

GIORGIO AGAMBEN

**Ami  
Auschwitzból  
marad**



GIORGIO AGAMBEN (1942) napjaink egyik legismertebb és legnagyobb hatású filozófusa.

*Ami Auschwitzból marad* című műve először 1998-ban jelent meg, a *Homo Sacer* sorozat harmadik részeként. A szerző egész életműve szempontjából is emblematikus szöveggel állunk szemben, melyet utalásszinten még azok is ismernek, akik sohasem olvasták.

Mi marad Auschwitzból? Agamben válasza az alcímben olvasható: az archívum és a tanú.

A valódi, a teljes értékű tanú, azonban nem a túlélő, és nem is az, aki odaveszett. A valódi tanú: a muzulmán (*Muselmann*), vagyis a „szürke zóna” homályos lakója. A muzulmán alakjának tárgyalása során ugyanakkor felmerülnek az agambeni filozófia fontos kérdéskörei, mint a szélsőséges helyzet és a kivételes állapot, a puszta élet és a *homo sacer*, az ember és a nemember közötti eldönthetetlen határ, vagy a tanúságtétel lehetőségének vagy lehetetlenségének problémája.

Agamben talán legtöbbet idézett könyve, mely az Auschwitz kapcsán kialakult minden korábbi etikai paradigma újragondolását javasolja, húsz évvel a megírása után is megdöbbentő módon aktuális.

## FRAGMENTUM 5.

GIORGIO AGAMBEN: *Ami Auschwitzból marad*

GIORGIO AGAMBEN

Sorozatszerkesztő: DARIDA VERONIKA

**Ami Auschwitzból marad**  
**(Az archívum és a tanú)**  
**Homo Sacer III.**

KIJÁRAT  K I A D Ó  
2019

# Tartalom

*Quel che resta di Auschwitz.*

*L'archivio e il testimone. Homo sacer, volume III*

© 1998 by GIORGIO AGAMBEN

Originally published by Bollati Boringhieri, Torino, Italia

All rights reserved.

Hungarian edition is published by arrangement  
with Agnese Incisa Agenzia Letteraria

Hungarian translation © DARIDA VERONIKA, 2019

A fordítás a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült

A könyv a Nemzeti Kulturális Alap támogatásával jelent meg



Kijarat Kiadó, Budapest, 2019

Felelős kiadó a kiadó ügyvezetője

A kötetet szerkesztette: RUTTKAY HELGA

Borító és könyvterv, tördelés: ELN FERENC

Nyomta a FOM Digitál nyomda

ISBN 978-615-5160-73-8

Ez a kötet ingyenesen jutott el a könyvtárba a Nemzeti Kulturális Alap  
könyvtámogatási programja keretében, 2019.

Előszó.....	7
1. A tanú .....	11
2. A „muzulmán” .....	35
3. A szégyen, avagy a szubjektumról .....	76
4. Az archívum és a tanúságtétel .....	121
Bibliográfia.....	152

## Előszó

Az egyre kiterjedtebb kutatásoknak köszönhetően, melyek között Hilberg könyve kiemelkedő jelentőséggel bír, a zsidó népirtást lehetővé tevő történelmi körülmények (eszközök, módszerek, bürokrácia, jog) problémája már eléggé tisztázott. A legfrissebb kutatások még néhány sajátos aspektusra új fényt vethetnek, de az összkép már kialakult.

Mindez azonban nem mondható el a népirtás etikai és politikai jelentésével vagy a történesek emberi megértésével kapcsolatosan – vagyis, végeredményben, az aktualitása kapcsán. Nemcsak az egyetemes megértésre való törekvés hiányzik, de a hőhérok és az áldozatok viselkedésének az értelme és az oka is, mely gyakran az ő beszédükben is egyfajta feloldhatatlan rejtélyként jelenik meg, azok véleményét erősítve, akik azt akarják, hogy Auschwitz örökre megérthetetlen maradjon.

Történelmi szemszögből például a legapróbb részletekig tudjuk, hogy miként játszódott le Auschwitzban a népirtás végső fázisa, hogyan vezette be a deportáltakat a gázkamrákba egy a saját társaikból létrehozott egység (az úgynevezett *Sonderkommando*), melynek tagjai aztán kivitték a holttesteket, lemosdatták őket, kivették az aranyfogaikat és levágták a hajukat, hogy végül a krematóriumba vigyék őket. Habár ezeket az eseményeket fel tudjuk sorolni és le tudjuk írni, mégis összehasonlíthatatlanul homályosak maradnak akkor, amikor valóban megpróbáljuk megérteni őket. Talán senki nem fejezte ki közvetlenebbül ezt az eltérést és zavart, mint Salmen

Lewental, a *Sonderkommando* tagja, aki vallomásait arra a III-as krematórium közelében eltemetett néhány papírlapra bízta, amelyek tizenhét évvel Auschwitz felszabadítása után kerültek napvilágra.

Azt, hogy pontosan hogyan történtek a dolgok, egyetlen emberi lény sem tudja elképzelni, ahogy valójában az is elképzelhetetlen, hogy pontosan be tudjunk számolni arról, hogyan tapasztaltuk meg mindezt mi magunk: a homályos emberek kis csoportja, akik nem foglalkoztatják a történészeket.

Itt természetesen nem csupán arról a nehézségről van szó, amelyet mindig érzünk, amikor a legbensőségesebb tapasztalataink akarjuk másokkal közölni. Itt az eltérés a vallomás szerkezetéből adódik. Egyrésztől ugyanis mindaz, ami a táborokban történt, a túlélők számára az egyetlen igaz dologként jelenik meg, és így teljességgel feledhetetlen. Másrésztől viszont ugyanez az igazság, ugyanezen okból, elképzelhetetlen, vagyis visszavezethetetlen azokra a valós elemekre, amelyek létrehozták. Olyan valós tények, melyekkel szemben semmi sem igaz; olyan valóság, amely szükségszerűen meghaladja a saját tényeit: ebben áll Auschwitz apóriája. Ahogy Lewental lapjain áll: „a teljes valóság sokkal tragikusabb és rettenetesebb...” De minél tragikusabb és rettenetesebb?

Legalább egy ponton azonban Lewental tévedett. Biztosak lehetünk benne, hogy a „homályos emberek kis csoportja” (és itt a „homályosat” szó szerinti értelemben vehetjük: láthatatlanok, akiket nem lehet észrevenni) szüntelenül foglalkoztatja a történészeket. Auschwitz apóriája ugyanis a történeti tudás apóriája: a tények és az igazság, a megállapítás és a megértés közötti eltérésre utal.

De mivel ez nem egy történeti munka, hanem az etika és a tanúvallomás utáni kutatás, az egyetlen járható út számunkra, hogy eltérjünk azoktól, akik túl sokat és túl gyorsan akarnak megérteni és mindenre akad magyarázatuk, és azoktól is, akik visszautasítják a megértést és csak olcsó misztifikációt kínálnak. Ehhez még egy nehézség járul, amely mindenkit érint, aki irodalmi vagy filozófiai szövegekkel foglalkozik. A legtöbb tanúvallomás – akár a hóhérok, akár az áldozatok részéről – átlagemberektől származik, mivel

főként „homályos” emberek voltak a táborokban. Auschwitz egyik tanítása éppen az, hogy megérteni egy átlagembert végtelenül fáradtságosabb, mint megérteni Spinoza vagy Dante észjárását (ebben az értelemben kell komolyan vennünk Hannah Arendt gyakran félreértett kijelentését „a gonosz banalitásáról”).

Az olvasó talán csalódott lesz, mivel ebben a könyvben kevés újdonságot talál a túlélők tanúságtételeivel kapcsolatban. Ez a könyv ugyanis, a formáját tekintve, egyfajta örök kommentár a tanúságtételről. Másként nem tűnt lehetségesnek az előrehaladás. Ugyanakkor, mivel hamar nyilvánvalóvá vált, hogy a tanúságtétel lényegi részeként tartalmaz egy hiányt, melyről a túlélők mind úgy beszélnek, mint egy olyan dologról, amelyről nem lehet tanúskodni – ezért tanúságtételeik kommentálása szükségképpen ennek a hiánynak a faggatását is jelentette. Vagy még inkább, ennek a hiánynak a meghallására tett kísérletet.

Odafigyelni egy hiányra: ez a szerző számára is hasznos feladatnak bizonyult. Először is arra kötelezte, hogy megfossa a tábort azoktól a teóriáktól, amelyek Auschwitz utáni etikaként határozták meg magukat. Ahogy látni fogjuk, ezek az etikai alapelvek, melyeket korunk igazoltnak hitt, szinte mind elbuknak az *Ethica more Auschwitz demonstrata* döntő próbáján. A szerző fáradtságos munkáját az igazolja, ha a tanúságtétel helyének és alanyának azonosítása során sikerült néhány olyan jelzőpontot elhelyeznie, melyek a jövőbeli térképészeket új etikai terepnumok felé irányíthatják. Vagy ha sikerül elérnie, hogy néhány terminust, melyekkel a század legtanulságosabb eseményét illették, kijavítsanak, elhagyjanak vagy másként értelmezzenek. Mivel ez is egy módja – sőt, talán az egyetlen lehetséges módja – a ki-nem-mondott meghallásának.

# I. A tanú

*És léssen ama napon, hogy többé nem támaszkodik Izráel  
maradéka és a ki megmaradt Jákób házából,  
az őt nyomorgatóhoz, hanem támaszkodik az Úrhoz,  
Izráel Szentjéhez hűségesen;  
A maradék megtér, a Jákób maradéka az erős Istenhez.  
Mert ha néped Izráel számszerint annyi lenne is, mint a  
tenger fővenye, csak maradéka tér meg... (Ésa 10,20–22)*

*Ekképen azért most is van maradék, a kegyelemből való  
választás szerint. [...]  
És így az egész Izráel megtartatik... (Róm 11,5, 26)*

## I.1

A táborban a deportált számára a túlélés egyik oka az, hogy tanúvá váljon.

Részemről szilárdan eltökéltem, hogy bármi történjék is, nem dobom el az életem. Mindent látni akartam, mindent megélni, mindent megtapasztalni, mindent megőrizni magamban. Vajon mi célból, ha sohasem lesz lehetőségem arra, hogy világgá kiáltsam mindazt, amit tudok? Csupán azért, mert nem akartam elnémulni, nem akartam felszámolni azt a tanút, akivé válni akartam. (Langbein 1, 186)

Természetesen nem mindenki, csak a foglyok kis része érvelt így. Az is lehet, hogy ez csak egy kényelmes érvelési mód volt („Emiatt vagy amiatt akarok túlélni, ebből vagy abból a célból, számos ilyen ürügy akad. Az igazság az, hogy mindenáron élni akart.” Lewental, 148); vagy a bosszúról szólt („Természetesen a szögesdrót kerítésnek futhatnék, ezt bármikor megtehetném. De élni akarok. Talán csoda történik és felszabadulunk. Akkor bosszút állok, az egész világnak elmesélem, hogy mi történt odabent.” Sofsky, 477).

Igazolni a túlélést nem egyszerű, főleg nem a táborban. Emiatt vannak olyan túlélők, akik a hallgatást választják. „Néhányan a legkedvesebb barátaim közül sohasem beszélnek Auschwitzról.” (Levi 1, 224) Míg mások számára az egyetlen életcél a tanú életben tartása. „Mások viszont másról se beszélnek, én is közéjük tartozom.” (Uo.)

## I.2

A tanú tökéletes példája Primo Levi. Amikor visszatér otthonába, az emberek közé, fáradhatatlanul arról beszél mindenkinek, amit átélt. Úgy tesz, mint Coleridge vén tengerésze:

Emlékeznek a jelenetre: a vén tengerész feltartóztatja az esküvői vendégeket, akik nem figyelnek rá – hiszen az esküvő jár az eszükben –, és arra kényszeríti őket, hogy végighallgassák az elbeszélését. Nos, amikor visszatértem a koncentrációs táborból, én is pont így viselkedtem. Elfojthatatlan szükségem volt arra, hogy elmeséljem a saját változatomat bárkinek!... Minden alkalom jó volt arra, hogy elmondjam a velem történeteket: a gyár igazgatójának és munkásainak, még akkor is, ha más dolguk akadt. Pontosan úgy viselkedtem, mint a vén tengerész. Aztán elkezdtem gépelni éjjelente... Minden éjjel írtam, és ez még örültebb dolog volt! (Levi I, 224)

De nem érzi írónak magát, csak azért lesz író, hogy tanúskodjon. Bizonyos értelemben sohasem vált íróvá. 1963-ban, amikor már két regényt és számos elbeszélést publikált, arra a kérdésre, hogy vegyésznek vagy írónak tartja-e magát, minden kétség nélkül így válaszolt: „Ó, vegyésznek, őszintén mondom, félreértés ne essék!” Ugyanakkor idővel és mintegy önmaga ellenére, mégis azzá vált; olyan könyveket írt, melyek már nem érintették a saját tanúságtételét. Emiatt zavart is érzett: „Aztán írtam... elkövettem az írás bűnét.” (Levi I, 258) „Az utolsó könyvemben (*La chiave a stella*) teljesen megszabadultam a tanúszerectől... De ezzel sem tagadok meg semmit; hiszen továbbra is egy deportált, egy tanú vagyok.” (Levi I, 167)

Ezt a zavart láttam rajta én is, amikor az Einaudi szerkesztőségi ülésén találkoztam vele. Azért érezte bűnösnek magát, mert túlélte, nem a tanúságtétele miatt. „Békében vagyok önmagammal, mert tanúskodtam.” (Levi I, 219)

## I.3

Latinul két szó is létezik a tanú kifejezésére. Az egyik a *testis*, melyből az olasz *testimone* (tanú) szó ered, etimológiailag azt jelenti: aki harmadikként (*terstis*) jelenik meg a két fél közötti perben vagy vitában. A másik a *superstes*: azt jelöli, aki átélt valamit, az elejétől a végéig keresztülment egy eseményen, majd erről tanúságot tesz. Nyilvánvaló, hogy Levi nem egy harmadik; ő – minden értelemben – egy túlélő. De ez azt is jelenti, hogy az ő tanúvallomása nem egy per szempontjából gyűjti össze a tényeket (nem elég semleges ehhez, nem egy *testis*). Végeredményben nem az ítélet a fontos számára – ahogy a megbocsátás sem az. „Soha nem jelentem meg bíróként.” (Levi I, 77) „Nincs felhatalmazásom arra, hogy megbocsássak... semmire nincs autoritásom.” (Uo., 236) Úgy tűnik tehát, hogy csak az érdekli, ami lehetlenné teszi az ítéletet: az a szürke zóna, ahol az áldozatok hóhérokká és a hóhérok áldozatokká válnak. Mert mindenekelett ez az, amiben a túlélők egyetértenek: „egyik csoport sem volt emberibb a másiknál” (uo., 232); „az áldozat és a hóhér egyformán hitvány, a táborok tanítása az elaljasodásban való testvériség.” (Rousset, in Levi I, 216)

Ami nem jelenti azt, hogy nem lehetett vagy nem kellett ítéletet mondani. „Ha Eichmann-nal szemben álltam volna, halálra ítéltet volna.” (Uo., 144) „Ha bűnt követtek el, akkor fizetniük kell.” (Uo., 236) Döntő ugyanakkor, hogy a két dolog ne keveredjen össze, hogy a jog ne színlelje, hogy megoldotta a kérdést. Az igazságnak létezik ugyanis egy nem jogi konzisztenciája, mely szerint a *quaestio facti* nem korlátozható a *quaestio iuris*-ra. A túlélő ügye ebben áll: mindabban, ami az emberi cselekvést a jogon túl viszi, és ami radikálisan kivonja a Per alól: „Mindannyiunkat vád alá helyezhetnek, elítélhetnek és megbüntethetnek, anélkül, hogy tudnánk, miért.” (Uo., 75)

## I.4

Az egyik leggyakoribb tévedés – és nem csak a tábor kapcsán – az etikai és a jogi kategóriák néma összemosása (vagy ami még rosszabb, a jogi és a teológiai kategóriáké, az új teodíceában). Szinte minden kategória, melyet a morál vagy a vallás kapcsán használunk,



valamilyen mértékben a joggal keveredik: bűn, felelősség, ártatlanság, ítélet, felmentés... Használatukhoz tehát sajátos elővigyázatosság szükséges. Valójában ugyanis, ahogy a jogászok pontosan tudják, a jog végső soron nem az igazságosság biztosítására törekszik, ahogy az igazságért sem szavatol. Egyedül ítéletet nyújt, függetlenül az igazságtól vagy az igazságosságtól. Ennek kétségtelen bizonyítéka, hogy a *jogerő* az igazságtalan ítéletekre is vonatkozik. A *res judicata* megalkotása – ahol az ítélet az igaz és a jogos helyét foglalja el, és igaznak számít még akkor is, ha hamis és igazságtalan – a jog végső célja. Ezzel a hibrid képződménnyel, melyről az sem állapítható meg, hogy tény-e vagy norma, a jog beéri – ennél tovább nem lép.

1983-ban, az Einaudi kiadó felkérte Levit, hogy fordítsa le Kafkától *A pert*. A regényről már végtelen sok magyarázat született, melyek a mű profetikus-politikus (a modern bürokrácia mint az abszolút rossz), teologikus (a bíróság az ismeretlen Isten) vagy életrajzi (az ítélet a Kafkát gyötrő betegség) vonatkozásait hangsúlyozták. De arra alig figyeltek fel, hogy ez a könyv, amelyben a törvény csak a per formájában jelenik meg, egy mély felismerést fogalmaz meg a jogról, amely a közvélekedéssel ellentétben nem annyira norma, mint inkább ítélet, vagyis per. De ha a törvény (minden törvény) lényege a per, ha minden jog (és az általa érintett morál) csak a perre vonatkozó jog és (morál), akkor végrehajtás vagy megszegés, ártatlanság vagy bűnösség, engedelmség vagy engedetlenség mind összeolvadnak és értelmüket veszítik. „A bíróság semmit sem akar tőled. Befogad, ha jössz, és elbocsát, ha távozol.” A norma végső célja tehát az ítéletalkotás, de ez nem ígér se büntetést, se jutalmat; ahogy igazságtételt vagy az igazság kiderítését sem. Az ítélet öncélú, és ebben áll rejtélye, ami a per rejtélye.

Az ítélet ezen önreferenciális természetéből az következik – ahogy ezt egy nagy olasz jogtudós megállapította –, hogy a büntetés nem az ítéletet követi, hanem az ítélet már maga a büntetés (*nullum iudicium sine poena*). „Azt is mondhatnánk, hogy minden büntetés az ítéletben van, és a végrehajtott büntetés – a börtön, a halál – csak annyiban számít, amennyiben bizonyos értelemben az ítélet (*giudizio*) folytatása (ahogy a *giustiziare* – »kivégezni« kifejezés

mutatja).” (Satta, 26) De ez azt is jelenti, hogy „a felmentő ítélet egy jogi tévedés beismerése”, és ha „legbelül mindenki ártatlan”, akkor az egyetlen valódi ártatlan „nem az, akit felmentünk, hanem aki az életét ítélet nélkül éli le”. (Uo., 27)

## I.5

Amennyiben ez igaz – és a túlélő tudja, hogy igaz –, akkor lehetséges, hogy maguk a perek (a tizenkét nürnbergi per, és mindazok, amelyek Németországon belül vagy a határain kívül zajlottak, egészen az 1961-es jeruzsálemi perig, amely Eichmann felakasztásával zárult, és egy újabb persorozatot indított el a Szövetségi Köztársaságban) voltak a felelősek azért a szellemi zavarért, amely több évtizedig akadályozta az Auschwitzról való gondolkodást. Bármilyen szükségesek voltak is ezek a perek, nyilvánvaló hiányosságai ellenére is (hiszen csupán néhány száz embert érintettek), mégis hozzájárultak annak az eszmének a megerősítéséhez, hogy a problémát már megoldották. Az ítéleteket már meghozták, a bűnösség már végleges bizonyítást nyert. Néhány elszigetelt felismerést kivéve, csaknem fél évszázad kellett annak a megértéséhez, hogy a jog nem oldotta meg a problémát, és hogy a probléma olyan nagy, hogy nem csupán megkérdőjelezi a jogot, de romokba dönti.

A jog, a morál és a teológia összekeverésének híres áldozatai is vannak. Ezek egyike a filozófus Hans Jonas, Heidegger tanítványa, aki az etikai problémákra szakosodott. Ő 1984-ben, a Lucas-díj átvételkor, Auschwitz kérdéséről beszélt. Mindezt egy új teodícea megalapozásaként tette, abból a kérdésből kiindulva, hogy miként volt lehetséges az, hogy Isten hagyta, hogy Auschwitz megtörténjen. A teodícea egy olyan per, amely nem az emberek, hanem az Isten felelősségét vizsgálja. És mint minden teodícea, ez is felmentéssel zárul. Az ítélet indoklása így hangzik:

Lemondván a maga sérthetetlenségéről, az örök alap megengedte a világnak, hogy létezzék. Ennek az önmagára vonatkozó tagadásnak köszönheti minden teremtmény a maga létezését, és befogadta magába azt, amit a

túlvilágból be lehetett fogadni. Miután teljesen leereszkedett a keletkező világba, Istennek nincs többé mit adni: most az embereken a sor, hogy adjanak neki valamit. És az ember ezt úgy tudja megtenni, ha élete útjain ügyel arra, hogy ne történjen meg, vagy ne történjen meg nagyon gyakran, és ne őmiatta, hogy Istennek meg kelljen bánnia, hogy hagyta létrejönni a világot. (Jonas, 8o)

A minden teodíceát jellemző kompromisszum bűne itt nyilvánvaló. Nemcsak nem mond semmit sem Auschwitzról, sem az áldozatokról, sem a hóhérokról, de még a megbékítő szándékot sem kerüli ki. Isten tehetetlensége mögött ugyanis felbukkan az embereké, akik az „*ezt soha többé!*”-t skandalizálják; akkor is, amikor már világos, hogy „*ez*” mindenhol jelen van.

#### 1.6

A felelősség fogalmát is gyógyíthatatlanul megfertőzte a jog. Ezt tudja mindenki, aki a jogi szférán kívül próbálta használni. Az etika, a politika és a vallás csak azon a terepen tudta definiálni magát, amelyet a jogi felelősségből szakított ki, habár nem azért, hogy egy másfajta felelősséget követeljen, hanem hogy abban feltárja a „felelősségmentesség” zónáit.

Ez természetesen nem büntelenséget jelent. Sokkal inkább – legalábbis etikai értelemben – egy minden vállalhatónál nagyobb felelősséggel való konfrontációt. Ehhez, legjobb esetben, csak hűségesek tudunk maradni, a vállalhatatlanságához ragaszkodva.

Az a hallatlan felfedezés, melyre Levi Auschwitzban tett szert, egy olyan területet érint, mely makacsul ellenáll a felelősség minden meghatározásának, és ezáltal sikerült elkülönítenie egy új etikai elemet. Levi ezt „szürke zónának” nevezte. Ebben „az áldozatok és a hóhérok összefonódásának hosszú lánc” bontakozik ki, ahol az elnyomott elnyomóvá válik, és a hóhér, ha rá kerül a sor, áldozatként tűnik fel. Egy olyan szürke, folytonos alkímiában, melyben a jó és a rossz, és velük együtt a tradicionális etika minden eleme, eljut az összeolvadás pontjára.

Tehát a felelőtlenység és az „*impotentia judicandi*” (Levi 2, 45) zónájáról van szó, mely nem a jón és rosszon *túl*, hanem úgy is mondhatnánk, hogy ezektől *innen* helyezkedik el.

Egy a nietzscheivel szimmetrikusan ellentétes gesztussal, Levi az etikát azon a területen *innen* helyezte el, ahol általában elgondoljuk. És habár nem tudjuk okát adni, mégis úgy érezzük, hogy *ez* az *innen* sokkal fontosabb minden *túlnál*, és hogy az alsóbbrendű ember sokkal érdekesebb a felsőbbrendűnél. A felelőtlenység e becsutelen zónája lesz az első kutatási körünk, ahonnan egyetlen bűnbánó vallomás sem ragad ki minket, és ahol, percről percre, kirajzolódik a tanítása mindannak, amit a „gonosz rettenetes, kimondhatatlan, elgondolhatatlan banalitása” jelent. (Arendt 1, 408)

#### 1.7

A latin *spondeo* igének, amelyből az olasz felelősség (*responsabilità*) szó származik, az eredeti jelentése: „kezeséget vállalni, valamiért valaki (vagy önmaga) számára, egy másik előtt”. Így eljegyzéskor a *spondeo* az apa kijelentésében annyit tesz, hogy kötelezettséget vállal arra, hogy a saját lányát (a menyasszony neve ezért *sponsa*) feleségül adja a kérőhöz, vagy jóvátételt garantál arra az esetre, ha ez mégsem történne meg. A legősibb római jogban az volt a szokás, hogy egy szabad ember tússzá válhatott – vagyis fogollyá, amelyből a latin *obligatio* kifejezés ered –, hogy garantálja egy hiba jóvátételét vagy egy kötelezettség teljesítését. (A *sponsor* azt jelölte, aki magát a *reus*nak alávetve, ígéretet tett arra, hogy ha a teljesítés nem jön létre, ő magára vállalja.)

A felelősségvállalás gesztusa tehát, ebből következően, eredete szerint jogi és nem etikai kategória. Nem fejez ki semmi nemes vagy magasztos dolgot, csak a kötelezettség, az önkéntes fogság tényét egy adósság vállalása érdekében, egy olyan környezetben, ahol a jogi kötelezettség még a felelősségvállaló testébe íródott. Ilyen módon *ez* a gesztus szorosán összefonódott a *culpa* fogalmával, amely tágabb értelemben a kár beszámíthatóságát jelöli (ezért a rómaiak kizárták annak a lehetőségét, hogy valaki önmagával szemben vétkezzen:

*quod quis ex culpa sua damnum sentit, non intelligitur damnum sentire:* a saját hibából, önmagának okozott kár jogi szempontból irreleváns).

A felelősség és a vétség tehát egyszerűen a jogi beszámíthatóság két aspektusát jelzik, és csak később internalizálódtak, majd kerültek kívül a jogon. Ebből ered minden olyan etikai elmélet homályossága és elégtelensége, amely ezen a két fogalmon alapul (ez inkább érvényes Jonasra, aki egy valódi és sajátos „felelősséget” akart megfogalmazni, mint Lévinasra, aki sokkal komplexebb módon, a *sponsor* gesztusát az etika kivételes gesztusává tette). A homályosság és az elégtelenség minden olyan esetben nyilvánvaló, amikor határt próbálunk vonni az etika és a jog között. A következő két példa, habár a felvetett kérdések súlyosságát tekintve nagyon különböznek, mégis megegyeznek a mindkét esetben felmerülő *distinguo* (különbségtétel) tekintetében.

A jeruzsálemi per során Eichmann védekezésének fő irányvonalát a legtisztább ügyvédjének, Robert Servatiusnak a szavaival foglalható össze: „Eichmann Isten előtt érzi magát bűnösnek, nem a törvény előtt.” És végül Eichmann (akinek a zsidó népiértésben való részvétele széleskörűen igazolt volt, még akkor is, ha a szerepe valószínűleg más volt, mint ami a vádban elhangzott) egészen odáig jutott, hogy kijelentse: „kész lennék saját magam nyilvánosan felakasztani”, hogy „megszabadítsam a német fiatalságot a bűn súlyától”. Mindvégig fenntartotta, hogy Isten előtti bűnössége (ami számára „*Höheren Sinnträger*”, vagyis magasabb értelem hordozója volt), nem lehet jogilag megítélhető. Az ehhez a különbségtételhez (*distinguo*) való ragaszkodás egyetlen lehetséges értelme nyilvánvalóan az, hogy a vádlott szemében egy morális bűn vállalása etikailag nemesnek tűnt, miközben a jogi vétség beismerését visszautasította (amely, etikai szempontból, sokkal kevésbé volt súlyos).

Nemrégiben egy extrém baloldali politikai szervezethez tartozó csoport egy napilapban nyilatkozatot közölt, melyben elismeri politikai és morális felelősségét egy rendőrbiztos húsz évvel korábbi meggyilkolásában. „Egy ilyen felelősség ugyanis – állítja a nyilatkozat – nem alakítható át jogi felelősséggé.” Itt érdemes arra gondolnunk, hogy egy morális felelősségvállalás csak abban

az esetben értékelhető, ha kész a jogi következmények vállalására is. A nyilatkozat szerzői ezt mintha kétségbe vonnák, amikor egy jelentős passzusban felelősségüket tipikusan jogi terminusokkal írják le, azt állítva, hogy „a gyilkosságot kiváltó légkör létrehozásában” segédkeztek (de a kérdéses bűntény, a bűnre való felbujtás, már természetesen elévült). Mindig nemesnek számított az a gesztus, amellyel valaki magára vállalt egy olyan jogi vétséget, amelyben ártatlan volt (Salvo D'Acquisto); míg a politikai vagy morális felelősség jogi következmények nélküli vállalása a hatalommal bírók arroganciáját jellemezte (mint Mussolinit a Matteotti-ügyben). De napjaink Olaszországában ezek a modellek a visszajükra fordultak, és a morális felelősségvállalás minden esetben jelen van akkor, amikor a jogi felelősség alóli mentesülésről van szó.

A jogi és az etikai kategóriák zavara (a vele járó bünbánat logikájával együtt) így tehát teljessé vált. Ez volt az oka számos, a per elkerülése miatt elkövetett öngyilkosságnak (és nem csak a náci bűnösök részéről), melyek egy morális bűn néma felvállalásával akarták kiváltani a jogi felelősséget. És arról sem feledkezhetünk meg, hogy ezért a zavarért nem elsősorban a katolikus doktrína a felelős, mivel ez elismer egy olyan szentséget, melynek célja a bűnös bűnétől való megszabadítása; hanem sokkal inkább a laikus etika (hagyománykövető és képmutató, domináns formájában). Miután a jogi kategóriákat a legmagasabb etikai kategóriák szintjére emelte és így összekeverte a kártyákat, a laikus etika még ki akarta játszani a saját különbségét (*distinguo*) is. Ám az etika az a szféra, amely nem ismer sem bűnt, sem felelősséget. Az etika, ahogy Spinoza jól tudta, a boldog élet tudománya. A bűn és felelősség vállalása – ami időnként szükséges lehet – mindig az etika felségterületének elhagyását, a jog területére való átlépést jelenti. Aki megtette ezt a nehéz lépést, nem színlelheti, hogy visszatér azon az ajtón, amely épp most zárult be mögötte.

