikusokhoz” hasonlítja, akik a konstitutív hatalmat a konstituált hatalomra próbálják redukálni. – Vö. uo.

32 | Ezen a ponton hívnám fel az olvasó figyelmét arra, hogy Agamben filozófiájában az impotencialitás nem képtelenséget jelent, hanem *képességet* arra, hogy [valami] *ne* [aktualizálódjon]. Ennek tekintetében ugyan szerencsésebb lett volna a dolgozatban az impotencialitás görög megfelelőjét, az *adünamiát* használni, hisz az – képzése folytán – egyszerre utal az agambeni *szterézsizs* koncepcióra és illeszkedik az agambeni korpuszban fontos szerepet betöltő, görögből átvett, hasonlóan (azaz az ún. *alfa szteretikon* által) képzett fogalmak sorába (*anómia*, *adémia* stb.), de ez sokszor fordítási és fogalmazási akadályokat támasztott volna, ráadásul tanulmányom olvashatóságának sem tett volna jót.

33 | Arisztotelész *i. m.* 1050b12–13.

34 | Agamben *i. m.* 71.

35 | Arisztotelész *i. m.* 1047a25.

36 | Agamben 2018. *i. m.* 52–53. Az érthetőség és kezelhetőség kedvéért Agamben fordításán módosítottam. Az arisztotelészi szöveghely agambeni fordításának tükörfordítása valahogy így szól: „Lehetséges az, ami számára semmi sem lesz képes nem lenni [*per il quale [...] nulla vi sarà di potente non essere*], ha eljön az aktus, melynek potenciájával rendelkezőnek mondják.”

37 | Agamben 2023. *i. m.* 72.

mit jelent ez a „letevés”. Agamben óva inti olvasóit attól, hogy a lehetetlenség letevését megsemmisülésként gondolják el: „[éppen] ellenkezőleg, [ez a letétel a lehetetlenség] beteljesedését [jelenti], a lehetőség visszatérését önmagához azáltal, hogy visszaadódik önmagának”.³⁸ E meglehetősen csavarosan megfogalmazott gondolat értelmezése előtt talán fontos megjelölni a gondolat forrását: Agamben Arisztotelész másik nagy műve, a *De anima* egyik gondolatát idézi az imént idézett gondolat megfogalmazása után.

Hatást elszenvedni sem csak egy értelemben lehet, hanem egyik értelemben valaminek az ellentéte által okozott romlását értjük rajta, máskor viszont inkább a potenciálisan létező megőrzését [...]. Hiszen elmélkedni az kezd, ami birtokában van a tudásnak. Ez pedig vagy egyáltalán nem változás (mert önmaga felé és a teljesültsége felé halad), vagy más fajtája a változásnak.³⁹

A szövegrész fontossága Agamben szerint abban rejlik, hogy a megvalósulást nem megsemmisülésként, hanem megőrződésként, önmaga önmagának adásaként írja le.⁴⁰ Kérdés azonban, hogy miként kell értenünk ezt a megőrződést, a lehetőség eme önmagára hajlását.

Ha az imént feltett kérdésre keressük a választ, tudnunk kell, hogy Agamben a *Homo Sacer*-ben nem fejt ki explicit módon azt, hogy ontológiai szempontból miként kell érteni a *De animában* leírtakat. Szerencsére számos más esszéje és írása foglalkozik a kérdéssel, így az nem maradt megválaszolatlanul. Egy dolog már biztos: a potencia csak a benne rejlő impotencia „letevése” vagy „félreállítása” árán aktualizálódhat. Ez a félreállítás azonban megőrződésként, megmentésként, ajándékozásként megy végbe. *Bartleby o della contingenza* című esszéjében, a főmű éppen imént idézett gondolatának megismétlésén túl, Agamben kiegészíti azt egy rendkívül fontos megjegyzéssel:

A kontingens csak azon a ponton valósulhat meg, ahol a nemlétre való képességének (*adūnamiájának*) egészét leteszi, vagyis amikor »a nem létezésre való képességéből semmi sem marad« és ezért képes lesz nem képes nem lenni [*potrà [...] non non-potere*].⁴¹

Az impotencia félreállításának kritériuma, a potenciának az impotenciától való megtisztítása az ajándékozás (*epidószisz*) vagy a megmentés (*szótériá*) gesztusa által megy végbe: az impotencia, mely önmagának ajándékozza önmagát, nem lehet más, mint az impotenciának adott impotencia, az impotenciára alkalmazott impotencia. Az impotencia egyedül akkor menthető meg a megvalósulás folyamatában, ha azt nem a potenciára, hanem az impotenciára vezetjük vissza. Az imént idézett elgondolás

38 | Uo. (Kiegészítés tőlem – I. Z.-Gy.)

39 | Arisztotelész: A lélek. Ford. Steiger Kornél, Brunner Ákos, Bodnár István. In: Uő: *Lélektudományi írások*. Akadémiai Kiadó, Budapest 2016. 417b2–7.

40 | A magyar fordítás ezt nem tükrözi: a potencialitás önmaga és teljesültsége felé való „haladása” helyett az eredeti szövegben „önmaga önmagának adásáról”, „önmaga önmagának ajándékozásáról” van szó. A szöveghely kulcsfogalma az *epidószisz*, melynek elsődleges jelentése „szabad adás”, „jótevés”, „jótét”, „ajándékozás”.

41 | Giorgio Agamben: *Bartleby o della contingenza*. In: Gilles Deleuze–Giorgio Agamben: *Bartleby. La formula della crezione*. Quodlibet, Macerata 1998. 75.

szerint egy képesség úgy aktualizálódik, hogy a konstitutív elemeként szolgáló képtelenség nem szűnik meg vagy alakul át e folyamat során: a „nem képessége” (*potenza di non, adünamia*) önmagára hajlik – önmaga által valósítja meg önmagát. Ezért írhatja Agamben egy másik tanulmányában, hogy

[a]mennyiben a nemlét képessége eredendően hozzátartozik minden képességhez, csak az lesz képes bármire is, aki a megvalósulás pillanatában nem egyszerűen megsemmisíti vagy hátrahagyja saját képtelenségét [potenza di non], hanem teljességében megvalósítja mint olyat, azaz képes lesz nem nem-megvalósítani azt.⁴²

Persze ez az átmenet nem jelent átváltozást: az impotencialitás nem olvad bele az aktualitásba, hiszen mint látjuk, képes megőrizni önmagát.

