ILYÉS ZALÁN-GYÖRGY

A hit szavának gyengeségéről és erejéről, avagy Giorgio Agamben Walter Benjamint és Szent Pált olvas

1.

Jelen dolgozat a hit két formájáról szól, de nem egészen abban az értelemben, ahogy azt Martin Buber azonos című könyvében, *A hit két formájá*ban[1] tárgyalja. David Flusser vallástudós, a Jeruzsálemi Héber Egyetem professzora arról számol be Buber könyvéhez írt utószavában, hogy 1987-ben (amikor egyébként éppen ezen a több szempontból is jelentős *Utószó*n dolgozott), Athén utcáin sétálva a következő feliratra lett figyelmes: *Trapeza emporikes pisteos*. Elég hamar realizálta, hogy a formula egy bank bejáratán áll, és egészen egyszerűen kereskedelmi hitelbankot [*die Bank des kaufmännischen Glaubens*] jelent. Ekkor ébredt rá arra, hogy nyelvészeti szempontból a Buber könyvének alapját képező distinkció (a görög *pisztisz*, „annak aktusa, hogy valamit igazként ismerünk fel" a héber *emuná*val, „a közösségben való közvetlen hit"-tel szemben)[2] nem állja meg a helyét: „a görög *pisztisz* éppen ugyanazt jelenti, mint a héber *emuna*".[3] Buber könyvének és distinkciójának jelentőségét tehát máshol kell keresni. Mielőtt rátérnénk arra, hogy hol, egy kicsit időzzünk ennél a rövid történetnél és annál a felismerésnél, amelyet e látszólag jelentéktelen esemény váltott ki Flusserből: „Jézus és Pál idején a *pisztisz*, több másik mellett, a következő jelentéssel bírt: »hitel«, és mint látjuk, ez azóta sem változott".[4] A *pisztisz* tehát egyszerre jelent *hit*et és *hitel*t. Giorgio Agamben megfogalmazásával élve: a hit nem más, mint az a hitel, amelyet „Istennél élvezünk, és Isten szava élvez velünk, amikor hiszünk (vagy hitelt adunk) neki".[5] De Szent Pál szavait is idézhetjük, aki *A zsidókhoz írt levél*ben (11, 1) a következőképpen fogalmaz: „a hit pedig a remélt dolgok szubsztanciája [ἐλπιζομένων

1 | Martin Buber: *A hit két formája*. Ford. Görföl Tibor. Typotex Kiadó, Bp. 2024.
2 | Giorgio Agamben: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri, Torino 2000. 106.
3 | David Flusser: Afterword. Transl. Petra Kamecke. In: Martin Buber: *Two Types of Faith*. Transl. Norman P. Goldhawk. Syracuse University Press, NY. 2003. 177–178.
4 | Uo. 178.
5 | Giorgio Agamben: Capitalism as Religion. In: *Creation and Anarchy*. Transl. Adam Kotsko. Stanford University Press, Stanford 2019. 69.

Ilyés Zalán-György (1999) – doktorandusz, Pécsi Tudományegyetem, Irodalom- és Kultúratudományi Doktori Iskola, Pécs, *ilyes.zalan-gyorgy@edu.pte.hu*

https://doi.org/10.36373/em-2025-4-3

ὑπόστασις]", tehát az, ami valamiféle „bizonyosságot"[6] tulajdonít azoknak a dolgoknak, amelyek még ugyan nem léteznek, de reménykedésünk tárgyát képezve érdemesek arra, hogy hitünkkel és bizalmunkkal megelőlegezzük aktuális létezésüket – hogy kockáztassuk értük „szavunkat és hit(el)ünket".[7]

A kapitalizmus mint vallás című töredékében Walter Benjamin amellett érvel, hogy a kapitalizmus nem egyszerűen „vallásilag meghatározott képződmény, ahogy Weber véli, hanem [...] lényegileg vallási jelenség – vallási szerkezettel bír". E vallásnak három olyan vonása van, mely „már a jelenben is felismerhető", ezek közül a harmadik különösen lényeges számunkra: „a kapitalizmus tiszta kultuszvallás", ez a kultusz pedig „bűnbe-adósságba taszít": „[f]eltehetőleg a kapitalizmus az első olyan kultusz, amely nem feloldoz a bűnök alól, hanem bűnössé-adóssá tesz".[8] Ha ezeket a gondolatokat összeolvassuk az imént megállapítottakkal, Agambennel együtt azt mondhatjuk, hogy a kapitalizmus olyan vallás, mely teljes mértékben és kizárólag a hiten alapszik, követői pedig *sola fide*, azaz „egyedül a hit által élnek".[9] A hívek egyedül „a hit puszta tényében", azaz „a tiszta hitelben" hisznek; ez a valódi értelme annak az untig ismételt tézisnek, miszerint ma „az Isten a pénz lett".

Érdemes lehet felidézni az 1971. augusztus 15-én történteket, ekkor ugyanis az amerikai kormány (Richard Nixon elnöksége alatt) úgy döntött, hogy felfüggeszti a dollár aranyra való átválthatóságát, ezzel pedig megszűnt az aranydeviza-rendszer; ez volt az a pont, amikor a kapitalizmus vallása napvilágra hozta „teológiai tartalmát": miután megszűnt bármiféle külső referenciával való kapcsolata, a hitelként vagy pénzként felfogott hit „abszolút voltában affirmálta magát".[10] Agamben nem túloz, amikor a hitelt a páli *pisztisz* tökéletes paródiájaként határozza meg, ugyanis ettől a ponttól kezdve valóban a hit(el) válik a dolgok szubsztanciájává: a hit(el) mint szubsztancia – ez az új vallás dogmatikájának legfőbb tartalma. A páli meghatározás messianisztikus modalitása megszűnik, ugyanis itt a pénz a lehető legközvetlenebb, „maradéktalan" valóság.[11] Többé tehát nem beszélhetünk remélt dolgokról; attól a pillanattól kezdve, hogy a pénz válik a dolgok szubsztanciájává, azaz a dolgokat megalapozó bizonyossággá, a remény ellehetetlenül, elveszíti értelmét. De ha egészen pontosan akarunk fogalmazni, akár Benjamint is idézhetjük:

> E vallási mozgalom, vagyis a kapitalizmus lényegéhez tartozik a végső kitartás Isten végső és teljes eladósodásáig, a kétségbeesés elért világállapotáig, melyet éppenséggel még *remélnek* is.[12]

6 | A legtöbb magyar fordításban így szerepel a görög ὑπόστασις, de előfordul még a „biztosíték", „szilárd alap" és „valóság" is. Ezek egyébként az eredeti görög terminus találó, de részleges fordításai.
7 | Agamben: *i. m.* 69.
8 | Walter Benjamin: A kapitalizmus mint vallás. Ford. Fogarasi György. In: *A műalkotás a technikai reprodukció korában. Művészetelméleti és kultúrpolitikai írások*. Szerk. Zsellér Anna, Kerekes Amália. Open Books, Bp. 2024. 19–20.
9 | Agamben: *i. m.* 69.
10 | Uo. 70.
11 | Uo. És ahogy arra Agamben a Szent Pálról írt könyvében rávilágít, a páli messianizmus kulcskategóriája éppen a *maradék* (erre utal a könyv címe is, az idő viszonylatában: a messiási idő „maradék idő").
12 | Benjamin: *i. m.* 20.