## 1.8

A „szürke zóna” extrém alakzata a *Sonderkommando*. Ezzel az eufemizmussal – „Különleges Egység” – az SS a deportáltak azon csoportját nevezte meg, amelyre a gázkamrák és a krematóriumok kezelését bízta. Az ő feladatuk volt, hogy a meztelen rabokat megfelelő rendben a gázkamrákba, vagyis a halálba vezessék; majd a ciángáz hatásától rózsaszínné vagy zölddé színeződött testeket kivigyék és vízszaggal lemosdassák; ellenőrzik, hogy a testnyílásokban nem rejtettek-e el értékes tárgyakat; kitépjk az állkapcsokból az aranyfogakat; levágják a nők haját és ammónium-kloriddal megmossák; majd a holttesteket a krematóriumba szállítják, felügyelik az elégetésüket; végül kiürítik a kemencékből a megmaradt hamut.

Fogságunk idején mi is hallottunk kószá, töredékes híreszteléseket ezekről az osztagokról, s később valamennyit igazolták is az említett források, de a sonderkommandósok mélységesen iszonyatos helyzete folytán a tanúvallomások mintha mind elhallgatnának valamit, ezért hát mindmáig nehéz képet alkotnunk róla, milyen is lehetett hónapokon át ezt a mesterséget űzni. Egyikük így fogalmazott: „Ebbe a munkába vagy az első nap beleőrül az ember, vagy hozzászokik.” Egy másik pedig: „Persze megölhettem vagy megölehettem volna magam; de én életben akartam maradni, hogy bosszút állhassak és tanúskodhassak. Ne higgyétek, hogy szörnyetegek vagyunk: ugyanolyanok vagyunk, mint ti, csak éppen sokkal boldogtalanabbak.” Az olyan embertől, akit ilyen végletesen lealacsonyítottak, nem várhatunk jogi értelemben tanúvallomást, csak valami olyasmit, ami panasznak, átkozódásnak, önvádnak, mentegetőzésnek és önigazolásnak tekinthető. A Sonderkommandók létrehozása és gyakorlata a nemzetiszocializmus legdémonibb büntette volt. (Levi 2, 62)

Mégis, Levi felidézi, hogy az egyik tanú, Nyiszli Miklós, az utolsó auschwitzi különleges osztag kevés túlélőinek egyike, elmesélte, hogy egyszer „munkája” szünetében látott egy futballmeccset, amelyet a SS tagjai a *Sonderkommando* tagjaival játszottak.

A meccset más SS-katonák is végignézték, továbbá az osztag teljes legénysége is, valamennyien szurkoltak a csapatuknak, fogadásokat kötöttek, tapsoltak, biztatták a játékosokat, mintha nem is a pokol kapujában játszódnak volna a mérkőzés, hanem valamilyen faluszéli futballpályán. (Levi 2, 64–65)

Néhányan ebben a játszmában az emberiség rövid pillanatát látják, a végtelen borzalom közepette. Számomra viszont, ahogy a tanúk számára is, ez a meccs, ez a hétköznapi pillanat, a tábor valódi borzalmát jelenti. Mivel akár azt is gondolhatnánk, hogy a vérengzések véget értek – még akkor is, ha itt és ott megismétlődnek, nem is olyan távol tőlünk. De ez a játszma soha nem ért véget, mintha még most is zajlana, megszakítás nélkül. Ez a „szürke zóna” örök és tökéletes sommázata, mely nem ismer időt, és mindenhol jelen van. Ebből ered a túlélők szorongása és szégyene.

Talán közelebb járunk az igazsághoz, ha egyfajta ősi szorongásra ismérünk benne, arra, amelynek visszhangja a Teremtés könyvének második versszakából csendül ki: a „tóhu-va-bóhu” történelem előtti szorongását, a pusztaság és üres földét, azét a világegyetemét, mely moccani sem tud Isten lelkének súlya alatt, de amelyből az ember lelke még hiányzik, mert még meg sem született, vagy mert már régen kihunyott. (Levi 2, 105)

De ez a mi szégyenünk is, akik bár nem ismertük a táborokat, mégis asszisztálunk – magunk sem tudjuk, hogyan – ahhoz a játszmához, mely megismétlődik stadionjaink minden meccsében, minden televíziós közvetítésben, minden hétköznapi normalitásában. Ha nem sikerül megértenünk és megállítanunk ezt a játszmát, akkor nincs több remény.

## 1.9

A tanú megnevezése görögül *martisz*, mártír. Az első egyházatyák a *martirum* kifejezést arra használták, hogy azoknak az üldözött keresztényeknek a halálát jelöljék vele, akik ezáltal a hitükről tettek tanúságot. A mártíromsághoz azonban annak, ami

a táborokban történt, kevés köze van. Ebben a túlélők mind egyet-értenek. „A náci áldozatait mártíroknak hívni annyit tesz, mint misztifikálni a sorsukat.” (Bettelheim 1, 93) Mégis van két olyan pont, ahol ezek az elnevezések érintkeznek. Az első a görög kifejezésből adódik, amely a „visszaemlékezni” igéből ered. A tanú elhivatottsága a visszaemlékezés, nem tud nem emlékezni.

Fogságom emlékei sokkal elevebbek és részletesebbek minden másnál, melyek előbb vagy később történtek. (Levi 1, 225)

Olyan képeket és hangokat őrzök az ottani tapasztalatokról, melyek számomra megmagyarázhatatlanok... Bevésődtek az elmémbe, akár egy mágnesszalagra, olyan ismeretlen – lengyel vagy magyar – kifejezések, melyeket később elismételtem lengyelek és magyarok előtt, akik azt mondták, hogy jelentésük van. Ismeretlen okból, valami rendellenes dolog történt velem, azt is mondhatnám, hogy ez egyfajta tudattalan felkészítés volt a tanúságtételre. (Levi 1, 220)

A második pont sokkal bensőségesebb és megvilágítóbb. A mártíromságról írt első keresztény szövegek olvasása – ilyen például Tertullianus *Scorpiace* című műve – váratlan tanulságokat tartogat. Az egyházatyák olyan eretnek csoportokkal álltak szemben, akik elutasították a mártíromságot, mert teljesen értelmetlen halálnak (*perire sine causa*) tűnt a szemükben. Vajon milyen értelemmel bírhat a hit megvallása olyan emberek – vádlók és hóhérok – előtt, akik ebből a vallomásból semmit sem értenek? Isten nem akarhatja azt, ami értelmetlen.

Vajon az ártatlanoknak is hasonló dolgokat kellett elszenvedniük?... Krisztus egyszer és mindörökké feláldozta magát értünk, vállalta a halált, avégett, hogy minket megmentsen a haláltól. Ha arra kér, hogy kövessem őt, akkor vajon megváltását az én halálomtól várja? Vagy azt kellene gondolnunk, hogy Isten az emberek vérét követeli, miközben megveti a bikák és kecskék áldozatát? Hogyan kívánhatná annak a halálát, aki nem vétkezett? (Tertullianus, 63–65)

A mártíromság doktrínája tehát azért született, hogy igazolja az értelmetlen halál, az abszurdnak tűnő kivégzés botrányát. Egy nyilvánvalóan ok nélküli (*sine causa*) halál látványosságával szemben, a Lukács 12,8–9 („Azokat, akik megvállanak engem az emberek előtt, én is megvallom majd mennyei Atyám előtt. De aki megtagad az emberek előtt, azt én is megtagadom mennyei Atyám előtt.”) és a Máté 10,32–33 szöveghelyekre való hivatkozás lehetővé teszi, hogy a mártíromságot isteni parancsként értelmezzük, és így értelmet adjunk az értelmetlennek.

Ennek pedig már nagyon sok köze van a táborokhoz. Mivel a táborokban egy olyan népirtás folyt, melynek ugyan megtalálhatjuk az előzményeit, de amelynek formája mégis nélkülöz minden értelmet. A túlélők ebben is egy véleményen vannak: „Nekünk magunknak is *elképzelhetetlennek* tűnt, amit mondani akartunk.” (Antelme, 5) „Valamennyi, többnyire egyetlen okot kereső tisztázási kísérlet csúfos kudarcot vallott.” (Améry, 6)

„Bosszantanak az olyan szélsőséges vallási nézeteket vallók, akik a népirtást profetikusan akarják magyarázni: bűneink büntetéseként. Nem! Nem tudom ezt elfogadni, épp az értelmetlensége teszi olyan borzalmassá.” (Levi 1, 219)

A „holokauszt” szerencsétlen elnevezése (gyakran nagy H-val írva) abból a tudattalan igényből született, hogy igazoljuk a *sine causa* halált, hogy értelmet adjunk annak, aminek nem lehet értelme. „Nézzék el nekem, de a Holokauszt kifejezést vonakodva használom, mivel nem kedvelem. Csak azért használom, hogy megmagyarázzam. Filológiaiilag ez egy tévedés...” (Uo., 243) „Amikor ez a kifejezés megszületett, nagyon bosszantott, később megtudtam, hogy maga Wiesel hozta létre, majd megbánta és vissza akarta vonni.” (Uo., 219)

## I.10

Még egy rossz elnevezés története is tanulságos lehet. A „Holokauszt” a latin *holocaustum* átírata, ami a görög *holokausztosz* fordítása (ez viszont egy melléknév, aminek szó szerinti jelentése „teljesen elégett”, a hozzá kapcsolódó görög főnév a *holokautóma*).



A kifejezés jelentéstörténete lényegileg keresztény, mivel az egyházatyák – habár nem túl szigorú vagy koherens módon – a Biblia komplex áldozati tanainak (a Leviták és a Számok könyvében) a fordítására használták. A Leviták könyve az összes áldozatot négy alcsoportba osztja: *olab, hattat, shelamin, minha*.

Ezek közül két név bír jelentéssel. A *hattat* az az áldozat, mely a bűn kiengesztelésére szolgált, és amelyről a Leviták könyve sajnos csak nagyon homályos magyarázatot ad. A *shelamin* egy közösségi áldozat, kegyelmi, egyesülési vagy fogadalmi tett. Az *olab* és a *minha* leíró fogalmak. Mindkettő az áldozathozatal egy sajátos műveletére utal: a második a növényi áldozat bemutatására, az első az adománynak az istenséghez való eljuttatására. (Mauss, 44)

A Vulgata fordításában az *olab: holocaustum (holocausti obligatio)*, a *hattat: oblatio*, a *shelamin* (a békére – *shalom* – utalva): *hostia pacificorum*, a *minha: hostia pro peccato*. A Vulgatából a *holocaustum* kifejezést átvették a latin egyházatyák, akik ezzel elsősorban a zsidó áldozati szertartásokat jelölték a szent szövegek kommentárjaiban (így Hilarius: *In Psalmata* 65,23: *holocausta sunt integra hostiarum corpora, quia tota ad ignem sacrificii deferebantur, holocausta sunt nuncupata*). Két fontos tény azonban érdemes kiemelnünk. Egyrészt a kifejezést az egyházatyák kezdetben polemikus fegyverként használták a zsidók ellen, hogy elítéljék a véres áldozatok feleslegességét (elég Tertullianus Markion ellen írt szövegét idéznünk – *Adversus Marcionem* 5,5: *quis stultius... quam sacrificiorum cruentorum et holocaustorum odorosurum a deo exactio?* – „mi lehetne ostobább, mint egy olyan isten, aki véres áldozatot és holokauszot kíván, melynek üszke megmarad?”; vagy Szent Ágoston: *Az ünnepekről* 19,4). Másrészt a *holocaustum* kifejezést kiterjesztve, metaforikus értelemben, a keresztény mártírokra használták, hogy gyötrelmüket az áldozatokéhoz hasonlítsák (Hilarius: *In Psalmata* 65,23: *martyres in fidei testimonium corpora sua holocausta voverunt*), egészen addig, amíg Krisztus keresztfán hozott áldozatát is holokauszként nem definiálták (Szent Ágoston: *Beszédek Szent János*

*evangéliumáról* 41,5: *se in holocaustum obtulerit in croce Iesus*; Rufinus: *Origines in Leviticum* 1,54: *holocaustum... carnis eius per lignum crucis oblatum*).

Így megkezdődik a „holokausz” kifejezés szemantikai migrációja, mely végül oda vezet, hogy a vulgáris nyelvhasználatban egyre inkább a következő jelentést veszi fel: „magasztos áldozat, szent és magasabb rendű céloknak alávetve”, ahogy ezt szótáraink igazolják. Mindkét értelem, a szó szerinti és a metaforikus, egyszerre jelenik meg Bandellónál (2, 24): „Borjú, kecske és más állatok áldozatát és holokauszját mutatták be, hogy ezt felajánlják az értékes és makulátlan bárány valódi testéért és véréért cserébe, aki a mi Urunk és Megváltónk, Jézus Krisztus.” A metaforikus jelentés Danténál is megjelenik (*Paradicsom* 14, 89–90: *a Dio feci olocausto* – a szív imájára utalva), majd Savonarolánál és végül Delficónál („sokan ajánlják fel magukat, egy tökéletes holokauszban, a hazáért”) és Pascolinál („én az áldozatban, amely szükséges és édes, egészen a holokauszig, a kereszténység lényegét látom”).

De a kifejezés zsidók elleni használatának is hosszú története van, még ha ez egy titkosabb történet is, melyet nem jegyeznek fel a szótárak. A szuverenitás kapcsán folytatott kutatásaimban bukkantam rá véletlenül egy középkori krónika egyik passzusára, amely ismereteim szerint a „holokausz” első alkalmazása a zsidók legyilkolására, még hozzá durván antiszemita színezettel. Richard di Duizes számol be arról, hogy I. (Oroszlánszívű) Richárd megkoronázásának napján (1189-ben) a londoniak egy kivételesen kegyetlen pogromban vettek részt.

A koronázás napján, csaknem abban az órában, amikor a Fiú feláldozta magát az Atyáért, London városában kezdetét vette a zsidók legyilkolása, sátán apjuk miatt (*incoeptum est in civitate Londoniae immolare judaeos patri suo diabolo*); és ennek a misztériumnak az ünneplése addig tartott, hogy a holokausz csak a következő napon ért véget. Majd a környező városok és falvak is utánozták a londoniak hitét, és ugyanilyen vallásos buzgósággal küldték a pokolra, saját vérükben, vérszívóikat (*pari devozione suas sanguisugas cum sanguine transmiserunt ad inferos*). (Bertelli, 131)

Az eufemizmus használata – amikor egy dolog neve helyett, amelyről nem akarunk hallani, egy gyenge vagy más kifejezést használunk – mindig kétértelműséget rejt. De ebben az esetben a kétértelműség már túl messzire vezet.

Ugyanakkor a zsidók is, a népirtás megjelölésére, egy eufemizmust használtak. Ez a *soá*, melynek jelentése „pusztítás, katasztrófa”, és a Bibliában gyakran egy isteni büntetés eszméjéhez kapcsolódik (lásd Ésa 10,3: „S vajjon mit míveltek a meglátogatásnak és a messzünnen rátok jövő pusztulásnak napján?”). Habár valószínűleg erre a kifejezésre gondol Levi, amikor arról a törekvésről beszél, amely a népirtást a bűneinkért való büntetésként akarja magyarázni, ebben az eufemizmusban még sincs semmi sértő. Ezzel ellentétben, a „holokauszt” távoli kapcsolatot létesít Auschwitz és a bibliai *olah* között, vagyis a gázkamrákban elszenvedett halál és „a szent és magasztos céloknak való alávetettség” között, ami sértő gúnynak hangzik. Ez a kifejezés nem csupán egy elfogadhatatlan összehasonlítást feltételez a krematóriumok kemencéje és az oltárok között, de egy olyan szemantikai örökséget is összegez, mely kezdetektől fogva antiszemita jellegű. Ezért nem fogjuk soha ezt a kifejezést használni. Aki ezt használja, tudatlanságról vagy érzéketlenségről tesz tanúságot (vagy mindkettőről egyszerre).

## I.II

Amikor néhány éve egy francia napilapban cikket publikáltam a koncentrációs táborokról, valaki a lap igazgatójának levelet írt, melyben azzal vádolt, hogy az elemzéseimmel „lerombolom Auschwitz egyedi és kimondhatatlan jellegét”. Gyakran feltettem magamnak a kérdést, hogy vajon mi járhatott a levél írójának fejében. Az, hogy Auschwitz egyedi jelenség volt, nagyon valószínű (legalábbis a múlt vonatkozásában, ami a jövőt illeti, csak remélhetjük).

Meg aztán Hiroshima és Nagaszaki minden borzalma, a Gulag minden gyalázata, a véres vietnámi hadjárat minden értelmetlensége, a kambodzsai ön-népirtás, az argentinai eltűntek sora, az elmúlt évtizedek

minden iszonyú és ostoba háborúja ellenére, tömegére és minőségére nézve a náci koncentrációs-láger-rendszer mind a mai napig egyedülálló dolog. (Levi 2, 20)

De miért lenne kimondhatatlan? Miért ruháznánk fel a megsemmisítést a misztika tekintélyével?

I. sz. 386-ban, Antiokheiában Aranyszájú Szent János megírta az Isten felfoghatatlanságáról szóló értekezését. Azokkal szemben tette ezt, akik azt tartották, hogy Istennek felfoghatónak kell lennie, mivel „mindent, amit Ő önmagáról tud, könnyen megtalálhatjuk magunkban”. Amikor velük szemben határozottan Isten abszolút felfoghatatlanságát hirdeti – aki „kimondhatatlan” (*arrhétosz*), „kifejezhetetlen” (*anekdiégétosz*), „leírhatatlan” (*anepigraptosz*) –, akkor Aranyszájú Szent János pontosan tudja, hogy ez a legméltóbb mód dicsérni (*doxan didonai*) és imádni őt (*proszkuein*). Egyébiránt Isten még az angyalok számára is felfoghatatlan; épp emiatt tudják misztikus énekeikben szüntelenül dicsérni és imádni. Ezzel az angyali kórossal Aranyszájú Szent János azokat állítja szembe, akik hasztalanul keresik a megértést:

Nos tehát, vajon erről a lényegről beszélnek ott, és erről vitatkoznak? Semmiképp sem. Akkor hát mit csinálnak? Dicsőítenek, hódolnak, győzelmi énekeket és misztikus himnuszokat zengenek szüntelenül, nagy rettegéssel [...] és elfordítják szemüket, mert még Isten leereszkedését sem bírják elviselni. (Aranyszájú Szent János, 42)

A görög ige, amelyet „némán imádni”-ként fordíthatunk le: az *euphéméin*. Ebből a kifejezésből, amelynek eredeti jelentése: „valási csendben figyelni”, származik a modern „eufemizmus”: amikor egy szót egy másik helyett használunk, mivel azt (szégyenből vagy udvariasságból) nem ejthetjük ki. Azt állítani, hogy Auschwitz „kimondhatatlan” vagy „felfoghatatlan”, az *euphéméinre* utal: vagyis némán imádjuk, ahogy egy istennel tennénk. Azt jelenti tehát, hogy bármilyen szándékkal is tesszük, hozzájárulunk a tiszteletéhez. Mi viszont, ezzel szemben, „nem szégyellünk szembenézni

a kimondhatatlannal”. Annak a kockázatát is vállalva, hogy mind-  
azt, amit a gonosz tud önmagáról, mi is könnyen megtalálhatjuk  
önmagunkban.

#### **I.12**

A tanúságtétel azonban tartalmaz egy hiányt. Ebben a túlélők  
egyétértenek.

Van még egy másik hiány is, mely minden tanúságtételt jellemez: a tanúk,  
per definitionem, mind túlélők, és így valamennyien, valamilyen módon,  
kiváltságot élveznek... Az átlagos fogoly sorsát senki nem mesélte el, mivel  
számukra lehetetlen volt a túlélés. [...] Az átlagos fogolyról én is írtam,  
amikor a muzulmánokról beszéltem, de a muzulmánok nem beszéltek.  
(Levi 1, 215)

Akik nem éltek át ezt a tapasztalatot, sohasem fogják megismerni; akik  
átélték, nem fognak beszélni róla, legalábbis nem igazán és nem teljesen...

A múlt a halottakhoz tartozik. (Wiesel, 314)

Érdeemes elgondolkodnunk ezen a hiányon, amely megkérdőjelezi  
a tanúságtétel értelmét, ahogy a tanú identitását és megbízhatóságát  
is.

Ismétlem, nem mi, túlélők vagyunk az igazi tanúk.

Mi, túlélők nem csupán elenyésző, hanem egyszersmind rendellenes  
kisebbség is vagyunk: olyan emberek, akik vétküik, ügyességük vagy sze-  
rencsjük folytán elkerülték a legrosszabbat. Akik nem kerülték el, aki  
látta a Gorgót, az nem tért vissza, hogy beszélhessen, mert ha mégis, hát  
némán tért vissza. Márpedig ők a teljes értékű tanúk: a „muzulmánok”,  
az odaveszettek, csakis az ő tanúvallomásuk lehetne általános érvényű.  
Ők a szabály, mi a kivétel. (Levi 2,103)

Mi, akiket megérintett a végzet, több-kevesebb hozzáértéssel megpróbáltuk  
elbeszélni nemcsak a magunk sorsát, hanem az elpusztultakét is; csakhogy  
„bizományosi szerepkörben” jártunk el, közletről látott, de a saját bőrünkön  
meg nem tapasztalt dolgokról számoltunk be. A beteljesített pusztítást,

a véghez vitt rémtettet nem beszélte el senki, mert nem tért vissza még  
senki az életbe, hogy elbeszélje a saját halálát. De akik odavesztek, akkor  
sem tettek volna tanúságot, ha toll és papír van a kezük ügyében, mert a  
pusztulásuk már a testi halál előtt kezdetét vette. A megfigyelés, az emlé-  
kezés, a mérlegelés és az önkifejezés képességét már hetekkel, hónapokkal a  
haláluk előtt elvesztették. Mi szólunk helyettük: a nevükben. (Levi 2, 104)

A tanú többnyire az igazság és az igazságosság érdekében tesz  
tanúvallomást, mely szavának érvényességet és tartalmat ad. Ebben  
az esetben viszont a vallomás értéke lényegileg abból adódik, ami  
hiányzik belőle: középpontjában ugyanis egy megvallhatatlant  
hordoz, mely szétrombolja a tanúk autoritását. A „valódi” tanúk,  
a „teljes értékű” tanúk azok, akik nem tettek tanúvallomást, akik  
nem tudtak tanúvallomást tenni. Azok, akik nem „kerülték el a  
legrosszabbat”: a muzulmánok, az odaveszettek. A túlélők, mint  
pseudotanúk, az ő nevükben beszélnek, hogy ezáltal egy hiányzó  
tanúvallomásról tegyenek tanúságot. Valaki helyett beszélni azon-  
ban itt nem bír semmilyen értelemmel: az odaveszetteknek nincs mit  
mondaniuk, semmilyen tanítást vagy emléket nem akarnak átadni.  
Nincs „történetük” (Levi 3, 82), sem „arcuk”, sem „gondolataik”. Aki  
magára veszi azt a terhet, hogy helyettük valljon, jól tudja, hogy a  
tanúságtétel lehetetlenségéről kell vallania. Ez viszont véglegesen  
megváltoztatja a tanúságtétel értékét, és szükségessé teszi, hogy  
értelmét egy váratlan zónában kutassuk.

#### **I.13**

Azt, hogy a tanúságtételben mindig van valami, amiről lehetetlen  
vallani, már többször megvizsgálták. 1983-ban jelent meg Lyotard  
*A vizsály* című könyve, mely – ironikusan elismételve a revizionisták  
téziseit – egy paradox logika tételével kezdődik:

Tudomására hozzák önnek, hogy nyelvvel ellátott emberi lényeket olyan  
szituációba helyeztek, hogy egyikük sem mondhatja most el önnek, hogy  
mi volt az. A többség ugyanis eltűnt akkoriban, a túlélők ritkán beszélnek



róla. Amikor beszélnek róla, akkor a tanúságuk csak egy végtelenül kicsiny részére vonatkozik ennek a szituációnak. – Honnan tudjuk meg, hogy maga ez a szituáció valóban létezett? Hogy nem az ön informátora képzeletének a gyümölcse? A szituáció vagy nem létezett mint olyan. Vagy létezett, és akkor az ön informátorának a tanúsága hamis. Mert neki vagy el kellett volna tűnnie, vagy el kellene hallgatnia...

A „valóban látott a saját szemével” egy gázkamrát lenne feltétel, ami az autoritást adja annak kimondásához, hogy létezik és hogy a hitetlenkedőt meggyőzzük. De még azt is bizonyítani kell, hogy ölt, abban a pillanatban, amikor látták. Az egyetlen elfogadható bizonyíték, hogy ölt, az, ha behaltak. De ha behaltak, akkor nem tanúsíthatják, hogy a gázkamra következtében haltak meg. (Lyotard, 11)

Néhány évvel később, a Yale egyetemen folytatott kutatásai nyomán, Shoshana Felman és Dori Laub úgy definiálta a *soát*, mint egy „tanúk nélküli esemény”-t. 1989-ben az egyik szerző Claude Lanzmann filmjéhez írt kommentárjában még tovább vitte ezt a gondolatot. Eszerint a *soá* kettős értelemben tanúk nélküli esemény: egyrészt lehetetlen belülről tanúsítani, mivel nem tudunk vallomást tenni a halál belsejéből, nincs hang a hang eltűnésének kifejezésére; másrészt kívülállóként is lehetetlen a tanúsítás, mivel az *outsider* értelemszerűen kizárt az eseményből.

Valóban nem lehet elmondani az igazságot, kívülállóként tanúskodni róla. De szintúgy lehetetlen, ahogy már láttuk, belülről tanúsítani. Számomra úgy tűnik, hogy az egész film lehetetlen pozíciója és tanúságtételének feszültsége abból adódik, hogy nincs egyszerűen bent vagy kint, hanem paradox módon *egyszerre van kint és bent*. A film megpróbál egy új utat nyitni és egy olyan hidat verni bent és kint között, mely nem létezett a háború során, és még ma sem létezik. Ezt azért teszi, hogy kapcsolatot és párbeszédet hozzon létre köztük. (Felman, 89)

Pontosan ez a bent és kint közötti, megkülönböztethetetlen küszöb (ami, ahogy látni fogjuk, teljesen más dolog, mint egy „híd” vagy egy „párbeszéd”) vezethetne el a tanúságtétel szerkezetének

megértéséhez; ám a szerző itt lezárja a vizsgálódásait. A további elemzések helyett a logikai lehetőség felől egy lehetséges esztétika felé haladunk a dal metaforájának segítségével.

Ami a film tanúságtételre való képességét és meggyőző erejét adja, az nem a szavakból, hanem a szavak, a hangok, a ritmus, a melódia, a képek, az írás és a csend közötti homályos és megtévesztő kapcsolatból ered. Minden tanúságtétel a szavakon és a dallamon túl mond nekünk valamit, ahogy egy dal egyedi előadása teszi. (Uo., 139)

A tanúságtétel paradoxonát a dal *deus ex machináján* keresztül magyarázni annyit tesz, mint esztétizálni a tanúságtételt – amitől Lanzmann jogosan tartózkodott. Sem a vers, sem a dal nem léphet közbe azért, hogy megmentse a lehetetlen tanúságtételt; épp ellenkezőleg, ha egyáltalán valami, akkor a tanúságtétel képes arra, hogy megalapozza a vers lehetőségét.

#### I.14

Egy becsületes elme értetlenségei is tanulságosak lehetnek. Primo Levi, aki nem szerette a homályos írókat, megragadta Celan költészete, noha nem sikerült őt valóban megértenie. Egy rövid esszéjében, melynek címe „A homályos írásról”, megkülönbözteti Celant azoktól, akik olvasójuk lenézése vagy saját kifejezőerejük fogyatékosága miatt írnak homályosan. Celan költészetének homályossága ugyanis szerinte sokkal inkább egy „előzetes öngyilkosság, élni-nem-akarás és a világból való menekülés, melynek a kívánt halál a megkoronázása”. (Levi 4, 637)

Azt a kivételes operációt, amelyet Celan a német nyelven hajtott végre, és amely annyira vonzotta az olvasóit, Levi leginkább – még hozzá megfontolandó okokból – egy artikulálatlan dadogáshoz vagy egy haldokló hörgéséhez hasonlította.

Ez a homály oldalról oldalra nő, egészen az utolsó, artikulálatlan dadogásig, mely olyan megdöbbentő, mint egy haldokló hörgése, hiszen voltaképpen az.

Úgy vonz minket, mint egy szakadék, de ugyanakkor meg is foszt valamitől, amit ki kellett volna mondani, de nem lett kimondva; és emiatt kiábrándít és eltávolít. Úgy vélem, hogy a költő Celant inkább végig-gondolni és szálni kell, mintsem utánozni. Ha üzenete valóban üzenet, akkor az elveszik a „háttérzajban”: mivel nem kommunikáció, nem nyelv, vagy legfeljebb egy sötét és csonka nyelv, annak a nyelve, aki meg fog halni, és aki egyedül van, ahogy valamennyien egyedül leszünk a halál pillanatában. (Uo.)

Auschwitzban Levi már kísérletet tett arra, hogy meghalljon és megfejtse egy artikulálatlan dadogást, valamit, ami egy nem-nyelvhez vagy egy sötét és csonka nyelvhez volt hasonlatos.

Ez a felszabadulást követő napokban történt, amikor az oroszok a túlélőket átszállították Bunából Auschwitz „nagy táborába”. Itt Levi figyelmét azonnal megragadta egy kisgyerek, akit a deportáltak Hurbineknek neveztek.

Hurbinek egy semmi volt, a halál fia, Auschwitz fia. Körülbelül háromévesnek látszott, egyikünk sem tudott róla semmit, nem beszélt, és nem volt neve; ezt a furcsa nevet, hogy Hurbinek, mi adtuk neki, talán valamelyik nő, aki így fordította le azokat az artikulálatlan hangokat, melyeket a kicsi olykor-olykor hallatott. Deréktól lefelé béna volt, sorvadt lába csont és bőr, de a szeme félelmetes elevenséggel villogott háromszögletű, megnyúlt arcában, tele kérdéssel, állítással, kitörni vágyással, szabadulhatnékkal a síri némaságból. A szó hiánya, a szóé, amire senki nem tanította meg, a beszélhetnék sürgető szenvedélye égett a tekintetében; vad, mégis emberi volt ez a tekintet, sőt bölcs és ítélkező, annyi erő és fájdalom sugárzott belőle, hogy egyikünk sem bírta állni. (Levi 3, 246–247)

Majd Hurbinek egyszer csak folyamatosan egy szót kezd ismételtetni, melyet a táborban senki sem ért meg, és amelyet Levi hozzávetőlegesen így jegyez le: *mass-klo* vagy *matisklo*:

Éjszaka füleltünk: való igaz, Hurbinek zuga felől időnként hallani lehetett valami hangot, egy szót. Nem mindig ugyanazt, az az igazság, de

kétségkívül egy artikulált szót, pontosabban enyhe különbséggel artikulált szavakat, variációkísérleteket egy témára, talán egy névre. (Levi 3, 247)

Valamennyien hallották, próbálták megfejteti ezt a hangot, ezt az épp születő szókinccset, de hiába volt jelen Európa összes nyelve a táborban, Hurbinek beszéde makacs titok maradt.