„[A] képesség és a »neki megfelelő« képtelenség minden esetben ugyanahhoz a dologhoz tartozik, és ugyanabban a vonatkozásban értendő.”⁴³ A potencia minden pillanatban viszonyban áll önnön privációjával (*szterészisz*). „A lehetőség módján létező élőlény képes saját képtelenségére és csak így bír hatalmával. Azért létezhet és tevékenykedhet, mert viszonyban áll önnön nemlétével és tétlenségével.”⁴⁴ Mindennek fényében nem meglepő, hogy Arisztotelész gondolata, miszerint „minden esetben lehetséges, hogy az, ami képességgel rendelkezik, éppen ne legyen működésben”,⁴⁵ az *endekhetái* kifejezést is tartalmazza, mely a *dekhomáira* vezethető vissza, amely üdvözlést, fogadást jelent – „lehetséges az, ami a nemlétet fogadja és érkezní hagyja, és a nemlét eme fogadása alapvető passzivitásként és passzióként határozza meg a lehetőséget”.⁴⁶ Ha mindehhez hozzátesszük, hogy Arisztotelész és Agamben a potencia ontológiai kategóriaként, azaz létének ható módjaiban foglalkoztatta, arra a következtetésre jutunk, hogy minden emberi képesség a képtelenségen alapszik.

Minden emberi képesség [...] képtelenség; az ember számára a levés vagy cselekvés minden lehetsége konstitutív viszonyban áll saját privációjával. Más élőlények csak a specifikus képességükre, csak a biológiai hivatásukba írt ilyen vagy olyan magatartásra képesek: az ember az az állat, amely képes saját képtelenségére. Képességének nagyságát képtelenségének mélysége méri.⁴⁷

Mivel minden emberi képesség képtelenség, azaz minden emberi lehetőséget konstitutív viszony fűz saját privációjához, a szabadság nem lehet más, mint a képtelenség képessége. Éppen ez a képesség/képtelenség az emberi szabadság alapja – ez a valódi oka annak, hogy a szabadság egyszerre irányulhat a jóra és a rosszra. Így nyer értelmet továbbá az agambeni gondolat, miszerint a képtelenség az eredete az ember hatalmának, mely

42 | Giorgio Agamben: La potenza del penesero. In: Uő: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Neri Pozza, Vicenza 2005. 285.

43 | Arisztotelész i. m. 1046a30–31.

44 | Agamben i. m. 281.

45 | Arisztotelész i. m. 1050b11–12.

46 | Agamben i. m. 281.

47 | Uo. 281–282.

olykor különös erőszakkal nyilvánul meg más létezőkkel szemben.⁴⁸ Schelling szavaival élve: „[szabadságából adódóan] az ember állhat az állat alatt is, nemcsak az állat felett”.⁴⁹

A jogi-politikai apparátushoz hasonlóan az ontológiai gépezet is autopoetikus: míg az előbbi a kivételes állapot *anómiás* zónájának, valamint a szuverén kivételnek, addig az utóbbi az impotencia ontológiai kategóriájának segítségével alapozza meg önmagát. A szuverén kivételhez hasonlóan, a potencia az impotencia által tartja magát állandó viszonyban az aktuással. Léven minden képesség képtelenség, valamint a megvalósulás folyamata sem más, mint a képtelenség önmagára hajlásának gesztusa, Daniel Heller-Roazen kifejezésével élve akár azt is mondhatjuk, hogy „az aktualitás nem más, mint egy négyzetre emelt potencialitás”.⁵⁰ Ezzel magyarázható Agamben megjegyzése, miszerint „[a] határponton a tiszta lehetőség és a tiszta tett elkülöníthetetlen, és pontosan a megkülönböztethetlenségnek ez a sávja a szuverén”.⁵¹ Amennyiben az ontológia agambeni újragondolásának célja a lehetőség egy olyan formájának elgondolása, mely teljesen független a szuverenitás princípiumától, be kell látni, hogy az arisztotelészi passzusok újraolvasása nem elégséges e cél teljesítéséhez. Bár a potencia inmént exponált formáját az aktualitás nem tudja megszüntetni vagy kimeríteni, nem feledkezhetünk meg arról, hogy a szuverén hatalom is képes önnön működésének felfüggesztésére (azaz képes magát meghatározatlan ideig a tiszta potencialitás állapotában tartani). Agamben tehát további gondolkodásra szólítja az olvasót: a potencialitás olyan formáját kell elgondolnunk, amely *semmiféle* viszonyban nem áll az aktualitással. Az eddig rekonstruált ontológiai értekezések a potencia – aktus viszony rendkívül szélsőséges formáját vázolják, melyben az aktus nem több a potencia kiteljesedésénél, megvalósulásánál. 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 minden alakzatán, akár még azon a határviszonyon is, amely a szuverén kivétel”.⁵² Emellett azt is megjegyzi, hogy Schelling kései filozófiája, a nietzschei filozófia, valamint Heidegger (főleg kései) filozófiája mind-mind arra irányulnak, hogy a létet elkülönítsék a szuverenitás princípiumától. Ehhez viszont hozzáteszi, hogy 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 formuláról

Herman Melville *Bartleby, az írnok* című novellája egy Bartleby nevezetű írnokról szól, aki egy Wall Street-i ügyvéd irodájában dolgozik. Egy napon az ügyvéd úgy dönt, hogy egy, az addiginál precízebb munkát igénylő feladatot bíz Bartlebyre. Amikor arról kérdezi az ügyvéd az írnokot, hogy elvállalná-e ezt a feladatot, Bartleby csak annyit

48 | Vö. uo.

