

Giorgio Agamben

Homo sacer

GIORGIO

Fordította
Csordás Gábor

AGAMBEN

Homo sacer

*A szuverén hatalom
és a puszta élet*


TYPOTEX

Questo libro è stato tradotto grazie ad un contributo
alla traduzione assegnato dal Ministero italiano degli Affari
Esteri e della Cooperazione Internazionale.
A könyv megjelenését az olasz Külügyi és Nemzetközi
Együtműködési Minisztérium támogatta.

A fordítás alapjául szolgáló mű:
Giorgio Agamben: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita.*
Torino, Einaudi, 2005
© 1998, 2005 and 2012 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

Hungarian translation © Csordás Gábor, 2023
Hungarian edition © Typotex, Budapest, 2023
Engedély nélkül semmilyen formában nem másolható!

Lektorálta: Guba Ágoston

ISBN 978 963 493 239 0

Kedves Olvasó!
Köszönjük, hogy kínálatunkból választott olvasnivalót!
Újabb kiadványainkról, akcióinkról a www.typotex.hu
és a facebook.com/typotexkiado oldalakon értesülhet.

Typotex Kiadó
Alapította Votisky Zsuzsa, 1989
A kiadó az 1795-ben alapított Magyar Könyvkiadók
és Könyvterjesztők Egyesülésének tagja.
Felelős kiadó: Németh Kinga
Felelős szerkesztő: Leiszter Attila
Borítóterv: Somogyi Péter
Nyomta és kötötte: OOK-PRESS Nyomda, Veszprém
Felelős vezető: Szathmáry Attila

Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer besonderen Seite angesehen.

(„A jognak nincs magában való léte, lényege sokkal inkább maga az emberi élet, egy sajátos szemszögből tekintve.”)

Friedrich Carl von Savigny

...ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur.

(„...eképp az állam jogának és a polgárok kötelességének vizsgálata során szükséges, hogy valójában ne szedjük részekre az államot, de mégis úgy tekintsünk rá, mint-ha részekre lenne szedve, vagyis hogy helyesen értsük, milyen az emberi természet, mely tulajdonságai révén alkalmas vagy alkalmatlan arra, hogy államot alkosson, és miképpen szükséges az embereket, akik egyesülésre törekszenek, egybekötnünk egymással.”*)

Thomas Hobbes

...εὐρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἢ εἰς ζωὴν αὐτὴ εἰς θάνατον.

(„...a parancs, amelynek életet kellett volna adnia nekem, számomra halálhozónak bizonyult.”)

Szent Pál

* Ford. Guba Ágoston.

BEVEZETÉS

A görögök nem rendelkeztek egységes elnevezéssel mindarra, amit mi az *élet* szón értünk. Két, szemantikailag és morfológiailag különböző elnevezéssel éltek, még ha ezek egy közös gyökre voltak is visszavezethetők: *zóé* az élet minden élőlény (állatok, emberek vagy istenek) esetében közös, egyszerű tényét fejezte ki, a *biosz* egy egyed vagy egy csoport életének sajátos formájára vagy módjára utalt. Amikor Platón a *Philébosz*-ban az élet három fajtáját említi, Arisztotelész pedig a *Nikomakhoszi etiká*-ban megkülönbözteti a filozófus elmélkedő életét (*biosz theórétikosz*) az élvezethajhászó (*biosz apolausztikosz*) és a közügyekkel foglalkozó (*biosz politikosz*) élettől, már nem használhatná a *zóé* kifejezést (amelynek jellemző módon nincs többes száma a görögben), annál az egyszerű oknál fogva, mert ezúttal semmiképpen nem az egyszerű természetes életről, hanem az életnek egy meghatározott, sajátos módjáról van szó. Igaz, hogy Arisztotelész az istenről szólva beszélhet *zóé ariszté kai aidiosz*ról, a legjobb és az örökkévaló életről,¹ de csak annyiban, amennyiben azt a nem közönséges tényről szándékozik hangsúlyozni, hogy isten is élőlény

¹ *Metafizika*, 1072b28.