Nem, nem hinném, hogy üzenet, hogy kinyilatkoztatás lett volna, talán csak a neve, ha egyáltalán volt neki; talán (találgattuk) azt akarta mondani, hogy „enni”, vagy hogy „kenyér”, esetleg azt, hogy „hús” csehül, amint egyik társunk bizonygatta, ő ugyanis értett azon a nyelven.

Hurbinek, a névtelen, akinek kicsi karján is ott kellett éktelenkednie az auschwitzzi tetoválásnak, Hurbinek 1945 márciusának első napjaiban meghalt – szabadon, de megváltatlanul. Semmi nem maradt belőle, csak ezek a sorok. (Levi 3, 248)

Talán ez volt az a titkos beszéd, melyet Levi Celan költészetének „háttérzajában” elveszni vélt. Auschwitzban viszont még ő maga is próbálta meghallani a tanúsíthatatlant, egybegyűjteni ezt a titkos szót: *mass-klo*, *matisklo*. Talán minden beszéd, minden írás így születik meg: tanúvallomásként. És emiatt az, amiről a tanúvallomás szól, nem lehet egy már létező nyelv vagy írás; csak valami még tanúsíthatatlan. Ez az a hang, mely a hiányból fakad; a nem-nyelv, mely csak magáról beszél; amelyre a nyelv válaszol és amelyben a nyelv megszületik. Ennek a tanúsíthatatlannak a természetét és nem-nyelvét kell tehát megvizsgálnunk.

### 1.15

Hurbinek nem tud tanúságot tenni, mivel nincs nyelve (az általa kiejtett szó csak egy bizonytalan és jelentésétől megfosztott hang: *mass-klo* vagy *matisklo*). És mégis, ő „tanúskodik a szavaim által” (Levi). De a túlélő sem tud teljes értékű tanúságot tenni, kimondani a saját hiányát. Ami annyit jelent, hogy a tanúságtételben a tanúsítás kódás kétféle lehetetlensége találkozik; vagyis a nyelvnek ahhoz,

hogyan tanúskodni tudjon, helyet kell adnia egy nem-nyelvnek, be kell mutatnia a tanúságtétel lehetetlenségét. A tanúságtétel nyelve már nem bír jelentéssel, de nem-jelentése által tovább lép a nyelv-nélküliséghez, hogy itt egy másfajta jelentéstelenségre tegyen szert: mely a teljes értékű tanú, aki nyilvánvalóan nem képes tanúskodni. A tanúságtételhez ugyanis nem elegendő elvinni a nyelvet a saját nem-értelméig, a betűk pusztá kimondhatatlanságáig (*m-a-s-s-k-l-o*, *m-a-t-i-s-k-l-o*); de az is szükséges, hogy ez az értelmétől megfosztott hang valaminek vagy valakinek a hangja legyen, aki – teljesen más okok miatt – nem tud tanúskodni. Vagyis a tanúságtétel lehetetlensége, az a „hiány”, amely az emberi nyelv konstitutív része, összeomlik azért, hogy a tanúságtétel egy másfajta lehetetlenségének biztosítson helyet: annak a számára, akinek nincs nyelve.

Az a nyom, melyet a nyelv egy tanúsítatlan átiratának vél, nem az ő beszéde. Ez annak nyelvnek a beszéde, mely akkor születik meg, amikor a nyelv már nincs a kezdeteknél, elszakad onnan, azon egyszerű okból, hogy tanúskodhasson. „Nem ő volt a fény, hanem azért jött, hogy tanúságot tegyen a fényről.”

## 2.

### A „muzulmán”

#### 2.1

A tanúsíthatatlannak van egy neve. A tábori zsargonban muzulmánoknak (*der Muselmann*) hívják.

Az úgynevezett „muzulmán” – ahogy a láger nyelvén azt a foglyot nevezték, aki feladta, és akiről társai is lemondtak – tudatában már nem maradt hely arra, hogy küzdjön egymással jó és gonosz, nemes és alantas, szellem és mindaz, ami tőle idegen. Nem volt más, mint élőhalott, egy csomó testi funkció utolsó vonaglása. Bármilyen nehezünkre essék is, ki kell zárunk őt a fejtegetésünkből. (Améry, 26)

(Itt ismét a tanúságtétel hiányát látjuk, ebben az esetben tudatosan elismerve.)

Emlékszem, hogy miközben lementünk a lépcsőkön a fürdő felé, a *Muselmannok* – ahogy később neveztük őket – egy csoportja kísért minket: múmiaszerű emberek, élőhalottak. Azért küldték le velünk együtt őket, hogy ezzel azt üzenjék: ti is ilyenek lesztek! (Carpi, 17)

Az SS-tiszt lassan közeledett, és a muzulmán felé nézett, aki a jobbán haladt. Valamennyien balra fordítottuk a tekintetünket, hogy lássuk, mi történik. Ez a kábult, akarat nélküli lény, facipőiben vonszolva magát, az SS karjaiba esett, aki ráüvöltött és botjával a fejére csapott. A muzulmán megállt, anélkül hogy értette volna, mi történt, majd egy második és harmadik ütést kapott, amiért elfelejtette levenni a sapkáját, és a nadrágjába csinált, mert vérhastól szenvedett. Amikor az SS-tiszt meglátta a papucsára csorgó fekete és bűzölögő folyadékot, elöntötte a méreg. Rávetette magát, többször hasba rúgta, és amikor a szerencsétlen már az ürülékében fetrengett, még mindig a fejét és a mellkasát rugdosta. A muzulmán nem védekezett. Az első ütésre összezsugorlott; két-három ütéssel később már halott volt. (Ryn-Kłodziński, 128–129)

Az alultápláltság betegségének és tüneteinek két szakaszát különíthetjük el. Az elsőt soványság, izomsorvadás és a mozgás enerváltsága jellemzi. Ebben a szakaszban a szervezet még nem szenved visszafordíthatatlan károsodásokat. A beteg még nem mutat más tüneteket a mozgás lelassulásán és az izomtónusok elvesztésén kívül. Egyfajta ingerlékenységen és jellegzetes idegességen kívül még nem észlelhetők pszichikai elváltozások sem. Nehéz pontosan meghatározni az első fázisból a másodikba való átmenet pillanatát. Egyeseknél lassan és észrevétlenül, másoknál gyorsan történik. Azt mondhatjuk, hogy a második fázis akkor kezdődik, amikor az egyén már normális súlyának egyharmadát elvesztette. Ha tovább fogy, az arca is más kinézetet nyer. Tekintete homályossá válik, vonásai közömbös, gépies és szomorú jelleget öltenek. A szemek lecsukódnak, a szemgödrök besüllyednek. A bőr szürkés színezetű, vékony és kemény lesz, mint a papír, és hámlani kezd. Minden fertőzésre és ragályra nagyon érzékennyé válik, főleg a rühösségre. A haj borzas, áttetsző, törékeny lesz. A fej megnyúlik, az arccsontok kiállnak, a szemgolyók bemélyednek. A beteg lassan lélegzik, mély hangon és nehezen beszél. Az alultápláltság ideje alatt kisebb-nagyobb ödémáktól szenved. Ezek először a szemhéjon és a lábakon jelentkeznek, majd a legkülönbözőbb helyeken, napszak szerint. Reggelente, az éjszakai pihenés után, főleg az arcot érintik. Esténként főleg a lábakat, a lábszár alsó és felső részét. Az álló helyzet miatt a folyadék a test alsó részében gyűlik össze. Ha az alultápláltság fokozódik, az ödémák kiterjednek, főleg azoknál, akik hosszú órákon át állnak, előbb a lábszár alsó részére, majd a combokra, a fenékre, a nemi szervekre és az alhasra. A felpuffadáshoz sokszor vérhas társul, mely gyakran megelőzi az ödémák kifejlődését. Ebben a fázisban a beteg közömbössé válik minden körülötte történő dolog iránt. Elzárkózik a környezettel való minden kapcsolattól. Ha van még ereje a mozgáshoz, akkor ezt lassan teszi, térde behajlítása nélkül. Mivel testhőmérsékletük 36 fok alá süllyed, rázza őket a hideg. Ha távolról figyeljük a betegek egy csoportját, az imádkozó arabokhoz hasonlítanak. Emiatt lehet, véleményem szerint, hogy Auschwitzban az alultápláltságtól haldoklókat „muzulmánoknak” nevezték. (Uo., 94)

Senki sem szánta a muzulmán, nem számíthatott senki együttérzésére. A többi fogoly, aki szüntelenül a saját életéért aggódott, még egy pillantást

sem vetett rá. A kollaboránsoknak bosszúságot és gondot okoztak, az SS-tisztek számára hasznavehetetlen szemetet jelentettek. Mindegyikük, a maga módján, csak az eltávolításukra gondolt... (Uo., 127)

A gázkamrába jutott muzulmánok története egy és ugyanaz, jobban mondva nincs is történetük, végigmentek a lejtőn, le a legaljáig természetesen, ahogy a tengerbe torkolló patakok. Élhetetlenségük, a balsors vagy valamely banális szerencsétlenség folytán már a táborba érkezésükkor alulra kerültek, mielőtt egyáltalán alkalmazkodhattak volna; időt vesztettek, mert csak akkor kezdtek el németül tanulni, és akkor próbáltak meg tájékozódni a törvények és tiltások pokoli összevisszaságában, amikor már oszlásnak indult a testük, és semmi sem menthette meg őket a szelektálástól vagy a halálos leromlástól. Az életük rövid, de a számuk végtelen; ők: a Muselmänner, az odaveszettek, a tábor zöme; ők, az állandóan megújuló és mindig ugyanazon nem-emberek névtelen tömege, amely némán menetel és robotol, amelyből már kihuny az isteni szikra, s amely már túlságosan kiüresedett ahhoz, hogy igazán szenvedjen. Nem is tudom, élőnek nevezzem-e ezeket a nyomorultakat; nem is tudom, halálnak nevezzem-e a halálukat, amelytől már nem is félnek, mert olyan kimerültek, hogy föl se fogják.

Ők népesítik be az emlékezetemet az arctalan jelenlétükkel; ha korunk minden szörnyűségét egyetlen képbe kellene sűrítennem, ezt az ismerős képet választanám: egy lehajtott fejű, beesett mellű, sovány ember, akinek arcán vagy szemében gondolatnak nyomát sem találni. (Levi 3, 116–117)

## 2.2

A *Muselman* kifejezés eredetével kapcsolatban eltérőek a vélemények. Továbbá, ahogy ez a zsargonok esetében gyakori, számos szinonimája is van.

A kifejezést főleg Auschwitzban használták, aztán elterjedt más táborokban is... Majdanekben ez a szó ismeretlen volt, és az élőhalottak megjelölésére a *Gamelt* („csajka”) szót használták. Dachauban viszont *Kretiner* („idióta”),

Stutthofban *Krüppel* („nyomorék”), Mauthausenben *Schwimmer* („úszó”), Neuengammében *Kamele* („teve”), Buchenwaldban *müde Scheichs* („fáradt sejk”), a ravensbrucki női táborban pedig *Muselweiber* („muzulmán”) vagy *Schmuckstücke* („függőcske” vagy „ékszer”) volt a megnevezésük. (Sofsky, 464)

A legvalószínűbb magyarázat szerint a *Muselman* az arab *muslim* szó szerinti értelmére utal, amely azt jelöli, aki feltétel nélkül aláveti magát az Isten akaratának. Innen erednek az iszlám fanatizmusról szóló legendák, melyek széleskörűen elterjedtek egész Európában már a középkortól kezdve (ez a pejoratív értelmű kifejezés számos európai nyelvben megtalálható, különösen az olaszban). Míg azonban a *muslim* rezignációja azon a meggyőződésen alapul, hogy Allah akarata minden pillanatban, még a legkisebb eseményben is megmutatkozik, addig az auschwitzi muzulmán már elvesztette minden akaratát és öntudatát.

...a foglyok egy viszonylag nagy számú csoportja már rég elvesztette minden életkedvét. Őket a táborban muzulmánoknak hívták, vagyis az abszolút fatalizmus embereinek. A haláluk való alávetettségük azonban nem akaratlagos tett volt, sokkal inkább az akarat megtörése. Elfogadták a történeteket, mert erejük megfogyatkozott vagy megsemmisült. (Kogon, 400)

Vannak más, kevésbé meggyőző magyarázatok is. Például az *Encyclopaedia Judaica Muselman* szócikkében ez áll: „Főleg Auschwitzban használt kifejezés, mely valószínűleg deportáltak azon tipikus magatartására utal, ahogy a földön gubbasztottak, lábukat keleties módon keresztelve, maszkszerű, merev arccal.” Vagy, ahogy Marselek sugallja, ez a kifejezés hozzáköthető „az arab imádság tipikus mozdulataihoz, a test felső részének folyamatos előre- és hátradöntéséhez”. (Sofsky, 464) És van még egy, elég valószínűtlen értelmezés, mely szerint a *Muselman* a *Muschelmann* („kagyló-ember”) megfelelője, egy magába forduló, magába zárt ember (Levi mintha erre a magyarázatra utalna, amikor „háj-emberekről” ír).

Ugyanakkor minden esetben biztos, hogy a zsidók – egyfajta kegyetlen iróniával – tudták azt, hogy Auschwitzban nem zsidóként fognak meghalni.

### 2.3

A kifejezés etimológiája körüli viták pontosan egybevágóan annak a bizonytalanságával, hogy milyen szemantikai és tudományos területen lehetne elhelyezni. Nem meglepő, hogy egy orvos, mint Fejkel, aki hosszú ideig a lágerben dolgozott, a muzulmán kórtani esetként tárgyalja, a táborra jellemző alultápláltság sajátos betegségeként. Bizonyos értelemben Bettelheim nyitotta meg ezt a sort, amikor 1943-ban, a *Journal of Abnormal and Social Psychology* egyik számában publikálta „Egyéni és tömegviselkedés a szélsőséges helyzetekben” című tanulmányát. 1938–1939 között, míg Eleanor Roosevelt közbenjárására ki nem szabadították, Bettelheim egy évet töltött a politikai foglyok számára létrehozott két legnagyobb koncentrációs táborban: Dachauban és Buchenwaldban. Habár ezekben az években a láger életkörülményei nem voltak összehasonlíthatók az Auschwitzban tapasztalhatókkal, Bettelheim a saját szemével látta a muzulmánokat, és hamarosan beszámolt arról a hallatlan átalakulásról, melyet a deportáltak személyiségében a „szélsőséges helyzet” okozott. Így a muzulmán azt a paradigmát jelentette számára – jóval később, amikor az Egyesült Államokba emigrált –, melyre a gyermekkori skizofrénia vizsgálatait alapozta.

Az Orto-genetikus Iskola, melyet Chicagóban az autisztikus gyerekek kezelésére hozott létre, egyfajta ellentábor volt, mely megtanította a muzulmánoknak, hogyan váljanak újra emberekké. Nincs egy olyan jellegzetes vonás sem a gyermekkori autizmus részletes fenomenológiájában, amelyet a *La forteresse vide*-ben fejtett ki, mely ne találná meg homályos őst és értelmező paradigmáját a muzulmán viselkedésében. „Ami a foglyok számára a külső valóság volt, az az autista gyermek számára a belső valóság. Valamennyien, különböző okokból, hasonló tapasztalattal rendelkeznek a világról.” (Bettelheim 2, 46) Ahogy az autista gyermekek gyakran teljesen



ignorálják a valóságot azért, hogy egy képzeletbeli világba vonuljanak vissza, úgy a muzulmáná váló foglyok sem fordítottak figyelmet a valós oksági viszonyokra, melyeket deliráló fantáziával helyettesítettek. A pszeudovakság merev pillantásában, a vonzó-lódásban, a megrögzött ismétlésekben és a némaságban – melyet Joey, Marcia, Laurei és az iskola többi gyermekének viselkedésén tapasztalt – Bettelheim megoldást vél találni arra a rejtélyre, melyet a dachau muzulmánok jelentettek számára. Ugyanakkor az ő szemében a „szélsőséges helyzet” kifejezés sohasem veszítette el morális és politikai konnotációját; emiatt a muzulmán sem redukálta egy klinikai kategóriára. Mivel a szélsőséges helyzet kihívása az „emberség megőrzése vagy elvesztése” (Bettelheim 3, 214), a muzulmán bizonyos értelemben azt a mozgásban levő küszöböt jelentette, ahol az ember átlép a nem-emberi állapotba, és a klinikai diagnózis antropológiai elemzéssé változik.

Levi kapcsán elmondható, hogy első tanúságtétele a „Beszámoló a monowitzi (Auschwitz, Szilézia) zsidó koncentrációs táborok egészségügyi-higiénikus megszervezéséről”, melyet 1946-ban, a szovjet fennhatóság kérésére írt. Az itt megvallott tapasztalat természetére számára soha nem vált kérdésessé. „Valójában az emberi méltóság és annak a hiánya érdekelt” – mondta 1986-ban Barbara Kleinernek, némi iróniával, amelyet a kérdező valószínűleg észre sem vett (Levi 1, 78). Az új etikai anyag, melyet Auschwitz révén fedezett fel, nem tette lehetővé sem az összegző ítéleteket, sem a megkülönböztetéseket; és akár tetszett neki, akár nem, a méltóság hiánya legalább annyira érdekelte, mint a méltóság. Auschwitz etikája pontosan azon a ponton kezdődik – ahogy ironikusan az *Ember ez?* retorikus címe mutatja –, ahol a muzulmán, a „teljes értékű tanú”, mindörökké lerombolja a megkülönböztetés lehetőségét az ember és a nem-ember között.

Továbbá, az a végső küszöb élet és halál, emberi és nem-emberi között, ahol a muzulmán tartózkodik, egyfajta politikai jelentéssel is bírhat, ahogy ezt már pontosan megfogalmazták.

A muzulmán az abszolút hatalom antropológiai jelentését testesíti meg, egy sajátosan radikális módon. A gyilkolás aktusa által a hatalom lerombolja önmagát. A másik halála a társadalmi viszony vége. De amíg kiéhezteti és elpusztítja áldozatát, a hatalom időt nyer. Egy harmadik birodalmat hoz létre, az élet és a halál között. A muzulmán, a hullahegyekhez hasonlóan, az emberi lét feletti teljes győzelmét hirdeti. Habár ez még életben van, de már csak egy név nélküli árnyék. A rezsím a pusztítás révén teljesedik ki. (Sofsky, 250)

Akár orvosi vagy etikai kategóriaként, akár politikai határként vagy antropológiai fogalomként értjük, a muzulmán meghatározhatatlan létező marad, melyben nemcsak az emberi és a nem-emberi, de a vegetatív és a viszonyuló élet, az élettan és az etika, az orvostudomány és a politika, az élet és a halál is átjárják egymást, a folytonosság lehetősége nélkül. Emiatt az ő „harmadik domíniuma” a tábornak, mint nem-helynek, azt a végső összegzést jelenti, ahol minden diszciplináris határ összeomlik, minden gát átszakad.

#### 2.4

A „szélsőséges vagy határhelyzet” paradigmája napjainkban gyakran szerepel filozófiai vagy teológiai szövegekben. Ahhoz hasonló funkciót tölt be, amit a jogtudósok a kivételes állapotnak tulajdonítanak. Valóban, ahogy a kivételes állapot lehetővé teszi a normális jogi apparátus megalapozását és definiálását, ugyanúgy, a szélsőséges helyzet fényében – amely voltaképp egyfajta kivételesség – megítélhetővé és eldönthetővé válik a normális állapot. Kierkegaard szavait idézve: „A kivétel tehát önmagát és az általánost is állítja, és ha az általánost alaposan tanulmányozni akarjuk, akkor pusztán egy jogos kivétel után kell néznünk; az sokkal világosabban mutat meg mindent, mint maga az általános.” (Kierkegaard, 106) Így Bettelheim a táborral, mint a szélsőséges helyzet példájával, lehetővé teszi egyrészt annak az eldöntését, hogy mi számít emberinek és mi nem, másrészt a muzulmán és az ember szétválasztását.

Mindazonáltal Karl Barth teljes joggal állapította meg 1948-ban – a határhelyzet fogalma és különösen a második világháború tapasztalata kapcsán –, hogy az embernek egyedülálló képessége van a szélsőséges helyzetekhez való alkalmazkodáshoz, olyannyira, hogy az már nem is képes betölteni megkülönböztető funkcióját.

Mindazok nyomán, amit ma megfigyelhetünk, bizonyossággal állíthatjuk, hogy még a Végítélet másnapján is, ha lehetséges lenne, minden bár vagy *dancing*, minden táncmulatság, minden előfizetésre és reklámra éhes kiadó, minden fanatikus csoport, minden világi kör, minden kegyes vacsoravendég az elmaradhatatlan teáscsésze körül, és minden zsinati tag azt keresné, hogyan állíthatná vissza és miként kezdhethé újra korábbi tevékenységeit mindenfajta érintettség nélkül, mintha mi sem történt volna. Sem a tűzvészek, sem a földrengések, sem a háborúk, sem a járványok, sem a napkitörések, semmilyen elképzelhető dolog nem vezet el minket a valódi szorongáshoz, ahogy következképp a valódi békéhez sem. „De az Úr nem vala abban a szélben... nem volt földindulásban sem... nem volt az Úr a tűzben sem” (1Kir 19,11). Nem, valóban nem! (Barth, 135)

Éppen ez a legszélsőségebb határhelyzetekben megfigyelhető tendencia arra, hogy szokássá váljanak, jelenik meg a legtöbb tanúvallomásban. Ennek létezését a tanúk, még ha a legszélsőségebb szituációknak vannak is alávetve (mint a *Sonderkommando* tagjai), egyetértően elismerik („Ebbe a munkába vagy az első nap beleőrül az ember, vagy hozzászokik”). A nácik jól értették a szélsőséges helyzet e titkos erejét, ezért nem vonták soha vissza a kivételes állapotot, melyet 1933 februárjában, a hatalomátvétel másnapján hirdettek ki. Emiatt a Harmadik Birodalom jogosan definiálható úgy, mint „egy tizenkét éven át tartó Szent Bertalan éjszakája”.

Auschwitz az a hely, ahol a kivételes állapot tökéletesen egybevág a szabállyal, és a szélsőséges helyzet válik a mindennapok paradigmájává. De a határhelyzetet épp az a paradox tendenciája teszi érdekessé, hogy önmaga ellentétévé képes válni. Amíg a kivételes állapot és a normális szituáció időben és térben egymástól elkülöníthető (ahogy ez többnyire igaz), addig mindkettő homályos marad, még ha

titokban egymást támogatják is. De amint nyíltan feltárják cinkosságukat – ahogy ez napjainkban egyre gyakrabban megesik –, akkor mintegy belülről világítják meg egymást. Ami azt is eredményezi, hogy a szélsőséges helyzet már nem alapulhat a megkülönböztetésen (mint Bettelheimnél), hanem sokkal inkább az abszolút immanenciára tanít: a „minden mindenben” elvére. Ebben az értelemben a filozófiát úgy is definiálhatjuk, mint a világ egy olyan szélsőséges helyzet felőli szemléletét, ami szabállyá válik (ennek a szélsőséges helyzetnek a neve néhány filozófus szerint: Isten).

## 2.5

Aldo Carpi, a brémai Akadémia festészeti professzorát, Gusenbe deportálták, 1944 februárja és 1945 májusa között. Sikerült túlélnie, mert az SS, miután tudomást szerzett a szakmájáról, képeket és rajzokat rendelt tőle. Főként családi portrékról volt szó, melyeket fényképek nyomán készített el, de olasz tájképeket és kis „velencei aktokat” is kértek, melyeket emlékezetből festett meg. Carpi nem volt realista festő, mindazonáltal, érthető módon, le akarta festeni a tábor valódi jeleneit és alakjait, de ez egyáltalán nem érdekelte a megrendelőit, sőt ezt a látványt sem tolerálták. „Senki sem akarja látni a láger jeleneit és alakjait – jegyezte fel Carpi a naplójába –, senki nem akarja látni a *Muselmannt*.” (Carpi, 33)

A muzulmánra nézés lehetetlenségét más tanúságtételek is igazolják. Egyikük – még ha indirekt módon is – különösen beszédes. Néhány éve a közönség számára is elérhetővé vált az a filmtekercs, melyet az angolok forgattak Bergen-Belsen táborában, közvetlenül a felszabadítása után. Nehéz elviselni az ezernyi meztelen test látványát, melyeket közös sírgödörökben halmoztak fel, vagy az egykori örök cipelnek a hátukon – ezeket a megkínzott testeket még az SS-tisztek sem tudták megnevezni (egy tanúvallomásból tudjuk, hogy semmilyen esetben sem lehetett őket „holttesteknek” vagy „testeknek” hívni, csak *Figurennek*, ami alakot, bábut jelent). Mégis, mivel a szövetségesek ezeket a felvételeket arra szánták, hogy igazolják a náci büntetteket, majd ezeket a bizonyítékokat

Németországban is közétegyék, ezért a rettenetes látvány egyetlen részlete sem hiányzik. Egy bizonyos ponton mégis azt látjuk, hogy a kamera mintegy véletlenül megáll azokon, akik még élőknek tűnnek: a deportáltak egy csoportján, akik közül néhányan a földön guggolnak, míg mások fantomként imbolyognak. Csak néhány másodpercről van szó, arra mégis elég, hogy megállapítsuk, csodaszzerűen túlélő muzulmánokról van szó; vagy legalábbis olyan deportáltakról, akik a muzulmán állapothoz egész közel kerültek. Ha eltekintünk Carpi emlékezet nyomán készített rajzaitól, akkor talán ez az egyetlen kép, mely fennmaradt róluk. De ugyanaz az operatőr, aki egészen addig türelmesen mutatta a holttesteket, mint egymás hegyén-hátán rendezetlenül heverő, rettenetes, torz „bábokat”, most nem bírja elviselni ezeknek a félhalottaknak a látványát, és inkább azonnal a holttestek felé fordítja a kameráját. Ahogy Canetti megjegyezte, a hullahegyek régi látványosságok, melyek gyakran gyönyörködtették a hatalmasságokat; a muzulmánok látványa azonban egy új jelenség, mely az emberi szem számára elviselhetetlen.

## 2.6

Amit semmi áron nem akarunk meglátni, az a tábor „csontváza”, az a fatális küszöb, melyet minden deportált folyamatosan átlépni készül. „A muzulmán állapot jelentette a fogvatartottak legnagyobb félelmét, mivel egyikük sem tudta, hogy mikor sújt le rá is a muzulmán sorsa, és mikor válik a gázkamra vagy másfajta halál biztos kiszemeltjévé.” (Langbein 2, 113)

A tábori tér (legalábbis az Auschwitzhoz hasonló táboroké, ahol a koncentrációs és a megsemmisítő tábor egybeolvadt), úgy ábrázolható, mint olyan koncentrikus körök sorozata, melyek hullámokhoz hasonlóan áramlanak egy nem létező középpont körül, ahol a muzulmán tartózkodik. Ennek a nem-helynek a végső határát a tábori zsargonban *Selektion*nak hívták: vagyis a gázkamrába való kiválasztásnak. Ezért a deportált legsürgetőbb gondja betegségének és kimerültségének elrejtése volt, hogy szüntelenül elfedje azt a muzulmán, akit minden részében előbukkanni érzett.

A tábor egész lakossága emiatt csak egy hatalmas forgatag, mely megszállottan kering egy arc nélküli középpont körül. Ez az anonim áramlat, akár a dantei Paradicsom misztikus rózsája, „a mi vonásainkat viseli”, magán hordozza az ember képmásának nyomát. Azon törvényhez igazodva, mely szerint az ember leginkább attól tart, ami a leghasonlatosabb hozzá, a muzulmán egyöntetűen elkerülik, hiszen a táborban mindenki önmagára ismer kitörölt arcvonásaiban.

Sajátos tény, hogy habár minden tanúságtétel központi tapasztalatként beszél róla, a muzulmán mégis alig jelenik meg az európai zsidók megsemmisítéséről írt történeti tanulmányokban. Talán csak most, közel ötvenévtől kezdve nyíltan láthatóvá válni, és csak most tudjuk felmérni ennek a láthatóságnak a következményeit. Mivel azt is implikálja, hogy a megsemmisítés paradigmáját, mely egészen eddig kizárólagosan meghatározta a táborok értelmezését, nem felváltani kell, hanem inkább egy másik paradigmával kiegészíteni, mely új fényt vet a megsemmisítésre is, azt bizonyos értelemben még kegyetlenebbé teszi. Mielőtt haláltábor lett volna, Auschwitz egy még mindig elgondolhatatlan kísérletezés terepe volt, melynek során, túl az életem és a halálon, a zsidó muzulmán és az ember nem-emberré vált. Soha nem érthetjük meg Auschwitzot, ha előbb nem értjük meg azt, hogy ki vagy mi volt a muzulmán, ha nem tanulunk meg, vele együtt, a Gorgóra nézni.

## 2.7

Egyik leírásában Levi úgy határozza meg a muzulmán, mint „aki látta a Gorgót”. De mit látott a muzulmán, mit jelent a táborban a Gorgó?

Françoise Frontisi-Ducroux egy példászerű tanulmányában irodalmi, szobrászati és vázafestészeti példák segítségével mutatta be, hogy mit jelentett a görögök számára a Gorgó, ez a kígyókkal övezett, iszonyatos női fej, melynek megpillantása halállal járt, és amelyet Perseus, Athéné segítségével, csak úgy tudott levágni, hogy közben nem nézett rá.



Mindenekelőtt a Gorgónak nincs arca abban az értelemben, ahogy a görögök a *proszópon* kifejezést használták, melynek jelentése: „ami szem előtt áll, ami láthatóvá teszi magát”.

Ez a tiltott arc, melyre lehetetlen ránézni, mert halált okoz, a görögök szerint egy nem-arc, és emiatt nem jelölték a *proszópon* kifejezéssel. Ugyanakkor ez a lehetetlen látvány is elkerülhetetlen volt a számukra. Nem csupán annyiban, hogy a Gorgó nem-arca számtalanszor megjelent a szobrászatban és a vázafestészetben, de a megjelenítés módja még ennél is figyelemre méltóbb.