49 | Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*. T-Twins, Budapest 1992. 72. (Kiegészítés tőlem – I. Z.-Gy.)

50 | Daniel Heller-Roazen: „To Read What Was Never Written”. In: Giorgio Agamben: *Potentialities. Collected Essays in Philosophy*. Stanford University Press, Stanford 1999. 18.

51 | Agamben 2023. i. m. 73.

52 | Uo. 74. (A fordításon módosítottam – I. Z.-Gy.)

válaszol: „Inkább nem tenném.” Ettől a pillanattól kezdve tulajdonképpen minden hozzá intézett kérdésre/kérdésre ugyanezt a választ adja. Agamben egy egész esszét szentel válaszának megfjtésére, feltérképezve a filozófiai konstellációt, melyben Bartleby gesztusa elnyerheti valódi értelmét. Értelmezésének kiindulópontja szerint a nyugati filozófiai hagyomány úgy próbálta elkerülni a lehetőség kategóriája által implikált morálfilozófiai problémákat, hogy azokat kizárólag a szükségszerűség és az akarat fogalmaival felvázolva közelítette meg. Tulajdonképpen ennek a tradíciónak a megtestesítője az ügyvéd, aki a törvény embereként képtelen megérteni Bartleby választát. Amikor Bartleby a már ismert gesztusával elutasítja azon kérését, hogy elmenjen a postára, az ügyvéd visszakérdez: „Nem akarsz elmenni?”, erre Bartleby megismétli híres választát: „Nem óhajtok”.⁵³ Az ügyvéd még különféle morálfilozófiai értekezéseket is hajlandó elolvasni annak érdekében, hogy megértse írnokának gesztusát. Az írások címei („Edwards az akaratról”, „Priestly a szükségszerűségről”) világosan jelzik kétségbeesett keresésének irányát. Az ügyvéd törekvése azért reménytelen, mert Bartleby válaszában semmi köze nincs az akarathoz vagy a szükségszerűséghez, sőt, éppen annak az apparátusnak a semlegesítésére irányul, melyet az akarat és szükségszerűség mint központi jelentőségű morálfilozófiai kategóriák tartanak fent. Kérdés tehát, hogy miként kell érteni írnokunk gesztusát, ha az nem redukálható az imént említett kategóriákra.

Ahogy arra jelen dolgozat egyik lábjegyzetében már felhívtam a figyelmet, Avicenna, Arisztotelész hű interpretátora, az éppen nem író írnok alakjával szemléltette Arisztotelész gondolatát, miszerint a tiszta lehetőség nem több a benne rejlő konstitutív lehetetlenségnél. Ennek fényében nem annyira meglepő, hogy Agamben a korábban vázolt lehetőségkonceptió felől magyarázza Bartleby gesztusát.

Az írást abbahagyó írnokeként Bartleby a szélsőséges alakja a semminek, amelyből minden teremtés ered és ugyanakkor e semmi mint tiszta, abszolút erő legkíméletlenebb igazolása.⁵⁴

Amennyiben minden, ami létezik, eredendő és folyamatos kapcsolatban áll önnön konstitutív impotencialitásával, valamint az impotencia a potencia legtisztább és legmagasabb rendű formája, Bartleby a tökéletes megtestesülése annak a konstitutív impotencialitásnak, azaz „tiszta, abszolút erőnek”, „amelyből minden teremtés ered”. Bartleby, a már nem író írnok rendkívül makacsul ragaszkodik helyzetéhez, melyet csak önmagából és önmagában érthetünk meg. Egy olyan kapu kulcsát tartja kezében, mely az etika még sosem látott terepére nyílik (de ahogy Agamben elemzésének végén kiderül, Bartlebynek mégis ez a hazája). Bartleby otthona „a tiszta, abszolút erő/lehetőség” közege, mely fölött az akaratnak és a szükségszerűségnek nincs hatalma:

[...] a lehetőség nem akarat és a lehetetlenség nem szükségszerűség. [...] Azt hinni, hogy az akaratnak hatalma van a lehetőség fölött, hogy a megvalósulás

53 | 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-könyv magyar fordítója teszi. E műnek egy egész fejezete foglalkozik Melville novellájának interpretációjával, valamint az agambeni interpretáció kritikájával.

54 | Agamben 1998. i. m. 60.

egy döntés eredménye, amely megszünteti a lehetőség [...] kétértelműségét – ez a moralitás folyamatosan ismétlődő illúziója.⁵⁵

És valóban: ha a konstitutív lehetetlenséget „alapvető passzivitásként” határozzuk meg, a megvalósulás folyamatára pedig a lehetetlenség „négyzetre emeléseként”, a passzivitás passziójaként tekintünk,⁵⁶ azonnal világossá válik, hogy az akaratnak nem lehet hatalma e folyamat fölött. Ezt Agamben *Az eljövendő közösségben* Glenn Gould példájával szemlélteti, aki az előadó-művészeti zsenialitását annak köszönheti, hogy ő az egyetlen zongorista, aki „képes *nem* nem-játszani” – Glenn Gould az egyetlen zongorista, aki „a képtelenségével játszik”.⁵⁷ A középkori teológusok distinkciója, miszerint Isten hatalmának két formája van, Bartleby alakjában kérdőjeleződik meg. *De potentia absoluta*, Isten bármit megtehet („egyesek szerint, még a rosszat is”), *de potentia ordinata*: viszont csak az akaratával megegyező tettekre képes, azaz a hatalma korlátozott.⁵⁸ Istennel szemben, aki „rendezett hatalma” szerint csak az akaratával megegyező tettekre képes, Bartleby-re azt mondhatnánk, hogy csak akkor képes bármire is, ha a szóban forgó „bármi” teljesen független az akaratától – munkátlan írnokunknak tehát csak abszolút hatalma van. Gesztusának egyik legfőbb célja minden olyan köteléket elszakítani, amely az akaratot a lehetőséghez, a *potentia ordinatá*t a *potentia absolutá*hoz köti.