Mivel a jelen vallásából hiányzik a feloldozás, a megváltás mozzanata, a remény csak a kétségbeesés világállapotára, a végső és teljes eladósodásra irányulhat. A hit(el) maradéktalan aktualitása kizárja világunkból az eljövendőt, a tulajdonképpeni értelemben vett reméltet: ebben a világállapotban értelmetlenség olyan dolgokról beszélni, amelyek még nem, legfeljebb csak a hitünk által léteznek, hiszen *minden* a hit(el)ünk és kizárólag csak a hit(el)ünk által létezik. Bár nem egészen erre vonatkoznak Benjamin következő sorai, ebben az értelemben is olvashatjuk őket:

> A kapitalizmus egy kultusz celebrálása *sans trêve et sans merci* [szünet és könyörület nélkül]. A kapitalizmusban ugyanis nincs »hétköznap«, nincsen nap, mely ne ünnepnap volna.[13]

És kétségtelenül igaz, hogy a *Történelemfilozófiai tézisek*hez írt jegyzetei szerint éppen a „messiási világ az egyetemes és integrális aktualitás világa", ráadásul az ebben a világban uralkodó egyetemes történelem és nyelv nem írott, hanem ünnepelt, de ehhez rögtön hozzá kell tennünk (és Benjamin hozzá is teszi), hogy az egyetemes történelem és a tiszta nyelv mint ünnep már megtisztult mindentől, ami ünnepi: „Nem ismer ünnepi énekeket".[14] Reményeim szerint eme írás végére kiderül, hogy pontosan mi a különbség a kapitalizmus és a messianizmus világállapotai között, hisz ahogy azt a VIII. történelemfilozófiai tézisből tudjuk, különbséget kell tennünk „a dolgok rendje szerint való" és az „igazi rendkívüli állapot" között – jelenleg ugyan az előbbi uralkodik, „feladatunk" az utóbbi kiváltásában áll.[15]

2.

Ahogy azt már az imént jeleztük, Flusser meggyőzően érvel amellett, hogy *A hit két formájá*nak alapját képező buberi distinkció nyelvi szempontból nem állja meg a helyét. Van azonban egy másik distinkció, mely talán még a *pisztisz – emuna* különbségnél is fontosabb, ez azonban egyedül a keresztény hitfogalmat érinti: különbség van ugyanis Jézus hite [*dem Gott, di Gesù*] és a Jézus Krisztusban való hit [*an Gott/an Jesus, in Gesù Cristo*] között.[16] Míg az előbbi „a történelmi Jézus vallására" és arra a hitre utal, amelyet Ő „szavaival és tetteivel gyakorolt", addig az utóbbi „keresztre feszítése után, a keresztény közösségben érlelődött és egybeesik a krisztológia létrejöttével és annak igazként való vállalásával, hogy Jézus Isten egyszülött fia, aki emberré lett, és meghalt bűneink megváltásáért".[17] Ha e distinkció felől tekintünk az Újszövetséget alkotó szövegkorpuszra, meg kell különböztetnünk azokat a szövegeket, amelyekből tudomást szerezhetünk Jézus életéről és hitéről (az evangéliumok, illetve *Az apostolok cselekedetei*), azoktól a szövegektől, amelyek a Jézusban való hit, valamint a keresztény

13 | Uo.
14 | Walter Benjamin: „Neue Thesen K". In: *Gesammelte Schriften I*. Hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991. 1234–1235.
15 | Walter Benjamin. A történelem fogalmáról. In: *Angelus Novus*. Szerk. Radnóti Sándor. Magyar Helikon, Bp. 1980. 965–966.
16 | Flusser: *i. m*. 2003. 180–182; Agamben: *Il tempo che resta*. 116.
17 | Uo.

teológia alapformáiról szólnak (János, Jakab és mindenekelőtt Pál levelei). Nem véletlen, hogy Pál hite Jézus feltámadásával kezdődik – írja Agamben –, és természetesen az sem, hogy ezekből a levelekből vajmi keveset tudunk meg a történelmi Jézusról. Ahogy azt *A korintusiaknak írt második levelé*ben olvashatjuk: „Úgyhogy mi mostantól fogva senkit nem ismerünk test szerint: ha ismertük is Krisztust test szerint, most már őt sem így ismerjük".[18] Pál hitének, azaz a Krisztus*ban* való hitnek a „lényegi tartalma a keresztre feszített és feltámadt Jézus Messiás". Meg kell tehát vizsgálnunk, mit jelent hinni a Messiásban.

Mindenekelőtt azt kell tudnunk – állítja Agamben –, hogy az a formula, melyet Pál hite kifejezésére használ (*piszteuein eisz Ieszun khriszton*, „hinni Jézus Messiásban") nyelvtani szempontból különösen szokatlan és furcsa, hisz egy ún. nominális szintagmát tartalmaz: a *Ieszun khrisztón* ugyanis nem Jézus Krisztus tulajdonnevére utal (hisz a „Jézus Krisztus" sosem volt tulajdonnév), ráadásul „Jézus a Messiás [*Gesù è il messia*]"-ként (hangsúly a kopulán) sem fordíthatjuk, hisz ahogy arra a modern nyelvészek (Antoine Meillet, Émile Benveniste) több esetben is felhívták a figyelmet, téves úgy értelmezni a nominális mondatokat, mintha azok „egy rejtett vagy jelenlévő (de nullfokú) kopulát" tartalmaznának.[19] Ami tehát a létige kopulatív vagy predikatív jelentését és használatát illeti, kijelenthetjük, hogy az általa implikált logika és ontológia (a lényeg, az esszencia ontológiája) nem érvényes a nominális mondatokra: Pál formuláját semmiképpen nem érthetjük úgy, mintha azt jelentené: „Jézus az a szubsztancia vagy preszuppozíció, amely rendelkezik a Messiásként való lét tulajdonságával vagy minőségével".[20] A „messiás" nem predikátum, ahogy egyébként a „Jézus" sem szubjektum; viszonyuk nem predikatív, de ettől függetlenül elválaszthatatlanok, anélkül, hogy tulajdonnevet képeznének. A nominális szintagmák és mondatok tehát egy egészen más ontológiát feltételeznek. Ennek kifejeződését pillanthatjuk meg a szerelem fenomenológiájában: a szerető sosem a szeretett lény ezen vagy azon tulajdonságát szereti; egy minőség vagy lényeg sosem képezheti a szeretet tárgyát. Akit szeretek, azt „úgy létében" szeretem: „Szeretem a szép-barna-gyengéd-Máriát, nem pedig azért szeretem Máriát, mert szép, barna és gyengéd, azaz amennyiben ezzel vagy azzal az attribútummal rendelkezik".[21] Természetesen nem véletlen – teszi hozzá Agamben –, hogy hit és szeretet rendkívül szorosan összefonódnak Pál leveleiben.[22] A hit tehát egy olyan szférát jelent, amelyben a nyugati (ebben a kontextusban görög) metafizika konstitutív kategóriái (szubsztancia – minőség, egzisztencia – esszencia) érvényüket vesztik: az „oszthatatlan események" világa ez, lakója pedig nem ítéletei által próbál tájékozódni benne („a fű zöld, a nap meleg, a hó fehér"), hanem hagyja, hogy ezek az események („a hó fehérként-létezése [*esser-la-neve-bianca*]", „a nap melegként-létezése [*essere-il-sole-caldo*]") elragadják, magukba vonják, s mint szubjektumot (de inkább mint a szubjektiváció szinguláris eseményét) maguk konstituálják. A hit fenomenológiájához visszatérve: a hit világa Pál szerint olyan világ, amelyben

18 | *Biblia*. Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája. Bp. 2014. 2Kor 5, 16.
19 | Agamben: *i. m.* 118–119.
20 | Uo.
21 | Uo. 119–120.
22 | Lásd *Biblia*. 1Kor 13, 4–7.