A Gorgó, az ellenarc, soha nem jelent meg máshogy a plasztikában és a festészetben, mint szemben, a tekintet kikerülhetetlen, szembesítő erejével... Ez az *antiproszópon* a maga teljességében tárult fel a tekintet számára, megszállottan közszemlére bocsátva veszélyes látványhatásának jeleit. (Frontisi-Ducroux, 68)

Szakítva azzal az ikonográfiai konvencióval, mely szerint a vázafestészetben az emberi alakot profilból kell ábrázolni, a Gorgónak nincs profilja. Mindig úgy jelenik meg, mint egy lapos lemez, megfosztva a harmadik dimenziótól – vagyis nem úgy, mint egy valós arc, hanem mint egy abszolút kép, mint egy olyan dolog, amelyet csak nézni és megjeleníteni lehet. A *Gorgoneiont*, mely a látás lehetetlenségét reprezentálja, nem lehet nem nézni.

Továbbá, Frontisi-Ducroux párhuzamot von a vázafestészet ikonográfiai konvencióját felrúgó frontalitás és az aposztróf között, mely az a retorikai alakzat, melyben a szerző, a narratív konvencióval szakítva, direkt módon egy szereplőhöz vagy a közönséghez idézi szavait. Ami azt jelenti, hogy a látás lehetetlensége (melynek a Gorgó az összegzése) az aposztrófhhoz hasonló elemet tartalmaz, és ezáltal megkerülhetetlen felhívásként jelentkezik.

Ebből következően, a muzulmán elnevezése – „aki látta a Gorgót” – nem egy egyszerű megjelölés. Ha a Gorgó látása a látás lehetetlenségének belátását jelenti, akkor a Gorgó nem egy olyan dolgot nevez meg, ami a táborban van vagy létezik, és amit a muzulmán, a túlélőkkel szemben, megláthatott. Sokkal inkább a látás lehetetlenségét

jelzi annak a számára, aki a táborban van, aki már elbukott és nem emberré vált. A muzulmán nem látott és nem tudott semmit, hacsak nem a látás és a tudás lehetetlenségét. Ezért a muzulmánért való tanúskodás annyit tesz, hogy a látás lehetetlenségét próbáljuk elgondolni, ami nem könnyű feladat.

Tehát az emberi létezés „legmélyén” nincs más, mint a látás lehetetlensége: íme, ez a Gorgó, melyek megpillantása az embert nem emberré változtatja. De épp a látásnak ez a nem-emberi lehetetlensége hívja és szólítja fel az embert; ez az aposztróf, amely elől az ember nem térhet ki – egyedül ez a tanúságtétel. A Gorgó és aki látta, a muzulmán és aki tanúskodik érte: mindez egyetlen pillantás, a látás egyazon lehetetlensége.

## 2.8

Azt, hogy a muzulmánok kapcsán nem beszélhetünk valóban „élőkről”, minden tanúságtétel megerősíti. Améry (39) és Bettelhelm (1,104) „járó holttesteknek”, Carpi „élőhalottaknak” és „múmia-embereknek” (17) nevezi őket. „Nem is tudom, élőknek nevezem-e ezeket” – írja róluk Levi (3, 116). „Végül összekeverednek az élők és a halottak” – írja egy bergen-belseni tanú. „Végző soron a két kategória közötti különbség minimális... De van egy harmadik kategória is, akik még mereven állnak, anélkül hogy mozogni tudnának, és akik még lélegeznek egy kicsit.” (Sofsky, 464) Ezek az „arc nélküli jelenlétek”, „lárvak” így lakoznak minden esetben „az élet és a halál határán” – ahogy Zdzisław Ryn és Stanisław Kłodziński tanulmányának címében áll, mely napjainkig a témában írt egyetlen monográfia.

De ehhez a biológiai képhez azonnal hozzákapcsolódik egy másik is, amely mintha a valódi értelmét hordozná. A muzulmán nem csupán az élet és a halál határát jelzi, hanem sokkal inkább az ember és a nem-ember közötti küszöböt.

A vallomások ebben is egyeznek. „Nem-emberek névtelen tömege, amely némán menetel és robotol, amelyből már kihunytt az isteni szikra.” (Levi 3, 117) „Visszautasítottak minden reakciót és tárgyakká váltak. Ugyanakkor visszautasították saját személyiségüket

is.” (Bettelheim 3, 207) Létezik tehát egy pont, ahol az ember, megőrizve emberi látszatát, már nem ember többé. Ez a pont a muzulmán, és a tábor az ő voltaképpen helye. De mit jelent az ember számára a nem-emberré válás? Van olyan embersége az embernek, amely megkülönböztethető és különválasztható biológiai ember mivoltától?

## 2.9

A „szélsőséges helyzet” tétje tehát az „ember mivolt megőrzése”, a muzulmánvá válás elkerülése. A legközvetlenebb és legáltalánosabb ösztön azt sugallja, hogy ezt a határtapasztalatot morális kategóriákkal magyarázzuk. Arról van tehát szó, hogy megpróbáljuk fenntartani a méltóságot és az önbecsülést – még akkor is, ha ezek a táborban nem nyilvánulhattak meg megfelelő cselekedetekben. Bettelheim mintha valami ilyesmire utalna, amikor arról a „fordulópontonról” beszél, amelyen túl a deportált muzulmánvá válik.

Ha emberként akarunk túlélni, meggyalázva és lealacsonyítva, de mégis emberként, és nem egy járkáló holttestként, akkor mindenekelőtt arról a pontról kell tudnunk, amelyen túl nem léphetünk, semmilyen nyomás hatására, akár az élet kockáztatása árán sem. Ami azt jelenti, hogy tudatában kellett lennünk annak, hogy ezen a küszöbön túl az élet értelmét veszti. Túlélhettünk ugyan, de nem csökkent önbecsüléssel, hanem annak teljes megsemmisülésével. (Bettelheim, 3, 213)

Természetesen Bettelheim tudatában van, hogy a szélsőséges helyzetben a szabadság és a valós választás közötti perem voltaképp nem létezik, vagy olyannyira lecsökken, hogy a parancsnak való engedelmesség gyakran belső egyetértéssel történik.

Ez a tudatosság és a cselekvésben való tisztánlátás ugyanakkor nem változtatja meg a követelt tett természetét, csupán a szélsőséges esetekben az ítélkezés szabadságának egy minimális peremét jelöli ki, mely lehetővé teszi a fogoly számára, hogy ember maradjon. Ugyanis a minden affektív reakcióról és belső védekezésről való lemondás, a mindenáron védelmezett

fordulópont elhagyása az, ami a foglyot muzulmánvá változtatja. Azok a foglyok, akik ezt megértették, azt is felismerték, hogy ebben és csakis ebben áll a döntő különbség aközött, hogy megőrzik-e az emberségüket (és gyakran életüket is), vagy elfogadják a morális halált (melyet gyakran a fizikai halál kísért). (Bettelheim 3, 214)

A muzulmán tehát az, Bettelheim szerint, aki lemond a szabadság visszautasíthatatlan peremterületéről, és következképp az affektív élet és a humanitás egyetlen nyomát sem viseli. A „fordulóponton” túlra lépés, ez a megrázó tapasztalat Bettelheim számára az ember és a nem-ember közötti morális különbségtétel kritériumává vált. Tanúként tehát elvesztette nem csupán minden szánalomérzetét, de tisztánlátását is, ami egészen oda vezetett, hogy összekeverte azt, amit semmilyen körülmények között nem szabad összekeverni. Így történhetett, hogy Höss, Auschwitz parancsnoka (akit 1947-ben, Lengyelországban ítélték el), az ő szemében egy „jól táplált és jól öltözött” muzulmán volt.

Habár a fizikai halál csak jóval később érte, attól a pillanattól kezdve, hogy Auschwitz parancsnoka lett, már csak egy élőhalott volt. Nem volt ugyan „muzulmán”, jólápláltsága és jólöltözöttsége miatt. De olyan teljesen elvesztette önbecsülését, önszeretetét, érzéseit és személyiségét, hogy már csak egy gép volt, melyet a felettesei gombnyomással irányítottak. (Bettelheim 3, 307)

Bettelheim szemében a muzulmán is egy valószínűtlen és szörnyű biológiai gépezetként tűnik fel, mely nemcsak morális tudatát, de érzékenységét és idegi ingerlékenységét is elvesztette.

A foglyok „muzulmánokká” váltak akkor, amikor már semmi sem váltott ki érzéseket bennük... Még az éhség ingere sem ért el az agyukhoz elég tiszta formában ahhoz, hogy választ provokáljon... Más foglyok gyakran megpróbálták jók lenni hozzájuk, amikor enni adtak nekik, de a muzulmánok nem tudtak a feléjük kinyilvánított együttérzésre reagálni. (Bettelheim 3, 211)

Az alapelv, mely szerint „senki nem akarja látni a muzulmánt”, itt a túlélőt is érinti: nem csupán meghamisítja saját tanúságtételét (valamennyi tanú egyetért abban, hogy a táborban senki „nem volt jó” a muzulmánokkal), de nem veszi észre, hogy az emberi lényeket egy irreális paradigmává változtatja, egy vegetatív gépezetté. Mindezzel egyetlen célja, hogy mindenáron lehetővé tegye a megkülönböztetést aközött, ami a táborban megkülönböztethetetlen volt: az emberi és a nem-emberi között.

## 2.10

Mit jelent „embernek maradni”? Az, hogy a válasz nem lesz könnyű, és hogy a kérdés érdemes a végiggondolásra, a túlélők intéseiben benne rejlik: „Fontoljátok meg, vajon ember ez?” Valójában nem egy kérdésről van szó, sokkal inkább felszólításról – „közvetlenül és erőszakos késztetésként jelentkezett bennünk ez az igény” (Levi 3, 8) –, mely a kérdő formát is megkérdőjelezi. Mintha a végső dolog, amit remélni lehet, egy állítás vagy tagadás lenne.

Arról van tehát szó, hogy olyannyira eltávolodjunk az „ember” szó jelentésétől, hogy a kérdés értelme is teljesen megváltozzék. Sajátos módon Levi és Antelme tanúságtételei ugyanabban az évben jelentek meg (1947), és címükben mintha erről a kérdésről folytatnának egy ironikus párbeszédet: *Ember ez? – Emberi fajtánk* (vagy „Emberi fajunk”). Antelme számára a tábor kérdése az egy fajhoz tartozás „csaknem biológiai” igénye, az emberi fajhoz tartozás végső érzése: „Emberi voltunk tagadása az emberi fajhoz tartozás csaknem biológiai szükségességéhez vezet.” (Antelme, 8)<sup>1</sup>

Szintén lényeges, hogy ő itt terminus technicusként a faj (*espèce*) kifejezést használja, és nem azt a másikat, amely egy számára is ismerős háborús dal refrénjében is előbukkan: az emberi nem (*le genre humain*) kifejezést. Mivel itt a biológiai hozzátartozás szigorú értelméről van szó (a „csaknem” itt egyfajta eufemizmus,

1 A magyar fordításban „emberi nemhez” tartozás szerepel, de itt egyértelműen a címre utal a szerző.

a kimondhatatlannal szembeni kétely), és nem morális vagy politikai szolidaritás kinyilvánításáról. Pontosan ezt kell „fontolóra vennünk”, nem pedig – ahogy Bettelheim vélte – a méltóság kérdését. A feladat olyan homályos és nagy, hogy egybecseng az SS állításával, mely szerint a tábor törvényét – „ezek disznók, nem emberek” – komolyan kell venni.

Nem hisszük, hogy azok a történelemből vagy az irodalomból ismert hősök, akik a szerelemről, a magányról, a lét vagy nemlét szorongásairól vagy a megtorlásról szóltak, az igazságtalanság, a megaláztatás ellen lázadtak, valaha is odáig jutottak volna, hogy egyedüli és végső igényként az emberi fajhoz tartozást fejezzék ki.

Talán visszavetített érzelemnek, utólagos magyarázatnak tűnhetik, ha azt mondjuk, hogy úgy éreztük, hogy emberi mivoltunkat, fajhoz tartozásunkat tagadják. Mégis ezt éreztük a legközvetlenebbül, a legállandóbban, ebben éltünk, de a másik fél éppen ezt akarta. (Antelme, 8)

Mit jelent az emberi fajhoz tartozás „végső” érzése? Létezik egyáltalán ilyen érzés? A muzulmán kapcsán sokan mintha csak erre keresnék a választ.

## 2.11

Levi akkor kezdett tanúskodni, amikor az elembertelenítés már végbement, amikor már nem volt többé értelme a méltóságról beszélni. Ő az egyetlen, aki tudatosan arra törekszik, hogy a muzulmánok, az odaveszettek helyett tanúskodjon, azokért, akiket tönkretettek és akik elérkeztek a mélypontra. Sok tanúvallomásban implicit módon megfogalmazódik, hogy Auschwitzban valamilyen módon mindenki eltemette az emberi méltóságát. De talán sehol sem jelenik meg olyan tisztán, mint az *Akik odavesztek és akik megmenekültek* egyik passzusában, ahol Levi felidézi azt a különös reménytelenséget, melyet a rabok a szabadulásuk napján éreztek: „Ugyanabban a pillanatban, amikor azt éreztük, hogy ismét emberré válunk, vagyis felelős lényé.” (Levi 2, 85) Hiszen a túlélő jól ismeri

a lealacsonyodás közös kényszerét, tudja, hogy az emberiség és a felelősség olyan dolgok, melyeket a deportált a tábor kapujánál maga mögött hagy.

Természetesen fontos az, hogy néhányan – a jámbor Chajim, a hallgató Szabó, a bölcs Robert, a bátor Baruch – nem adták fel. De nem értük, nem a „legjobbakért” szól a tanúságtétel. És még ha nem haltak volna is meg – „a legjobbak egytől egyig mind ott maradtak” (Levi 2, 102) – akkor sem lehetnének tanúk, nem tanúskodhatnának a táborról. Talán valami másról – a saját hitükről, erényükről (hiszen pont emiatt haltak meg) –, de nem a táborról. A „teljes értékű tanúk”, akikért értelme van a tanúskodásnak, azok „a megfigyelés, az emlékezés, a mérlegelés és az önkifejezés képességét már hetekkel, hónapokkal a haláluk előtt elvesztették”. (Levi 2, 104) Az ő esetükben viszont méltóságról és illemről beszélni nem lenne illendő.

Amikor Levit az egyik barátja meg akarta győzni arról, hogy a túlélése a Gondviselés műve volt, és hogy ezáltal „megjelölt, kiválasztott”, ő dühösen ellenkezett („irtóztatónak éreztem ezt a vélekedést” Levi 2, 101), mintha az a törekvés, ami fenntartana valami felismerhető jót Auschwitzban, ami aztán a táboron kívül kerülhetne, a normális világba, elfogadhatatlan lenne: a jó nem tanúsítható. Így kell értenünk azt, hogy tézise szerint „nem a legjobbak tértek haza, nem a jó sorsra hivatottak, nem az üzenetvivők”. (Levi 2, 101)

A túlélők nem csupán a legjobbakkal (akiknek az erényéhez nem tudtak igazodni) való összevetésben bizonyulnak a legrosszabbnak, de az odaveszettek névtelen tömegével szemben is, akiknek a halála még csak halálnak sem nevezhető. Ez Auschwitz sajátos etikai apóriája: ez az a hely, ahol nem tisztességes tisztességesnek maradni, ahol azok, akik hittek abban, hogy megőrzik a méltóságukat és az önbecsülésüket, szégyent éreznek azokkal szemben, akik mindezt elvesztették.

## 2.12

A tisztesség és a méltóság megőrzésének szégyenéről létezik egy híres leírás. Ez Malte találkozása a koldusokkal, Párizs utcáin, ahol azt tapasztalja, hogy méltóságteljes kinézete és tiszta gallérja

ellenére, azok társukként ismerik fel és a beavatottak jeleivel üdvözlik őt.

Igaz, hogy gallérom és fehéreneműm tiszta, nyugodtan bemehetnék így, ahogy vagyok bármelyik cukrászdába, lehetőleg valamelyik nagy boulevard-on, és kezem is olyan, hogy nyugodtan belenyúlhatnék a süteményes tálba, s kivehetnék belőle valamit. Ez nem tűnne fel senkinek, nem pörölnének, és nem mondanák, hogy kívül tágasabb, mert kezem mindenesetre jobb körökre enged következtetni, és látszik, hogy naponta négyszer-ötször megmosom.

És mégis, néhány alakot, a boulevard Saint-Michelen és a Rue Racine-on például, nem lehet félrevezetni, ezek füttyülnek a csuklókra. Csak rám néznek, és már tudják is. Tudják, hogy tulajdonképpen hozzájuk tartozom, csak hát most komédiázom egy kicsit.

És nem akarják a tréfát elrontani, csak éppen vigyorogva rám kacsintanak. De hát kik ezek? Mit akarnak tőlem? Már várnak rám? Miről ismernek fel? Mert annyit biztosan tudok, hogy ezek kitaszítottak, nemcsak koldusok; tulajdonképpen nem is koldusok, nem szabad egy kalap alá venni őket. Ez a hulladék, az emberek lehántott héja, amit a sors kiokádott. A sors nyálától nyirkosan odatapadnak egy fal, egy lámpavas vagy hirdetőoszlop oldalához, esetleg lassan végigcsorognak az utcán, sötét, piszkos nyomokat hagyva maguk után. (Rilke, 286–287)

És a múltkor az a szürke, törődött asszony, hogy merészelt negyedóraig ott állni mellettem a kirakat előtt, miközben valami hosszú, öreg ceruzát mutogatott, melyet csúnya, összeszorított markából végtelen lassúsággal csúsztatott elő? Úgy tettem, mintha a kiállított holmit nézegetném, és semmit se vennék észre. Ő azonban tudta, hogy látom, és tudta, hogy töröm a fejem, mit akar tulajdonképpen? Mert mindjárt megértettem, hogy nem a ceruzáról lehet szó: sejtettem, hogy ez a beavatottak számára valami jel, s a kivetettek ismerik a jelentését. Érzésem szerint azt jelezte, hogy menjek valahová, vagy tegyek valamit. És az volt a legfurcsább, hogy sehogy sem tudtam megszabadulni attól az érzéstől, hogy valóban létezik valamiféle megegyezés, ez a jel is hozzá tartozik, s az egész némajáték végeredményben olyasmit rejteget, amire számítanom kellett volna. (Rilke, 287)

Minket most nem annyira az érdekel, hogy Malte milyen tökéletesen fejezi ki a rilkei gesztus alapvető kétértelműségét, mely a minden felismerhető emberi alak elhagyásának tudata és az ebből az állapotból mindenáron menekülni vágyás között ingadozik, és melynek következtében a mélységbe való aláereszkedés számára csak az elmaradhatatlan felemelkedés ígérete lesz, a költészet és a nemesség magaslatai (*hauts lieux*) felé. Sokkal döntőbb tény, hogy a „kitaszítottakkal” szemben Malte rájön, hogy az ő méltósága csupán egy hasztalan komédia, mely arra ösztönzi őket, hogy „vigyorgva rákacsintsanak”. Látványuk és az általuk sugallt intimitás pedig olyannyira elviselhetetlen Malte számára, hogy attól tart, egy nap még a házához jönnek, hogy megszégyenítsék. Ezért a Bibliothèque Nationale-ba menekül, a költői közé, ahová a kitaszítottak nem tudnak belépni.

Auschwitz előtt talán még soha nem írták le ilyen hatásosan a méltóság megtörését egy extrém emberi figura láttán, és az önbecsülés feleslegességét a teljes lepusztultsággal szemben. Egy finom szál köti össze az „emberek lehántott héját”, akik megrémítik Maltét, a „héj-emberekkel”, akikről Levi beszél. És az a kis szégyen, melyet a fiatal költő a párizsi koldusokkal szemben érez, mintha egy halk hírnök lenne, mely bejelenti a túlélőknek az odaveszettekkel szemben érzett, hallatlan szégyenét.

### 2.13

Érdemes eltöprengenünk a muzulmán paradox etikai helyzetén. Ő ugyanis nem csupán – ahogy Bettelheim véli – egy végső fordulóponthoz vezető jele, az a küszöb, amelyen túl megszűnik az emberi mivolt. Vagyis nem csupán a morális halál megtestesítője, amely ellen minden erővel tiltakozni kell, az emberiség és az önbecsülés – és talán az élet – megmentése érdekében. Levi szerint a muzulmán sokkal inkább egy kísérlet terepe, amelyben a moralitás és a humanitás is megkérdőjeleződik. Egy sajátos faj határfigurája, amelyben nemcsak az olyan kategóriák, mint a méltóság és a tisztelet, de az etikai határ eszméje is értelmét veszti.

Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy ha kijelölünk egy olyan határt, amelyen túl megszűnik az emberi mivolt, és ezt mindenki vagy legalábbis az emberek nagy része átlépi, akkor ezzel nem az emberek embertelen mivoltát igazoljuk, sokkal inkább a határ elégtelen és absztrakt jellegét. Másrészt képzeljük el, hogy az SS beenged a táborba egy prédikátort, aki minden erejével arról próbálja meggyőzni a muzulmánokat, hogy még Auschwitzban is meg kell őrizni a méltóságot és az önbecsülést. Ez a prédikatori gesztus gyűlöletes lenne, a prédikáció pedig durva sértés azokkal szemben, akik már túl vannak nem csupán a meggyőzés, de minden emberi segítség lehetőségén is („ők már szinte mindig túl voltak minden segítségen”, Bettelheim 3, 212). A deportáltak ezért utasították vissza, hogy a muzulmánokhoz beszéljenek; mintha a csend és a meg nem látás volna az egyetlen megfelelő viselkedésmód azokkal szemben, akik már menthetetlenek.

A muzulmán így az emberi egy olyan zónájába kerül – mivel ha tagadnánk az emberi mivoltukat, akkor elfogadnánk az SS ítéletét, megismételnénk annak gesztusát –, ahol a segítséggel együtt a méltóság és a tisztelet is hasznavehetetlenné válik. Ám ha létezik egy olyan emberi zóna, ahol ezeknek a fogalmaknak nincs értelme, akkor ezek nem eredendő etikai kategóriák, mivel egyetlen etika sem teheti meg, hogy kizárjon magából egy emberi részt, bármilyen értéktelen vagy gyötrelmes látványt nyújtó legyen is az.

### 2.14

Évekkel ezelőtt, egy olyan országban, melynek Auschwitz kapcsán minden másnál több oka volt a rossz lelkiismeretre, az egyetemi közegben felbukkant egy doktrína, amely azt állította, hogy azonosította az etika egyfajta transzcendentális feltételét a kötelező kommunikáció elvében. E szerint a különös doktrína szerint egyetlen beszélő lény nem vonhatja ki magát a kommunikáció alól, semmilyen módon. Amennyiben, az állatoktól eltérően, a nyelv adományával bírnak, az emberek mintegy arra ítéltetnek, hogy cselekedeteik jelentését és értékét illetően megegyezzenek. Aki azt állítja, hogy



nem akar kommunikálni, önmagának mond ellent, mivel máris azt kommunikálta, hogy nem akar kommunikálni.

A filozófia történetében az ilyen típusú érvelések nem új keletűek. Ezek azt a pontot jelzik, ahol a filozófus zavarba kerül, ahol úgy érzi, hogy kicsúszik a lába alól a nyelv biztos talaja. Már Arisztotelész ilyen érvelésre kényszerül a próbatétel pillanatában – a *Metafizika* Gamma könyvében (1006a) – „a legbiztosabb alapelv”, az ellentmondás-mentesség elvének bizonyítására:

Vannak ugyan, akik filozófiai iskolázottságuk hiányában azt szeretnék, hogy ez is bizonyíttassék. A filozófiai iskolázottság hiánya ugyanis, ha valaki nem tudja, hogy mikre kell és mikre nem kell bizonyítékot keresni: mert hiszen egyáltalában lehetetlen mindent bizonyítani. Ez ugyanis azt jelentené, hogy a végtelenbe mennénk vissza, s akkor úgysem jöhetne létre bizonyítás... De cáfolat formájában még a fenti állítás lehetetlenségét is be lehet bizonyítani, s ennek egyedüli feltétele, hogy az, aki kétségbe vonja a mi tételeinket, állítson valamit. Mert ha nem állít semmit, akkor nevetséges volna ellenérvet keresni azzal szemben, akinek magának sincs semmi érve, hiszen nem állít semmit sem. Az az ember, aki így tenne, amennyiben így tenne, olyan volna, mint valami növény.

Amennyiben egy néma előfeltevésen alapul (ebben az esetben azon, hogy valakinek beszélnie kell), minden cáfolat mögött szükségszerűen marad valami, egy kivétel formájában. Arisztotelész esetében a kizárt maradék: a „növény-ember”, aki nem beszél. Elég ugyanakkor, hogy az ellenfél egyszerűen és radikálisan elhallgasson, és a cáfolat érvényét veszti. Nem mintha a nyelvbe való belépés olyasmi lenne, amit az ember kénye-kedve szerint visszavonhat. De tény az, hogy a kommunikációs képesség egyszerű elismerése nem kötelez semmilyen módon a beszédre; vagy másként fogalmazva, a nyelv kommunikációs eszközként való előzetes-létezése – hiszen a beszélők számára már mindig is létezik egy nyelv – nem tartalmaz önmagában semmilyen kommunikációra való kötelezettséget. Épp ellenkezőleg, csak ha a nyelv még nem kommunikáció, akkor tanúskodhat valamiről, amiről nem lehet

tanúskodni, és a beszélő akkor tapasztalhat meg valamit, ami a beszéd követelményéhez hasonló.

Auschwitz a radikális cáfolata a kötelező kommunikáció minden alapelvének. És nem csupán azért, mert a túlélők tanúsága szerint minden kísérlet egy kápó vagy egy SS megszólítására csak szám-talan botütést eredményezett, vagy mert, ahogy Marsalek feljegyzi, bizonyos légerekben minden kommunikációt a korbács helyettesített, amit ezért ironikusan *der Dolmetschernek*, tolmácsnak neveztek. Nem is azért, mert a „nem beszélés” volt a táborban a normális állapot, ahol a fogolynek „néhány nap alatt elsorvad a nyelve, és a nyelvével együtt a gondolatai is”. (Levi 2, 115)

A döntő cáfolat ettől különbözik. Ez, ismét, a muzulmán. Képzeld el egy pillanatra, hogy egy időgépnek köszönhetően be tudjuk vinni a táborba Apel professzort, akit egy muzulmán elé vezetünk, arra kérve, hogy itt is igazolja kommunikációs etikáját. A kockázatot ugyanis az jelenti, hogy minden jó szándék ellenére is, a muzulmán ismét kikerül az emberi köréből. A muzulmán ugyanis radikális cáfolata minden lehetséges cáfolatnak, az utolsó metafizikai bástyák lerombolása, melyek direkt igazolás híján azért fennmaradnak, de csak tagadásuk tagadásaként.

## 2.15

Ezek után nem meglepő, hogy a méltóság fogalma is jogi eredetű. Ebben az esetben a közjogi szférához kapcsolódik. Már a Köztársaság korától kezdve, a latin *dignitas* azt a rangot és autoritást fejezte ki, mely a közhivatalokhoz, és ennek kiterjesztéseként, magukhoz az ellátott feladatokhoz kapcsolódott. Ezt igazolja a *dignitas equestre, regia, imperatoria*. Ebből a szempontból a *Codex Iustinianus XII.* könyvének *De dignitatibus* fejezete nagyon tanulságos. Ez ügyel arra, hogy a különböző „méltóságok” rendje (nem csupán a tradicionálisak, mint a szenátor vagy a konzul, de a prefektus, a pretoriánus, a szent urna felelőse, a kincstárnokok, és a bizánci bürokrácia más fokozatai) a legapróbb részletekig tiszteltben legyen tartva, és ügyel arra, hogy kizárják a tisztviselésből

(*porta dignitas*) mindazokat, akiknek az élete nem illeszkedik a rájuk ruházott ranghoz (ha például cenzúrázták őket vagy rossz hírnevük volt). De a méltóság valódi és sajátos teóriája a középkori jogtudósok és kanonisták munkája. Kantorowitz már klasszikusnak számít könyve bemutatja, hogy a jogtudomány hogyan kapcsolódik szorosán össze a teológiával annak érdekében, hogy megfogalmazza a szuverenitás elméletének egyik kardinális pontját: a politikai hatalom örökérvényűségét. A méltóság leválik a hordozójáról, és egy fiktív személlyé válik, egyfajta misztikus testté, mely a tisztségviselő vagy az uralkodó testéhez kapcsolódik, ahogy Krisztusban az isteni személy megkettőzi az emberi testet. Ez az emancipáció abban a középkori jogtudósok által számtalanul ismételt elvben teljesedik ki, mely szerint „a méltóság nem hal meg soha” (*dignitas non moritur; Le Roi ne meurt jamais*).

A méltóság és testi hordozója közötti szétválás és egyben bensőséges kapcsolat látványosan megfigyelhető a római császár kettős temetésében (majd később a francia királyéban is). A halott uralkodóról készült képmást, mely az ő „méltóságát” képviselte, valódi személyként kezelték, orvosi felügyeletet és tiszteletet kapott, és végül egy fényes temetési szertartáson égették el (*funus imaginarium*).

A jogtudósok munkájával párhuzamosan megjelentek a kanonisták munkái is. Ezek a különböző egyházi „méltóságok” számára egy analóg elméletet állítottak fel, mely a papok által használt *De dignitate sacerdotum* traktátusaiban összegződött. Ez egyrészt az angyalok fölé emelte a papok rangját – olyannyira, hogy testük a mise során Krisztus inkarnációjának a helye lett; másrészt ragaszkodott a méltóság etikájához, vagyis a kivételes helyzethez illő viselkedéshez (ami tartózkodást jelentett a *mala vitától*, így például nem érinthették többé Krisztus testét a női szemérem megérintését követően). És mivel a közméltóság, egy kép formájában, fennmaradt, ezért a papi szentség is továbbélt a relikviákban („dignitásnak” nevezik, főleg francia nyelvterületen, a szent test relikviáit).