A Melville-novelláról írt szövegében Gilles Deleuze a bartlebyi formula „agrammatikus” voltára hívja fel a figyelmet. E „nyelvtantalanság” első számú tünete, hogy a látszólag ártatlan kijelentés sem afirmatív, sem negatív, nem mondható. A formula „megkülönböztethetlenségi zónát nyit igen és nem, az óhajtható és a nem óhajtható között”.⁵⁹ 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”.⁶⁰ Ráadásul – Bartleby gesztusának megfelelően – itt egy abszolút anaforáról beszélünk, mely folyamatosan visszahajlik az őt tartalmazó formulára. Amennyiben tehát a formulát a maga teljességében kívánnánk felírni, az valahogy így 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. Bartleby formulája az igen és a nem, a potencia és az impotencia, az afirmáció és a negáció teljes megkülönböztethetlenségét hirdeti. Az „inkább nem tenném” végső soron nem a visszautasításra, hanem önmagára irányul – Bartleby gesztusa ezért nem elutasító vagy elfogadó. Ez az oka annak is, hogy az ügyvéd tétlenül áll a gesztus előtt: a hivatalnok ugyanis nem utasította el főnökének a kérését, hiszen, ha gesztusa egyszerű elutasítás lenne, főnöke nem erőlködne a dekódolásával, egyszerűen kirúgná őt.

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 *ou mallonja*. Pürrhón életének leírásakor Diogenész

55 | Uo. 60–61.

56 | Agamben 2005. i. m. 281.

57 | Giorgio Agamben: *La comunità che viene*. Einaudi, Torino 1990. 26.

58 | Agamben 1998. i. m. 61.

59 | Uo. 62.

60 | Uo.

a következőket írja erről a formuláról: „A szkeptikusok sem pozitívan (*thetikósz*), sem negatívan (*anairetikósz*) nem használják ezt a kifejezést, amikor egy érvet cáfolva azt mondják: ‘Szkhüllá nem létezik inkább mint Khiméra’». ⁶¹ Maga Diogenész jegyzi meg, hogy a Bartlebyi formulához hasonlóan, az *ou mallon* is anaforikus kifejezés: „»De a szkeptikusok még a ‘nem inkább mint’-et is megcáfolják; ahogy a gondviselés sem létezik inkább, mint nem létezik, a ‘nem inkább mint’ sincs inkább, mint [önnön] nemléte«”. ⁶² Az *ou mallon* önreferenciális jellegéről Sextus Empiricus is ír, kihangsúlyozva annak indifferens és illegitim jellegét, valamint cáfolva, hogy a formula negációként vagy afirmációként nyerné el valódi értelmét. Ami azonban Sextus gondolatai közül (még maga szerint is) a legfontosabb, az az elgondolás, miszerint „»e kifejezés kijelentésével a szkeptikus a jelenséget mondja és a hatást [*pathos*] jelenti ki, bármiféle vélemény nélkül”. ⁶³ Az eredeti szövegben a kihirdetés, kijelentés megfelelője az *apaggellei* ige, mely az *aggelosz*, a hírnök sajátos funkciójára, a híradásra utal. 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: az állítás és ítélet regiszteréből a hirdetés, kijelentés, kihirdetés regiszterébe helyezve át azt. A nyelv a jelenségek tiszta kihirdetésévé, a predikátumok nélküli lét kifejeződésének helyévé válik. Az *ou mallon* használatát 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 a kérdés: „mit hirdet formulája?” ⁶⁴

Az olasz filozófus akkor is Sextusra hivatkozik, amikor a szkeptikusok meghatározását idézi, miszerint a potencialitás az *epokhé* egyik formája, sőt: Sextus szóban forgó gondolata az *epokhé* állapotát („egy olyan helyzet, amelyben nem állíthatunk és tagadhatunk, nem fogadhatunk el és nem utasíthatunk el») a potencialitás tapasztalataként definiálja. ⁶⁵ Ennyiben pedig Sextus is alátámasztja Agamben azon gondolatát, miszerint képesnek lenni valamire 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 húzódó megkülönböztethetlenségi zóna. Leibniz a következőképpen fogalmazta meg az elégséges alap elvét, mely „minden princípiumok legerősebbike”: „oka van annak, hogy valami inkább létezik, mint nem létezik”. ⁶⁶ Bartleby formulája éppen ezt kérdőjelezi meg, hisz pontosan arra az „inkább”-ra hivatkozik, amely a leibnizi formula kulcsát képezi. A lét és nemlét között húzódó szürke zónaként, Bartleby formulája pontosan attól az októl, „rációtól” szabadítja meg a lehetőséget, mely az elégséges alap elvében a megvalósulásáért felel. Míg Leibniz egy *ratio* alá rendeli a lehetőséget, ezzel létté alakítva, aktualizálva azt, Bartleby formulája pontosan a benne munkáló „inkább nem” által emeli minden *ratio* fölé a lehetőség ontológiai kategóriáját. Az elégséges alap elvére tehát akár egy olyan „elfogó apparátusként” is tekinthetünk, mely a lehetőség tapasztalataként megnyilvánuló *ou mallon* önnön céljaira használja,

61 | Uo. 63.

62 | Uo. (Kiegészítés tőlem – I. Z.-Gy.)

63 | Uo. 64.

64 | Uo. 65.

65 | Uo.

66 | Uo. 66.

alárendelve azt egy *ratió*nak.⁶⁷ A lét szuverén apparátusa pont a felszabadító „inkább” által kényszeríti a potenciát az aktualizálódásra. Bartleby formulája tulajdonképpen úgy próbálja megmenteni a szóban forgó gesztust, hogy megpróbálja visszaállítani annak eredeti értelmét – ebben a kontextusban pedig minden túlzás nélkül jogosnak ítéltjük Deleuze azon kijelentését, mely szerint Bartleby egy új Messiás, aki – egyfajta *apokatasztaszisz* formájában – megváltja, megszabadítja, megmenti a lehetőséget a lét zsarnokságától. Ez a megváltott, eredeti státuszába visszaállított „inkább nem” a híre Bartleby paradox formulájának.