> nem azt hiszem, hogy Jézus, egy ilyen és ilyen ember, a Messiás, Isten egyszülött Fia, született, de nem teremtmény, az Atyával egylényegű, hanem egyszerűen Jézus Messiásban hiszek; el vagyok ragadva általa, bele vagyok száműzve [*sono deportato in lui*], abban az értelemben, hogy »nem én élek, hanem a Messiás él bennem.«[23]

A hit világa mellett azonban a hit szaváról is beszélnünk kell, hisz a hit tapasztalata Pál számára elsősorban nyelvi tapasztalat. Erről tanúskodik a *Rómaiakhoz írt levél* azon passzusa (10, 8–10) is, melyben Pál a „hitből való igazság" szaváról ír, mely azt mondja:

> »Közel van hozzád az ige, a te szádban és a te szívedben«, mégpedig a hit igéje, amelyet mi hirdetünk. Ha tehát száddal vallod [*ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί*] Úr Jézust, és szíveddel hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt a halálból, akkor üdvözülsz. Mert szívvel hiszünk a megigazuláshoz, és szájjal teszünk vallást az üdvözüléshez.[24]

A hit igéjét, a hit szavát szájunkkal valljuk és szívünkkel hisszük. A hit szavának eme megvallása azonban nem a latin *confiteri*, hanem a görög *homologein* jelentése szerint értendő, mely egészen egyszerűen annyit tesz, mint „ugyanazt mondani", s tulajdonképpen két szó megegyezésére vagy egy szónak a valóság egy konkrét elemével való megfelelésére utal. (Pál esetén ez konkrétan a szavak [*logoi*] és a művek [*erga*], cselekedetek, tettek, munkák megfelelését jelenti.) De tudjuk, hogy Pálnál a hit és a művek viszonya nem szimmetrikus, ráadásul szavak közti megfelelésről sem beszélhetünk, hisz az imént idézett szövegrészből világosan kiderül, hogy az a megfelelés, amelyről itt szó van, a száj és a szív viszonyára utal, ennyiben pedig a hit szavá*ban* keresendő.[25] Mindemellett pedig a hit szavának *közelség*éről sem feledkezhetünk meg, mely – ahogy arra Agamben rávilágít – nem egyszerűen térbeli, hanem mindenekelőtt időbeli közelségre, egészen pontosan közeledésre utal: „a száj és a szív megfelelése a hit szavában időbeli közeledés, sőt szinte egybeesés".[26] Amiről tehát itt szó van, az nem valamiféle statikus azonosságviszony a hívő szája és szíve között. Jézus megvallása a közeledésként, szinte egybeesésként megnyilvánuló megfelelés tapasztalata. Pál ugyan különbséget tesz a szívvel való hit és a szájjal való megvallás, a hit szavának megvallása és a hit szavában való hit között, de ez a megvallás végső soron szív és száj elválaszthatatlanságát, feltartóztathatatlan közeledését, sőt egybeesését tárja fel. A hit szavának tapasztalata ennek a közeledésnek a tapasztalata, nem pedig a szó „denotáló jellegéé, dolgokra való utalásáé", a szív hitéről pedig ugyanezt mondhatjuk: nem határozhatjuk meg egy állítás igazként való elismeréseként, „igaznak tartásaként", és nem is valamiféle belső állapot leírása, hanem az *igazolás* gesztusa. A hit szava „kiejtése által valósítja meg jelentését", azaz performatívum. Erről árulkodik a Pál által használt kifejezés, az *eggüsz* etimológiája is, mely a közelségen túl a

23 | Agamben: *i. m.* 120.
24 | *Biblia*. Róm 13, 4–7. (A fordításon módosítottam – I. Z. Gy.)
25 | Agamben: *i. m.* 120.
26 | Uo. 121.

nyitottságra, a „kéz ürességére" is utal, melyet az *eggüész*, az üres kézbe csúsztatott érem tölt be; *A zsidókhoz írt levél eggüosz*a, azaz kezese pedig Jézus Krisztus, aki a „jobb szövetségért" kezeskedik. A hit szavának közelsége is effajta érem – a garancia jele, mely kezeskedik e szó hatékonyságáért. [27]

3.

Amennyiben a hit szavát performatívumként határozzuk meg, szólnunk kell arról, hogy mi különbözteti meg más beszédaktusoktól, különösképpen az eskütől és a gyónástól, melyek – mint az hamarosan látni fogjuk – egyszerre állnak közel és térnek el lényeges pontokon a hit megvallásának performatívumától (*performativum fidei*). Ahogy azt már a beszédaktus-elmélet atyjának számító J. L. Austin híres és nagy hatású könyvéből, a *Tetten ért szavak*ból tudjuk, a különféle nyelvi állítások feladatát nem redukálhatjuk „a dolgok pillanatnyi állásának leírás[ár]a vagy valamilyen »tény megállapítás[ára]«, amely megállapítás azután vagy igaz, vagy hamis lesz". Olyannyira nem, hogy mindennapi nyelvhasználatunk során viszonylag kevés olyan mondatot használunk, amely maradéktalanul megfelel ennek a meghatározásnak, viszont számos olyat, mely „kimondása (természetesen a megfelelő körülmények között) nem leírása annak, hogy mi mondható arról, amit akkor teszek, amikor ezt mondom ki, nem is annak leszögezése, hogy csinálom, hanem maga a csinálás".[28] Ez utóbbiakat hívjuk *performatívum*oknak, és ezek kapcsán jegyezte meg Benveniste, hogy „csak olyan körülmények között működhetnek, melyek, miközben biztosítják őket mint aktusokat, garantálják hatékonyságukat".[29] Példának okáért: bárki kiállhat szülővárosa főterére, és elkezdhet kiabálni arról, hogy általános mozgósítást rendel el, de felszólítása nem válhat valódi beszéd*aktus*sá, mert ő maga nem rendelkezik adminisztratív hatalommal, amely kezeskedhetne szavainak hatékonyságáról.[30] Nem túlzás tehát azt állítani, hogy Benveniste e megjegyzésével a performatívumokat a jog szférájával összekötő „szoros kapocsra" világít rá, hisz a jog tulajdonképpen nem más, mint az a szféra, amelyben a nyelv önnön performatív regiszterével való azonosulása felé tendál.[31]

Mielőtt visszatérnénk e kapocs vizsgálatához, röviden szólnunk kell a performatívumok működésmódjáról. Kétségtelenül igaz, hogy a performatívumok *differentia specificá*ját önreferencialitásuk adja: a leíró vagy ténymegállapító mondatokhoz hasonlóan a performatívumok is valamiféle valóságra utalnak, de ez egy olyan valóság, amelyet – sajátos hatékonyságukból adódóan – maguk hoznak létre. Önreferencialitásukat azonban éppen a nyelv „normális, denotatív funkciójának felfüggesztése konstituálja".[32] Amint egy egyszerű, konstatív mondat elé egy performatív igét állítunk, a konstatívum megszűnik konstatívumnak lenni, és a szavakat a tárgyakhoz/tettekhez fűző denotatív viszony, mely e konstatívumok lényegi működésének az alapja, érvényét veszti. Ez azonban

27 | Uo. 121–122.
28 | John L. Austin: *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba. Akadémiai Kiadó, Bp. 1990. 29, 33.
29 | Agamben: *i. m.* 122.
30 | Émile Benveniste: *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard, Paris 1966. 273.
31 | Agamben: *i. m.* 122.
32 | Uo. 123.

nem jelenti azt, hogy a performatívumokról szólva le kellene mondanunk a nyelvfilozófia egyik központi problémájának, a nyelv és a világ viszonyának tárgyalásáról, hiszen e viszony természetére éppen a performatívumok működésmódjának vizsgálata vethet fényt. Ezen a ponton vissza is térhetünk az előző bekezdés végén tárgyalt kapocs vizsgálatához. Agamben egy fontos analógiára hívja fel olvasói figyelmét: ahogy a kivételes állapot meglehetősen paradox jogi helyzetében a jog felfüggeszti önmagát, hogy e felfüggesztés által biztosítsa a normál állapotban (és állapotra!) való alkalmazhatóságát,[33] úgy a performatívumokban a nyelv felfüggeszti denotatív működésmódját, és éppen ez a felfüggesztés garantálja a világgal, a dolgokkal való lényegi kapcsolatát. A nyelv kivételes állapotában (azaz a performatívumok által uralt meglehetősen extenzív szférájában),[34] akárcsak „a jog performatív erejének" a viszonylatában, a *dictum* és a *factum* klasszikus különbsége értelmét veszti, hisz a kettő egybeesik, a *dictum factum*má válik.[35]

A performatívumok működésének vizsgálata után végre rátérhetünk a kérdésre: mi különbözteti meg a hit szavát mint performatívumot az eskütől és a gyónástól? A gyónásról, bűneink *megvallásáról*, azaz a *confessió*ról (ebben az esetben *confessio peccatorum*)[36] éppen azért kell szólnunk, mert a görög *homologia* latin megfelelőjeként/értelmezéseként rendkívüli mértékben meghatározta (és mint azt rögtön látni fogjuk, mai napig meghatározza) azt, hogy miként gondolkodunk a megvallás, vallomástevés aktusáról. A *performativum fidei* gyónással való összehasonlításában Agamben Foucault 1981-es, Leuvenben tartott előadásaira[37] támaszkodik, melyek arról tanúskodnak, hogy a francia filozófus a gyónást az igazmondás [*véridiction*] sajátos formájaként határozta meg, s nem tartalmának, hanem aktus voltának jelentőségét hangsúlyozta.[38] A gyónás meghatározására az esküvel való szembeállítása révén tesz kísérletet, s míg az utóbbit a per archaikus formájának reprezentációjaként határozza meg, addig az előbbit a „modern perek" kontextusában elemzi (a kettőt pedig a keresztény *exagoreuszisz* és *exomologészisz*[39] elemzése köti össze ama történeti kérdés

33 | Erről lásd Ilyés Zalán-György: A lehetetlenség kategóriájának politikai ontológiai jelentőségéről Giorgio Agamben filozófiájában. *Erdélyi Múzeum* 2024. 86(4). 37–41.