Amikor a méltóság fogalma bekerült a morális értekezésekbe, akkor csupán pontról pontra visszaadta – mintegy interiorizálva – a jogelméleti modellt. Ahogy a bíró vagy a pap viselkedésének és

külső megjelenésének (a *dignitas* kezdetől fogva a magas pozícióhoz illő fizikai kinézetet is jelölt, ami a rómaiak szerint a férfiaknál a női *venustus* megfelelője) összhangban kellett lennie a rangjával; úgy ebben az esetben a méltóság üres formáját spiritualizálták a morállal, és így töltötte be a hiányzó „méltóság” helyét és nevét. És mivel a jog különválasztotta a *persona ficta* rangját a hordozójától, ezért a morál – egy fordított vagy tükörfolyamat révén – különválasztotta az egyéni viselkedést a tisztség viselésétől. Ettől kezdve az a személy számít méltóságosnak, aki még ha megfosztották is a közméltóságától, úgy viselkedik, mintha még birtokolná azt. Ez nyilvánvaló azoknak az osztályoknak az esetében, melyek az ancien régime bukása után az utolsó nyilvános előjogukig mindent elvesztettek, amit az abszolút monarchia adományozott nekik. De később ugyanígy megfigyelhető az alsóbb néposztályok esetében is, akiket szigorúan kizárták minden politikai méltóságból, és akiknek minden tanító először a méltóságról és a szegények becsületéről adott leckét. Mindkét esetben egy hiányzó méltósághoz való elszánt ragaszkodást láthatunk. A kapcsolat gyakran nyelvi kifejezést is nyer: *dignitatem amittere* vagy *servare*, ami egy tisztség elvesztését és fenntartását jelenti: arról van szó tehát, hogy feladjuk vagy megőrizzük, feláldozzuk vagy megmentsük a méltóságot, még ha nem is rangként, de legalább annak látszataként.

Még a náciok is használták egy a méltósághoz kapcsolódó kifejezést ahhoz, hogy a faji törvények után minősítsék a zsidók jogi helyzetét, ez volt az *entwürdigten*. A zsidó egy olyan ember, akit megfosztottak minden *Würdetől*, minden méltóságtól: egyszerűen csak ember, és éppen ezért nem-ember.

## 2.16

Mindig is tudtuk, hogy léteznek olyan helyek és helyzetek, amelyekben a méltóság nem helyénvaló. Az egyik ilyen a szerelem. A szerelmes minden lehet, csak méltóságteljes nem, lehetetlen a méltóság megőrzésével szerelmeskedni. A régiek erről annyira meg voltak győződve, hogy a szerelmi gyönyör nevét a méltósággal

összeegyeztethetetlennek vélték (*verbum ipsum voluptatis non habet dignitatem*), és az erotikus témákat a komikus műfajba sorolták (Serviustól tudjuk, hogy az *Aeneis* IV. könyvét, mely a modern olvasókat könnyekig meghatja, a komikus stílus tökéletes példajaként tartották számon).

A szerelem és a méltóság összeegyeztethetlenségének számos jó oka van. A jogi méltóságban és morális átvételében a méltóság végső soron a hordozója létezésétől független dolog, egy belső modell vagy egy külső kép, melyhez igazodni kell, és amelyet mindenáron meg kell őrizni. A szélsőséges helyzetekben azonban – és a szerelem maga módján egy szélsőséges helyzet – még egy minimális távolság sem tartható fenn a valós személy és modellje, az élet és a norma között. És nem azért, mert az élet vagy a norma, a belső vagy a külső váltakozva egymás fölé kerülne, hanem mert minden ponton olyannyira egybeolvadnak, hogy semmi helyet sem hagynak egy illendő kompromisszum számára (Szent Pál ezt tökéletesen tudta, amikor a rómaiakhoz írt levelében a szerelmet a törvény beteljesüléseként és végeként definiálta).

Szintén emiatt, Auschwitz a méltósághoz és a normához való ragaszkodás minden etikájának a végpontját és a lerombolását jelzi. A puszta élet, melyre az embert redukálták, nem kötelez semmire és nem illeszkedik semmihez. Ez maga az egyetlen norma, az abszolút immanencia. És az „emberi fajhoz tartozás végső igénye” semmi esetben sem jelent méltóságot.

Az a jó – amennyiben van értelme jóról beszélni –, amit a túlélők meg tudtak őrizni a táborban, ezért nem a méltóság. Épp ellenkezőleg, a túlélők azt a kegyetlen üzenetet hozzák a táborból az embereknek, hogy a méltóságot és az illemt minden képzeletet felülmúlóan el tudjuk veszíteni; de még a legszélsőségesebb lealacsonyodásban is létezik élet. És ez az új tudás lett az a mérce, amely megítél és felméri minden méltóságot és morált. A muzulmán, aki ennek a legszélsőségesebb kifejezése, egy etika küszöbét őrzi, egy olyan életformát, mely ott kezdődik, ahol a méltóság véget ér. És Levi, aki az odaveszettekért tanúskodik, aki helyettük beszél, ennek az új *terra ethicának* a kartográfusa: a *Muselmanland* könyörtelen földmérője.

## 2.17

Az élet és a halál közötti helyzet, ahogy már láttuk, a muzulmán leírásának egyik állandó eleme, egy antonomáziával élve, ő egy „járkáló holttest”. Eltörölt arcát és „keleties” agóniáját látva a túlélők haboznak, hogy megítéljék-e neki az élet legcsekélyebb méltóságát. De ez a halálközelség egy másik, sokkal botrányosabb jelentést is hordoz, mely már nem az élet, sokkal inkább a halál méltóságát vagy méltatlanságát érinti.

Mint mindig, most is Levi talál rá a legigazabb és egyben legrettenetesebb formulára: „nem is tudom, halálnak nevezem-e a halálukat”. (Levi 3, 116) A legigazabb, mert a muzulmánokat elsősorban nem az határozza meg, hogy életük már nem nevezhető életnek (ez a fajta degradáció bizonyos értelemben minden táborlakót érint, ez nem egy teljesen új tapasztalat); sokkal inkább az, hogy a haláluk többé már nem halál. Hogy egy emberi lény halála már nem nevezhető többé halálnak (nemcsak azért, mivel nincs fontossága, hiszen ez már máskor is megtörtént; hanem maga a „halál” név nem illik rá), ez a tábor sajátos iszonya, melyet a muzulmán vezetett be a táborba, és amelyet a tábor vezetett be a világba.

De ez azt is jelenti – és Levi kijelentése ettől olyan rettenetes –, hogy az SS joggal nevezte a holttesteket *Figurennek*. Ahol a halál nem nevezhető halálnak, ott a holttest sem nevezhető holttestnek.

## 2.18

Már megvizsgáltuk, hogy a tábor nem egyszerűen az élet tagadása határozza meg, hogy nem a halottak vagy az áldozatok száma váltja ki a rettenetet, és hogy a fenyegetett méltóság nem az élethez, sokkal inkább a halálhoz tartozik. Egy 1964-es, Günther Gausnak adott interjújában, Hannah Arendt így írja le az arra a pillanatra adott reakcióját, amikor a táborok igazsága, a legapróbb részletekig, kezdett ismertté válni.

Korábban azt mondtuk: nos, vannak ellenségeink. Ez teljesen természetes. Miért ne lennének az embernek ellenségei? De ez más volt. Valóban



olyannak tűnt, mint egy megnyíló szakadék. *Ez nem történetelt volna meg.* És nem csupán az áldozatok számára gondolok. Sokkal inkább a módszerre, a holttestek gyártására és így tovább... Nem szükséges részleteznem. Ennek nem kellett volna megtörténnie. Olyasmi történt ott, amivel nem tudunk megbékélni. Egyikünk sem képes rá. (Arendt 2, 13–14)

Úgy tűnik, hogy minden mondat olyan fájdalmas jelentést hordoz, ami a beszélőt arra kényszeríti, hogy olyan formulákhoz folyamodjon, melyek félúton vannak az eufemizmus és a kimondhatatlan között. Mindenekelőtt itt van a két változatban elismételt, különös kifejezés: „ennek nem kellett volna megtörténnie”, melynek első halálásra mintha egyfajta érzelmes tónusa lenne, ami meglepő egy olyan szerző szájából, aki megírta a legbátrabb és legdemisztifikálőbb könyvet a gonoszról. Ez a benyomás még tovább erősödik az utolsó szavak hallatán: „Olyasmi történt ott, amivel nem tudunk megbékélni. Egyikünk sem képes rá.” (A *ressentiment*, ahogy Nietzsche mondta, abból fakad, hogy az akarat képtelen elfogadni azt, hogy valami megtörtént, nem tud kibékülni az idővel és annak „így volt”-jával.)

Aminek nem kellett volna megtörténnie, és ami mégis megtörtént, az valami olyan botrányos dolog, hogy Arendt, miután megnevezi, hogy mire gondol, a vonakodás vagy a szégyen gesztusaként hozzáteszi („nem szükséges részleteznem”): „a holttestek gyártására és így tovább”. A megsemmisítést futószalagon (*am laufenden Band*) való gyártásként először egy SS orvos definiálta, Friedrich Entress (Hilberg, 1032); majd ezt a kijelentést azóta számtalanszor elismélték és átváriálták, gyakran félrevezető módon.

A „halálgyár” kifejezés minden esetben azt feltételezi, hogy a halálról nem sajátos értelmében beszélünk, hogy a halál a táborokban nem halál, hanem valami végtelenül botrányosabb. Auschwitzban nem halnak meg, hanem holttesteket gyártanak. Halál nélküli holttesteket, nem-embereket, akiknek elhunyt a szériagyártást növeli. Egy lehetséges és meglehetősen elterjedt magyarázat szerint a halálnak éppen ez a degradációja adja Auschwitz sajátos vétkét, nevének rettenetét.

## 2.19

Nem nyilvánvaló ugyanakkor, hogy Auschwitz etikai problémája a halál degradációja lenne. Amikor ebből a perspektívából nézzük Auschwitzot, néhány ellentmondás elkerülhetetlenül felbukkan. Ahogy azoknál a szerzőknél is, akik már jóval Auschwitz előtt, a saját halál modern elértéktelenedéséről beszéltek. Közöttük természetesen Rilke az első, aki Entress – a halottak táborokban való sorozatgyártásáról szóló – kijelentésének váratlan, többé-kevésbé indirekt eredetét fogalmazza meg: „Most 559 halálos ágygal rendelkeznek. Persze nagyüzemszerűen (*fabrikmassig*) folyik a munka. Ilyen roppant termelés mellett a halál bizony nem olyan jól kidolgozott, de hát nem is erről van szó. A mennyiség a fontos.” (Rilke 1, 267) Ugyanezekben az években Peguy, egy olyan szöveg helyen, melyet később Adorno Auschwitz kapcsán idéz, a halál méltóságának a modern időkben való elvesztéséről beszél: „a modern világnak sikerült meggyaláznia azt, ami a világon talán a legnehezebben meggyalázható, mivel önmagában, mintegy saját anyagaként hordoz egyfajta méltóságot, mint egy sajátos meggyalázhatatlanságot: a halált.”

Rilke a nagyüzemszerű halállal a „saját halált” állítja szembe, mely a régi szép időket jellemezte, amikor a halál még mindenki-ben benne fészkelt, „mint gyümölcsben a mag”. (Rilke 1, 268) Azt a halált, ami „*igazán* az övék volt, s különös méltósággal, csendes büszkeséggel járkáltak vele a világban”. (Rilke 1, 268)

*A szegénység és a halál* könyve a párizsi látogatás sokkélmenyéből született, és teljes egészében a nagyvárosi halál méltóságának elvesztéséről szól, ahol az élet lehetetlensége oda vezet, hogy a saját halál gyümölcse nem érik be, azé a nagy halálé, mely mindenki „létében érik”. (Rilke 2, 39)

Meglepő ugyanakkor, hogyha eltekintünk az állandó viszsztatérésektől a születés és a vetélés („vajúdva és tagadva vetéljük el halálunk magzatát” Rilke 2, 40), valamint az érett és az éretlen gyümölcsök képeihez („saját haláluk zölden, méze-fosztva gyümölcsként függ bennük, éretlenül” Rilke 2, 39), akkor a saját halál csupán a legabsztraktabb és legformálisabb szembeállítások által különböztethető meg a többitől: saját/nem saját, belső/külső.

A halál modern kori kisajátításával szemben a költő reakciója – a freudi gyász logikájának megfelelően – az elveszett tárgy interiorizálása. Ahogy a melankólia analóg esetében, egy tárgy (a halál) kisajátítottként való megjelenítése csupán azért, hogy sajátként vagy nem sajátként beszéljünk róla, nem bír semmilyen értelemmel. Arról, ami „sajáttá” teszi Brigge kamarás halálát – régi ullsgaardi házában, melyet Malte a „fejedelmi” halál példajaként olyan részletesen leír –, valójában semmit nem tudunk meg, azonkívül, hogy a *saját* házában, *saját* szolgálói és *saját* kutyái körében halt meg. A Rilke kísérlet arra, hogy visszaadja a halál „sajátos méltóságát”, végül olyan illetlen benyomást kelt, mint az egyik szolga álma arról, hogy szenvedő urát egy „trágyázó villával” öli meg – mely mintha a költő titkos vágyáról árulkodna.

## 2.20

A „halálgyár” kifejezést a megsemmisítő táborok meghatározására már 1949-ben Martin Heidegger is használta, aki Arendt tanára volt a freiburgi egyetemen a 20-as évek végén. Különös módon a „halálgyár” ebben az esetben is azt jelenti – ahogy Levinél is –, hogy a megsemmisítés áldozatainak esetében nem beszélhetünk halálról, mivel nem haltak meg valójában, haláluk egy sorozatgyártásban előállított termék volt. „Tömegesen haltak meg, több százán egyszerre” – hangzik el Heidegger a technikáról szóló előadásában, melyet a filozófus Brémában tartott, „A veszély” (*Die Gefahr*) címen.

Meghaltak vajon? Inkább elpusztultak. Kiselejtezték őket. Meghaltak vajon? Egy halálgyár sorozatban gyártott termékeivé váltak. Likvidálták őket, észrevétlenül, a megsemmisítő táborokban... Meghalni (*sterben*) annyit jelent, mint a saját létben vállalni fel a halált. Képesnek lenni a halálra annyit tesz, mint dönteni tudni erről a vállalásról. És erre csak akkor vagyunk képesek, ha a létünk a halálhoz viszonyuló lét...

A megszámlálhatatlan és rettenetes el nem halt halál (*unges-torbener Tode*) nagy szerencsétlenségét mindenekelőtt az adja, hogy a halál lényegét megtagadták az embertől. (Heidegger 1, 56)

Nem ok nélkül vetették fel néhány évvel később, hogy egy szerzőtől, aki a nácizmushoz kapcsolódott (még ha csak marginálisan is), egy ilyen odavetett megjegyzés a megsemmisítő táborok kapcsán – annyi év hallgatás után – távolról sem volt helyénvaló. Annyi mindazonáltal biztos, hogy az áldozatok is úgy látták, hogy megfosztották őket a halál méltóságától, pusztulásba vezették őket – a Rilkei képet idéző „elvetélt halálhoz” –, egy olyan halálhoz, mely nem meghalás. De vajon mi lehetett volna a táborban egy *meghalt* halál, egy saját létében hordozott halál? Van egyáltalán értelme különválasztani, Auschwitzban, a saját és a nem saját halált?

Tény, hogy a *Lét és idő*ben, a halálra egy sajátos funkció hárul. Ez egy döntő tapasztalat helye, amely a „halálhoz viszonyuló lét” neve alatt talán Heidegger végső etikai törekvését fejezi ki. Mivel ebben a „döntésben” a nem-tulajdonképpeni mindennapiság – a fecsegés, a kétértelműség és a szétszórtság, melyekbe az ember már mindig is belevetve találja magát – tulajdonképpenivé válik; és az anonim halál, mely mindig másokat érint és soha nincs valóban jelen, a legsajátabb és meghaladhatatlan lehetőség lesz. Nem arról van szó, hogy ennek a lehetőségnek valamiféle sajátos tartalma lenne, hogy felkínálna valamit, ami az ember lehetne vagy amit megvalósíthatna. Épp ellenkezőleg, a lehetőségként értelmezett halál abszolút üres, nincs semmilyen különös tartalma: ez csupán *minden viszonyulás és minden létezés lehetlenségének a lehetősége*. Épp ezért az a döntés, amely a „halálhoz viszonyuló lét” esetében radikális módon megtapasztalja ezt a lehetlenséget és ezt az ürességet, felszabadul minden eldöntetlenség alól, és először sajátítja el teljesen saját nem-tulajdonképpeniségét. Vagyis a létezés mérték nélküli lehetlenségének a tapasztalata révén válik lehetségessé az ember számára, aki kiszabadítja magát az akárki világába hanyatlásból, saját faktikus létezése.

Auschwitz szerepe a brémai előadásban még figyelemre méltóbb. A tábor ebből a nézőpontból az a hely, ahol lehetetlen a halált a legsajátabb és meghaladhatatlan lehetőségként, a lehetetlen lehetőségeként megtapasztalni. Az a hely tehát, ahol nincs szó a nem-tulajdonképpeni lét elsajátításáról, ahol a nem-tulajdonképpeni faktikus uralma nem dőlhet meg, és nincs alóla kivétel. Emiatt a táborokban

(vagy a filozófus szerint, a technika feltétel nélküli uralmának korszakában) a halál léte hozzáférhetetlen, ott az emberek nem meghalnak, hanem holttestekként gyártják őket.

Érdemes ugyanakkor megkérdezni, hogy vajon a rilkei modell, mely szigorúan különválasztja a saját és a nem saját halált, vajon nem vezette a filozófust zsákutcába? Heidegger etikájában ugyanis a leg-sajátabb tulajdonképpeniség nem úgy helyezkedik a nem-tulajdonképpen mindennapiság fölé, ahogy egy ideális birodalom a reális fölé; hiszen ez a nem-tulajdonképpen lét egy másfajta megismerési módja, melyben az felszabadul a faktikus létezés alól. A hölderlini elv szerint, melyet Heidegger többször idéz: „ahol veszély van, felmagaslik a menedék is” – így pontosan a tábor szélsőséges helyzetében válik lehetségessé az elsajátítás és felszabadulás.

Más lesz tehát az oka annak, hogy Auschwitz ki van zárva a halál tapasztalatából. Méghozzá egy olyan ok, mely elég erős ahhoz, hogy kérdőre vonja az autentikus döntés lehetőségét, és amely ezáltal a heideggeri etika alapját fenyegeti. A tábor ugyanis az a hely, ahol minden megkülönböztetés a saját és a nem saját, a lehetséges és a lehetetlen között, radikálisan eltűnik. Mivel itt az az alapelv, mely szerint a saját tartalmazza a nem sajátot, épp az ellentétére fordul, azt állítva, hogy a nem saját tartalmazza a sajátot. Ahogy a halálhoz viszonyuló lét esetében az ember tulajdonképpen módon sajátítja el a nem-tulajdonképpent, úgy a táborban a deportáltak *mindennapi és névtelen* létezőként viszonyulnak a halálhoz. A nem-tulajdonképpen elsajátítása többé már nem lehetséges, mivel a nem-tulajdonképpen teljesen elfoglalta a tulajdonképpen helyét, és az emberek minden pillanatban ténylegesen a halálukhoz viszonyulva élnek. Ez azt is jelenti, hogy Auschwitzban nem lehet különbséget tenni a halál és a pusztá meghalás, a meghalni és „likvidálás áldozatául esni” között.

Améry Heideggerre gondolva írta a következőket: „A szabad világban mégis el lehet a halálon gondolkodni anélkül, hogy egyben a meghalásról gondolkodnánk, a meghalástól félnénk.” (Améry, 36) A táborban ez lehetetlen. És nem azért, ahogy ezt Améry sugallja, mert a halálmódok elgondolása (fenolinjekció, gáz vagy

ütlegelések) feleslegessé teszik a halálon mint olyanon való gondolkodást. Hanem azért, mert ahol a halál konkrétan megvalósult, ahol a halál „parlagi, bürokratikus és hétköznapi” (Levi 2, 168), ott a halál és a meghalás, a halál és a halálmódok, a halál és a halálgyár már megkülönböztethetetlenek.

## 2.21

Grete Salus, egy Auschwitz-túlélő, aki mindig az igazak hangján szól, valahol azt írja: „az embernek nem kellene elviselnie mindazt, aminek az elviselésére képes, és nem kellene látnia, hogy ebben a szélsőséges szenvedésben már nincs semmi emberi”. (Langbein 1, 97) Érdemes elgondolkoznunk ezen a sajátos megfogalmazáson, mely tökéletesen kifejezi a tábornak azt az egyedi modalitású státuszát és különös realitását, amely a túlélők tanúságtétele szerint egyszerre teszi abszolút igazzá és elképzelhetetlenné. Ha a halálhoz viszonyuló lét esetében arról van szó, hogy a lehetségest a lehetetlen (a halál) tapasztalatán keresztül hozzuk létre, akkor itt a lehetetlen (a tömeg-halál) az, ami a lehetséges teljes tapasztalatán keresztül jön létre, végtelenségének kimerítése során. A tábor ebben az értelemben a náci politika abszolút igazolása, mely Goebbels szavait idézve „az a művészet, ami a lehetetlennek tűnőt lehetségessé teszi” (*Politik ist die Kunst, das unmögliche Scheinende möglich zu machen*). És emiatt a táborban a heideggeri etika legjellegzetesebb gesztusa – a nem-sajátlagos elsajátítása, a létező lehetőségként – hatástalan marad; „a halál lényege tiltott az ember számára”.

Aki megjárta a tábor, odavesztként vagy túlélőként, elviselt mindent, amit el tudott viselni – még akkor is, ha nem akarta vagy nem kellett volna elviselnie. Ám ebben a „szélsőséges szenvedésben”, a lehetséges e kimerítésében „már nincs semmi emberi”. Az emberi erő átlépi a nem-emberi határát, az ember elviseli a nem-emberit is. Innen ered a túlélők rosszérzése, az a „nyomasztó érzés”, melynek „neve nincs”, és amelyben Levi a Teremtés könyvének atavista szorongását ismeri fel, „a »tóhu-va-bóhu« történelem előtti szorongását [...] amelyből az ember lelke hiányzik”. (Levi 2, 105)

Ami azt jelenti, hogy az ember az embertelenség bélyegét viseli magán, hogy a lelke közepén ott van a lelketlenség sebe, mindenre képes lényéhez pedig kegyetlen módon hozzákapszolódik az ember-telen káosz.

A szenvedés és a tanúságtétel nemcsak azokról szól, akik megtették vagy elszenveték, hanem mindarról, hogy mit vagyunk *képesek* megtenni vagy elszenvetni. Ez a *képesség*, ez a szinte vég-telen erő a szenvedésre az, ami nem emberi – és nem a tények, a cselekedetek, a mulasztások. És pontosan ennek a *képességnek* a tapasztalatát tagadta az SS. A hóhérok egyhangúan azt ismételték, hogy semmi mást nem voltak *képesek tenni*, mint amit tettek, röviden nem *tehatték*, kötelességük volt, és ennyi. Cselekedni a cselekvésre való képesség nélkül, ezt jelenti a *Befehlennotstand*, ami a parancsnak való engedelmesség kötelessége. Ők pedig – ahogy Eichmann mondta – *Kadavergehorsam* módjára engedelmessé váltak, vagyis hullaként. Természetesen a hóhérok is elviselték mindazt, amit nem kellett volna (gyakran akarattal) elviselniük. Ugyanakkor, Karl Valentin mélyen találó megjegyzésével, „nem érezték, hogy képesek rá”. Ennyiben „emberek” maradtak, nem tapasztalták meg a nem emberit. Ez a radikális képtelenség a „képességre” talán soha nem fejeződött ki olyan elvakult nyíltsággal, mint Himmler 1943. október 4-ei beszédében:

Önök, többségében, tudják, hogy mit tesz 100 holttest, egymás hegyén-hátán, vagy akár 500 vagy 1000. A helyzet elviselése ugyanakkor, az emberi gyengeség okozta néhány kivételtől eltekintve, megerősít bennünket abban, hogy becsületes emberek maradjuk. Ez történelmünk dicsőségének egy olyan lapja, melyet soha nem írtak meg és nem is fognak. (Hilberg, 1091)

Nem véletlen tehát, hogy az SS tagjai, szinte kivétel nélkül, képtelennek mutatkoztak a tanúságtételre. Amíg az áldozatok tanúsították a saját embertelenedésüket, vagyis hogy elviseltek mindent, amit *képesek* voltak elviselni, a hóhérok, akik kínoztak és gyilkoltak, „becsületes” emberek maradtak, nem viselték el azt, amit el kellett viselniük. És ha a szenvedés extrém képességének szélsőséges alakja

a muzulmán, akkor érthető, hogy az SS tagjai miért nem akarták meglátni, és még kevésbé tanúskodni érte.

Olyan gyengék voltak, hogy bármit meg lehetett tenni velük. Nem volt semmi közös vonásunk ezekkel az emberekkel, semmilyen kommunikációs lehetőségünk – ebből eredt a megvetésük, nem értettem, hogy voltak képesek mindezt elfogadni. Nemrégiben olvastam egy könyvet a lemmingekről, akik öt- vagy hatévente a tengerbe ölik magukat: ez Treblinkára emlékeztetett. (Sereny, 313)

## 2.22

Az az elképzelés, hogy a holttest különös tiszteletet érdemel, hogy létezik olyasvalami, mint a halál méltósága, valójában nem jelenik meg az etika eredeti területén. Gyökerei sokkal inkább a jog legősibb rétegeihez nyúlnak vissza, ahol az még minden ponton összeolvad a mágiával. Az elhunyt test tiszteletének és gondozásának eredeti célja az volt, hogy megakadályozzák, hogy a halott lelke (vagy pontosabban, annak képe vagy fantomja) az élők világában maradjon, egyfajta fenyegető jelenlétként (latinul *larva*, görögül *eidolon* vagy *phaszma*). A temetési szertartások arra szolgáltak, hogy ezt a zavaró és bizonytalan létezőt egy barátságos és erős összé változtassák át, akivel jól meghatározott, kultikus kapcsolatot tarthatnak fenn.

Az archaikus világ ismert ugyanakkor olyan gyakorlatokat is, melyek célja az volt, hogy tartósan ellehetetlenítsék az ilyen megbékélést. Néha egyszerűen csak arról volt szó, hogy semlegesítsék a fantom ellenséges jelenlétét, mint a *mascalismos* rettenetes rítusában, amelyben a meggyilkolt személy egy végtagját (kéz, orr, fül stb.) levágták, majd egy kötélre fűzték és a hónalja alá kötötték, hogy a halott ne tudjon bosszút állni az elszenvedett sérelemért. Még a holttest hiánya is (mely az Antigoné és Kreón közötti tragikus konfliktus oka) egy fajtája volt a holttest feletti mágikus bosszú gyakorlásának, mivel így arra ítélték, hogy mindörökké *larva* maradjon, és soha ne leljen békére. A görög és a római régi jogban ezért volt

a temetési kötelezettség olyan szigorú, hogy a holttest hiányában egy helyettest temettek el (*colosso*), egyfajta hasonmás-szertartást tartva az elhunytak (a fa vgy viasz képmásnak).

Ezekkel a mágikus gyakorlatokkal élesen szemben áll egyrészt az a filozófusi kijelentés, mely szerint „a holtak... a trágyánál kidobnivalóbbak” (Hérakleitosz B. 96); másrészt az az evangéliumi parancs, mely szerint a halottakra kell hagyni, hogy eltemessék a halottakat (melynek az Egyházon belüli visszhangját abban látjuk, hogy néhány ferences irányzat napjainkban is visszautasítja a temetési szertartás lefolytatását). Azt mondhatjuk tehát, hogy kezdetektől fogva ez az egyszerre összekapcsolódó és eltérő, kettős örökség – a mágikus-jogi és a filozófikus-messianisztikus – határozza meg kultúránk ambivalens viszonyulását a halál méltóságához.

Ez a kettősség talán sehol sem jelenik meg olyan erőteljesen, mint a *Karamazov testvérek* ismert jelenetében, melyben Zoszima sztarec holtteste elviselhetetlen büzt áraszt. Mivel ekkor a szent sztarec cellája előtt felsorakozott szerzetesek véleménye nagyon eltérő. A holttest méltóságának nyilvánvaló hiányával szembesülve – hiszen az ahelyett, hogy a szentség illatát árasztaná, azonnal oszlani kezd –, a többség megkérdőjelezi a halott életének szentségét, míg egy kisebb csoport tudja, hogy a holttest sorsából nem vonhatók le semmiféle etikai következtetések. A rothadás bűze, mely a hitetlen szerzetesek feje körül kering, némiképp felidézi a krematóriumi kemencék undorító bűzét – „az égbe vezető utakét” –, mely szétterjedt a táborokban. Ebben az esetben is, egyesek számára, ez a szag a legnagyobb sértést jelzi, melyet Auschwitz követett el a halandók méltóságával szemben.

### 2.23

Kultúránk halálhoz való kapcsolatának kétértelmősége Auschwitz után érte el a tetőpontját. Ez különösen nyilvánvaló Adorno esetében, aki Auschwitzot egyfajta történelmi vízválasztóként tárgyalta, nem csupán azt állítva, hogy Auschwitz után lehetetlen verset írni, hanem azt is, hogy „az egész kultúra Auschwitz után,

a kritikát is beleértve, egy hulladék”. (Adorno 1, 287). Adorno egyrésztől mintha osztaná Arendt és Heidegger véleményét (akik iránt egyébként semmilyen szimpátiát nem érez) a „halálgyárral” kapcsolatban, és a „halál tömeges, olcsó előállításáról” beszél; másrészt erős iróniával figurázza ki Rilke (és Heidegger) saját halál iránti igényét.

Rilke híres fohásza, melyben Istent arra kéri, hogy mindenkinek adja meg a saját halálát, csak egy szárnalmas kísérlet arra, hogy elleplezze azt a tényt, hogy az emberek elpusztulnak és kész. (Adorno 2, 284)

Ez az ingadozás arról árulkodik, hogy az ész képtelen arra, hogy teljes bizonyossággal azonosítsa Auschwitz sajátos bűnét. Két, egymással látszólag szemben álló váddal illelhetjük: egyrészt megvalósította a halál feltétel nélküli győzelmét az élet felett, másrészt a halál degradációjához és elértéktelenedéséhez vezetett. A kettő közül egyik sem képes feltárni Auschwitz gyalázatát, meghatározni tényállását – mint ahogy talán egyetlen vád sem, hiszen minden vád eredetileg egy jogi gesztus. A gorgófőhöz hasonlóan, melyet nem tudunk – vagy nem akarunk – semmi áron sem meglátni, Auschwitz is valami olyan hallatlan dolog, amit az egyszerre legszélsőségebb és leghétköznapiabb kategóriákra próbálunk visszavezetni, mint: élet és halál, méltóság és becstelenség. E kategóriák között Auschwitz valódi összegzése a muzulmán: ő a „tábor gerince”, akit „senki nem akar látni”, aki minden tanúságtételben egy hiányt jelez, és aki tovaáramlik anélkül, hogy egy biztos helye lenne. Ő valójában az a fantom (*larva*), melyet emlékezetünk nem képes eltemetni, melyről elkerülhetetlenül számot kell adnia. Egyfelől úgy jelenik meg, mint egy nem-élő, egy olyan létező, akinek az élete valójában nem élet; másfelől mint olyasvalaki, akinek a halála nem nevezhető halálnak, hanem csak holttestgyártásnak. Máshogy fogalmazva olyan, mintha az életet bevésné a halál zónájába, és a halált az életébe. Mindkét esetben kérdéssé válik az ember humanitása, mivel az ember szétörve látja azt a köteléket, mely őt emberként konstituálja: vagyis az élet és a halál szentségéhez való kapcsolatát. A muzulmán az



a nem-ember, aki makacsul emberként jelenik meg; ő az emberi, melyet lehetetlen a nem-emberitől elkülöníteni.