(ahogy ugyanebben a kontextusban a *zóé* kifejezéssel jellemzi, ugyancsak kissé triviálisan, a gondolkodás aktusát); de *zóé politikéről* beszélni Athén polgáraitól szólva értelmetlen lett volna. Nem mintha a klasszikus kor számára nem lenne megszokott gondolat, hogy a természetes élet, az egyszerű *zóé* önmagában jó lehet. A *Politika* egyik szöveghelyén, miután megjegyezte, hogy a város célja a jó élet, Arisztotelész egyenesen felülmúlhatatlan világossággal fejezi ki ezt a tudást:

És valóban ez [a jó élet] a legfőbb cél nemcsak közösen mindenki számára, hanem az egyénnek is; azonban tömörülhetnek magának az életnek a kedvéért is [*kata ton zén auton monon*], s azért is, hogy az állami közösséget összetartsák. Mert talán van valami rész a jóból pusztán magában az életben [*kata to zén*], föltéve, ha az életben [*kata to bion*] a nehézségek nem borítják el túlságosan. Nyilvánvaló, hogy az emberek nagy többsége az élet [*zóé*] utáni vágyában eltúri a sok szenvedést, mert azt hiszi, hogy van benne valami boldogság [*euémeria, szép nap*] és valami természettől adatott édesség.²

Az egyszerű természetes élet azonban a klasszikus korban ki van zárva a tulajdonképpeni *polisz*ből, és pusztán reprodukzív életként az *oikosz* körébe van utalva.³ A *Politika* elején Arisztotelész gondosan megkülönbözteti

² Arisztotelész: *Politika*. Budapest, Gondolat, 1969. 1278b23–30. Ford. Szabó Miklós.

³ *Uo.* 1252a.

az *oikonomoszt* (a háztartás fejét) és a *deszpotészt* (a családfőt), akik az élet reprodukálásával és fenntartásával foglalkoznak, a politikustól, és kigúnyolja azokat, akik azt képzelik, hogy mennyiségi és nem minőségi különbség van ezek között. Amikor pedig egy helyen, amelynek a Nyugat politikai hagyományában kanonikus jelentősége lesz, a tökéletes közösség célját határozza meg, éppenséggel az élet egyszerű tényét (*to zén*) állítja szembe a politikailag meghatározott étellel (*to eu zén*): *ginomené men un tu zén beneken, usza de tu eu zén*, „létrejöttének célja az élet, fennmaradásának célja a boldog élet”.⁴

Igaz, hogy ugyanennek a műnek egyik elhíresedett helyén az embert *politikón zóonként* határozza meg,⁵ itt azonban (eltekintve a tényről, hogy az attikai prózában a *biónai* igét gyakorlatilag nem használták jelen időben) a politika nem az élőlény mint olyan attribútuma, hanem a *zoon* nemet meghatározó *differentia specifica* (egyébként nyomban ezután megkülönbözteti az emberi politikát minden más élőlényétől, mivel ez a politikai lét nyelvhez kötött többlété révén a jó és a rossz, a helyes és a helytelen közösségén alapul, és nem egyszerűen a kellemesén és a fájdalmasán).

És erre a meghatározásra hivatkozva foglalja össze Foucault *A tudás akarása* végén azt a fejlődést, amelynek folyamán viszont a modern kor küszöbén az államhatalom mechanizmusai és számításai kiterjednek a természetes életre, és a politika *biopolitikává* alakul át: „az ember évezredekken át megmaradt annak, ami Arisztotelész

⁴ *Uo.* 1252b29–30.

⁵ *Uo.* 1253a2–3.

számára volt: olyan élőlénynek, amely alkalmas rá, hogy politikai életet éljen; a modern ember viszont olyan élőlény, akinek politikája tulajdon élete körül forog”.⁶ Foucault szerint egy társadalom „biológiai modernitásának küszöbe” az a pont, ahol a faj és az egyén egyszerű eleven testként válnak a társadalom politikai stratégiájának tétjévé. 1977 után, a *Collège de France*-ban tartott kurzusok kezdtek középpontba állítani a „territoriális állam” átalakulását „populációs állammá”, amelynek következtében ugrásszerűen megnőtt a biológiai lét és a nemzeti egészségügy jelentősége mint olyasmié, ami a szuverén hatalom feladata, és ami által az utóbbi ma fokozatosan „az emberek kormányzásává” alakul át.⁷ „Ez az ember egyfajta animalizálását eredményezi a legkifinomultabb politikai technikák alkalmazásával. Ma történetileg hol az ember- és társadalomtudományok lehetőségeinek kiterjesztésével, hol az élet megvédésének és a holokauszt igazolásának egyidejű lehetőségével párosul.” Innen nézvést különösen a kapitalizmus kialakulása és győzelme nem lett volna lehetséges az új biohatalom fegyelmező kontrollja nélkül, amelyet, hogy úgy mondjam, egy sor alkalmas technológia tett lehetővé, és az „engedelmes test”, amelyre szüksége volt.