34 | Austin kutatásai után pedig a nyelv kontextusában sem túlzás azt állítani, hogy „a »rendkívüli állapot«, amelyben élünk, a dolgok rendje szerint való". És akárcsak a történelem szférájában, itt is az igazi rendkívüli állapot kiváltása a feladatunk. Az utóbbi mondat az agambeni korpusz „roppant abbreviatúrájaként" is olvasható. Történelem és nyelv rendkívüli közelségéről lásd Giorgio Agamben: Lingua e storia. In: *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*. Neri Pozza, Vicenza 2005. 37–57.

35 | Agamben: *Il tempo che resta*. 124.

36 | Bár nem feledkezhetünk meg arról, hogy a *confessio* „[e]gyszerre Isten dicsérete (*laudatio*) és az elkövetett emberi bűnök beismerése". – Darida Veronika: *Filozófiai vallomások*. Kijárat, Bp. 2011. 9. Az eddigieket összegezve tehát azt mondhatjuk, hogy a keresztény *confessio* alapjáraton három aspektust foglal magában: a bűnök megvallását (*confessio peccatorum*), Isten dicséretét (*confessio laudis*), valamint a hit megvallását (*confessio fidei*). Ahogy azt Philippe Büttgen meggyőzően demonstrálja, e három aspektus közül Foucault-t leginkább az első, a bűnök megvallása foglalkoztatta, így talán nem meglepő, hogy az erről alkotott koncepciójában nemigen maradt hely a fogalom/gyakorlat másik két dimenziójának (különös tekintettel a kutatása szempontjából is releváns hitvallás aktusára). Philippe Büttgen: Foucault's Concept of Confession. *Foucault Studies* 2021. No. 29. 8–9.

37 | Michel Foucault: *Wrong-Doing, Truth-Telling. The Function of Avowal in Justice*. Transl. Stephen W. Sawyer. The University of Chicago Press–Presses Universitaires de Louvain 2014.

38 | Uo. 14.

39 | „Mindkettő a bűnbánatra vonatkozik, de míg az utóbbi inkább az igazat cselekvésben nyilvánul meg – gesztusokban és tettekben kinyilvánítva a bűnbánatot –, addig az első az igazat mondást helyezi

tárgyalásának formájában, mely „a penitenciális bűnvallás” XII–XIII. században zajló intézményesülésének miként jét célozza). Mielőtt azonban e különbség tárgyalásába fognánk, a gyónás és az eskü természetének megvilágítása szempontjából gyümölcsöző lehet már most tisztázni, hogy Agamben pontosan miért és miként különbözteti meg a páli *homologiát* e beszédaktusoktól, azaz a szentségi/szakramentális, valamint a bűnbánati/penitenciális performatívumoktól.

Ahhoz, hogy ezt a különbséget megértsük, tudnunk kell, hogy Agamben szerint a nyelv lényegét egy olyan *reveláció* képezi, melynek mindenekelőtt maga a nyelv a tárgya. Amit tehát a nyelv minden konkrét elemén és megnyilvánulásán túl felfed, nem más, mint önmaga. A nyelv revelációja „a szó tiszta eseménye”, mely meghaladja a denotáció és a szignifikáció szféráját. Ezt az eseményt azonban két ellentétes irányú feszültség vagy potencia határozza meg: míg a *nomosz* a szó tiszta eseményének többletét az előírásokban és a szemantikai tartalmakban való artikulálása által igyekszik megszüntetni, addig a *pisztisz* a nyelv nyitottságának fenntartására törekszik, „bármely konkrét jelentési aktuson túl”.[40] Bár korábban azt állítottuk, a performatívumok úgy viszonyulnak a nyelvhez, mint a kivételes állapot a joghoz, ehhez akkor még nem (egészen) tettük hozzá, hogy különbség van a kivételes állapot virtuális és valós formája között. Amit tehát korábban eme analógia keretei között kifejtettünk, kiegészítésre szorul, hisz láttuk, a *nomosz* és annak nyelvi megnyilvánulása, „az eskü-paradigma”[41] is feltételezi a nyelv denotatív funkciójának meghaladását, de e meghaladás célja éppen a nyelv működésének a biztosítása (az eskü esetén „a szerződés és kötelesség megalapozása”).[42] Ezzel szemben a *pisztisz* és a *homologia* performatívuma a nyelv nyitottságának fenntartására (azaz a kivételes állapot valódi formájának kiváltására) törekszik. Amennyiben pedig ez annak a többletnek a fenntartását jelenti, mely a szó tiszta eseményeként minden pillanatban túlmutat a kommunikáció, szignifikáció és denotáció szféráin, azaz a nyelv „normál állapotán”, és nem használható ez utóbbi megalapozására, itt a kivételes állapot nyelvi formájának ama esetével van dolgunk, melynek célja/vége, azaz *télosz*a nem a törvény fenntartása, hanem „tétlenítése”, „hatástalanítása”:

> A messiás és a törvény közti kapcsolatot Pál a *katargein* igével fejezi ki, amely „tétlenítés”-t (*argosz*), „hatástalanítás”-t jelent […]. Így írhatja Pál, hogy a messiás „minden hatalmat, minden autoritást és minden potenciát munkátlanít [*katargesze(i)*]” és ezzel együtt, hogy „a messiás a törvény *télosz*a [azaz vége és beteljesülése]”: munkátlanság és beteljesülés itt tökéletesen egybeesnek.[43]

előtérbe, vagyis a bűnvallomást, amiből később a *confessio* alakult ki.” – Bilibok György: Foucault a kereszténység struktúrájában vagy a kereszténység Foucault struktúrájában? *Magyar Filozófiai Szemle* 2022. 66(4). 179–184.

40 | Agamben: *i. m.* 125.

41 | Bár jelen tanulmányban nincs lehetőségünk e paradigma tüzetes áttekintésére, Agamben egy egész könyvet szentelt a feltárására. Lásd Giorgio Agamben: *Horkos. Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*. Quodlibet, Macerata 2023.

42 | Agamben: *Il tempo che resta.* 125.

43 | Giorgio Agamben: A destituáló képesség elméletéhez. Ford. Csabay István és Ilyés Zalán-György. *Kellék* 2024. 70. szám. 33.