Amennyiben ez igaz, akkor mit ért a túlélő azon, hogy a muzulmán a „teljes értékű” tanú, az egyetlen, akinek a tanúsága általános jelentéssel bírhatna? Hogy vallhat a nem-ember az emberről? Aki definíciója szerint nem tanúskodhat, hogyan lehet az a valódi tanú? Levi könyvének címét (*Ember ez?*) úgy is érthetjük, hogy az ember „név” mindenekelőtt a nem-emberre illik, és hogy az ember teljes értékű tanúja az, akinek az emberségét már teljesen lerombolták. Vagyis *az ember az, aki képes túlélni az embert.*

Ha „Levi-paradoxonnak” nevezzük azt az állítást, hogy „a muzulmán a teljes értékű tanú”, akkor Auschwitz megértése – amennyiben ez egyáltalán lehetséges – egybevág ennek a paradoxonnak az értelmével vagy értelmetlenségével.

#### 2.24

A halál korunkban való degradációjára Michel Foucault olyan politikai terminusokban megfogalmazott magyarázatot ad, mely a hatalom újkori átalakulásához kapcsolódik. A hatalom tradicionális formájában – területi szuverenitásként – az élet és a halál feletti jogként definiálható. Ez a jog ugyanakkor természete révén aszimmetrikus abban az értelemben, hogy főleg a halálról dönt, és az életre csupán indirekt módon tekint, a meggyilkolásra való jog függesztéseként. Ezért Foucault a szuverenitást a *halálba küldeni és élni hagyni* elvével határozza meg. Amikor a 17. századtól kezdve, a politikatudomány megszületése révén, az élet és az egészség feletti gondoskodás egyre fontosabb szerepet tölt be az államok mechanizmusában és számításaiban, akkor a szuverén hatalom progresszív módon átalakul azzá, amit Foucault biopolitikának nevez. A halálba küldeni és élni hagyni régi jogát átveszi egy ellentétes alakzat, amelyet az élni segíteni és halni hagyni formula fejez ki.

Míg a szuverenitás joggyakorlatában a halál volt az a pont, ahol a leglátványosabban megnyilvánult a szuverén abszolút hatalma, addig most,

ezzel szemben, a halál lesz az a pillanat, amelyben az egyén megszökik minden hatalom elől, önmagára záródik, a saját „legprivátabb” pontjára. (Foucault I, 221)

Ebből ered a halál kizárásának gyors folyamata, melynek során elveszti tömegritus jellegét, melyben még nemcsak az egyének és a családok, de bizonyos értelemben a teljes közösség is részt vett. A halál így valami rejtett dologgá, egyfajta saját szégyenné válik.

Franco halálának esetében a hatalom két alakzata összeütközésbe kerül. Ugyanis ő, aki századunkban a legtovább testesítette meg az élet és a halál felett uralkodó régi szuverenitást, az új orvosi biopolitika kezei közé esik – amely „élethez segíti” az embereket, még akkor is, amikor már halottak. Foucault szerint azonban a két hatalom, mely a diktátor testében mintha egy pillanatra megkülönböztethetlenné válna, megmarad lényegileg heterogénnek, és különválásuk a modernitás hajnalán egy sor konceptuális ellentétet vezet (egyedi test/populáció, tudományág/szabálymechanizmus, ember-test/ember-faj), meghatározva az egyik rendszerből a másikba való átmenetet. Természetesen Foucault számol azzal, hogy a két hatalom és technikáik bizonyos esetekben kiegészíthetik egymást, de konceptuálisan akkor is eltérők maradnak. Ez a heterogenitás válik problematikussá akkor, amikor korunk nagy totalitárius államait próbáljuk elemezni, különösen a náci birodalmat. Ebben ugyanis a biopolitika élni segíteni elvének minden előzmény nélküli abszolutizálása összekapcsolódik a szuverén hatalom nem kevésbé abszolút *halálba küldeni* elvével, úgy-hogy a biopolitika közvetlenül egybeesik a thanatopolitikával. Ez az egybeesés a foucault-i nézőpontból egy valódi és sajátos paradoxon, amely mint minden paradoxon, magyarázatot követel. Hogyan lehetséges, hogy egy hatalom, melynek lényegi célja az élni segíteni, mégis a halál feltétlen hatalmát gyakorolja?

Ismerjük Foucault erre a kérdésre adott válaszát, melyet 1976-ban, a Collège de France-ban fogalmazott meg: a fajelmélet az, ami lehetővé teszi a biopolitika számára, hogy az emberi faj biológiai *continuum*ában cezúrákat jelöljön ki, és így vezesse be az „élni segíteni” rendszerébe a háború elvét.

Az emberi faj biológiai *continuum*ában a fajok megjelenése, megkülönböztetése, hierarchiája, néhány faj jóként, míg másoké, épp ellenkezőleg, alsóbbrendűként való feltüntetése: mindez a biológiai mező olyan részekre osztása, melyet a hatalom felügyelt. Ez egy módja annak, hogy a népességben belül egyes csoportokat elmozdítsunk a többihez képest. Röviden, egy biológiai cezúra létrehozása egy olyan területen belül, mely maga is egy biológiai terület. (Foucault I, 227)

Próbáljuk meg továbbgondolni Foucault elemzését! Az alapvető cezúra, mely felosztja a biopolitika területét, a *nép* és a *népesség* között húzódik: a népen belül kiemel egy népességet, vagyis egy lényegileg *politikai* testet egy lényegileg *biológiai* testté alakít át, melynek születését és halálát, egészségét és betegségét felügyelni és szabályozni kell. A biohatalom megszületésével minden nép megkettőződik a népességben, minden *demokratikus* nép *demografikus* nép lesz. A náci Birodalomban az 1933-as törvénykezés a „német nép örökölt egészségének megőrzéséről” pontosan ezt az eredeti cezúrát jelöli. Az ezt követő cezúra pedig az lesz, amely megkülönbözteti az állampolgárok között az „árja” és a „nem árja” származásúakat; egy végső cezúra (1935. szeptember 15-én) pedig különválasztja ez utóbbiak között a zsidókat (*Volljuden*) és a *Mischlinge*ket (akiknek vagy csak egy zsidó nagyszülőjük volt, vagy nem gyakorolták a vallást, vagy nem volt zsidó házastársuk). A biopolitikai cezúrák tehát lényegileg mobilak voltak: minden esetben elszigeteltek az élet *continuum*ában egy további zónát, mely megfelelt az *Entwürdigung* folyamatának, és az egyre erősebb degradációnak. Így a nem árja zsidóvá vált, a zsidó deportálttá (*umgesiedelt, ausgesiedelt*), a deportált internálttá (*Häftling*), míg végül a táborban a biopolitikai cezúrák elérték a végső határukat. Ez a határ a muzulmán. Azon a ponton, ahol a *Häftling* muzulmánna válik, a rasszizmus biopolitikája úgyszólván túllép a fajon, és egy olyan küszöbre ér, ahol már nem működnek a cezúrák. Ott a nép és a népesség között hullámváz határ végleg megtörik, és felbukkan valamiféle abszolút biopolitikai szubsztancia, amelyet immár nem lehet sem egy szubjektumhoz rendelni, sem cezúrákkal felosztani.

Most már értjük tehát a táboroknak a náci biopolitikai rendszerben elfoglalt, döntő szerepét. Ezek nem csupán a halál és a megsemmisítés helyei voltak, de mindenekelőtt a muzulmán előállításának terepei is, aki a biológiai *continuum* utolsó, elszigetelhető biopolitikai szubsztanciája. Ezen túl csak a gázkamra van.

1937-ben, egy titkos tanácskozáson, Hitler először fogalmazott meg egy extrém biopolitikai elképzelést, melyre érdemes kitérnünk. A közép-európai térség kapcsán bejelentette egy *volkloser Raum*, egy emberek nélküli tér szükségességét. Mit érthetünk ezen a különös kifejezésen? Nem egyszerűen egy sivatagról, a lakosoktól geográfiai értelemben megfosztott térről van szó (azt a térséget, amelyre hivatkozott, sűrűn benépesítették a különböző népek és nemzetiségek). Sokkal inkább egy alapvető biopolitikai intenzitást jelöl, mely bármilyen térségben megerősödhet, és melynek révén a nép népességgé, a népesség pedig muzulmánna válhat. A *volkloser Raum* a tábor belső hajtóerejét nevezi meg, azt a biopolitikai gépezetet, amely amint egy földrajzilag meghatározott térségben megjelenik, azt abszolút biopolitikai térré változtatja: olyan élet- és haláltérre (*Lebens-, Todesraum*), ahol az emberi élet túllép minden meghatározható biopolitikai identitáson. A halál, ezen a ponton, egy egyszerű epifenomén.

### 3.

## A szégyen, avagy a szubjektumról

#### 3.1

A *Fegyvernyugvás* elején Levi leírja találkozását az első orosz előőrssel, amely 1945. január 27-én, dél körül érkezett meg a németek által elhagyott táborba. Ez a találkozás, mely a rémálomból való végleges szabadulást jelzi, mégsem az öröm, hanem furcsamód a szégyen bélyegét viseli magán.

Négy fiatal lovas volt; vállhoz emelt puskával, óvatosan közeledtek a lágerhez vezető úton. A szögesdrótnál megálltak körülnézni, és zavart félszavakat váltottak hol az oszló tetemekre, hol a düledék barakkokra, hol ránk, maradék elevenekre fordították furcsán félszeg tekintetüket.

Nem köszöntek, nem mosolyogtak; mintha szájalom, mi több, valami zavart tartózkodás pecsételte volna le az ajkukat és vonzotta volna tekintetüket a gyászos díszletekhez. Ugyanaz a nekünk is nagyon ismerős szégyen, amely szelektálás után, és valahányszor sérelem szemtanúi vagy elszenvedői voltunk, minket is előntött; az a szégyen, amelyet a németek nem ismertek, amelyet a mások bűne láttán a becsületes érez, és sajnálja, hogy elkövették, hogy visszavonhatatlanul bevezették a létező dolgok világába, és hogy az ő jóakarata nem ért semmit, vagy csak alig valamit, megakadályozni mindenesetre nem tudta. (Levi 3, 234–235)

Több mint húsz évvel később, miközben az *Akik odavesztek és akik megmenekültek*-et írja, Levi újra faggatóra vonja ezt a szégyent, mely ekkor a túlélők meghatározó érzésének tűnik számára, és amelyre magyarázatot keres. Nem meglepő ugyanakkor, hogy minden magyarázatkiísérlet – a könyv „A szégyen” címet viselő fejezetében – végső soron nem kielégítő. Főleg azért, mivel közvetlenül azt a fejezetet követi, melyet Levi a „szürke zóna” kivételes elemzésének szentel, és amely tudatosan megmagyarázhatatlanként, elszántan visszautasít minden magyarázatot. Szemben

a kápókkal, a kollaboránsokkal és mindenfajta más „prominenssel”, a *Sonderkommando* szerencsétlen tagjaival, de még Chaim Rumkowskival, a lódzi gettó *rex Judeaeorum*ával is, a túlélő egy *non-liquet* helyzetben találja magát („azt kérem tehát, hogy a »krematóriumok varjainak« története a kellő szájalommal és szigorral vétessék fontolóra, ítélet azonban ne hirdettessék fölöttük” Levi 2, 72). A szégyenről írt fejezetben viszont gyorsan visszatér a büntudatra (velem együtt sokakat szégyen, vagyis büntudat töltött el” – Levi 2, 89). Miközben megpróbálja pontosan meghatározni ennek a bűnnek a gyökerét, az a szerző, aki nem sokkal korábban, minden félelem nélkül, az etika még kidolgozatlan területére merészkedett, olyan gyermekes lelkiismeret-vizsgálatának veti alá magát, hogy az olvasó is zavarba jön. A felsorolt bűnök (olykor türelmetlenül vállalt vont a fiatalabb társak kérésére, vagy megosztotta a vizét Albertóval, ám Danielével nem) természetesen bocsánatosak; de az olvasó kellemtlen érzése a túlélő zavarát tükrözi, arra való képtelenségét, hogy a szégyennek véget vessen.

#### 3.2

A túlélő büntudata egy *locus classicus* a tábor irodalmában. Ellentmondásos jellegét Bettelheim így írta le:

Valójában arról van szó, hogy a túlélő, mint gondolkodó lény, jól tudja, hogy nem bűnös – ahogy én is tudom önmagam kapcsán –, de ez semmit sem változtat azon a tényen, hogy ennek a személynek, mint érző lénynek, a humanitása azt követeli, hogy érezzen büntudatot. Senki sem tudja túlélni a koncentrációs táborban anélkül, hogy bűnösnek ne érezné magát amiatt, hogy olyan hihetetlen szerencséje volt akkor, amikor milliók pusztultak el, és sokan a szeme láttára [...].

A táborokban arra kényszerültünk, hogy nap nap után, éveken keresztül, nézzük mások pusztulását, miközben arra gondoltunk, hogy közbe kellene lépni; büntudatot éreztünk, mert nem tettük és főként azért, mert örömt éreztünk amiatt, hogy nem mi veszünk oda. (Bettelheim I, 217)



Wiesel egy hasonló apóriát egy aforizmában foglalt össze: „élek, tehát bűnös vagyok”. Rögtön hozzátéve: „azért vagyok itt, mert egy barát, egy társ, egy ismeretlen meghalt az én helyemen”. Ugyanez a magyarázat felbukkan Ella Lingensnél, mintha a túlélő csak valaki más helyét elfoglalva élhetne: „Vajon csak azért élek, mert mások haltak meg a helyettem?” (Langbein 2, 496)

Levi is ehhez hasonló érzést tapasztalt. De ő nem fogadja el az ebből adódó következtetést, hanem kitartóan harcol ellene. Még 1984-ben is ezt a konfliktust fejezi ki *A túlélő* című költeménye:

*Azóta időnként ez a láz  
még vissza-visszatér,<sup>2</sup>*

S ha nincs, ki meghallgassa,  
mellkasában elszorul a szív.

Társai arcát újra látja,  
sebesen a hajnali napsugaraktól,  
cementportól szürkén,  
a ködben elmosódva.

Nyugtalan álmukban a halál sápasztja őket:  
az állkapcsok éjjelente összekocognak,  
súlyos, szedertől feketéllő álmok alatt,  
rúpát rágva, mi nincs.

„Vissza, el innen, eltemetettek,  
induljatok! Helyéről ki nem túrtam senkit,  
kenyerét senkinek el nem bitoroltam,  
nem halt meg senki énhelyettem. Senki.

Térjetekek vissza a ködbe.

Nem az én hibám, hogy még élek s lélegzem,  
eszem, iszom, alszom, s ruhát húzok.

S míg el nem mondom e mesét,  
Ég bennem a szív, a vér.”<sup>3</sup>

(Levi 5, 281)

2 A vers első két sora Samuel Taylor Coleridge verséből (*Ének a vén tengerészről*) idéz. „Azóta időnként ez a láz / még vissza-visszatér: / s míg el nem mondom e mesét, / ég bennem a szív, a vér.” Szabó Lőrinc fordítása.

3 Závada Péter fordítása.

Azt, hogy itt nem egyszerűen a felelősség tagadásáról van szó, az utolsó strófában szereplő idézet tanúsítja. Ez a *Pokol XXXIII.* énekéből van, amely az Ugolinóval való találkozást írja le az árulók tömegében. Az idézet kettős, implicit utalást hordoz a deportáltak bűnösségének problémájára. Egyrészt ebben a sötét kútban azok találhatók, akik a saját rokonaikat vagy társaikat árulták el, másrészt, egy keserű allúzióval saját túlélő helyzetére, az idézett vers olyasvalakire utal, akit Dante élőnek gondol, habár csak egy kísértet, mivel lelkét már elnyelte a halál.

Két évvel később, mikor az *Akik odavesztek és akik megmenekültek*-et írja, Levi újra felteszi magának a kérdést: „Szégyelled-e, hogy másvalaki helyében élsz? Mégpedig náladnál önzetlenebb, érzékenyebb, bölcsőbb, hasznosabb, náladnál élni érdemesebb valaki helyében?”

És a válasz, ebben az esetben is, bizonytalan:

Nem zárhatod ki, hogy így vizsgálatot tartasz, egymás után átrostálod az emlékeidet, reméled, hogy hiánytalanul elő tudod hívni őket, s hogy egyikük sem visel álarcot, álruhát. Nem, nem lelsz szembeötlő bűnre, nem léptél senki helyébe, nem ütlegeltél (de lett volna-e rá erőd egyáltalán?), nem vállaltál tisztséget (de nem is ajánlott senki...), senki kenyerét el nem loptad; és mégsem zárhatod ki. Pusztá feltételezés, sőt a gyanúnak csupán az árnyéka, hogy mindenki a maga testvérének Káinjá, hogy mindenki (ezúttal a szó eddiginél sokkal tágabb, egyetemesebb értelmében mindenki) kizsorigította egy felebarátját a sorból, és annak a helyében él. (Levi 2, 100)

A vád (vagy inkább a gyanú) általánosítása némiképp tompítja a dolog élet, kevésbé fájdalmassá teszi a sebet. „Senki sem halt meg helyettem. Senki.”; „Az ember soha nincs mások helyében.” (Levi 2, 72)

### 3:3

A túlélő szégyenének másik arcát mutatja a túlélés mint olyan magasztalása. Terrence Des Pres, a Colgate University professzora, 1976-ban publikálta *A túlélő. Az élet anatómiája a haláltáborban* című

könyvét. Az azonnali sikert arató mű azt próbálja bemutatni, hogy „a túlélés egy meghatározott struktúrából adódó tapasztalat, nem váratlan, nem regresszív és nem amorális”, mely „láthatóvá teszi ezt a struktúrát”. (Des Pres, V) Az élet boncolgatása a haláltáborokban azt eredményezi, hogy élni végső fokon túlélést jelent, és Auschwitz szélsőséges helyzetében, az „önmagában való élet” legtitkosabb magja is fényre kerül, megszabadulva a kultúra akadályaitól és deformációitól. Egy bizonyos ponton Des Pres megemlíti a muzulmán kísértetét mint a túlélés lehetetlenségének alakzatát („az életben megjelenő halál egy empirikus esete” Des Pres 99), valamint felrója Bettelheimnek, hogy tanúságtételében alulértékelt a deportáltak túlélésért folytatott, névtelen és mindennapos küzdelmét egy olyan antik hősi etika nevében, ahol a hős készen áll az élet feláldozására. Ezzel szemben, Des Pres szerint, korunk valódi etikai paradigmája a túlélő, aki anélkül hogy eszmei igazolásokat keresne, az „életet választja”, és egyszerűen csak a túlélésért küzd.

A túlélő az első civilizált ember, aki a kulturális kényszereken kívül él; túl azon a halálfélelmen, mely csak akkor győzhető le, ha ragaszkodunk ahhoz, hogy az élet maga is értéktelen. A túlélő annak az evidenciája, hogy a férfiak és nők elég erősek, érettek és éberek ahhoz, hogy közvetlenül szembenézzenek a halállal, és fenntartás nélkül megragadják az életet. (Des Pres, 245)

Az élet, melyet a túlélő azért választ, hogy „fenntartás nélkül megragadjja”, és melyért kész megadni a legnagyobb árat, csak egy „kis életpótlék” (uo., 24), és végső soron nem más, mint a biológiai élet: „a biológiai elem” egyszerű, sérthetetlen „prioritása”. Egy tökéletes ördögi körben, ahol a folytonosság nem más, mint visszalépés, az a „járulékos élet”, melyet a túlélés feltár, egyszerűen egy abszolút *a priori*.

Az élet kivételével mindentől megfosztva, a túlélő már csak néhány biológiailag meghatározott „adottságra” támaszkodhat, melyeket sokáig elnyomtak a kulturális deformációk, és melyek testének sejtjeibe íródott

tudásforrások. A túlélő viselkedésének kulcsa a biológiai létezés prioritása. (Des Pres, 228)

### 3•4

Nem meglepő, hogy Des Pres könyve kiprovokálta Bettelheim elutasító kritikáját. Egy *New Yorker*-cikkből, *A túlélő* megjelenésének másnapján, Bettelheim újra kiáll a túlélői büntudat meghatározó fontossága mellett:

A legtöbb túlélő számára nagyon meglepő hír lenne, hogy ők „elég erősek, érettek, éberek” ahhoz, hogy „fenntartás nélkül megragadják az életet”, mivel a német haláltáborokba kerülőknek csak egy száznál is kevesebb túlélő. Mi van azokkal a milliókkal, akik elpusztultak? Vajon ők is „elég tudatosak” stb. voltak ahhoz, hogy „fenntartás nélkül megragadják az életet”, amikor a gázkamrákba vezették őket? Mi van azokkal a túlélőkkel, akiket teljesen megtört ez a tapasztalat, és éveken át a legjobb pszichiátriai kezelés sem tudott segíteni nekik abban, hogy megbirkózzanak az emlékeikkel, ami mély és gyakran öngyilkossággal záruló depresszióba kergette őket? [...] Mi van azokkal a rettenetes tábori rémálmokkal, melyek engem még ma is gyakran felébresztenek, harmincöt évvel az események után, a legelismertebb élet ellenére is, és amelyeket az általam megkérdezett minden más túlélő is megtapasztalt? [...] Egyedül a büntudatra való képesség tesz minket emberekké, kiváltképp akkor, ha objektíven nézve, nem vagyunk bűnösök.” (Bettelheim 1, 231)

A polemikus hangvétel ellenére több jel is arra utal, hogy a két tézis kevésbé áll távol egymástól, mint ahogy elsőre tűnhet. A két ellenfél ugyanis, többé vagy kevésbé tudatosan, egy különös kör foglya: egyik esetben a túlélő magasztalása a méltóságra való hivatkozással történik („a szélsőséges helyzetben való létezésben van egy különös körforgás: a túlélő azért őrzi meg a méltóságát, hogy »ne kezdjen meghalni«; a »morális túlélés« érdekében gondolja a testét” Des Pres, 72). Másrészt viszont, a méltóság visszakövetelésének és a büntudatnak nincs más célja, mint a túlélés és az „életösztön”

(azok a rabok, akik nem hallgattak sem a szívük, sem az eszük szavára... túléltek” Bettelheim 3, 214; „a mi kötelességünk – nem a halottak, hanem önmagunk és a körülöttünk élők felé – az életösztön megerősítése” Bettelheim 1, 102). Bizonyára az sem véletlen, hogy Bettelheim kritikája végén Des Pres ellen fordítja a „hősiesség etikájának” korábban őt illető vádját: „A véletlenül túlélőkből ebben a könyvben hősök lesznek. A haláltáborok pedig olyan helyekké válnak, ahol olyan felsőbbrendű lényeket termelnek, mint a túlélők...” (Bettelheim 1, 95)

Mintha a túlélő két ellentétes figurája – az, aki nem tudja nem bűnösnek érezni magát a saját túlélése miatt; és az, aki túlélőként az ártatlanságát követeli –, szimmetrikus gesztusaik által, egy titkos szolidaritásról árulkodna. Két arcát mutatják az élők arra való képtelenségének, hogy külön kezeljék az ártatlanságot és a bűnt – vagyis hogy valamilyen módon véget vessenek a saját szégyenüknek.

### 3.5

Egyáltalán nem biztos az, hogy a túlélő szégyenének valódi magyarázata amiatt érzett büntudata lenne, hogy egy másik helyett él. Már Bettelheim tézise is – mely szerint a túlélő ártatlan és mégis büntudatra kötelezett – gyanút kelt. Egy effajta bűn feltételezése, mely a túlélő állapothoz kapcsolódik, nem pedig ahhoz, amit a túlélő mint individuum tett vagy nem tett, azt az általános tendenciát idézi, ahogy kollektív bűnt tételezünk minden olyan esetben, amikor nem sikerül egy etikai problémát tisztáznunk. Hannah Arendt figyelt fel arra, hogy az a meglepő készség, amellyel a háború után a különböző életkorú németek elismerik a nácizmussal kapcsolatban kollektív bűnösségüket, és ahogy bűnösnek érzik magukat a szüleik vagy a népük tette miatt, egy legalább olyan meglepő rosszhiszeműségről árulkodik az egyéni felelősség vállalása és az egyedi bűnök megbüntetése tekintetében.

A német Evangélikus Egyház is, hasonlóképpen, nyilvánosan kijelentette, hogy: „felelősek vagyunk az Irgalmasság Istene előtt azért a bűnért, amit népünk a zsidókkal szemben elkövetett”.

Ám arra nem állt készen, hogy azt a szükségszerű következtetést is levonja, hogy ez a felelősség nem annyira az Irgalmasság, mint inkább az Igazságosság Istenét érinti, és hogy magába kellett volna foglalnia azoknak a bűnös lelkipásztoroknak a megbüntetését is, akik helyesnek tartották az antiszemitizmust. Ugyanez elmondható a Katolikus Egyház kapcsán is, amely nemrégiben egy francia püspök nyilatkozatában késznek mutatkozott a zsidók ellen elkövetett kollektív bűn elismerésére. Ám ugyanez az Egyház sohasem akarta elismerni XII. Pius pápa tényszerű, súlyos és dokumentált mulasztásait a zsidók üldöztetésével és elpusztításával kapcsolatban (kiváltképp a római zsidók 1943. októberi deportálásának tekintetében).

Levi tökéletesen biztos volt abban, hogy kollektív bűnről – vagy ártatlanságról – beszélni értelmetlen, és csak metaforikusan mondhatja valaki, hogy bűnösnek érzi magát amiatt, amit a saját népe vagy szülője elkövetett. Annak a németnek, aki némi álszentséggel, azt írta neki, hogy „a vétek súlyos teherként nehezedik szegény elárult és félrevezetett népemre”, Levi azt válaszolta, hogy „hibáiért és bűneiért mindenki maga felel, különben a civilizációnak nyoma sem maradna a Föld színén”. (Levi 2, 227) És amikor, egyetlen alkalommal, kollektív bűnről beszél, azt a számára egyedül lehetséges értelemben teszi, egy olyan bűnt értve rajta, melyet „szinte minden német” elkövetett, akinek nem volt bátorsága ahhoz, hogy beszéljen, hogy tanúságot tegyen arról, amit nem tudhatott nem látni.

### 3.6

De van még egy ok, ami miatt kétségbe vonhatjuk ezt a magyarázatot. Azzal az igénnyel lép fel ugyanis, többé-kevésbé tudatosan vagy nyíltan, hogy a túlélő szégyenét a tragikus viszály terminusaival jelenítse meg. Hegel óta a bűnös-ártatlan az az alak, akin keresztül a modern kultúra a görög tragédiát értelmezte, és ezzel együtt a saját titkos viszályait.

Hegel azt írja: „E tragikus összeütközésekkel kapcsolatban azonban különösképpen kerülnünk kell a *bűnről* vagy ártatlanságról alkotott hamis felfogást. A tragikus hősök egyszerre bűnösök

és ártatlanok.” (Hegel, 410) Az az összeütközés, amelyről Hegel beszél, ugyanakkor nem a tudat egy formája, mely egy szubjektív ártatlanságot egy objektív bűnnel állítana szembe; a tragikus, épp ellenkezőleg, egy objektív bűn feltétel nélküli elfogadása, egy számunkra ártatlannak tűnő szubjektum részéről. Így, Oidipusz király esetében:

Itt az éber tudat jogáról van szó, annak a jogosultságáról, amit az ember önszántából visz véghez, szemben azzal, amit tudattalanul és akaratlanul az istenek rendelkezésére ténylegesen megtett. Oidipusz megölte apját, feleségül vette anyját, gyermeket nemzett a vérfertőző hitvesi ágyban, *de* tudtán kívül és akarata ellenére sodródott e szörnyű bűnökbe. Ma már megtehetnénk, hogy e bűnöket ne ismerjük el önnön valója tetteiként, hiszen nem tudatában, nem is saját akaratában gyökereztek; a görögök plasztikus személyisége azonban vállalja a felelősséget azért, amit egyenként cselekedett, nem választja szét önmagát az öntudat formális szubjektivitásává és objektív dologgá. [...]És ezekben a tettekben nem is akarnak ártatlanok enni. Ellenkezőleg: az a dicsőségük, hogy valóban megtették, amit megtettek. Lehetne-e ilyen hősről igaztalanabban mondani, mint hogy ártatlanul cselekedett? (Hegel, 410–411)

Semmi sem állhatna távolabb Auschwitztól, mint ez a modell. Mivel a deportált olyan táguló szakadékot lát a szubjektív ártatlanság és az objektív bűn között – vagyis aközött, amit tett és amiért felelősnek kellene éreznie magát –, hogy egyetlen tettéről sem képes számot adni. Egy megfordítás révén, mely szinte már a paródiát súrolja, azért érzi magát ártatlannak, amiért az antik hős bűnösnek érezte magát, és azért bűnösnek, amiért az ártatlannak. És ez adja értelmét a kivételes *Befehlnotstand*nak, „a parancsból következő kényszerállapotnak” – ahogy Levi a *Sonderkommando* tagjai kapcsán írja, és amely lehetlenné tesz Auschwitzban minden tragikus konfliktust. Az objektív elem, mely a görög hős számára minden esetben döntő mozzanat volt, ebben az esetben lehetlenné teszi a döntést. És mert már nem képes irányítani a tetteit, az áldozat megpróbál elbújni – ahogy Bettelheim tette – az ártatlan bűn nemes maszkja mögé.

De ami még inkább kétséget ébreszt a tragikus modell Auschwitzra való érvényességét illetően, az a könnyedség, amellyel a hóhérok maguk is felidéznek – és nem mindig rosszhiszeműségből. Többen megfigyelték (köztük maga Levi is), hogy a *Befehlnotstand*ra való hivatkozás a náci tisztok részéről tiszteletlenség volt. Mégis bizonyos, hogy nem azért idézték fel – legalábbis egy adott időpon-  
ton túl –, hogy megmeneküljenek az ítélet elől (a tiltakozást már az első nürnbergi perben elvetették, a német hadviselési törvénykönyv alapján, melynek egy cikkelye engedélyezte a parancs megtagadását extrém esetekben); hanem inkább azért, hogy a szerepüket, önmaguk előtt is – mivel ez sokkal elfogadhatóbb volt számukra –, a tragikus konfliktus terminusaival jelenítsék meg. „Ügyfelem Isten előtt érzi magát bűnösnek, nem a törvény előtt” – ahogy a jeruzsálemi perben Eichmann ügyvédje ismételte.