Másfelől Hannah Arendt már az ötvenes évek végén (azaz majdnem húsz évvel *A tudás akarása* előtt) elemezte *The Human Condition*⁸ (Az emberi állapot) című

⁶ Michel Foucault: *A szexualitás története. 1. A tudás akarása*. Budapest, Atlantisz, 2020. 145. Ford. Ádám Péter.

⁷ Michel Foucault: *Dits et écrits*. Párizs, Gallimard, 1994. 3. 719.

⁸ Hannah Arendt: *The Human Condition*. University of Chicago Press, 1958.

művében azt a folyamatot, amely a *homo laboranst* és vele a biológiai életet mint olyant fokozatosan a modernitás politikai színterének középpontjába helyezte. Arendt éppen a természeti életnek a politikai cselekvés feletti primátusára vezette vissza a modern társadalom nyilvánosságának átalakulását és hanyatlását. Az, hogy kutatása gyakorlatilag következmények nélkül maradt, és Foucault a rá való hivatkozás nélkül nyithatta meg a biopolitika vizsgálatának terepét, azokat a nehézségeket és ellenállásokat tanúsítja, amelyekkel a gondolkodás ezen a téren szembetalálja magát. Pontosán ezeknek a nehézségeknek tulajdonítható az a különös tény is, hogy a *Human Condition* szerzője meg sem próbálja kapcsolatba hozni mindezt a totalitárius hatalomról adott korábbi, mélyreható elemzésével (amelyből teljesen hiányzik a biopolitikai nézőpont), továbbá az a hasonlóképpen különös körülmény, hogy viszont Foucault sem tette vizsgálódása tárgyává a modern biopolitika *par excellence* helyét: a koncentrációs tábort és a nagy huszadik századi totalitárius államok struktúráját.

Foucault-t halála megakadályozta abban, hogy a biopolitika elgondolásának minden következményét kidolgozza, és kijelölje a további vizsgálódás irányát; mindenesetre a *zóé* behatolása a *polisz* szférájába, a pusztá élet mint olyan átpolitizálása a modernitás olyan döntő eseményét képezi, amely a klasszikus gondolkodás politikafilozófiai kategóriáinak radikális átalakulását jelzi. Sőt, valószínű, hogy ha ma a politika tartósan háttérbe szorulni látszik, az is éppen amiatt van, mert elmulasztott számot vetni a modernitás e megalapozó

eseményével. A „rejtélyek”,⁹ amelyekkel századunk szembesítette a történelmi gondolkodást, és továbbra is aktuálisak maradtak (a náciizmus csupán a legnyugtalanítóbb ezek között), csak azon a terepen – a biopolitikán – oldhatók meg, ahol létrejöttek. Egyedül csak a biopolitika horizontjában dönthető el, hogy a kategóriákat, amelyek szembeállításán a modern politika alapul (jobb/bal, magánjellelű/közérdekű, abszolutizmus/demokrácia stb.), és amelyek egyre inkább annyira összemosódtak, hogy mára az elkülöníthetetlenség valóságos és jellegzetes sávjába kerültek, végleg föl kell-e adnunk, vagy esetleg visszanyerhetik jelentésüket, amelyet éppen ebben a horizontban veszítettek el. És csak egy olyan megfontolás képes kiszabadítani a politikát elrejtettségéből, és egyúttal helyreállítani a gondolkodás gyakorlati hivatását, amely Foucault és Benjamin javaslatait figyelembe véve módszeresen megvizsgálja, milyen viszonyban áll egymással a puszta élet és a modernitás ideológiáját rejtetten irányító, tőle látszólag távol álló politika.

Foucault munkásságának egyik legállandóbb vonása az, hogy határozottan elvetette a hatalom kérdésének hagyományos, jogi-intézményes mintákon (a szuverenitás meghatározásán, az államelméleten) alapuló megközelítését, annak elfogulatlan elemzése javára, hogyan hatja át a hatalom magát a szubjektumok testét és életmódját.