Bartleby „igazság nélküli kísérlete”

Ahogy már említettük, Agamben sok helyen megjegyzi, hogy bár az általa felvázolt nagy feladat megoldására sok filozófus vállalkozott (Schelling, Nietzsche, Heidegger nevei merülnek fel ezzel kapcsolatban), mégis Bartleby jutott a legmesszebbre a probléma megoldásában. Ez azért is érdekes, mert azontúl, hogy Bartleby fiktív alak, nem filozófus, és nem foglalkozik ontológiával. Bartlebynek nincsenek ontológiai, etikai vagy politikafilozófiai értekezései: egyetlen 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 „nem annyira logikai probléma, mint inkább egy rejtély megoldásához hasonló”, valamint, hogy az általa felvetett „metafizikai apória” elsősorban „politikai természetű”.⁶⁸ A *Homo Sacer* sorozat utolsó kötete, *A testek használata*, a következő konklúzióval zárja Agamben életének egyik legnagyobb szabású vállalkozását: „Azon a ponton, ahol a[z ontológiai] diszpozitívum hatástalanított, a potencia egy élet-formává válik, egy élet-forma pedig konstitutíván destituáló”.⁶⁹ Kétségtelen, hogy az Agamben által felvetett probléma megfogalmazható ontológiai problémaként is, ennyiben pedig leírható, sőt bizonyos fokokig megoldható az ontológia szintjén, maradéktalanul azonban nem adható rá kielégítő válasz akkor, ha pusztán lételméleti tárgyalására szorítkozunk. Ennek oka elsősorban abban rejlik, hogy Bartleby gesztusa, sőt, az egész novella tulajdonképpen nem más, mint egy kísérlet. Ezen a ponton Agamben Walter Lüssi fogalmára, „az igazság nélküli kísérlet”-re hivatkozik, melyet Lüssi a Robert Walserről írt 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 éppen az igazság a tét bennük.”⁷⁰

Agamben számos ilyen kísérletre hoz fel példát (többek között ilyen Rimbaud híres formulája, mely szerint „Az Én Másik”; Kleist „marionettjének tökéletes teste mint az abszolútum paradigmája; vagy a heideggeri Dasein).⁷¹ A közös elem, amely ezeket a kísérleteket összeköti, nem más, mint a tény, hogy bárki, aki aláveti magát nekik, egy

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

68 | Agamben 2023. i. m. 76.

69 | Giorgio Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Ford. Csabay István és Ilyés Zalán-György. *Kellék* 2024. 70. szám. 37. A fordítást kiegészítettem és módosítottam – I. Z.-Gy.

70 | Agamben 1998. i. m. 69.

71 | Uo.

antropológiai változáson megy keresztül, mely során önnön létmódját kockáztatja. Ez a változás „legalább annyira fontos, mint a kezek felszabadulása a főemlős számára”.⁷² Egy tudományos kísérlet alapvető kérdéséhez képest – „milyen feltételek mellett fordulhat vagy nem fordulhat elő valami, [milyen feltételek mellett] lehet igaz vagy hamis?” – Bartleby kérdése így szól: „milyen feltételek mellett fordulhat és (azaz: egyszerűen) nem fordulhat elő valami, lehet nem inkább igaz mint nem igaz?”.⁷³ Bartleby formuláján pontosan azért nem fog az igazság princípiuma, 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 fejez ki mást, mint az abszolút kontingenciát. Amennyiben pedig a már említett kísérletekben sem valaminek a léte vagy nemléte, hanem inkább a kísérlet tárgyának és véghezvitelének a lehetősége a tét, minden más, hasonló kísérletről is kijelenthető, hogy nincs viszonyban az igazsággal, hiszen a potencialitás, a *par excellence* tautologikus kategória, túl van minden igazságfeltételen.

Az abszolút kontingenciát illetően nem feledkezhetünk meg egy rendkívül fontos és nagy filozófiai múltira visszatekintő problémáról. Amennyiben az arisztotelészi metafizikából kiindulva Agamben bebizonyította, hogy az aktusként megnyilvánuló lét megőrzi a benne rejlő impotenciát mint konstitutív tényezőt, felmerülhet a kérdés, hogy a már visszafordíthatatlanul bekövetkezett dolgok is tartalmazzák-e még ezt a lényegszerű impotenciát. A filozófusok két olyan princípiumot dolgoztak ki az idők során, mely segítségével a kontingenciának az aktualitásra gyakorolt hatását próbálták mérsékelni. Az első ilyen princípium a múlt visszavonhatatlanságának tétele, a második a feltételes szükségszerűség elve. Ez utóbbit a következőképpen határozta meg Arisztotelész: „»szükségszerű, hogy ami létezik, amíg létezik, legyen és ami nincs, amíg nincs, ne legyen«”. Wolff megfogalmazása is rendkívül hasonló: „bármilyen szükségszerű egészen addig, amíg létezik”.⁷⁴ Wolff egyébként azt is megjegyzi, hogy ez a princípium tulajdonképpen az ellentmondás-mentesség elvén alapszik. A feltételes szükségszerűség elve nem túl hatékony az imént jelzett cél szempontjából. Bizonyos értelemben már maga Arisztotelész is megcáfolja: „lehetséges, hogy valaki ne sétáljon, bár képes sétálni, vagy hogy sétáljon, noha képes nem sétálni”.⁷⁵ Duns Scotus kontingenciadefiníciója pedig éppen ezt a megfontolást tükrözi: „Kontingens alatt én nem olyasvalamit értek, ami nem szükségszerű vagy örök, hanem olyasmit, aminek – amikor megtörténik – az ellentéte is megtörténhetett volna”.⁷⁶ Scotus szerint tehát az, hogy bizonyos történések kizárják egymást, nem jelenti azt, hogy egy megtörtént vagy bekövetkezett valóság ne bírhatna annak lehetőségével, hogy ne vagy másképpen legyen, mint ahogy van.