Példaértékű Fritz Stangl esete, aki a treblinkai megsemmisítő tábor parancsnoka volt, és akinek személyiségét Gitta Sereny próbálta meg türelmesen rekonstruálni a düsseldorfi börtönben folytatott beszélgetéseik nyomán egy olyan könyvben, amely a beszédes „Ebben a sötétségben” címet viseli. Stangl mindvégig makacsul ragaszkodott saját ártatlanságának védelméhez az ellene felhozott bűnvádakkal szemben, anélkül hogy a tényeket akár minimálisan is tagadta volna. Az utolsó beszélgetés során azonban – melyre 1971. július 27-én került sor, néhány órával azelőtt, hogy Stangl szívrohamban elhunyt – az íróőnek az a benyomása, hogy az ellenállás megszűnik, és mintha az etikai tudat fénycsóvjája törne fáradságosan utat magának „ebben a sötétségben”.

„A lelkiismeretem tiszta mindabban, amit tettem” – mondta, ugyanazokkal a ridegen kiejtett szavakkal, melyeket számtalanul elismételt a tárgyalás során, és az elmúlt hetekben, amikor újra és újra visszatért erre a témára. De ez alkalommal nem mondtam semmit. Ő megállt és várt, de a szoba csendes maradt. „Soha nem bántottam szándékosan senkit” – mondta egy másfajta, kevésbé metsző hangsúllyal, és újra várt – sokáig. Most először, annyi nap után, nem segítettem neki. Nem volt több idő. Megragadta az asztalt mindkét kezével, mintha így tartaná magát. „De ott voltam”

– mondta, a rezignáció fáradt és száraz tónusán. Ezt a néhány szót szinte fél órába telt kimondania: „Igen – mondta végül, nagyon nyugodtan –, valójában én is osztozom a bűnben... Mert az én bűnöm... az én bűnöm... csak most, ebben... most, hogy először beszéltem róla...” Megállt. Kimondta, hogy „az én bűnöm”, de az eredmény, inkább, mint a szavakban, ott volt hirtelen megereszkedő vonásaiban, lehajtott fejében, melyek a beismerés súlyáról árulkodtak.

Több mint egy perc hallgatás után folytatta, mintegy akarata ellenére, tompa hangon: „Az én bűnöm – mondta –, hogy még mindig itt vagyok. Ez az én bűnöm.” (Sereny, 492)

Egy olyan ember részéről, aki emberek ezreinek gázkamrákban való legyilkolását irányította, egy újfajta tragikus konfliktus alluzív felidézése olyan megfejthetetlen és enigmatikus, hogy csak a halál tud választ adni rá, igazságtalanság elkövetése nélkül. Ez mégsem jelenti azt – ahogy Sereny gondolja, akit egyedül a vallomás és bűn dialektikája foglalkoztat –, hogy az igazság pillanatában Stangl „azzá az emberré vált, akinek lennie kellett volna” (Sereny, 495). Sokkal inkább a tanúságtételre való képességének végső összeomlását jelzi, reménytelen bezárkózását önmagának „ebbe a sötétségébe”. A görög hős mindörökre eltávozott tőlünk, semmilyen módon nem tanúskodhat értünk. Auschwitz után az etikában már lehetetlen a tragikus paradigma használata.

### 3·7

Századunk etikája a *ressentiment* nietzschei meghaladásával kezdődik. Szembefordulva az akarat múlttal szembeni tehetetlenségével, és a bosszú szellemének uralkodásával afölött, ami visszavonhatatlanul megtörtént és már nem akarható, Zarathustra arra tanítja az embereket, hogy visszamenőlegesen akarjanak, és azt akarják, hogy minden megismétlődjék. A zsidó-keresztény világ kritikája századunkban teljeseedik ki, egy olyan képesség nevében, amely a múltat teljesen birtokába veszi, és egyszer s mindenkorra felszabadítja magát minden bűn és minden rossz lelkiismeret alól.

Az örök visszatérés elsősorban a *ressentiment* feletti győzelem, annak az akarása, ami megtörtént, hogy ezáltal minden „így volt” átalakuljon egy „így akartam, hogy legyenre”: *amor fati*.

Auschwitz ebben a tekintetben is egy döntő törést jelez. Képzeljük el, hogy megismétlődik az a tapasztalat, melyet Nietzsche a *Vidám tudomány* „A legnagyobb súly” című fejezetében ír le. Képzeljük el, hogy egy démon „egy nap vagy éjszaka” a túlélő után lopózik, és megkérdezi tőle: Akarod-e, hogy Auschwitz visszatérjen? Ezt az életet „...még egyszer és még számtalanszor kell majd élned; s nem lesz benne semmi új, hanem életed minden jaja és öröme és minden gondolata és sóhajtása és minden mondhatatlanul apraja és nagyja mind, kell, hogy visszatérjen és minden ugyanabban a sorban és rendben [...]. ...»akarod ezt még egyszer és még számtalanszor?»” (Nietzsche, 240–241) A tapasztalat egyszerű átalakítása elég ahhoz, hogy kategorikusan visszautasítsuk, és hogy mindörökre elfogadhatatlan legyen.

A 20. századi etikának az Auschwitzcal szembeni kudarca nem abból adódik, hogy valami túl kegyetlen történt ahhoz, hogy bárki is a visszatérését akarja vagy végzetként szeresse. A nietzschei tapasztalat már kezdettől fogva számolt az iszonyattal, hiszen a hallgatóra tett első hatást így írja le: „Vajjon nem vetnéd-e magad a földre, nem csikorgatnád a fogadat és nem átkoznád-e a daemont, aki imigyen beszélt?” (Uo.)

Ám senki sem állíthatja, hogy Zarathustra tanításának fiaskója magával vonja a *ressentiment* moráljának tiszta és egyszerű restaurációját. Akkor sem, ha az áldozat számára nagy a kísértés. Jean Améry így fogalmazta meg a *ressentiment* antinietzscheiánus, valódi és sajátos etikáját, mely visszautasítja annak az elfogadását, hogy „ami történt, megtörtént”.

*A ressentiment* a hozzám hasonlók egzisztenciális meghatározójaként hosszú egyéni és történelmi fejlődés eredménye. (Améry, 90)

Az én *ressentiment*-jaim azonban azért vannak, hogy a bűntény morális realitássá váljék a bűnöző számára, hogy lerántsák őt gaztette valóságába. (Uo., 98)



Két évtized alatt, amíg azon gondolkodtam, milyen szörnyűség esett meg velem, úgy hiszem, rájöttem, hogy a társadalmi nyomás kiváltotta megbocsátás és felejtés erkölcstelen. (Uo., 100)

A természetes időtudat valójában a sebgyógyulás fiziológiai folyamatában gyökerezik, onnan ment át a társadalmi realitásképzetbe. De épp ez oknál fogva nemcsak erkölcsön kívüli, de egyszersmind erkölcs ellen való. Az embernek joga és előjoga, hogy ne adja beleegyezését minden természetes történéshez, tehát az idő biológiai beforradásához sem. Ami történt, megtörtént: ez a mondat ugyanannyira igaz, mint amennyire erkölcs és szellem ellen való. (Uo.)

Az erkölcsös ember az idő megszüntetését követeli – az itt tárgyalt, különleges esetben: a gazembernek gaztettéhez szögezése által. Ennek révén és az időnek az erkölcsi megfordításával ember-társként állítható az áldozat mellé. (Uo.)

Levinél semmi ilyesmit nem találhatunk. Természetesen ő is elveti a „megbocsátás” Améry által személyesen neki tulajdonított jellemvonását. „Nem hajlok rá, hogy megbocsássak korabeli ellenségeinknek, nem is bocsátottam meg soha egyetlenegynek sem.” (Levi 2, 172)

Mindazonáltal az arra való képtelenség, hogy akarja Auschwitz örök visszatérését, nála más gyökerekre nyúlik vissza, mely a törtéteknek egy új, hallatlan ontológiai konzisztenciát ad: *Senki sem akarhatja Auschwitz örök visszatérését, mert valójában soha nem ért véget, már mindig is ismétlődik.*

Ez a kegyetlen és helyettesíthetetlen tapasztalat Levi számára egy álom formájában jelentkezik:

Ez egy álom az álomban; részleteit tekintve változatos, de a lényege ugyanaz. Asztalnál ülök a családommal, vagy a barátaimmal, vagy a munkában, vagy egy zöld réten vagyok, szóval békés, kényelmes környezetben. Feszültségnek, bajnak semmi jele, mégis gyötör valami homályos és mélységes aggodalom, a fenyegetettség határozott érzése. És ahogy folytatódik az álom, lassacskán vagy hirtelen, mindig másképp, csakugyan minden összeomlik és széthull körülöttem, a díszlet, a falak,

a személyek, s egyre intenzívebben és pontosabban körvonalazódik az aggodalom. Aztán bekövetkezik a káosz: szürkén örvénylő semmi közepben vagyok egymagam, és lám, tudom, mit jelent ez, és azt is tudom, hogy mindig is tudtam: újra a lágerben vagyok, és a láger kivételével semmi sem igaz. A többi: a család, a virágos rét, az otthon röpke pihenő volt, érzéksalódás, álom. A betétálmoknak, a békeálmoknak vége, és a keretálmomban, amely kíméletlenül folytatódik, most meghallok egy jól ismert hangot; egyetlen szót mond, nem parancsolóan, sőt inkább röviden és halkán. A hajnali auschwitzi parancs az, egy rettegve várt idegen szó: felkelni, „wstawać”. (Levi 2, 490)

Egyik variációjában, mely az *Ad ora incerta* versei közt található, ez a tapasztalat már nem egy álom, hanem egy prófécia formájában jelenik meg.

Sűrű és kegyetlen álmokat álmodtunk  
vad éjeken,  
lélekkel és testtel:  
hazaérni, enni és mesélni.  
Mígnem kurtán és alig hallhatóan szólt  
a hajnal vezényszava:  
„Wstawać”;<sup>4</sup>  
és darabokra hasadt a szív.

Mára visszatértünk otthonainkba,  
gyomrunk tele,  
történeteinket elmeséltük.  
Itt az idő. Hamarosan újra halljuk  
az idegen vezényszót:  
„Wstawać”;<sup>5</sup>  
(Levi 5, 530)

4 Wstawać = lengyel: Állj fel! / Kelj fel!

5 Závada Péter fordítása.

Az etikai probléma itt teljesen átalakul: már nem a bosszú szellemének legyőzéséről van szó a múlt birtokbavételére és annak örök visszatérésére irányuló akarat érdekében. Még csak nem is arról, hogy a *ressentiment* útján, az elfogadhatatlanhoz ragaszkodjunk. Ami előttünk áll, az az elfogadáson és a visszautasításon, az örök múlton és az örök jelenen túli létezés – egy olyan esemény, amely örökké visszatér, de amely épp ezért abszolút és örök módon feltételezhetetlen. Túl jón és rosszon nem a valamivé válás ártatlansága áll, hanem egy szegény, mely nem csupán bűn-, de úgymond idő nélküli.

### 3.8

Antelme minden kétséget kizáróan tanúsítja azt, hogy a szegény valójában nemcsak büntudat, a másik helyett élés szegénye, hanem egy még bonyolultabb és homályosabb okkal is bír. Felidézi, hogy a háború vége felé, a rabok Buchenwaldból Dachaubá való transzportjának őrült menete során, mivel a szövetségesek már közeledtek, az SS-tisztek kis csoportokban lelőtték mindazokat, akikről úgy vélték, hogy fizikai állapotuk miatt hátráltatnák a többieket. Ebben a sietésben a döntés gyakran esetleges volt, minden kritérium nélküli. Egy nap egy fiatal olaszra került a sor:

Az SS folytatja:

– Du, komm her!

Egy másik olasz lép ki, egy bolognai diák. Ismerem. Ránézek. Arcát rózsaszín pír lepte el. Jól megnézem. Még most is látom azt a rózsaszínt. Ott marad az út szélén. Ő se tudja, hogy mit csináljon a kezével. Zavartnak látszik. (Antelme, 284)

Arca rózsaszínűre vált, amikor az SS azt mondta neki: Du, komm her! Biztosan előbb körülnézett, s amikor már nem volt kétsége, hogy csakugyan hozzá szóltak, arca rózsaszínűvé vált. Az SS, aki hullajelöltet keresett, akárkit, hogy megölje, őt „találta”. És amikor megtalálta, ragaszkodott hozzá, nem gondolt rá: miért ez inkább, mint egy másik? És az olasz, amikor megértette, hogy igenis róla van szó, maga is elfogadta a véletlent, ő sem gondolt rá: miért inkább én, mint egy másik? (Antelme, 286)

Nehéz elfelejteni elpiruló arcát ennek a fiatal bolognai diáknak, aki a menet során, egyedül gyilkosa társaságában, az utolsó pillanatban hal meg, az út szélén. Bizonyos, hogy az az intimitás, melyet ismeretlen gyilkosával szemben érez, a legextrémebb intimitás, mely ezért szegényt válthat ki. De bármi legyen is oka az elpirulásának, biztos, hogy nem a túlélés miatti szegény. Valószínűleg amiatt szegénykezik, hogy meg kell halnia, hogy valahogy kiválasztották, őt és nem mást, a halálra. Ez az egyetlen értelem, amellyel a táborban a „meghalni valaki más helyett” kifejezés bírhat, hiszen a táborban mindenki más helyett hal meg, magyarázat és értelem nélkül; a tábor az a hely, ahol senki sem képes meghalni vagy túlélni a saját helyén. Auschwitz ezt is jelentette: hogy a meghaló ember a halálában semmi más értelmet nem találhat, mint ezt az elpirulást, ezt a szegényt.

Mindenesetre a diák nem azért szegénykezik, mert túlélt. Épp ellenkezőleg, a szegénye éli túl. Kafka ebben is prófétának mutatkozott. *A per* végén, abban a pillanatban, amikor Josef K. úgy haldoklik, „akár egy kutya”, és gyilkosa kése már kétszer a szívébe szúrt, valami szegényszerűt érez: „szegénye talán még túléli őt”. Miért szegénykezik Josef K.? Miért pirul el a bolognai diák? Mintha arcának rózsaszín pírja arról árulkodna, hogy egy pillanatra egy olyan határhoz ért, ahol egy új etikai anyag elevenen megragadhatóvá vált. Természetesen nem egy olyan tényről van szó, melyről máshogy kellett volna tanúskodnia, vagy amelyet szavakba kellett volna öntenie. Ám ez az arcpír, változatlanul, olyan, akár egy néma aposztróf, mely az időn keresztül is elér hozzánk, és tanúskodik róla.

### 3.9

1935-ben Emmanuel Lévinas a szegényről példaértékű elemzést adott. A filozófus szerint, szemben a moralisták tanaival, a szegény nem a tökéletlenség tudatából vagy létezésünk egy fogyatékoságából ered, melytől távolságot tudnánk tartani. Épp ellenkezőleg, létezésünk arra való abszolút képtelenségéből fakad, hogy elmozduljon vagy elszakadjon önmagától. Ha a meztelenségben szegényt érzünk,

akkor ennek oka, hogy képtelenek vagyunk elrejteni azt, amit szeretnénk kivonni a tekintetek elől: az önmagunktól való menekülés ellenállhatatlan ösztöne szembesül a menekülés ugyanilyen biztos lehetetlenségével. Ahogy a testi szükségletek és az undor esetében – melyeket Lévinas a szégyennel együtt diagnosztizál – saját viszolygató, de megszüntethetetlen, önmagunk előtti jelenlétünkről szerzünk tapasztalatot; úgy a szégyen is olyasvalamihez vezet vissza, amitől nem tudunk semmilyen módon sem távolságot tartani.

Ami a szégyenben megjelenik, az egészen pontosan az önmagához láncoltság tudata, annak a radikális lehetetlensége, hogy elmeneküljön vagy elrejtőzzék önmaga elől, az én önmaga előtti, kérlelhetetlen jelenléte. A meztelenség akkor szégyenletes, amikor létezésünk nyilvánvalósága lesz, saját végső intimitásában. És testünk meztelensége nem egy anyagi dolog meztelensége, a szellem antitéziseként, hanem teljes létezésünk meztelensége, annak sokaságában és szilárdságában, legbrutálisabb kifejeződésében, amelyről nem tudunk számot adni. A fütty, melyet Charlie Chaplin *A város fényei*-ben elnyel, világossá teszi léte brutális jelenlétének botrányát: mintha a felvevőgép felfedné diszkrét megnyilvánulásait egy olyan jelenlétnek, melyet a legendás zsakettöltőzet alig rejt el... A mi intimitásunk, vagyis önmagunk előtti jelenlétünk válik szégyenletessé. Ez nem saját semmisségünket, hanem létezésünk totalitását tárja fel... Amit a szégyen feltár, az a *feltáru*ló lét. (Lévinas, 86)

Próbáljuk meg Lévinas elemzését folytatni! Szégyenkezni annyit tesz, mint kiszolgáltatottá válni valami feltételezhetetlen előtt. Ám ez a feltételezhetetlen nem valami külső, hanem saját intimitásunkból fakad, ez az, ami bennünk a legintimebb (például saját fiziológiai életünk). Az ént tehát legyőzte és felülmulta a saját passzivitása, a legsajátabb szenzibilitása; mindazonáltal ez a kisajátított és deszubjektivizált létezés is az én végső és redukálhatatlan jelenléte, önmaga előtt. Mintha öntudatunk elbukna és mindenféle menekülni próbálna, miközben egy visszautasíthatatlan parancs arra szólítja fel, hogy kibúvók nélkül asszisztáljon a tönkremeneteléhez, mindannak az elvesztéséhez, ami abszolút saját. A szégyenben

a szubjektum csak deszubjektivizációját birtokolja, saját zűrzavarának, önmaga szubjektumként való elvesztésének a tanúja. Ez a kettős mozgás, mely egyszerre szubjektivizáció és deszubjektivizáció, maga a szégyen.

### 3.10

Heidegger 1942–1943. téli szemeszterében tartott *Parmenidész*-előadásán szintén foglalkozik a szégyennel. Pontosabban annak görög megfelelőjével, az *aidósszal*, mely „az eredeti görögség egy alapvető szava” (Heidegger 2, 110). A filozófus szerint a szégyen több, mint „az ember egy érzése”; ez inkább az az érzelmi hangoltság, mely átjárja és determinálja a teljes létezést. A szégyen ezért egyfajta ontologikus érzés, melynek sajátos helye az ember és a lét közötti találkozás; és olyan kevésbé pszichológiai fenomén, hogy Heidegger így írja le: „a lét magában hordozza a szégyent, mely a létezés szégyene” (111).

Hogy hangsúlyozza a szégyen ontologikus karakterét – azt a tényt, hogy a szégyenben egy olyan léttel kerülünk szembe, mely maga is szégyenkezik –, Heidegger azt javasolja, hogy az undor (*Abscheu*) felől közelítsük meg. Ez az utalás érdekes módon folytatás nélkül marad, mintha magától értetődő lenne, ami távolról sem igaz. Szerencsére az undorról találhatunk egy éppannyira tömör, mint találó elemzést az *Egyirányú utca* egyik aforizmájaként.

„Az ember bensőjében lappangó borzadály annak a sötét tudata, hogy él benne valami, ami az undort keltő állattól oly kevésbé idegen, hogy az ráismerhet.” (Benjamin, 18) Ami azt jelenti, hogy aki az undort érzi, az magára ismer az undort keltő dologban, míg attól fél, hogy az is magára ismer benne.

Egy ehhez hasonló kölcsönösséget találhatunk abban az elemzésben is, melyet ezekben az években Kerényi szentelt az *aidóssz*nak *Az antik vallás* című könyvében. A magyar vallástörténész szerint az *aidóssz*, a szégyen egyszerre passzivitás és aktivitás: „nézni és nézettnek lenni”.

Az *aidosz* jelenségében, a görög vallási tapasztalat alapszituációjában kölcsönösen egyesül aktív és passzív látvány, a néző és a nézett ember, a nézett világ és nézője – ahol a „nézni” annyit jelent, mint behatolni... A görögök nem csupán „látásra születtek” és „felhívást kaptak a látásra”, de létezési formájuk a látottság volt. (Kerényi, 88)

Az egyszerre aktív és passzív látvány reciprocitásában az *aidosz* ahhoz hasonló, mint amikor valaki a saját látottságát tapasztalja, és tanúskodik arról, amit valaki más lát. Ahogy Hektór anyja meztelen melle előtt („Hektór, fiam, tanúsíts *aidoszt* a látottak előtt!”) bármennyire szégyenkezik is, ezt felülmúlja az, hogy ő is a látás tárgya; válaszolnia kell arra, ami elnémítja.

Most már egy első, ideiglenes meghatározást adhatunk a szégyenre. Ez nem más, mint a szubjektumként létezés alapvető érzése, a szó mindkét, egymásnak – legalábbis látszólag – ellentmondó értelmében: alattvalónak és szuverénnek lenni. Ebből következik az abszolút egyidejűség szubjektívizáció és deszubjektívizáció, önelvesztés és önbirtoklás, szervilitás és szuverenitás között.

### 3.II

Létezik egy olyan terület, ahol a szégyen paradox jellege tudatosan tárgyként tételeződik avégett, hogy gyönyörre alakuljon – ahol tehát a szégyen mintegy önmagán túl kerül. A szado-mazochizmusról van szó. Mivel itt a passzív alanyt – a mazochistát – olyannyira magával ragadja az őt végtelenül meghaladó, saját passzivitása, hogy lemond szubjektum-helyzetéről, és teljesen aláveti magát a másik alanynak: a szadistának. Innen ered rituális vértete a fűzőknek, szerződéseknél, fémeknek, hüvelyeknek, varratoknak, és minden olyan konstrukciónak, amely által a mazochista hiába próbálja fenntartani és ironikusan rögzíteni ezt a felvállalhatatlan passzivitást, mely mindenhol gyönyörteljesen meghaladja. Mivel a mazochista sajátos szenvedése mindenekelőtt abban áll, hogy nem tudja felvállalni saját receptivitását, ezért fordulhat át fájdalommal azonnal élvezetbe. A mazochista stratégia kifinomultságát és szinte szarkasztikus mélységét az okozza, hogy csak akkor képes élvezni az őt

meghaladót, ha önmagán kívül talál rá saját passzivitásának és saját felvállalhatatlan gyönyörének egy feltételezett pontjára. Ez a külső pont a szadista alany, a mester.

A szado-mazochizmus tehát egy olyan bipoláris rendszert alkot, amelyben egy végtelen passzibilitás (a mazochista) találkozik egy ugyanilyen végtelen impasszibilitással (a szadista), így a szubjektívizáció és a deszubjektívizáció folyamatosan két pólus között cirkulál, anélkül hogy bármelyikhez is tartozna. Az indetermináció ugyanakkor a szubjektumnak nemcsak erőt, de tudást is biztosít. Az úr és a szolgáló dialektikája itt már nem egy élet-halál harc eredménye, hanem egy végtelen „diszciplína”: a tanítás és elsajátítás alapos és lezárhatatlan folyamata, amelyben a két alany végül szerepet cserél. Mivel a mazochista alany gyönyöre csak az úrban teljesedik ki, ugyanígy a szadista alany sem ismer magára, nem tudja felvállalni szenttelen tudását, hacsak nem a szolgának átadva, egy végtelen tanítás és büntetés révén. De mivel a mazochista alany, per definitionem, élvezzi saját kegyetlen megfegyelmezését, melynek egy tudás – a fájdalom – közvetítése lenne a célja, de ehelyett gyönyört ébreszt; ezért diszciplína és elsajátítás, mester és tanítvány, úr és szolgáló összekeverednek. Tudomány és élvezet megkülönböztethetlensége, ahol a két alany egy pillanatra összetalálkozik, pontosan ez a szégyen. Úgyhogy a dühös mester folyamatosan arra emlékezteti komikus tanítványát: „Mondd csak, nem szégyelled magad?” Ami annyit jelent: „Nem veszed észre, hogy a saját deszubjektívizációd alanya vagy?”

### 3.I2

Nem meglepő, hogy a szégyen egy tökéletes megfelelője megtalálható a szubjektivitás eredeti struktúrájában is, melyet a modern filozófia önaffekciónak nevez, és amit Kant óta az idővel azonosítunk. Ami az időt meghatározza, belső érzékként, „önmagunk és önnön belső állapotunk szemléletének formájaként” (Kant, 88), az Kant szerint abban áll, hogy „az értelem olyan hatást gyakorol a passzív szubjektumra, amelynek képességeként működik, hogy

joggal mondhatjuk: e cselekvés afficiálja a belső érzéket” (Kant, 157), és ebből következően, az időben, „csak annyiban szemléljük magunkat belülről, amennyiben a saját valónk belsőleg afficiál bennünket”. (Kant, 159)

Evidens igazolása ennek az önmagunk szemléletéhez kapcsolódó önmodifikációnak Kant szerint az, hogy nem vagyunk képesek anélkül elgondolni az időt, hogy ne húznánk egy képzeletbeli egyenes vonalat, az önaffekció gesztusának azonnali nyomaként. Ebben az értelemben az idő önaffekció, de Kant épp ezért beszélhet egy valódi paradoxonról, mely abban a tényben áll, hogy *wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssen* („önmagunkkal kellene szenvedő viszonyban állnunk” Kant, 157).

Hogyan értsük ezt a paradoxont? Mit jelent az önmagunkkal szembeni passzivitás? Nyilvánvaló, hogy a passzivitás nem egyszerűen receptivitást jelent, egy külső aktív elem általi affekciót. Mivel itt minden a szubjektumon belül történik, ezért aktivitásnak és passzivitásnak egybe kell esnie. A passzív szubjektumnak aktívnak kell válnia saját passzivitása tekintetében, önmaga „ellenében” (*gegen uns selbst*) kell viselkednie (*verhalten*), passzív módon. Ha receptívnek nevezzük a fotófilmet, melyen a fény nyomot hagy, vagy a lágy viaszt, melybe a pecsét képe nyomódik, akkor azt hívjuk „passzívznak”, ami aktívan érzékeli a saját passzív létét, és amit a saját receptivitása affektál. A passzivitás – amennyiben önaffekció – tehát egy második szintű receptivitás, amely önmagától szenved, saját passzivitásáért rajong.

Ezt a kanti oldalt kommentálva Heidegger az időt „tisztá önaffekcióként” definiálta, melynek egyedi formája „az önmagától valami felé...” (*Von-sich-aus-hin-zu-auf*) történő elmozdulás, mely ugyanakkor egy visszatekintés is. Egyedül ebben a bonyolult gesztusban, ebben az önmagára önmagától eltávolodóként való tekintésben jöhet létre olyasvalami, mint az „önmagaság”:

Az idő mint tiszta önaffekció nem olyan hatást kifejező affekció, mely egy, már meglevő önmagát érint, hanem tiszta affekcióként ez képezi meg olyasvalaminek, hogy önmaga-érintés (*Sich-selbst-angehen*) a meglétét.

Am ha hozzátartozik a véges szubjektum lényegéhez, hogy valamilyen önmagaként érintődhessék, akkor mint tiszta önaffekció az idő alkotja a szubjektivitás lényegi struktúráját.

Csak ennek az önmagaságnak az alapján lehet a véges lény az a lény, aminek lennie kell: a befogadásra ráutalt. (Heidegger 3, 234)

Itt válik világossá a szégyennel való analógia, melyet egy feltételezhetetlen passzivitásnak való alávetettségként definiáltunk. A szégyen ugyanakkor mint a szubjektivitás legsajátabb érzelmi hangoltsága jelenik meg. Ezért nincs semmi szégyenteljes egy emberi lény számára abban, ha akarata ellenére szexuális erőszakot kell elszenvednie; de ha örömet leli az elszenvedett erőszakban, ha szereti a saját passzivitását – ha önaffekció történik –, csak akkor beszélhetünk szégyenről. A görögök emiatt gondosan különválasztották a homoszexuális kapcsolatban az aktív (*erasztész*) és a passzív (*erómenosz*) alanyt, és az etikus kapcsolat érdekében azt követelték, hogy az *erómenosz* ne érezzen gyönyört. A passzivitás, mint a szubjektivitás formája, tehát konstitutív módon széthasad egy tisztán befogadó (a muzulmán) és egy aktívan elszenvedő (a tanú) pólusára, de oly módon, hogy ez a szakadás soha nem lép ki önmagából, soha nem választja teljesen szét a két pólust. Épp ellenkezőleg, mindig egy *intimitás* formájában mutatkozik, egy passzivitásra való ráhatározásként, egy önmagát passzívvá tételként, ahol a két terminus egyszerre válik külön és olvad egybe.

Spinoza a *Compendium grammatices linguae hebraeae* című művében a közvetlen ok fogalmát – egy olyan cselekvést, ahol a cselekvő és a szenvedő azonosak – a héber igei kategóriák segítségével mutatja be.

Mivel gyakran megesik, hogy a cselekvő és az elszenvedő egy és ugyanaz a személy, a héberek úgy gondolták, hogy szükséges egy újabb, hetedik igenév a cselekvőre és az elszenvedőre egyaránt vonatkozó cselekvés kifejezésére, vagyis egy olyan igenév, mely egyszerre aktív és passzív formájú. [...] Ezért volt szükséges az igenév egy másik kategóriáját megalkotni, mely kifejezte



a cselekvőhöz vagy a közvetlen okhoz kapcsolódó cselekvést, amely, ahogy már mondtuk, annyit jelent, mint: önmagát meglátogatni, vagy önmagát látogatóként konstituálni, vagy önmagát látogatóként felmutatni (*constituere se visitatem, vel denique praebere se visitantem*). (Spinoza, 129–130)

Spinoza ahhoz, hogy megmagyarázza ezeknek az igei formuláknak az értelmét, az egyszerű – habár nem triviális – reflexív formákkal („meglátogatni magát”) nem elégedett, így kénytelen egy sajátos szintagma megformálására: „önmagát látogatóként konstituálni” vagy „önmagát látogatóként felmutatni” – (habár azt is írhatta volna, hogy „látogatottként konstituálni vagy felmutatni önmagát”). Ugyanígy, a hétköznapi nyelvben ahhoz, hogy definiáljunk valakit, aki örömét leli valami elszenvedésében (vagy legálábbis cinkos ebben az elszenvedésben), azt mondjuk, hogy „aláveti magát” valaminek (és nem csupán elszenved valamit), így a cselekvő és az elszenvedő egy szubjektumban találkozik, amely már nem egy mozdulatlan identitás formáját ölti magára, hanem az önaffekció komplex mozgását, melyben a szubjektum önmagát úgy konstituálja – vagy mutatja fel –, mint passzívat (vagy aktívat), oly módon, hogy aktivitás és passzivitás már nem választhatók szét, hanem az egy énben való lehetetlen egybeesésükben mutatkoznak különbözőknek. Az én az, ami az önaffekció kettős mozgásának – aktív és passzív – maradékként létrejön. Emiatt a szubjektivitás, konstitutív módon, egyszerre szubjektivizáció és deszjektivizáció; és emiatt lesz, intimitásában, szégyen. Az elpirulás az a maradék, ami minden szubjektivizációban egy deszjektivizációról árulkodik, és minden deszjektivizációban egy szubjektumról tesz tanúságot.