⁹ François Furet (szerk.): *L'Allemagne nazie et le génocide juif*. Párizs, Colloque de l'EHESS, 1985.

Az 1982-ben Vermontban tartott szeminárium eredményeként ez az elemzés az utolsó években mintha két különböző kutatási irányban folyt volna: egyfelől (politikatudományként) azokat a *politikai technikákat* elemezte, amelyekkel az állam magára vállalja és belsővé teszi az egyén természetes életének gondját; másfelől az *én technológiáit*, amelyek által megvalósul a szubjektíváció folyamata, az egyén hozzáláncolása saját identitásához és saját tudatához, és egyúttal egy külső ellenőrző hatalomhoz. Nyilvánvaló, hogy ez a két vonal (amelyek egyébként a Foucault munkásságában kezdettől fogva jelen lévő két irányt követték) több ponton összefonódik, és egy közös középpont körül marad. Egyik utolsó írásában Foucault leszögezi, hogy a modern nyugati állam példátlan mértékben egyesítette a szubjektív individuációt és az objektív totalizálást, és valóságos „kettős politikai kötésről” beszél, „amelyet az individuáció és a modern hatalmi struktúrák egyidejű totalizálása alkot”.¹⁰

Az a pont ellenben, amelyben a hatalom e két aspektusa összefut, különös módon homályban marad Foucault kutatásaiban, olyannyira, hogy megállapíthatjuk, állhatatosan tartózkodott a hatalom egységes elméletének kidolgozásától. Ha vitatta a hatalom hagyományos megközelítését, amely kizárólag jogi („mi legitimálja a hatalmat?”) vagy intézményi („mi az állam?”) mintákon alapul, és azt javasolja, hogy „meg kell szabadulnunk a törvény és a szuverenitás elméleti

¹⁰ *Dits et écrits*, 4. 229–232.

privilegiumától”¹¹ a hatalom olyan elemzése érdekében, amely már nem a jog mintáját és kódexét követi, akkor hol van a hatalom testében az a közömbös terület (vagy legalábbis kereszteződési pont), ahol az individuáció technikai és a totalizáció eljárásai érintkeznek? És általánosabban, hol az az egységes középpont, amelyben a politika „kettős kötése” megtalálja léte indokát? Az, hogy itt a hatalom eredetének szubjektív aspektusáról van szó, már benne rejlik a *servitude volontaire* La Boétie-féle elgondolásában; de melyik az a pont, ahol az egyén *önkéntes szolgasága* az objektív hatalommal érintkezik? Lehetséges-e egy ilyen döntő kérdésben megelégedni például olyan lélektani magyarázattal, bármennyire sugallatos is, amely párhuzamosságot tételez fel külső és belső neurózis között? És olyan jelenségek láttán, mint a mediális-spektakuláris hatalom, amely ma mindenütt átformálja a politikai teret, megengedett vagy akár csak lehetséges-e külön kezelni a szubjektív technológiákat és a politikai technikákat?

Jóllehet Foucault kutatásai logikusan feltételezik egy ilyen irányultság létét, a látótér olyan vakfoltja marad ez, amelyet a kutató szeme nem képes érzékelni, vagy olyan, végtelenbe vesző enyészpont, amely felé vizsgálódása (és, általánosabban, a hatalomról való egész nyugati gondolkodás) különféle nézővonalai tartanak, anélkül hogy valaha is elérhetnék.

A jelen vizsgálódás pontosan a hatalom jogi-intézményes és biopolitikai modelljének erre a rejtett

¹¹ *A tudás akarása*, 92.

metszéspontjára irányul. Egyik lehetséges eredménye pontosan annak bizonyítása lehet, hogy ez a két elemzés nem választható el egymástól, és hogy a puszta élet bevonódása a politika szférájába – még ha rejtve is – a szuverén hatalom eredeti magját alkotja. *Sőt, azt is mondhatjuk, hogy a szuverén hatalom eredeti teljesítménye egy biopolitikai test létrehozása.* A biopolitika ebben az értelemben legalább olyan régi, mint a szuverén kivétel. A modern állam azzal, hogy ma számításai középpontjába helyezi a biológiai életet, pusztán csak napvilágra hozza a titkos köteléket, amely a hatalmat a puszta élettel egyesíti, és ezáltal (modern és archaikus tartós megfelelése értelmében, amelyet a legkülönfélébb területeken fölfedezhetünk) újra a legősibb *arcana imperii*hez¹² köti.