Az eskü és a *homologia* különbségét tisztáztuk, térjünk hát vissza röviden a *confessio* kérdéskörére. Ha nem az eskü és a *confessio* szembenállása, hanem a nyelvet meghatározó két pólus felől tekintünk *homologia* és *confessio* különbségére, látnunk kell, hogy Agamben a *confessió*t is a *nomosz* pólusával asszociálja (ez már abból is kitűnik, hogy bűnbánati, azaz penitenciális performatívumként határozza meg). Egy adott ponton a hitvallás aktusára is kitér, és megjegyzi, hogy már a IV. században észlelhetőek ama folyamat tünetei, amely során a *homologia* aktusa, azaz a szó közelségének a tapasztalata bizonyos „dogmatikus tartalmak" kijelentésének a tapasztalatává válik. Fontosnak tartom megjegyezni, hogy Philippe Büttgen szerint éppen ez utóbbi forma, azaz a *confessio fidei* ily módon való meghatározása tántorította el Foucault-t a hitvallás performatívumával való intenzív(ebb) foglalatoskodástól. A hitvallás ugyanis közvetlen kapcsolatban áll „a doktrínák egy korpuszával", azaz minden pillanatban szöveg-, intézmény- és hagyományfüggő (és fenntartó!),[44] ráadásul a bűnvallás aktusától eltérően egyfajta passzivitás jellemzi: míg a bűnvallás önmagam aktív felfedezését, feltárását implikálja, addig a hitvallás egy doktrína passzív „elfogadását", az adott doktrínához való passzív „igazodást".[45] Az persze továbbra is kérdés, hogy Foucault kutatásainak a fényében mennyire állja meg a helyét Agamben ama gesztusa, amellyel a *confessió*t (itt a *confessio peccatorum* értelmében) a *nomosz* pólusával asszociálja. Egy biztos: ha válaszolni akarunk erre a kérdésre, számolnunk kell azzal, hogy a 81-es leuveni előadásokban kidolgozott pragmatika vagy beszédaktus-elmélet (amelyet maga Foucault az „igazmondások kritikai filozófiájának" hív) nem tekinthető a *confessió*t illető végső álláspontjának. Híres sorozatának utolsó, posztumusz megjelent kötetében, *A hús bűnvallomásai*ban ugyanis eltér a 81-es előadások megközelítésétől: e műve, mely egyébként „Foucault nagy fenomenológiai könyveként is olvasható", számol azzal az „episztemológiai csábítással", melyet a beszédaktusként meghatározott *confessio* „folyamatos verbalizációja" implikál, s ahogy azt a címe tökéletesen jelzi, a *hús* bűnvallomásaival foglalkozik. A hús „tapasztalata" és „gyakorlata" azonban nem merül ki a beszédben:

> Foucault eredetisége *A hús bűnvallomásai*ban éppen abban áll, hogy a fókuszt a bűnvallás néma aspektusaira irányítja [...]; a szótlan bűnvallásra. A hús mindig vall – akkor is, amikor nem beszél.[46]

4.

Most már tudjuk, hogy Agamben szerint a páli *homologia* mivel *nem* azonos. Arról azonban még nem szóltunk túl sokat, hogy az olasz filozófus miként gondolja el ezt a performatívumot. Láttuk, hogy a páli *homologia* valamiféle-képpen a tiszta szó, a nyelv eseményének a tapasztalata, mely megnyitja a „használat" és „ingyenesség"[47]

44 | Büttgen: *i. m.* 11–12.
45 | Uo. 12.
46 | Uo. 10–11.
47 | Találóbb alternatíva híján így fordítom az olasz *gratuità*t, mely a tág értelemben vett „ingyenesség"-en túl „indokolatlanság"-ot, „alaptalanság"-ot is jelenthet, etimológiailag pedig a latin *gratuitus*ból

terét.[48] Másként fogalmazva: a szó eme tapasztalata „a mondás tiszta és közös potenciájaként [*una pura e commune potenza di dire*] nyilvánul meg, mely képes az idő és a világ szabad és ingyenes használatára".[49] Úgy tűnik, az „ingyenesség", „szabadság" és „közösség" itt a használat fogalmának attribútumai, mindenekelőtt tehát azt kell megértenünk, amire ezek az attribútumok vonatkoznak. Ehhez azonban tudnunk kell, hogy a *használat* (görögül *khreszisz*) itt nem egyszerű szófordulat: a görög filozófia *terminus technicus*áról van szó, melynek Arisztotelész adott többé-kevésbé jól körülírható formát.[50] E fogalom körülírására most mégsem vállalkozhatom, hiszen az nem kis mértékben feszítené szét dolgozatom kereteit, így most csak annyit jegyeznék meg (a fogalom arisztotelészi használata és Giorgio Agamben ebből levont következtetései, valamint nyelvészeti kutatásai alapján),[51] hogy a használat fogalma nem egyirányú, és nem tranzitív viszonyt jelöl.

A görög *khresztai* semmiképpen sem azonos kortárs megfelelőjével („használni [valamit]"): „*azt a viszonyt fejezi ki, amely az embert önmagához fűzi, azt a hatást, amely az embert éri, amennyiben egy meghatározott létezővel viszonyban áll*".[52] Középigéről lévén szó, olyan cselekvést fejez ki, mely esetén lehetetlen különbséget tenni cselekvő és szenvedő, aktív és passzív fél között – amikor valamit használok, akkor elsősorban ennek a valaminek használójaként (vagy ezt a bizonyos tárgyat, eszközt, létezőt használóként) konstituálom magam, azaz bizonyos értelemben magamat is használom, mindeközben pedig folyamatosan érintett vagyok használatom „tárgya" és önmagam mint használó által (sőt, a lényeg éppen e két mozzanat elválaszthatatlanságában áll). Minderről nem feledkezhetünk meg Émile de Strycker *Concepts-clés et terminologie dans les livres II á VII des Topiques* című rendkívül fontos tanulmányának olvasása közben, melynek egyik központi állítása, hogy a nyugati metafizikát alapjaiban meghatározó potencia – aktus fogalompárosnak az arisztotelészi korpusz viszonylatában korainak számító formája a potencia – használat volt.[53] Korai műveiben, például a *Protrepticus*ban, Arisztotelész úgy határozza meg a használatot, mint valaminek a (meg)cselekvését, megkülönböztetve a cselekvéshez szükséges képességet és a cselekvést mint használatot (ennek értelmében mondja azt, hogy különbség van a látással való rendelkezés és a látás tulajdonképpeni használata között, vagy azok között, akik egyszerűen rendelkeznek egy tudománnyal (mondjuk a házépítés vagy az *aulosz*on való játék képességével/tudományával), és azok között, akik használják is azt).[54] De kései műveiben is találkozhatunk a két fogalom (modern értelemben vett) szinonim használatával: a *Nagy etika* szerint a boldogság „egy bizonyos használatban

(„ingyenes") és *gratiá*ból („szívesség", teológiai kontextusban (és ez itt különösen fontos!) „kegyelem") ered.

48 | Agamben: *Il tempo che resta*. 125.

49 | Uo. 126.

50 | Agamben pedig egy egész könyvet szentelt neki. Lásd Giorgio Agamben: L'uso dei corpi. In : *Homo sacer. Edizione integrale. 1995–2015*. Quodlibet, Macerata, 2021. 1004–1279.

51 | Uo. 1021–1091.

52 | Uo. 1044.

53 | Émile de Strycker: Concepts-clés et terminologie dans les livres II á VII des Topiques. In G. E. L. Owen (ed.): *Aristotle on Dialectic. The Topics. Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum*. Oxford University Press, Oxford 1968. 141–163.

54 | Ingemar Düring: *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*. Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg 1961. B8. töredék.

és *energeiá*ban áll",[55] a *Politika* szerint „az erény tevékenysége és bizonyos tökéletes használata".[56] Tanulmányunk szempontjából mindebből azt kell kiemelnünk, hogy a használat antik görög fogalma tulajdonképpen ontológiai kategória, hisz ennek fényében érthetjük meg azt, hogy Agamben miért zárja a hit szaváról szóló értekezését egy rövid ontológiai exkurzussal, mely pontosan a megvalósulás, az aktualizálódás kérdése körül forog.

Az exkurzus kiindulópontját Órigenész *Kommentár*jának[57] azon fejezete képezi, melyben az egyházatya éppen az Agamben által értelmezett szövegrészt (Róm 10, 4–11) kommentálja. Előbb tisztázzuk, pontosan melyik passzusról van szó:

> Ha tehát a száddal vallod, hogy „Jézus az Úr", és szívedben hiszed, hogy Isten feltámasztotta őt a halottak közül, megmenekülsz. A szív hite a megigazulásra, a szájjal való megvallás pedig a megmenekülésre szolgál.[58]

És a hozzá fűzött kommentár:

> Tisztában kell lennünk azzal is, hogy más dolog valaminek a potencialitása, és más az aktualitása, illetve működése, amit a görögök *dynamis*nak és *energeiá*nak mondanak […]. Tehát ezen a módon kell Krisztusról, Isten Igéjéről azt hinni, hogy potenciálisan kötődik hozzánk, azaz potenciálisan kötődik minden emberhez, mint az értelem a kisgyermekhez. Aktualitásként viszont majd akkor mondható el ez róla, ha már megvallottam a számmal, hogy Jézus az Úr, és szívemben hiszem, hogy Isten feltámasztotta őt a halottak közül.[59]