Leibniz a *Teodiceában* elmesél egy történetet, melyet Lorenzo Valla *De libero arbitrio* című művében olvasott. A történetben Sextus Tarquinius elutazik Dodonába, Jove templomába, mivel elégedetlen a delphoi orákulum jóslatával, miszerint, ha nem mond le arra irányuló szándékáról, hogy római császár lesz, sorsa rosszra fog fordulni. Sextus Jovét vádolja, és arra kéri őt, hogy változtassa meg a sorsát. Jove azonban

72 | Uo.

73 | Uo. 70.

74 | Uo. 72.

75 | Arisztotelész i. m. 1047a24.

76 | Agamben i. m. 72.

elutasítja kérését, amit egyik papja, Theodórosz nem teljesen ért. Ezt látván, Jove azt tanácsolja papjának, hogy látogassa meg Pallasz Athéné templomát. Látogatása során mély álomba esik, melyben az istennő megmutatja neki a Sorsok Palotáját, egy rendkívül óriási piramist, melynek tetején egy fénylő csúcs, a csúcs alatt pedig végtelen sok szoba található. Az istennő elmagyarázza Theodórosznak, hogy a szobák mindegyike egy lehetséges, de soha meg nem valósuló világot rejt magában, s így Sextus egy lehetséges sorsát implikálja. A piramis fénylő csúcsán található a szoba, mely Sextus jelenlegi sorsának és a hozzákapcsolódó, éppen aktuális világnak felel meg. Ez a lehető világok legjobbika, vagyis a végtelen sok világ közül az, amely a legtöbb komposzibilis eseményt tartalmazza. A többi szoba annál távolabb helyezkedik el a csúcstól, minél kevesebb komposzibilis eseményt tartalmaz a neki megfelelő világ. A Sorsok Palotája, a végtelen isteni intellektus allegóriája, a lehetséges világok gyűjtőhelye: felépítése az aktualitás elsőbbségét, fénylő győzedelmeskedését hirdeti, stabilitását pedig az elégséges alap elve garantálja. Mindezek fényében nem annyira meglepő, hogy Agamben szerint Bartleby kísérletének is a Sorsok Palotája a helyszíne.

Amennyiben Bartleby kísérlete a tiszta lehetőség felmutatására irányul, 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 tehát a „potencialitás retroaktív megvalósíthatatlanságának” gondolatával kell, hogy megküzdjön és leszámoljon.⁷⁷ Walter Benjamin szerint „[a]z emlékezet képes a beteljesületlent [...] beteljesíteni, és a beteljesültet [...] beteljesületlenné tenni»”.⁷⁸ Az emlékezet tehát vissza tudja adni a múltnak azt, amit Arisztotelész vagy Leibniz szerint végleg elvesztett: a lehetőséget. Bartleby az emlékezete által vonja kétségbe a múltat. Az „emlékezni” ige angol megfelelője („to recall”, azaz „visszahívni”) jól szemlélteti azt, amiről itt szó van. A kérdés csak annyi, hogy az emlékezet hova hívja vissza azt, ami egyszer már visszavonhatatlanul megtörtént. Agamben válasza egészen egyszerű: önnön lehetőségének, *megtörténésének-vagy-meg-nem-történésének* tisztán tautologikus, minden igazságfeltételtől független állapotába.

A múlt megváltásának lehetősége(i)

Agamben azt is megjegyzi, hogy a múlt alapvetően kétféleképpen vethető alá a lehetőségnek. A múlt „újrapotencializálásának” egyik módját Nietzsche dolgozta ki az örök visszatérés tanának formájában. Nietzsche szerint a neheztelés és a bosszú szelíme az akaratnak a múlttal szembeni tehetetlenségében gyökerezik.

„Megesett”: így hívják hát az akarat fogcsikorgatását és legmagányosabb bánatát. Tehetetlen lévén mindazzal, mi már megtétetett – 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.⁷⁹

Nietzsche az örök visszatérés és az *amor fati* gondolata által tulajdonképpen annak módját keresi, hogy az akarat miként fordítható a múlt felé, miként „akarhat visszafelé”.

77 | Uo. 78.

78 | Uo. 79.

79 | Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Osiris, Budapest 2000. 171.

Az akarat megfordításának kulcsa Nietzschénél a múlt radikális affirmálása: egyedül ez a végletekig menő „igen” képes minden „megesett”-et „így akartam”-má változtatni. Abban a pillanatban, amelyben az ember megtanulja affirmálni sorsát, a sors, mely addig pusztá, megváltoztathatatlan múltként tűnik fel, akaratának alkotásává válik. Nietzsche megoldásával egy baj van: teljesen megfedezkedik a múltnak arról a regiszteréről, melyet a Sorsok Palotájának fénylő csúcsa alatt elhelyezkedő szintek reprezentálnak – a múltrol, 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 konstitutív eleme az impotencialitás, ezért az utóbbinak nincs helye az örök visszatérés gondolatában. Benjamin az örök visszatérést ahhoz a büntetéshez hasonlítja, mellyel a tanárok az engedetlen tanulókat fegyelmezték korának Németországában. A büntetés lényege: a tanár egy szövegrészletet jelölt ki a rosszalkodó diákoknak, melyet újra és újra le kellett írni, a büntetesként kiszabott mennyiség teljesítéséig. E hasonlat szerint tehát az örök visszatérés tana nem más, mint „»a kozmoszra vetített másolás. Az emberiségnek végtelen ismétlésben kell másolnia szövegeit«”. Agamben pedig hozzáteszi: „ebben a végtelen másolásban [...] nem marad semmi a nem létezés képességéből”.⁸⁰