Ha ez igaz, akkor megújult figyelemmel kell fontolóra vennünk a polisz arisztotelészi meghatározását mint élet (*zén*) és jó élet (*eu zén*) szembeállítását. A szembeállítás valójában ugyanennyire az egyik belezártsága a másikba, a puszta életé a politikailag meghatározott életbe. Az arisztotelészi meghatározásban nem csak a „jó életnek” mint a politika *telos*ának értelmét, módját és lehetséges tagolását kell vizsgálnunk, mint mostanáig tették; azt kell inkább megkérdeznünk, miért jelenti a nyugati politika mindenekelőtt a puszta élet kizárását (ami ugyanennyire belezárás is). Mi a viszonya politikának és életnek, ha az utóbbi olyannak mutatkozik, mint amit kizárás által kell bezárni?

¹² „Az uralom titkai” (Tacitus: *Annales*, 2. 36, ford. Borzsák István) – a szerk.

A kivétel struktúrája, amelyet e könyv első részében körvonalazunk, e tekintetben egylényegűnek tűnik a nyugati politikával, következésképpen Foucault megállapítása, amely szerint Arisztotelésznél az ember „élő, és mellesleg politikai létre képes állat”, magában hordozza azt a jelentést, hogy éppen ez a „mellesleg” problematikus értelmű. A sajátos megfogalmazás, mely szerint „létrejöttének célja az élet, fennmaradásának célja a boldog élet”, nem csupán úgy olvasható, hogy a létrejövés (*gínomené*) bele van zárva a létbe (*usza*), hanem a *zóé* bezáró kizárásaként (*exceptio*) is a poliszból, mintha a politika volna az a hely, ahol az életnek jó életté kell átalakulnia, és ami átpolitizálendő, az már eleve a puszta élet volt. A nyugati politikában a puszta élet rendelkezik azzal az egyedi kiváltsággal, hogy kizárásán alapul az emberek városa.

Nem véletlen tehát, hogy a *Politika* egy szöveghelelye a polis voltaképpen helyét a hang és a nyelv közti átmenetben jelöli ki. Az összefüggés a puszta élet és a politika között ugyanaz, mint amit az ember metafizikai meghatározása, a „nyelvvvel rendelkező élőlény” keres *phóné* és *logosz* között:

[...] márpedig beszédre egyedül az ember képes az élőlények közt; a megszólaló hang kétségtelenül a fájdalmat és az örömet jelzi, s ezért a többi élőlénynél is megvan (természetük azonban csak addig jut el, hogy a fájdalmat és örömet megérik és egymásnak jelzik): az értelmes beszéd a hasznos és a káros, tehát egyúttal az igazságos és az igazságtalan kifejezésére is szolgál.

Valójában éppen az a többi élőlényel szemben az ember sajátossága, hogy ő az egyedül, aki felfogja a jót és a rosszat, az igazságot és az igazságtalant, márpedig éppen azokból, akik erre képesek, jön létre a család és az állam.¹³

A „Hogyan van nyelve az élőnek?” kérdés pontosan egyenértékű ezzel: „Hogyan lakja a puszta élet a poliszt?” Az élő a saját hangját elveszítve és megőrizve bírja a nyelvet, mint ahogyan a poliszban lakva hagyja, hogy saját puszta élete abból kivétel legyen. A politika tehát a nyugati metafizika voltaképpeni alapstruktúrájának mutatkozik, amennyiben az élő és a logoszt tagoló küszöbön helyezkedik el. A puszta élet „átpolitizálása” *par excellence* metafizikai feladat, amely az élő ember embervoltáról dönt, és ennek a feladatnak eleget téve a modernitás csupán saját hűségét tanúsítja a metafizikai tradíció lényegi struktúrája iránt. A nyugati politika alapvető fogalompárja nem a barát/ellenség, hanem a puszta élet/politikai lét, *zói/biosz*, befogadás/kizárás. Ez politika, mert az ember olyan élőlény, amelyik a nyelvben elválasztja magát saját puszta életétől és szembeállítja magát vele, és egyúttal kapcsolatban marad vele egy belezáró kizárásban.