A kommentár nagyjából világos, kontextusából kiragadva talán egyetlen pontja szorul magyarázatra: miként kell értenünk a hasonlatot, miszerint Isten Igéje, a hit szava potenciálisan úgy kötődik hozzánk, ahogyan az értelem a kisgyermekekhez. Ahogy azt jeleztem, az idézetből kihagytam egy részt, melyben Órigenész fogalmi különbségeket tisztáz. Mindenekelőtt a „potenciálisan értelmes" újszülött példájával él (aki „felnőve értelmes lehet"), azt szemléltetendő, hogy pár sorral később – az általunk idézett szövegrészben – miként kell elgondolnunk Isten Igéjének potenciális közeledését vagy „kötődését" hozzánk, emberekhez. Jóval érdekesebb azonban, amit az aktualitásról vagy működésről ír:

> Az aktualitás vagy működés viszont maga a megvalósultság és ténylegesség, és ezek egyike sem a kisgyermek, amíg kisgyermek, ám ha elkezd már képessé válni a gondolkodásra vagy valamilyen kézművesmesterség vagy más egyéb gyakorlására, akkor már aktuálisan értelmesnek mondják, vagy aktuálisan mesterembernek vagy valami másnak, amely munkát ténylegesen megvalósít.[60]

55 | Arisztotelész: *Eudémoszi etika/Nagy etika*. Ford. Steiger Kornél. Gondolat, Bp. 1975. 1184b32.
56 | Arisztotelész: *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Gondolat, Bp. 1984. 1328a38.
57 | Órigenész: *Kommentár a* Római levél*hez*. Ford. Somos Róbert. Szent István Társulat, Bp. 2024.
58 | Uo. 560.
59 | Uo.
60 | Uo.

Igen plauzibilis Agamben észrevétele, miszerint e sorokat Arisztotelész legfőbb lélekfilozófiai írása, a *De anima* ihlette:

> Lehet valami megismerő abban az értelemben, amelyben az embert megismerőnek mondjuk, minthogy a megismerő és tudással rendelkező lények közé tartozik [a potenciálisan értelmes újszülött esete]. Aztán lehet olyan értelemben is, ahogy azt, aki rendelkezik a grammatika tudományával, e tudomány ismerőjének hívjuk. Ezek nem ugyanazon értelemben képesek valamire […]. Az előbbiek mindketten potenciálisan megismerőből aktuálisan megismerővé válnak, ám egyikük úgy, hogy a tanulás révén megváltozik, sőt gyakran az ellentétes állapotból alakul át ilyenné, míg a másik más módon: az aritmetika vagy a grammatika tevékenység nélküli birtoklásának állapotából jut el a tevékenységhez.[61]

A párhuzam tagadhatatlan. Egyetlen fontos különbség van: Órigenész szerint azt, aki képessé vált a gondolkodásra, már aktuálisan értelmesnek mondják. A probléma – mint már jeleztük – a megvalósulásé, a magját pedig éppen a potencialitás kettőssége alkotja. Ha a képességet vagy potenciát úgy gondoljuk el, mint mondjuk egy csecsemő általános képességét arra, hogy egyszer pilótává vagy filozófussá váljon, felmerül a kérdés: mi a helyzet a pilótával vagy a filozófussal akkor, amikor éppen nem használja vagy gyakorolja sajátos képességét (Arisztotelész szavaival élve: mi a helyzet a „tevékenység nélküli birtoklás" esetével)? Hisz attól, hogy éppen nem filozofál, a filozófus nem szűnik meg filozófusnak lenni – „munkaidején" kívül is rendelkezik a gondolkodás képességével. A probléma egyféleképpen oldható meg: ha a potenciának mint potenciának önálló létet tulajdonítunk. Kérdés azonban, hogy mi szavatolhatja a potencia önálló létét? Mi mentheti meg a potenciát attól, hogy az „aktusba vesszen"?

Ha az építőmester akkor is építőmester, amikor éppen nem épít, akkor egyszerre kell képesnek lennie az építésre és a nem építésre – az építőmesternek bizonyos értelemben képesnek kell lennie saját képtelenségére, rendelkeznie kell saját képességének privációjával. Röviden: minden képesség konstitutív részét képezi a képtelenség – „annak esetében, ami képes lenni, egyaránt lehetséges, hogy az illető dolog legyen és hogy ne legyen; tehát ugyanazon dolog képes lenni és nem lenni".[62] A görög kifejezés, amelyet itt kissé félrevezetően „képtelenség"-nek fordítottunk, az *adünamia* tehát nem egy képesség puszta hiányára utal (ha arra utalna, tulajdonképpen az értelmessé válás általános képességével rendelkező csecsemő esetéhez jutnánk vissza).[63] Amiről itt szó van, az valami egészen más: az *adünamia* a „nem képessége", a „nem"-re való képesség, azaz *képesség arra, hogy* [valami] *ne* [legyen (valahogy)]. A potencialitás konstitutív elemeként éppen az *adünamia*, a „nem képessége" szavatolja a potencialitás önálló létét, hiszen egyedül a potencialitás eme sötét arca képes ellenállni bármiféle

61 | Arisztotelész: A lélek. Ford. Steiger Kornél, Brunner Ákos, Bodnár István. In: *Lélekfilozófiai írások*. Akadémiai Kiadó, Bp. 2016. 417a21–417b1. (Kiegészítés tőlem – I. Z. Gy.)

62 | Arisztotelész: *Metafizika*. Ford. Bene László, Lautner Péter, Steiger Kornél. Atlantisz, Bp. 2024. 1050b12–13.

63 | Ebben a tekintetben különösen beszédes a *Természet* egyébként is fontos gondolata, miszerint „valamiféleképp a hiány is forma". Arisztotelész: *Természet*. Ford. Bognár László. L'Harmattan, Bp. 2023. 193b18–19.

megvalósulásnak – egyedül az *adünamia* képes „megmenteni" a potencialitást mint potencialitást. Mindez a megvalósulás problémájához vezet (vissza) minket: ha az *adünamiá*ra a potencia konstitutív elemeként tekintünk, egyáltalán nem világos, hogy miként kell elgondolnunk e potencia (és impotencia) megvalósulásának gesztusát.

A *De anima* imént idézett sorai után ez áll: ahogy a potenciának is két formája van, úgy

> [h]atást elszenvedni sem csak egy értelemben lehet, hanem egyik értelemben valaminek az ellentéte által okozott romlását értjük rajta, máskor viszont inkább a potenciálisan létező megőrzését egy olyan, aktuálisan létező dolog által, amely úgy hasonlít a potenciálisan létezőhöz, ahogy a lehetőség hasonlít a teljesültséghez. Hiszen elmélkedni az kezd, ami már birtokában van a tudásnak. Ez pedig vagy egyáltalán nem változás (mert önmaga felé és a teljesültsége felé halad), vagy más fajtája a változásnak.[64]

A hatásgyakorlás két formájának megkülönböztetése után Arisztotelész a hatás elszenvedésének formáit is megkülönbözteti egymástól, mondván, hogy az első esetben (az általános potencia esete) egy állapotnak/diszpozíciónak (mondjuk a nem tudás) az ellentéte (a tudás) által okozott romlásáról beszélünk (ebben az esetben a képtelenség nem felel meg az imént vázolt *adünamia*-fogalomnak; egészen egyszerűen egy képesség (itt: tudás) puszta hiányára utal), míg a másodikban „a potenciálisan létező" valamiféleképp megőrződik, nem tűnik el az „aktuálisan létezőben". Az is világossá válik, hogy ez a forma éppen a potencia általunk és Órigenész által tárgyalt formájának felel meg („elmélkedni az kezd, ami már birtokában van a tudásnak"). Ami a lényeg: a megvalósulás e formája „vagy egyáltalán nem változás (mert önmaga felé és a teljesültsége felé halad), vagy más fajtája a változásnak". Agamben szerint ebből a fölöttébb érdekes, de nehezen megfejthető megjegyzésből kell kiindulunk, ha a megvalósulás imént vázolt problémájára akarunk választ találni.