Melville novellája végén elárulja, hogy Bartleby néha a „halott küldemények”, vagyis a Kézbesíthetetlen Levelek Hivatalában (*Dead Letter Office*) dolgozott. A novella elbeszélője (a Bartleby foglalkoztató ügyvéd) a hivatal leírásának egy adott pontján a következőt mondja a halott levelekről: „Életfontosságú hírek hordozói: e levelek kérlelhetetlen sorsa a halál”. Agamben alternatív fordítást ajánl: „az élet hírnökeiként, ezek a levelek a halálba sietnek”.⁸¹ Agamben az élet útjain elindított, de mégis halálba siető, sőt 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 megvalósulás egy példája. Mindemellett azt is tudjuk, és ezt maga Leibniz is elismeri, hogy minden aktualitás csupán egy végtelenül nagy piramis csúcsa, mely alatt számos olyan potenciális világ és esemény található, amely megtörténhetett volna, de nem történt meg. Tehát minden aktuális levél, amelyet az élet nevében írtak, végtelenül sok olyan potenciális levelet jelöl, amelyet megírhattak volna, de nem írtak meg – minden olyan levél, amely az élet nevében íródott, a halálba tart. Nem is tarthat máshova. „Ez az az elviselhetetlen igazság, melyet Bartleby a washingtoni irodában megtanult”, és amely gesztusának végső, elvitathatatlan oka.⁸² Az ügyvéd mondatának azonban van egy másik, rendkívül fontos aspektusa is, ugyanis Agamben szerint ez a mondat egy rejtett hivatkozás, mely Szent Pálnak a *Rómaiakhoz írt levelére* utal, vagy egyenesen abból származik. A *Rómaiakhoz írt levél* hetedik fejezetének tizedik szakasza a következőképpen hangzik: „éppen az életre adott parancsolat lett halálomma”.⁸³ Mind a magyar, mind az angol fordítás „parancs”-ként fordítja az *entolét*, pedig a kifejezés elsődleges értelme

80 | Agamben *i. m.* 81.

81 | Uo. 83.

82 | Uo. 82–83.

83 | *Biblia*. Revideált Új Fordítás: <https://szentiras.hu/RUF/> (Utolsó megtekintés: 2024. 10. 6.). Róm 7,10.

nem a „parancs”, hanem a „megbízás”, „megbízatás”. Az *entolé* tehát jóval közelebb áll az angol „errand”-hez, mint a „commandment”-hez. Az imént idézett bibliai szöveghely szoros kapcsolatban áll Pál híres gondolatával, melyet ugyan a Rómaiaknak írt levél is tartalmaz,⁸⁴ de legismertebb formája a *Korintusiakhoz írt második levélben* található: „mert a betű megöl, a Lélek pedig megelevenít”.⁸⁵ E híres gondolat legtöbb értelmezője egyetért abban, hogy Pál betű alatt elsősorban törvényt ért, mely alól felszabadulva immár „a Lélek új rendjében szolgálunk”.⁸⁶ Bartleby egy ügyvéd írtnoka, tehát legfőbb feladata a „törvények másolása”. Gesztusával tehát teljesen eleget tesz a páli felszólításnak, miszerint fel kell szabadítanunk magunkat a törvény, a betű alól, mely öl. Mindezek ellenére Bartleby 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 már megtörtént. Amennyiben viszont Krisztusra Messiásként tekintünk, teljesen pontos a megnevezés: Bartleby az új messiás, aki azért jött, hogy megmentse azt, „ami lehetett volna, de nem lett”. „A Tartaros, ahová Ő, az új megváltó, leereszkedik, a Sorsok Palotájának legmélyebb bugyra, melynek látványát Leibniz nem állhatja, az a világ, amelyben semmi sem komposzibilis semmivel, ahol »semmi sincs inkább, mint bármi [más]«.”⁸⁷

A kabbalisták Isten két teremtését különböztetik meg. A Tóra nem más, mint az első teremtés törvénye, mely során Isten – „a létezésre való képessége alapján” – megteremtette a világot, s elválasztotta azt létének lehetetlenségétől. Van azonban egy második teremtés is, melynek kezdetét az Írás megszűnése jelöli (amely a kabbalisták szerint egybeesik beteljesedésével). A második teremtés során Isten visszahívja önnön képtelenségét, és azzal teremti. Olyan (meglehetősen paradox) teremtés ez, melyet a lehetőség és a lehetetlenség megkülönböztethetlenségének bartlebyi princípiuma irányít. A második teremtés ennyiben sem újratelemzésnek, sem örök visszatérésnek nem nevezhető – leginkább visszatelemzésnek hívhatjuk, mely során minden, ami megtörtént és ami nem történt meg, visszakerül eredeti, szét nem választott állapotába. A Bartleby gesztusa által végbemenő *apokatasztázisz pantón* által kapják ajándékba a teremtmények önmaguk tiszta formáját, pontosabban ideáját. Agamben rendkívül sűrű, nehezen érthető gondolattal zárja Bartlebyről írott tanulmányát: „És itt a teremtmény végre otthon van, megmentve, mivel menthetetlen”.⁸⁸

Befejezés

„Ami menthetetlen, az az, ami volt, a múlt mint olyan. Ami viszont megmenthető, az az, ami soha nem volt, valami új.”⁸⁹ Bár ez a gondolat egy másik Agamben-esszéből származik, mindenképpen egybevág a Bartlebyről írt szöveg imént idézett gondolatával, miszerint az új messiás nem azért jön, hogy megváltsa azt, ami volt, hanem azért,

84 | Uo. Róm 7,6.

85 | Uo. 2Kor 3,6.

86 | Vö. uo. Róm 7,6.

87 | Agamben *i. m.* 83–84.

88 | Uo. 85

89 | Giorgio Agamben: Walter Benjamin e il demonico. In: Uő: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze.* *i. m.* 232.