E könyv főszereplője a puszta élet, vagyis a *homo sacer elpusztítható és feláldozhatatlan* élete, amelynek lényegi szerepét szándékozunk kimutatni a modern politiká-

¹³ *Politika*, 1253a9–18.

ban. Az archaikus római jog homályos alakzata, a berendezkedésbe egyedül csak kizárása (azaz abszolút elpusztíthatósága) által belezárt emberi életé, így adta meg a kulcsot, amelynek köszönhetően nem csupán a szuverenitás szent szövegeinek, de általánosabban a politikai hatalom törvénykönyveinek titka is feltárul. De a *sacer* kifejezés e talán archaikusabb jelentése egyúttal a szent vallásin inneni vagy túli alakzatának rejtélyét is kifejezi, amely a nyugati politikai tér első paradigmáját alkotja. A foucault-i tézist így módosítani kellene, vagy legalábbis kiegészíteni abban az értelemben, hogy ami a modern politikát jellemzi, az nem annyira a *zōé* önmagában véve ősrégi belezártsága a poliszba, nem is egyszerűen az a tény, hogy az élet mint olyan az államhatalom előrejelzéseinek és számításainak kitüntetett tárgyává válik; inkább az a döntő tény, hogy a kivételt mindenütt szabállyá változtató folyamattal egyidejűleg a puszta élet tere, amely eredetileg a berendezkedés margóján helyezkedett el, fokozatosan egybeesik a politikai térrel, kizárás és befogadás, külső és belső, *biosz* és *zōé*, jog és tény pedig egy megszüntethetetlen megkülönböztethetetlen sávjába lép. A rendkívüli (azaz kivételes) állapot, amelyben a puszta életet egyszerre kizárta és fogva tartotta a berendezkedés, elkülönültségében valójában azt a rejtett alapot képezte, amelyen az egész politikai rendszer nyugodott; amikor határai elmosódnak és meghatározatlanná válnak, a puszta élet elválik a várostól, ahol lakik, és egyszerre lesz alanya és tárgya a politikai berendezkedésnek és konfliktusainak, egységes tere mind az államhatalom szerveződésének,

mind az alóla való felszabadulásnak. Mindez úgy következik be, mintha a fegyelmezési folyamattal egyidejűleg, amellyel az államhatalom az emberből mint élőlényből saját tárgyát létrehozza, egy másik folyamatot is elindítana, amely nagyjából a modern demokrácia születésével esik egybe; ennek során az ember mint élőlény immár nem a politikai hatalom *tárgyaként*, hanem *alanyaként* lép föl. Ezek a sok tekintetben ellentétes és (legalábbis látszólag) egymással hevesen ütköző folyamatok mégis konvergálnak abban a tényben, hogy mindegyikben a polgár pusztá életéről, az emberiség új biopolitikai tés-téről van szó.

Ha tehát van valami, ami a modern demokráciát jellemzi az antikhoz képest, akkor az az, hogy kezdet-től fogva a *zói* visszaszerzéseként és felszabadításaként jelentkezett, hogy szakadatlanul ennek a pusztá életnek az életté alakítására, mondhatni a *zói bioszának* megtalálására törekedett. Innen sajátos apóriája is, hogy ugyanazon a helyen – a „pusztá élet” – akarja lejátszani az emberek szabadságát és boldogságát, amelyik szolgáltságra vetésüket jellemzi. A jogok és a formális szabadság elismerését eredményező hosszú és antagonisztikus fo-lyamat mögött ismét csak a *homo sacer* teste állt a maga kettős szuverénjével, feláldozhatatlan, de elpusztítható életével. Ennek az apóriának a tudomásulvétele nem a demokrácia eredményeinek és erőfeszítéseinek leérté-kelését jelenti, hanem azt, hogy megpróbáljuk egyszer és mindenkorra megérteni, miért bizonyult váratlan módon képtelennek megmenteni a pusztulástól azt a *zót*, amelynek felszabadítására és boldogságára áldoz-