Egészen konkrétan a zárójelben szereplő megjegyzésen („mert önmaga felé és a teljesültsége felé halad") van a hangsúly. Tudnunk kell, hogy az ógörög szöveghely a potencia önmaga felé való „haladása" helyett „önmaga önmagának adásáról", „önmaga önmagának ajándékozásáról" szól. A kulcsfogalom itt az *epidószisz*, melynek elsődleges jelentése „szabad adás", „jótevés", „ajándékozás", illetve a *szótéria*, amely „megmentés"-t, „megőrzés"-t jelent. Agamben szerint Órigenész megjegyzését is e kategóriák fényében kell olvasnunk. Amikor az egyházatya azt írja, hogy „aktualitásként" majd akkor állíthatom, hogy a hit szava bennem él, „ha már megvallottam a számmal, hogy Jézus az Úr, és szívemben hiszem, hogy Isten feltámasztotta őt a halottak közül", nem kevesebbet tételez, mint a hit megvallásának, a *homológiá*nak, a „mondásnak a tiszta potenciáját", mely – mint azt már többször is megállapítottuk – „egyetlen denotatív mondattal sem esik egybe". Ennél azonban jóval érdekesebb, hogy Agamben szerint e potenciát nem ragadhatjuk meg „egy beszédaktus performatív értékeként".[65]

64 | Arisztotelész: *A lélek*. 417b2–7.
65 | Agamben: *Il tempo che resta*. 126.

Kétségtelen, hogy a *homológia* egy performatívum – a hit performatívuma. Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy a performatívumok bizonyos rendjének éppen a normál állapot (a törvény, a jog, a szokás, a szabály, a rend) megalapozása a funkciója. Ha a mondás *aktus*a, ha a mondás mint aktus – a nyelv performatív erejeként – a(z egyszerre nyelvi és jogi) rend fenntartójaként szolgál, akkor ez az aktus a megvalósulás ama modelljét feltételezi, melyben a potencia maradéktalanul aktussá alakul, pontosabban eltűnik az aktusban. Ebben az értelemben a beszédaktusok „performatív értéke" nem kevesebb a nyelv (jog)teremtő hatalmánál. A hit szavának páli gondolata azonban egy olyan potenciát implikál, mely ellenáll a megvalósulás elsöprő hatalmának. Kétségtelen, hogy ennek az ellenállásnak ára van, a hit szava ugyanis *gyenge*. Nincs ereje vagy hatalma (jog)rendet teremteni, alkot(mányoz)ni, törvényt állítani. Gyengesége azonban nem azonos a pusztán denotatív mondatok hatástalanságával, erőtlenségével. Ami a hatástalanságot és erőtlenséget illeti, ha közelebb akarunk kerülni e gyengeség működésmódjához, azt – bizonyos értelemben – állíthatjuk, hogy a hit szavának „gyenge messiási ereje" hatástalanít vagy erőtlenít (Agamben szavaival élve: „dekreál/visszateremt és deponál/leállít"), nem konstituál, hanem destituál. A tárgy persze azonos: míg a nyelv „performatív értéke" a (jog)teremtésben, a normál állapot megalapozásában áll, addig a hit szavának gyengesége, a mondás *adünamiá*ja a (tény- vagy jog)állások leállításában, a normál állapotnak, valamint a kivételes állapot virtuális formájának a felfüggesztésében, a valódi kivételes állapot kiváltásában nyilvánul meg.[66] Amikor *A Korintusiaknak írt második levél*ben a következő szavakat olvassuk: „De ő [azaz az Úr] ezt mondta nekem: Elég neked az én kegyelmem, mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz [ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται]", figyelemmel kell lennünk a korábban leírtakra: a hit szava mint potencia a gyengeségben éri el *téloszát*, a gyengeségben teljesedik be. Amit korábban *katargeszisz* és *nomosz* viszonyáról írtunk, értelmetlen megismételni. Legfeljebb annyit tehetünk hozzá, hogy e beteljesedés tiszta eszközeként a hit szava szolgál. Elemzésünk lezárásaként érdemesebb bemutatni, hogy a használat, a *khrészisz* fogalma miként kapcsolódik a dolgozatunkban felvázolt fogalmi konstellációhoz.

5.

Ahhoz, hogy e kérdést tisztázzuk, *A Korintusiaknak írt első levél*hez kell fordulnunk, melynek egy meghatározó passzusában Pál egy különös formula, a *hósz mé* („mint nem") használata által határozza meg a keresztény életformát:

> Ezt mondom hát, testvérek, az idő összehúzódik: a maradék azért van, hogy a feleséggel bírók úgy legyenek, mint nem bírók, és a siratók mint nem siratók, és a boldogok mint boldogtalanok, és akik vásárolnak, mint nem birtoklók, és a világot használók, mint azzal vissza nem élők. Mert e világ alakja elmúlik.[67]

66 | Uo. 127.
67 | Agamben: *Horkos*. 34–35.

Fontos azonban, hogy mielőtt mindezt leírja, meglepő választ ad arra a problémára, melyet Agamben a messiási élet mivoltára irányuló kérdésként rekonstruál („Mi a messiási élet? Mit fogunk tenni most, hogy a messiási időben élünk? Mit fogunk tenni az Állam viszonylatában?"):[68]

> Egyébként mindenki éljen úgy, ahogy az Úr adta neki, ahogy az Isten elhívta […]. Körélmetélten hívatott el valaki? Ne tüntesse el! Körülmetéletlenül hívatott el valaki? Ne metélkedjék körül […]. Mindenki maradjon abban a hivatásban, amelyben elhívatott. Rabszolgaként hívattál el? Ne törődj vele! Ha viszont szabaddá lehetsz, inkább élj azzal/használd [μᾶλλον χρῆσαι]![69]

Pál tehát semmiképpen sem a jogi státusz megváltoztatására szólít, sőt bizonyos értelemben még csak azt sem mondja, hogy a kereszténynek meg kellene változtatniuk az életüket; egészen egyszerűen annyit mond, hogy használjuk ezt az életformát. Ne törődjünk azzal, hogy minek/miként lettünk elhíva, de használjuk azt. Eme használatnak pedig a *hósz mé*, a „mint nem" jegyében kell végbemennie: az életformák, a hívatások használata tulajdonképpen egybeesik deaktiválásukkal, hatástalanításukkal. Ezen a ponton érthetjük meg Agamben használatdefinícióját: tény, hogy a már idézett Strycker-tanulmány szerint a használat arisztotelészi fogalmának az aktus fogalma felel meg, azt azonban látnunk kell, hogy itt – akárcsak a *homologia* imént vázolt logikája esetén – egy olyan paradox megvalósulásról vagy beteljesülésről van szó, mely nem a konstitúcióba, hanem a destitúcióba torkollik. Amikor az olasz filozófus azt írja, hogy a használat olyan „cselekvést" fejez ki, mely esetén lehetetlen különbséget tenni cselekvő és szenvedő, aktív és passzív fél között, éppen ezt a paradox szimultaneitást igyekszik szemléltetni: a megvalósulás ama formáját, mely a potencia magára irányuló *epidószisz*aként került meghatározásra.

Van azonban egy további szempont, melynek nem mulaszthatjuk el legalább vázlatos tárgyalását, ha a használat fogalmáról szólunk. Ez egyébként nem a görög *khrészisz*, hanem a latin *usus* fogalmával kapcsolatos, melyet – mint a ferences szerzetesek életét meghatározó teológiai kategóriát – Digne-i Hugó és Szent Bonaventura vezettek be, ama kifogás kapcsán, amelyet a keresztény egyház a ferencesek regulájának szegénységre vonatkozó részeivel szegezett szembe: mivel a természet törvénye előírja, hogy mindenkinek meg kell őriznie a természetét, nem mondhatunk le azokról a javakról, melyek nélkül e megőrzés lehetetlen. Hugó e kifogással oly formán szállt szembe, hogy *De finibus paupertatis* című írásában megjegyzi, a természet törvénye csak a természetünk megőrzéséhez szükséges javak használatát írja elő, semmiféleképpen nem kötelez minket azok birtoklására.[70] Használat és birtoklás fogalmai itt élesen szemben állnak egymással, a ferencesek, pontosabban a minoriták életformáját meghatározó radikális szegénységet pedig éppen ennek fényében kell értenünk: a Kisebb Testvérek elsősorban nem a dolgokról vagy javakról, hanem a dolgokhoz

68 | Giorgio Agamben: Egy kis biopolitika. Interjú Giorgio Agambennel. Ford. Ilyés Zalán-György és Tillmann Ármin. *új szem* 2025. https://ujszem.org/2025/07/04/egy-kis-biopolitika-interju-giorgio-agambennel/ (Utolsó megtekintés: 2025. 10. 06.)