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 igyekezete ellenére, annak, ami a társadalmak és az egyének története során visszavonhatatlanul elveszett, végtelenszer nagyobb a mennyisége, mint amit az emlékezet archívumaiban össze lehet gyűjteni.”⁹⁰ Az emlékezet tárgya éppen ez a végtelenül nagy sokaság, az egyéni és kollektív életek összes elmúlt és eljövendő pillanatának végtelenül nagy sokasága, melyet Agamben elfelejthetetlennek titulál, és amelyről azt írja, hogy folyamatos igényt támaszt az emlékezettel szemben. Az olasz filozófus megjegyzi, hogy a múlt felejthetetlen, de mégis elfeledett sokasága mindannyiunkban legalább olyan intenzíven, de egészen más módon hat, munkál, mint tudatos emlékeink sokasága.

Az elvesztett nem azt követeli, hogy emlékezzenek rá és megemlékezzenek róla, hanem azt, elfelejtettként és elvesztettként – és egyedül emiatt, felejthetetlenként – bennünk és velünk maradjon.⁹¹

Az elfelejthetetlen nem azonos a hagyománnyal vagy történelemmel, hiszen ő maga az a mag, amely a történelem történetiségét, valamint a hagyomány áthatóságát garantálja. Az emlékezet vagy a felejtés tehát nem érhetnek el hozzá. Egyetlen lehetőségünk van:

hűnek maradni ahhoz, aminek – bár szüntelenül elfeledett – felejthetetlennek kell maradnia, [és ami] azt követeli, hogy valahogyan velünk maradjon, hogy valamiképp mindig lehetséges legyen számunkra. Felelni ennek a követelésnek az egyetlen olyan történelmi felelősség, amelyet képesnek éreznék feltétel nélkül vállalni.⁹²

Az esti égen a csillagokon túl az őket körülvevő sűrű sötétséget is látjuk. Mivel az univerzum végtelen sok fénylő égitestet tartalmaz, e jelenség okára a fizikusok mindig is keresték a választ. A kutatások jelenlegi állása szerint folyamatosan távoluló 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 helyezkedik el örvény gyanánt, és ritmikájába rántja be a keletkezés anyagát.”⁹³ Az eredet, a törvény, mely önnön ritmikájába rántja be a keletkezés anyagát, rendkívül hasonlít az imént leírt égi jelenségre, csak bizonyos értelemben annak fordított képe: egy örvény végtelenül mély hasadéka a mindenkori jelenen. Az eredet, mely legalább akkora sebességgel emészti el a keletkezés anyagát,

90 | Giorgio Agamben: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri, Torino 2000. 43.

91 | Uo.

92 | Uo. 44. (Kiegészítés tőlem – I. Z.-Gy.)

93 | Walter Benjamin: A német szomorújáték eredete. Ford. Rajnai László. In: *Uő: Angelus Novus*. Magyar Helikon, Budapest 1980. 218.

mint amekkora sebességgel az univerzumunk tágul, tulajdonképpen nem más, mint az a távoli galaxis, amelyet soha nem érhetünk el – a felejthetetlen „helye”. Ennyiben Bartleby a *par excellence* messianisztikus feladatot hagyta ránk, melyet Agamben a kortársiasság létmódjának legfőbb kihívásával azonosít: kortársnak lenni nem jelent mást, mint „[é]szlelni a jelen sötétségében a fényt, mely sikertelenül próbál eljutni hozzánk”.⁹⁴ Benjamin *Passzázsművében* a következőket olvashatjuk: „Hiszen amíg a jelen vonatkozása a múlta tisztán idővonatkozás, a voltnak a vonatkozása a Mostra dialektikus vonatkozás: nem idői, hanem képi természetű”. A „kép az, amiben a volt a Mosttal villámszerűen áll össze egyetlen konstellációvá”.⁹⁵ Az eredethez való hűség az előfeltétele annak, hogy megmenthessük a megmenthetetlent – a dialektikus képek lehetőségfeltételeként ez a hűség garantálja, hogy a felejthetetlen eredet, a tiszta potencialitás szférájából elővillanva „a volt” és „a Most” immár ne pusztá jelenséggént, hanem ideaként tündökölve jelenhessen meg számunkra.

On the Political and Ontological Significance of the Category of Impossibility in the Philosophy of Giorgio Agamben

Keywords: Giorgio Agamben, political ontology, the paradox of sovereignty, impotence, reconstruction

The starting point for my thesis is the Agambenian idea that “[u]ntil a new and coherent ontology of potentiality [...] has replaced the ontology founded on the primacy of actuality and its relation to potentiality, a political theory freed from the aporias of sovereignty remains unthinkable.” If today, almost thirty years after the writing of his major work *Homo Sacer*, we believe that Agamben’s statement is correct and that the task he has set for himself is worth undertaking, we must clarify how far the philosopher has gone in his conception of this political theory. To do so, however, we must first answer the question of whether he has succeeded in developing a ‘new and coherent’ ontology of potentiality that is fit for purpose and, if so, how this ontology works. Although for obvious reasons it is not possible to fully explore the logic of this ontology, we can highlight some of its more important elements in the hope of clarity. In my paper, I argue that the category of impossibility is of crucial importance in Agamben’s political ontology, since, in addition to allowing the category of possibility to be grasped in and as itself (and thus radically challenging the primacy of actuality), it provides a means for a radical rethinking of the event of actualization. As I note at the beginning of my essay, I have tried to keep Agamben’s actual purpose in mind while writing it, so in addition to the political and philosophical contextualization of my thesis, I also reflect on the aesthetic, ethical and political implications of the category of impossibility.

94 | Giorgio Agamben: *Mit jelent kortársnak lenni?* Ford. Borbély András. <https://ujszem.org/2016/07/11/giorgio-agamben-mit-jelent-kortarsnak-lenni/> (Utolsó megtekintés: 2024. 10. 6.).

95 | Walter Benjamin: *Passzázások (részletek)*. N 3, 1 [N ismeretelméleti jegyzetek; a haladás elmélete]. In: uő: *„A szírének hallgatása”*. Válogatott írások. Ford. Szabó Csaba. Osiris, Budapest 2001. 226.