ta minden erejét, ugyanabban a pillanatban, amelyben látszólag minden ellensége fölött diadalt aratott, és dicsőségének tetőpontjára ért. A modern demokrácia hanyatlásának és fokozatos közeledésének a totalitárius államokhoz a spektákulum posztdemokratikus társadalmában (ami már Tocqueville-nál kezdett nyilvánvalóvá válni, és Debord elemzéseiben érte el végső megerősítését) talán ebben a kezdeteit jelölő, és őt legádázabb ellenségével titkos cinkosságra kényszerítő apóriában keresendők a gyökerei. Politikánk nem ismer más értéket (következésképpen más értéktelent), mint az élet, és mindaddig, amíg az ebből adódó ellentmondások nem oldódnak meg, a náciizmus és a fasizmus, amelyek a puszta élet fölötti döntést legfőbb politikai kritériummá tették, baljósan aktuálisak maradnak. Antelme beszámolója szerint a táborok tanulsága pontosan az volt a bennük lakók számára, hogy „ember voltunk kérdésessé tétele az emberi nemhez tartozás csaknem biológiai igényét eredményezi”.¹⁴

A demokrácia és a totalitarizmus bensőséges szolidaritásának tétele (amelyet, ha csak nagy körültekintéssel is, említenünk kell) nyilvánvalóan nem történettudományi tétel (ahogy egyébként Strauss tétele sem a liberalizmus és a kommunizmus titkos közeledéséről végső céljukat illetően), és nem jogosít fel mindama hatalmas különbségek eltörlésére és elsimítására, amelyek történetüket és szembenállásukat jellemzik; mindazon-

¹⁴ Robert Antelme: *Emberfűj*. Budapest, Jelenkor, 2019. 10. Ford. Szegő György és Csordás Gábor.

által a neki megfelelő történetfilozófiai síkon szilárdan fenn kell tartanunk, mert csak így nézhetünk szembe az új realitással és az ezredvég előre nem látott konvergenciáival, és tisztíthatjuk meg a terepet az előtt az új politika előtt, amelyet nagyrészt még ki kell találni.

Arisztotelész, a fent idézett helyen, az egyszerű élet „szép napját” (*euémeria*) a politikai *biosz* „nehézségeivel” szembeállítva talán a legszebb megfogalmazását adta a nyugati politikát alakító apóriának. Az azóta eltelt huszonnégy évszázad csak ideiglenes és hatástalan megoldásokat hozott. A politikának, metafizikai feladata végrehajtása közben, amely oda vezetett, hogy egyre inkább biopolitika formáját öltötte, nem sikerült létrehozni *zóé* és *biosz*, hang és nyelv olyan tagolását, amely a törést elsimította volna. A puszta élet a kivétel formájában maradt fogva benne, vagyis mint ami csak egy kizárás által van belezárva. Hogyan lehet „átpolitizálni” a *zóé* „természettől adatott édességét”? És valóban mindennek ellenére át kell-e politizálni, vagy már legértékesebb magjaként tartalmazza a politikát? A modern totalitarizmus biopolitikája egyfelől, a tömeghedonizmus fogyasztói társadalma másfelől minden bizonnyal válaszok erre a kérdésre, mindegyik a maga módján. Mindenesetre mindaddig, amíg egy teljesen új – immár nem a puszta élet *exceptió*ján alapuló – politika meg nem jelenik, minden elmélet és minden gyakorlat a kiúttalanság foglya marad, és az élet „szép napja” csak vér és halál árán fog polgárjogot kapni, vagy a teljes elbutulás árán, amelyre a spektákulum társadalma ítéli.

Schmitt meghatározása a szuverenitásról („Szuverén az, aki a kivételes állapotról [*Ausnahmestand*] dönt”) közhellyé vált, még azelőtt, hogy megértették volna, valójában miről is van szó; nem kevesebbről ugyanis, mint az állam és a jog tanának határfogalmáról, ahol ezek (miután minden határfogalom mindig két fogalom közötti határ) az élet szférájával érintkeznek és azzal mosódnak össze. Lévéen hogy az államiság horizontja minden közösségi életnél tágabb kört alkotott, és az azt megalapozó politikai, vallási, jogi és gazdasági tanok még rendíthetlenebbek voltak, ez a „szélsőbb szféra” nem tudott igazán megmutatkozni. A szuverenitás problémája így annak meghatározására szűkült le, hogy adott renden belül ki szerez meg bizonyos hatalmat, amely nélkül a rend küszöbe már nem tehető kérdéssé. Ma, egy olyan pillanatban, amikor a nagy állami struktúrák a szétesés állapotába jutottak, és a vészhelyzet, ahogy Benjamin megjövendölte, szabállyá vált, megérett az idő, hogy ismét új megvilágításba helyezzük az államiság határainak és eredeti struktúrájának problémáját. Mivel az állam anarchista és marxista kritikája éppen azért bizonyult elégtelennek, mert észre sem vette ezt a struktúrát, és így sietősen mellőzte az *arcanum imperiit*, mintha annak nem lenne jelentősége az igazolására szolgáló szimulákrumokon és ideológiákon kívül. De egy ellenséggel, amelynek a struktúrája ismeretlen marad, előbb vagy utóbb azonosulni fogunk, az állam elmélete pedig (és különösen a rendkívüli állapoté, vagyis a proletariátus diktatúrájáé mint az állam nélküli társadalom felé ve-