69 | *Biblia*. 1Kor 7, 17–21. (A fordításon módosítottam – I. Z. Gy.)

70 | Giorgio Agamben: Altissima povertà. In: *Homo sacer. Edizione integrale. 1995–2015*. Quodlibet, Macerata 2021. 986.

vagy javakhoz való viszony ama formáiról mondtak le, melyek a birtoklás bárminemű jellegét vonják maguk után. Ehhez viszont rögtön hozzá kell tennünk, hogy – amint azt Agamben meggyőzően demonstrálja – e ferences doktrína a szegénységet a jog függvényében (ráadásul, mint arra az imént utaltam, tisztán negatív terminusokban) próbálta meghatározni, s így megnyitotta annak lehetőségét, hogy azt éppen a jog nevében támadják:

> Azt is mondhatnánk, hogy a ferences teológusok érvei egyszerre gyümölcsei a jog túl- és alulértékelésének. Egyrészt a jog fogalmiságát használják, és sosem kérdőjelezik meg annak érvényességét vagy alapjait, másrészt azt gondolják, hogy jogi érvekkel biztosíthatják egy jogon kívüli létezésnek a jog feladása által való lehetőségét.[71]

Ami tehát a ferencesek megközelítéséből hiányzik, az a használat önmagában való meghatározása, a joggal való bármiféle viszonyán túl. Agamben szerint *A Korintusiaknak írt első levél* fentebb tárgyalt része tökéletes kiindulópontul szolgálhatott volna ehhez. A különféle jogi támadásokkal való ellenszegülés meggátolta a ferences teológusokat a használat és az életforma fogalmainak összekapcsolásában, azaz a használat *habitus*ként vagy *habitudó*ként való elgondolásában. Nem véletlen – teszi hozzá Agamben –, hogy Ferenc az akarat kisajátításában azonosította az ősbűnt: a kisajátíthatatlanságnak nem pusztán a szerzeteseknek a dolgokhoz való viszonyát kell meghatároznia, legalább annyira fontos, hogy önmagukat se sajátítsák ki, önmagukat se vegyék birtokba. A használat fogalma éppen ezért egy olyan *tertium*ként szolgálhatott volna, mely jog és élet, potencia és aktus között meghatározza a szerzetesek életformáját.[72]

Az idő és a világ szabad és ingyenes használata – így határozta meg Agamben „a mondás tiszta és közös potenciáját", melyet a páli *homologia* takar. Nagyjából talán sikerült közelítést találni ahhoz, amire a „szabad" és „ingyenes" jelzők vonatkoznak, sőt még talán azt is megállapítottuk, hogy ez a szabadság és ingyenesség miként kapcsolódik a használat fogalmához. Amikor Szent Pál *A Korintusiaknak írt első levelé*ben a világ használatáról ír („a világot használók [éljenek úgy] mint azzal vissza nem élők"), tulajdonképpen a keresztény életforma lényegét sűríti egyetlen, rövid formulába; s ha ezt a homológiáról írtakkal kiegészítjük, beláthatjuk: eme életforma középpontjában valóban a hit áll.

6.

Térjünk vissza röviden Agamben Benjamin-olvasatához. Ennek záró bekezdéseiben az olasz filozófus Guy Debord híres és égető diagnosztikájához fordul: a kapitalizmus tulajdonképpen egy óriási spektákulumgyűjtemény, melyben „[a] képek [...] elvesztették minden életvonatkozásukat".[73] Ennek következtében, a kommodifikáció

71 | Uo. 997.
72 | Uo. 999–1000.
73 | Guy Debord: *A spektákulum társadalma és kommentárok* A spektákulum társadalmá*hoz*. Ford. Erhardt Miklós. Open Books, Bp. 2022. 2. tézis.

beteljesülésével a dolgok is elvesztik használati értéküket, a pénz természete pedig átalakul: „[a] spektákulum pénz, amit csak nézni lehet, mert benne már minden hasznosságot átváltottak az elvont reprezentáció teljességére”.[74] Éppen ez a helyzet a nyelvvel is, mely a „szélsőséges nyelvrombolás” következtében legfeljebb egy dolgot közölhet – a közölhetetlen(sége)t magát.[75] A spektákulummá vált pénznek a spektákulummá vált nyelv felel meg, a közös pont pedig a külső referencia hiánya: sem az ily módon átalakult pénz, sem pedig az ily módon lerombolt nyelv nem vonatkozik (mert nem is vonatkozhat) semmiféle külsőre (az első esetben mondjuk az aranyra, a második esetben pedig a világra). Fontos azonban, hogy a dolgok állásával szembesülve ne gondoljuk azt, hogy feladatunk valamiféle alap visszanyerése, esetleg az újraalapozás aktusa volna, hisz „még ha valamikor birtokoltunk is efféle alapot, egészen biztosan elveszítettük azt, vagy elfelejtettük, hogy miként férhetnénk hozzá”.[76] A radikális anarchia korában (mely, ne feledjük, mégsem a valódi anarchia kora, hanem a hatalom anarchiájáé)[77] egyetlen lehetőség maradt: a valódi anarchia kiváltása. Ez azonban csak akkor lehetséges, ha sikerül megragadnunk „a hatalom anarchiáját”, mely ponton viszont a „konstrukció és destrukció maradéktalanul egybeesnek”.[78] Ez az a mozzanat, melyet a *homológia* és a használat alapvető működéseként azonosítottunk. Éppen ezért tartom fontosnak Agamben szavait, aki – a hit(el)re vonatkozó megjegyzései után – „a kétségbeesés világállapotából” kivezető utak közül a leginkább kézenfekvőre mutat rá, amikor azt írja: „ha az emberek többé nem hinnének a hitelben, és többé nem élnének hitelből, a kapitalizmus rögtön összeomlana”.[79] Bár e sorokat könnyen olvashatnánk a hit elhagyására (is) szólító felhívásként, jelen írásban a hit ama modalitását próbáltuk felvázolni, mely nem eshet egybe a hitellel – nem a hitről kell lemondanunk, hanem a hitelről, elsődleges feladatunk pedig e jelentések gyakorlati-politikai szétválasztásában áll.

On the Weakness and Strength of the Word of Faith, or: Giorgio Agamben Reads Walter Benjamin and Saint Paul

Keywords: Giorgio Agamben, Walter Benjamin, Saint Paul, faith and credit, weak messianic force

Unlike many other interpreters, Giorgio Agamben reads Walter Benjamin’s late theses on the philosophy of history by taking into account that the German critic characterizes the central concept of this philosophy – the messianic force – as weak. It is no coincidence that Agamben discusses this issue in detail in his book on Saint Paul (*The Time That Remains*): in a somewhat speculative, yet not entirely unfounded manner, he interprets this qualification as a hidden reference to Paul’s *Letters*. While many refer to his reading, few note that the treatment of weakness is not limited to the uncovering of this reference: at the end of the book – more precisely, in the final chapter, which distinguishes between different forms of faith – he situates the concept within an ontological, theological, and linguistic framework, approaching it as a definition of the messianic force that constitutes the core of the “word of faith.”

74 | Uo. 49. tézis.
75 | Uo. 192. tézis.
76 | Agamben: *Capitalism as Religion*. 77.
77 | Uo. 75.
78 | Uo. 77.
79 | Uo. 71–72.

In my presentation, I aim to explore this connection; however, doing so requires outlining the original context of the discussion: Paul contrasts faith understood as credit or debt with a different form of faith, conceived as the pure and common capacity of speech, as the key to “the free and gratuitous use of time and the world.” This definition suggests that the aforementioned approaches do not exhaust the concept in question, as it possesses direct political and poetic intensity: by extracting the word of faith from its original theological context, Agamben defines its weak force as a destituent potential, directed both against the word of the law (political intensity) and against language itself (poetic intensity), whose petty-bourgeois usage and conception underlie and sustain “the powers that rule over our earth.”