zető átmenetét) pontosan az a szirt, amelyen századunk forradalmi hajótörést szenvedtek.

Ehhez a könyvhöz, amelyet eredetileg az új planétáris rendről szóló véres misztifikációra adott válaszként képzeltem el, illett tehát a szembenézés azokkal a problémákkal – mindenekelőtt az élet szentségének problémájával –, amelyekkel késve vetettünk számot. Vizsgálódás közben azonban világossá vált, hogy egy ilyen területen nem lehet minden további nélkül elfogadni néhány olyan fogalmat, amelyeket a humán tudományok (a jogtudománytól az antropológiáig) meghatározni véltek vagy nyilvánvalóként feltételeztek, és hogy ezek közül sok – a katasztrófa vészhelyzetében – fenntartás nélküli felülvizsgálatra szorul.

Első rész

**A SZUVERENITÁS
LOGIKÁJA**

A SZUVERENITÁS PARADOXONA

1.1. A szuverenitás paradoxona így hangzik: a szuverén egyszerre van belül és kívül a jogrenden. Ha a szuverén valóban az, akinek a jogrend elismeri hatalmát, hogy kihirdesse és felfüggeszesse a rendkívüli állapotot, és ezáltal felfüggeszesse a rend érvényességét, akkor „kívül áll az általánosan érvényes jogrenden, ám mégis hozzá tartozik, mert ő illetékes az alkotmány teljes körű felfüggesztése kérdésében dönteni”.¹⁵

Érdeemes eltűnődni annak a paradoxonnak a rejtett topológiáján, hogy miért csak akkor lesz világos, milyen mértékben jelöli ki a szuverenitás a jogrend határát (a vég és az elv kettős értelmében), mihelyt a struktúráját megértettük. Schmitt ezt a struktúrát a kivétel (*Ausnahme*) struktúrájaként mutatja be:

A kivétel nem rendelhető alá semminek és kívül áll az általánosság keretein, ám ezzel egyidejűleg sajátos jogi formát is jelent, a döntést a maga teljes tisztaságában. A kivételes állapot akkor valósul meg teljesen,

¹⁵ Carl Schmitt: *Politikai teológia*. Budapest, ELTE ÁJTK, 1992. 2. Ford. Páczolay Péter.

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. Ahhoz, hogy értelmet nyerjen a jogrend, előbb a rendet kell helyreállítani. Normális állapotot kell teremteni, és az a szuverén, aki megállapítja, valóban normális állapot uralkodik-e. Minden jog „adott helyzetben érvényesülő jog”. A szuverén az, aki megteremti és garantálja a körülmények együttesét a maga totalitásában. Övé a legvégső döntés monopóliuma. Az állami szuverenitás, amely valójában nem erőszak vagy kényszermonopólium, hanem döntésmonopóliumként fogható fel. Így jellemezhető a leginkább jogi szempontok alapján. A döntés ebben az esetben nem a hétköznapi értelemben vett döntést jelenti, hanem a fogalom továbbfejlesztett változataként kerül alkalmazásra. A kivételes állapot mutat rá a legvilágosabban az állami autoritás lényegére. Ilyenkor válik el ugyanis a döntés a jogi normától, és ilyenkor válik paradox módon világossá az, hogy az autoritás számára a jog létrehozásához nincs szükség jogra. [...] A kivétel érdekesebb, mint a mindennapi esetek. A normális semmit, míg a kivétel mindent bizonyít, és nemcsak megerősíti a szabályt, ha-