### 3.13

A deszjektivizációról mint szégyenletes, ám mégis nélkülözhetetlen tapasztalatról létezik egy kivételes dokumentum. Ez Keats John Woodhouse-hoz írt, 1818. október 27-ei levele. Az a „szégyenteljes vallomás”, amelyről itt szó van, magát a költői alanyt érinti, szüntelen énhianyát, mivel kizárólag az elidegenedésben és

az inegzisztenciában létezik. Az állítások, melyeket a levél paradoxonok formájában fogalmaz meg, jól ismertek:

1. *A költői én nem egy én, nem azonos önmagával*

„Ami a költő természetét illeti (a költőknek arra a fajtájára gondolok, amilyen én is vagyok)... a költőnek nincs sajátos lényege – a költő minden és semmi” (Keats, 101)

2. *A költő a legköltőietlenebb dolog*, mivel mindig más, mint önmaga, és mindig egy másik test helye

„A Költő minden dolgok között a legkevésbé költői teremtmény, mert jellegtelen: állandóan feloszlik valami másban”; „A költőnek nincs, nincs identitása” (Keats, 101)

3. *A kijelentés: „én nem vagyok költő”, nem egy kijelentés*, hanem egy önellentmondás, mely a költői lét lehetetlenségéről árulkodik

„Mivel a Költőnek nincs énje, ezért ha költő vagyok, mi különös lenne abban, ha nem írnék többé?” (Uo.)

4. *A költői tapasztalat egy deszjektivizáció szégyenteljes tapasztalata*, valamint a teljes és korlátlan felelősségnélkülisége, mely minden beszédaktusban megjelenik, és az úgynevezett költőt még egy gyermekszobában is a legalacsonyabb szintre helyezi:

Szégyenletes dolog bevallani (*It is a wretched thing to confess*), de az az igazság, hogy egyetlen olyan általam kiejtett szó sincs, melyet egészen bizonyosan változatlan természetéből adódó véleményként lehetne elfogni – hogy is lehetne, ha nincs saját természetem?

Egy-egy vendégség után, hacsak nem saját képzeletem árnyaival voltam egész idő alatt elfoglalva, nem én vagyok, aki hazamegy, olyan mély benyomással van rám a társaság minden tagjának karaktere, hogy hatásukra megsemmisülök – s nemcsak a felnőttek között, ugyanígy lenne a gyermekszobában is. (Keats, 101)

De a levél utolsó paradoxona, hogy ami ezt a vallomást követi, az nem a csend vagy a visszavonulás, hanem egy abszolút és feddhetetlen írás ígérete, mely készen áll önmaga lerombolására és újraalkotására, minden egyes nap. Mintha a szégyenteljes deszjektivizáció

a beszédaktus során egy titkos szépséggel is rendelkezne, mely a költőt arra indítja, hogy szüntelenül saját elidegenedéséről tegyen tanúságot.

Addig pedig megpróbálok olyan magas csúcsra feljutni a Költészetben, amilyenre erőm engedi – [...]. Én mindenesetre meg vagyok győződve róla, hogy csakis a Szépség felé hajtó vágy és szenvedély kell vezéreljen írás közben, még ha minden reggel elégetem is egész éjszakai fáradságom eredményét, vagy ha nem remélhetem is, hogy lesz, aki elolvassa, amit írtam. De talán most sem a magam nevében beszélek, lehet, hogy valaki más lelkében élek épp, és ő szól a számból. (Keats, 102)

### 3.14

Irodalmi kultúránk közös örökségében a költői alkotás aktusa, és talán minden beszédaktus is, feltételez valamilyen deszubjektívációt (a múzsa az a név, amelyen a költők ezt a deszubjektívációt nevezték). Ingeborg Bachmann ezt írja egyik frankfurti előadásában:

Egy garanciák nélküli Én! Mi tehát az Én, és minek kellene lennie? Egy olyan égitest, melynek pozícióját és pályáját nem tudjuk teljesen meghatározni, és melynek magját is ismeretlen összetételű elemek alkotják. Talán ez lehetne: számtalan részecske, mely egy Ént formál. Ám ugyanakkor, az Én egy semmi is lehet, egy tiszta forma feltételezése, egyfajta álmodott szubsztancia. (Bachmann, 58)

A költők, Bachmann szerint, pontosan azok, akik az „Ént saját kísérleti terepükké tették, vagy ők maguk váltak az Én kísérleti terepévé”. Emiatt „folyamatosan azt kockáztatják, hogy elvesztik a józan eszüket”, hogy nem tudják, mit is mondanak.

Egy teljességgel deszubjektíválódott beszédaktus tapasztalata a vallási hagyománytól sem idegen. Több évszázaddal azelőtt, hogy Rimbaud programszerűen megfogalmazza Paul Demenynek írt levelében (*car je est un autre. Si le cuivre s'éveille clairon, il n'y a rien de sa faute*), már feljegyezték egy ehhez hasonló tapasztalatot, mint

egy messianisztikus közösségben elterjedt gyakorlatot, méghozzá Szent Pál a korinthusiakhoz írt első levelében.

A „nyelveken szólás” (*lalein glossze*), melyről itt szó van, egy beszédeseményre utal – a glosszoláliára –, melynek során a beszélő anélkül beszél, hogy tudná, mit mond („Nem is érti őt meg senki, mert a Lélek által szól titkokat” 1Kor 14,2). Ami azt jelenti, hogy a beszéd elve is valamilyen idegen és „barbár” dologgá válik: „Ha tehát nem ismerem a nyelvet, a beszélőnek idegen maradok, és a beszélő is idegen lesz nekem” (1Kor 14,11) – mivel a *barbarosz* eredeti jelentése szerint egy *logossal* nem bíró létező, egy olyan idegen, aki valójában se nem ért, se nem beszél. A glosszolália az abszolút deszubjektívációjának és a nyelvi esemény „barbarizálódásának” az apóriája, amikor a beszélő alany átadja a helyét valaki másnak: egy gyermeknek, angyalnak, barbárnak, aki csak a „levegőbe”, „terméketlenül” beszél. Jelentőségteljes, hogy Szent Pál, habár nem veti teljesen el a korinthusiak glosszolalikus gyakorlatát, figyelmezteti őket arra a gyermeki regresszióra, melyet ez implicál, és azt tanácsolja nekik, hogy próbálják megmagyarázni, amit mondanak.

Ha pedig a trombita bizonytalan hangot ad [Rimbaud ezen a ponton fejti ki a korinthusiak védelmét: *si le cuivre s'éveille clairon...*], ki fog a harcra készülni? Így van veletek is, amikor nyelveken szóltok: ha nem szóltok világosan, hogyan fogják megérteni, amit beszéltek? Csak a levegőbe fogtok beszélni. [...] Ezért aki nyelveken szól, imádkozzék azért, hogy magyarázatot is tudjon adni. Mert ha nyelveken szólva imádkozom, a lelkem ugyan imádkozik, de az értelmemet nem használom. [...] Testvéreim, ne legyetek gyermekek a gondolkodásban... (1Kor 14,8–20)

### 3.15

A glosszolalikus tapasztalat csak radikalizálja a legegyszerűbb beszédaktusokban is benne rejlő deszubjektívációs tapasztalatot. A modern nyelvészet egyik elfogadott alapelve, hogy a nyelv és az aktuális diskurzus két teljesen különvált valóság, melyek között sem átjárás, sem kommunikáció nem létezik. Már Saussure megfigyelte,

hogy a nyelvben készen áll a jelek egy sorozata (például: ökor, tó, ég, piros, szomorú, öt, hasítani, látni), de semmi sem teszi lehetővé azt, hogy előre lássuk és megértsük, hogy ezek a jelek milyen módon lépnek működésbe, hogy diskurzust formáljanak. „Ezeknek a szavaknak a sorozata, bármilyen gazdag képzeteket idézzen is fel, soha nem jelzi egy ember vagy egy másfajta individuum számára, kiejtése révén, hogy mit akar jelenteni.” „A jelek világa – tette hozzá Benveniste néhány évtizeddel később, átvéve és továbbfejlesztve a saussure-i antinómiát – zárt világ. A jeltől a mondatig nincs semmilyen átjárás, sem a szintagmatizáció útján, sem más módon. Egy hiátus választja el őket.” (Benveniste 2, 65)

Másrésről minden nyelv tartalmazza a jelek egy sorozatát (mely jeleket a nyelvészek *shifter*eknek vagy a kijelentés indikátorainak hívnak, ezek közé tartoznak a névmások, mint: „én, te, ez”, vagy a határozószavak: „itt, most”), melyeket arra szántak, hogy lehetővé tegyék az individuum számára, hogy a nyelvet használata során sajátítsa el. Ezeknek a jeleknek közös vonásuk, hogy a többi szótól eltérően nem tartalmaznak egy néhány valós terminussal definiált szótári jelentést, hanem jelentésük mindig csak arra a diskurzusra való referenciaként érthető, amelyben szerepelnek. Ahogy Benveniste írja:

Mi tehát az a valóság, amelyre az én vagy a *te* vonatkozik? Csupán a „diskurzus valósága”, ami egy nagyon sajátos dolog. Az én nem definiálható, csak a „lokúció” (és nem a tárgy) terminusaival, mivel egy nominális jel. Az én azt a személyt jelöli, aki a beszéd jelen pillanatában kijelenti az ént.” (Benveniste 1, 251)

Tehát a kijelentés nem a kijelentett *szövegre* vonatkozik, hanem saját *megettörténése*re, és az individuum csak akkor tudja használni a nyelvet, ha a beszéd eseményével azonosítja magát, és nem azzal, ami benne elhangzott. De mit jelent akkor „elsajátítani egy nyelvet”? Hogyan lehetséges, ilyen körülmények között, megragadni a szót?

Ha figyelmesen szemügyre vesszük, a nyelvtől a diskurzusig való átmenet egy paradox aktus, mely egyszerre implikál egy

szubjektivizációt és egy deszubjektivizációt. Egyrésről, a pszichoszomatikus individuumnak teljesen el kell tűnnie, és valós individuumként deszubjektivizálnia kell ahhoz, hogy a kijelentés alanyává váljék és így azonosíthassa magát a *shifter* „én”-nel, mely minden szubsztancialitástól és tartalomtól mentes, és amely csak a diskurzus fennállására való pusztán hivatkozás. Másrésről viszont, amint megfosztotta magát minden extralingvisztikai valóságtól, és a kijelentés alanyaként konstituálta magát, felfedezi, hogy nem annyira a beszéd lehetőségéhez fér így hozzá, mint inkább a beszéd lehetetlenségéhez – pontosabban arra jön rá, hogy megelőzi őt egy olyan glosszológus erő, melyet nem képes kontrollálni vagy megragadni. A kijelentés formális apparátusának elsajátítása során egy olyan nyelvbe lép be, melyből per definitionem nincs átjárás a diskurzushoz; miközben kijelenti, hogy: „én”, „te”, „ez”, „most”, minden referenciális jelentését elveszíti, és csak a beszéd eseményéhez való tiszta és üres kapcsolatán keresztül lesz definiálható. *A kijelentés alanyát teljességgel a kijelentés hozza létre, ám épp ezért ez semmit sem tud mondani róla, nem tud beszélni.*

Az „én beszélek” ezért éppolyan ellentmondásos kijelentés, mint a keatsi „én költő vagyok”. Nem csupán azért, mert az én, annak az individuumnak a vonatkozásában, aki hangot ad neki, már mindig egy *másik*, de még erről a *másik énről* sem mondhatjuk, hogy beszél, mivel ez – amennyiben csak egy pusztán, minden jelentéstől megfosztott beszédeseményhez tartozik – sokkal inkább a beszédre, a valamit mondásra való képtelenség. A beszédesemény abszolút jelenében a szubjektivizáció és a deszubjektivizáció minden ponton egybeesik, és mind a hús-vér individuum, mind a kijelentés alanya tökéletesen elnémul. Másképp fogalmazva: nem az egyén beszél, hanem a nyelv; ami azt is jelenti, hogy egy beszédre való képtelenség jut – nem tudjuk, hogyan – szóhoz.

Nem meglepő tehát, hogy a beszédaktusban bennfoglalt, belső elidegenedéssel szemben a költők egyszerre érznek felelősséget és szégyent. Ezért lehet, hogy Dante a *Vita nuova*-ban arra utasítja a költőt „nagy szégyenkezéssel”, hogy prózával nyissa meg (*aprire per prosa*) a költészetről szóló érvelést. És nehéz elfelejteni azokat a

szavakat, melyekkel Rimbaud idézi fel, sok évvel később, elmúlt költészeti korszakát: „nem tudtam folytatni, megbolondultam volna... rossz volt”.

### 3.16

Pessoa saját álneveiről írt levele a 20. századi költészet talán leglenyűgözőbb dokumentuma a deszubjektívizációról – a költő az én pusztá „kísérleti terepévé” való átalakulásáról – és annak lehetséges etikai vonatkozásairól. 1935. január 13-án, Adolfo Casais Monteiro barátja kérdésére válaszolva, aki heteronim alakjai eredetéről kérdezte, azzal kezdi ezek bemutatását, hogy egy deperszonalizációra ösztönző, belülről fakadó (organikus) és örökösen megnyilatkozó hajlamról beszél:

Heteronim alakjaim a mélyen bennem gyökerező hisztériából erednek. Nem tudom, hogy egyszerűen csak hisztériás vagyok-e, vagy inkább hisztero-neuraszténias. Ez utóbbi feltevésre hajlok, mert vannak bennem olyan kóros akarathiányra utaló jelenségek, amelyek nem tartoznak a tulajdonképpeni hisztéria tünetei közé. Bárhogyan is van, heteronimjeim tudati eredetét személytelenségre és rejtőzködéssre ösztönző belülről fakadó és örökösen megnyilatkozó hajlamom magyarázza. Ezek a jelenségek – számomra és a többiek számára is szerencsés módon – bennem tudati szinten jelentkeznek; úgy értem, hogy nem a gyakorlati, külső és másokkal fenntartott életem során nyilvánulnak meg, hanem belül robbannak ki, és egyedül én élem meg őket. (Pessoa, 33)

Valamiképpen eszébe jutott egy – tőle teljesen idegen – szellemes mondat, annak, aki vagyok vagy akiről feltételezem, hogy én vagyok. Spontán módon rögtön azt mondtam róla, hogy ez a mondat az egyik barátomtól származik, akinek a nevét kitaláltam, akinek a történetét hozzátettem, és akinek az alakját – arcát, termetét, öltözékét és mozdulatait – rögtön magam előtt láttam. Ilyen módon kialakítottam és elterjesztettem több valakit, különböző barátokat és ismerősöket, akik soha nem léteztek, de akiket még ma is, közel harminc év távlatából, hallok, érzek, látok. Ismétlem: hallok, érzem, látom őket... És vágyódom utánuk. (Uo., 34–35)

Ezt egy elbeszélés követi, egy rögtönzött perszonalizációjáról (1914. március 8-án) az egyik legismertebb heteronimjének, Alberto Caierónak, aki a mesterévé vált (vagy inkább, egy másik heteronimje, Alvaro Do Campos, mesterévé).

Odaléptem egy magas fiókos szekrényhez, elővettem belőle néhány lapot, és elkezdtem írni, állva, ahogyan mindig szoktam, amikor csak tehetem. Harmincvalahány verset írtam egyhuzamban, megállás nélkül, egyfajta eksztázisban, amelynek a természetét képtelen vagyok meghatározni. Életem diadalmas napja volt ez, ehhez hasonlót soha többé nem fogok megélni. A versek egy címből indultak ki: *A nyájak őrzője*. És ami ezután következett, az annak a valaminek a megjelenése volt, akit nyomban elneveztem Alberto Caiero-nak. Bocsásson meg a kifejezés képtelenségéért: tulajdon mesterem jelent meg bennem. Rögtön ez az érzés támadt föl bennem. Annyira valóságos volt, hogy miután befejeztem ezt a harmincvalahány verset, nyomban elővettem egy másik papírlapot, és minden átmenet nélkül egyhuzamban megírtam további hat verset, amelyek Fernando Pessoa *Részúton eső* című versciklusát alkotják. Azonnal és a maga teljességében... Valamiféle visszatérés volt ez Fernando Pessoa-Alberto Caiero-tól Fernando Pessoa „saját magá”-hoz. Vagy inkább Fernando Pessoa tiltakozása Alberto Caiero-ként való nemléte ellen. (Pessoa, 36)

Vizsgáljuk meg a heteronimikus deperszonalizációnak ezt az egyedülálló fenomenológiáját! Nemcsak minden újabb szubjektívizáció (Albert Caiero felbukkanása) implikál egy deszubjektívizációt (Fernando Pessoa deperszonalizációját, aki aláveti magát a mesterének), de ugyanilyen közvetlen módon, minden deszubjektívizáció implikál egy reszubjektívizációt: ez Fernando Pessoa visszatérése, aki saját inegzisztenciájára, vagyis Alberto Caieróban való deperszonalizációjára reagál. Mindez úgy történik, mintha a költői tapasztalat egy komplex eljárást alkotna, mely legalább három alanyt megidéz – vagy inkább három különböző szubjektívizációt és deszubjektívizációt, mert valódi értelemben vett alanyról nem lehet többé beszélni. Elsőként ott van a pszichoszomatikus individuum, Fernando Pessoa, aki 1914. március 8-án a komódhoz lép,

hogy írjon. Ennek a szubjektumnak a tekintetében a költői aktus egy teljes deszubjektívációt implikál, amely egybeesik Alberto Caeiro szubjektívációjával. Ám egy újabb költői tudat is felbukkan, mely a költészet igaz és saját *ethos*ához hasonló, amikor Fernando Pessoa – aki túlélte a deperszonalizációját és visszatért egyik önmagához, aki ebben az esetben az első szubjektum – megérti, hogy reagálnia kell saját Alberto Caieróként való inegzisztenciájára, és *választ kell adnia a saját deszubjektívációjára*.

### 3.17

Olvassuk most újra a tanúságtétel fenomenológiáját Primo Levinél, azt a lehetetlen dialektikát, mely a túlélő és a muzulmán, a pszeudotanú és a teljes értékű tanú, az ember és a nem-ember között jön létre. A tanúságtétel úgy jelenik meg, mint egy olyan per, mely legalább két alanyt érint: elsőként a túlélőt, aki képes beszélni, de nem tud semmi érdekeset mondani, másodsor azt, „aki látta a Gorgót”, aki „elérte a mélypontot”, és emiatt sok mondanivalója van, de nem tud beszélni. Melyikük tanúskodik? *Ki lesz a tanúságtétel alánya?*

Látszatra úgy tűnik, hogy az ember az – a túlélő –, aki tanúskodik a nem-emberről, a muzulmánról. De ha a túlélő a muzulmánért tanúskodik – technikai értelemben „számadásként”, „a képviselőjében” („mi szólunk helyettük: a nevükben”) –, akkor azon jogi elv értelmében, mely a képviselő cselekedeteit a képviselthez rendeli, a muzulmán lesz az, aki tanúskodik.

Ez azt is jelenti, hogy aki valóban tanúskodik az emberben, az a nem-ember, és hogy az ember csupán a nem-ember helyettese, akinek kölcsönveszi a hangját. Vagy még inkább azt, hogy a beszédnek nincs birtokosa, hogy beszélni, tanúskodni annyit tesz, mint belépni egy szédítő mozgásba, ahol valami elsüllyed, magát teljesen deszubjektíválja és elnémul, míg valami szubjektíválódik és beszélni kezd, anélkül hogy bármi saját mondanivalója lenne („elmesélem a dolgokat”... „nem éltem át őket személyesen”). Következésképp, a tanúságtétel során a beszéd nélküli beszélteti

a beszélőt, a beszélő pedig beszédében a beszéd lehetetlenségét hozza, ezáltal a néma és a beszélő, a nem-ember és az ember egyaránt belép abba a megkülönböztetés nélküli zónába, melyben már nem lehet kijelölni az alany pozícióját, azonosítani az én „álmodott szubsztanciáját” vagy a valódi tanút.

Másként fogalmazva: *a tanúságtétel alánya az, aki egy deszubjektívációról tanúskodik; feltéve, hogy nem feledkezünk meg arról, hogy egy „deszubjektívációról tanúskodni” azt is jelenti, hogy nincs valódi értelemben vett alanya a tanúságtételnek („ismétlem, nem mi vagyunk az igazi tanúk”), és hogy minden tanúságtétel egy per vagy egy olyan erőmező, melyet szüntelenül átjár a szubjektíváció és a deszubjektíváció áramlata.*

Jól láthatjuk az Auschwitz kapcsán kialakult, két egymással szemben álló tézis elégtelenségét: a humanista beszédmódét, mely azt állítja, hogy „minden ember emberi lény”, és az antihumanistáét, mely azt állítja, hogy „csak néhány ember emberi lény”. A tanúságtétel viszont teljesen mást mond, és a következő tézisben foglalható össze: „az emberek annyiban emberek, amennyiben nem emberiek”, vagy még pontosabban: „az emberek annyiban emberek, amennyiben a nem-emberről tanúskodnak”.

### 3.18

Legyen most az egyedi létező: egy gyermek! Mi történik vele abban a pillanatban, amikor kimondja az „én”-t, amikor beszélni kezd? Az én, a szubjektívítás, melyhez hozzáférése lesz – ahogy már láttuk – ,egy tisztán diszkurzív valóság, nem utal sem egy fogalomra, sem egy valós individuumra. Ez az én, amely garantálja – olyan egységként, mely túllép a megélt tapasztalatok sokaságán – annak az állandóságát, amit tudatnak hívunk, nem más, mint egy kizárólag nyelvi sajátosság felbukkanása a létben. Ahogy Benveniste írja: „a beszéd pillanatában az én kijelöli a beszéd helyét, ami »alanyként« jelenti be magát. Tehát szó szerint igaz, hogy a szubjektívítás alapja a nyelvi gyakorlatban van.” (Benveniste I, 262) Nyelvészek elemezték a szubjektívítás nyelvben való megalapozásának a nyelvek



szerkezetére gyakorolt következményeit. Ám hátramaradt még annak a hatásnak a vizsgálata, amelyet a szubjektívizáció az élő individuumra gyakorol. Ennek a hallatlan önmagánál való jelenlétnek köszönhetően – énként, a beszédesemény lokátoraként – jön létre az élő személyben a megélt dolgok és tettek egy egyedülálló központja, egy zárt pont az érzések és a pszichikai aktusok mozgó óceánjában, amelyre ezek teljes joggal hivatkozhatnak a saját fenntartójukként. Továbbá Benveniste megmutatta, hogy az önmagánál és a világnál való jelenlét, mely lehetővé teszi a kijelentést, hogyan kapcsolódik az emberi temporalitáshoz; vagy általánosabban fogalmazva, hogy az embernek nincs más módja a „most” megélésére, mint hogy a világ diskurzusaiba való bekapcsolódás által valósítja meg: az én és a *most* kimondásával.

Ám épp amiatt, mert a diszkurzív valóságon túl nincs másik valóság, a „most”-ot – ahogy ezt minden, a jelen pillanat megragadására tett kísérlet igazolja – egy szilárd negativitás jellemzi. A tudat csupán nyelvi tudatként konzisztens, így mindaz, amit a filozófia és a pszichológia felfedezni vélt, csupán a nyelv árnyéka, egy „álomszerű szubjektívizáció”. A szubjektívizáció és a tudat, melyben kultúránk a saját legszilárdabb alapzatát vélte megtalálni, azon alapszik, ami a világon a legtörekényebb és a legbizonytalanabb: a beszéd eseményén. De ez a bizonytalan alap újra megszilárdul – majd újra elsüllyed – minden alkalommal, amikor a nyelvet a beszéd céljából hozzuk működésbe. A legbanálisabb fecsegésben éppúgy, mint az egyszerű és mindenkorra, önmagunk és mások előtt előadott beszédben.

Továbbá, az élő személy – aki önmaga számára abszolút jelenlevővé a kijelentés aktusában vált, az én kimondása által – a megélt élményeit maga mögött hagyja egy alap nélküli múltban, és többé nem tud közvetlenül kapcsolódni hozzájuk. A tiszta jelen idejű beszéd hatósága végleg leválasztja az önmagánál való jelenlétet az érzésekről és az élményekről, abban a pillanatban, amikor egy egységes központhoz utalja azokat. Aki örömét leli abban a különös, önmaga előtti jelenlétben, melyet a kijelentő hang belső tudata hoz létre, mindörökre elveszti a Nyitotthoz való tiszta hozzáférést, melyet Rilke az állat tekintetében fedezett fel; és szeméit

innenről fogva befelé kell fordítania, a nyelv nem-helye felé. Ezért a szubjektívizáció, mint a diskurzus hatásköre alatt létrejövő tudat, gyakran olyan trauma, melyből az emberek nehezen gyógyulnak ki; így a tudat törekény szövege szüntelenül felbomlik és kitorlódik, felszínre hozva azt a szakadást, amelyre épült: a minden szubjektívizációt létrehozó deszubjektívizációt. (Nem meglepő, hogy Derrida az én névmás jelentését Husserlnél vizsgáló szövegében jutott el az „elkülönböződés” gondolatához: egy eredeti töréshez – egy íráshoz –, mely a tudat tiszta, önmaga előtti jelenlétébe íródik).

Továbbá az sem meglepő, hogy amikor valami tudatként (*szüneidészisz*, *szünnoia*) jelenik meg a klasszikus görög tragédiaköltőknél és költőknél, az olyan, mint egy nem tudatos zóna bevésoedése a nyelvbe, egy hallgatás a tudásba; melynek kezdetben nem logikai, inkább etikai konnotációi voltak. Így Szolón *Eunómia*-jában Diké egy csendes együttes-tudás (*szigosza szünoide*) formáját ölti, a tragédiaszerzőknél pedig egy lelketlen tárgyhoz (mely per definitionem nem tud beszélni) is rendelhetünk tudatot: ilyen Elektra álmatlan ágya, vagy Philoktétész sziklás barlangja (Agamben, 113). Amikor egy alany az első alkalommal tűnik fel a tudat formájaként, akkor a tudás és a kimondás közötti törést jelöli. Aki tud, az a kimondás fájdalmas lehetetlenségét érzi; aki pedig beszél, az a tudás éppilyen keserű lehetetlenségét tapasztalja.

### 3.19

1928-ban, Ludwig Binswanger egy beszédes című tanulmányt publikált: „Az élet vitális funkciója és belső története”. Ebben a szövegben – a pszichológiai terminológiába a kissé még bizonytalan fenomenológiai szótár bevezetésével – Binswanger a fundamentális heterogenitás eszméjét dolgozza ki, a szervezetet jellemző életfunkciók szintje (melyek éppannyira fizikaiak, mint pszichikaiak) és a személyes tudat között, ahol az individuum élményei egy belső és egységes történetet alkotnak. Szemben a hagyományos megkülönböztetéssel, lelki és szomatikus között, Binswanger egy számára sokkal döntőbb megkülönböztetést preferál, „a pszichoszomatikus

szervezet funkcionális modalitása és az élet belső története között”, ami lehetővé teszi, hogy elkerülje azt „a pszichikai terminusból adódó, de tudományosan már elfogadhatatlan” összekeveredést, mely a „pszichikai funkció fogalma és a pszichikai élmény szellemi tartalma között jön létre”. (Binswanger, 46)

Binswanger egy későbbi írásában (melyet Foucault kommentált) ezt a kettősséget összeveti az álom és az ébrenlét kettősségével:

Amíg álmodik [...] az ember, csupán egy „életfunkció”, amikor ébren van, „élettörténete” van. [...] Összekeverni ugyanazon elnevezés alatt ezt a két fogalmat, az életfunkciót és az élettörténetet, lehetetlen, minden erre irányuló törekvés ellenére is, mert az élet mint funkció más, mint az élet mint történet. (Binswanger, 96)

Binswanger arra szorítkozik, hogy csak megállapítja ezt a kettősséget, és a pszichiáterre bízva, hogy számításba vegye mindkét nézőpontot. De az ebben foglalt apória elég radikális ahhoz, hogy kétségbe vonja annak a lehetőségét is, hogy azonosítható legyen egy egységes terep a tudat számára. Vizsgáljuk meg egyrészt az életfunkciók folyamatos áramát: lélegzés, vérkeringés, emésztés, hőszabályozás – ahogy az érzékelés, muszkuláris mozgás, irritáció stb. is idetartozik –, másrészt pedig a nyelvet és a tudatos ént, amelyben az élmények egy individuális történetté szerveződnek. Létezik vajon egy olyan pont, ahol ez a két folyam egyesül, ahol az életfunkciók „álma” egybeesik a személyes tudat „ébrenlétével”? Hol és hogyan vezethető be egy szubjektum a biológiai áramlatba? Létrejöhet vajon azon a ponton, ahol a beszélő, az ént kimondva, szubjektivitásként hozza létre magát, egyfajta találkozás a két sorozat között, melynek köszönhetően a beszélő szubjektum valóban sajátjaként vállalja fel a biológiai funkcióit, és az élő személy azonosítja magát a beszélő és gondolkodó énnel? Semmi, sem a testi folyamatok ciklikus fejlődésében, sem a tudat intencionális aktusainak sorozatában, nem tesz lehetővé egy ilyen egybeesést. Az én így pontosan azt a visszavonhatatlan törést jelzi, mely az életfunkciók és a belső történet között, valamint az élő személy beszélővé válása

és a beszélő életérzése között áll fenn. Természetesen a két sorozat egymás mellett halad, egyfajta abszolút intimitásban; de az *intimitás* vajon nem pont az a név, mellyel egy olyan közelséget jelzünk, amely fenntart egy távolságot, vagy egy olyan promiszkuitást, amely soha nem válik identitássá?

### 3.20

A japán pszichiáter, Kimura Bin, a Kiotói Pszichiátriai Klinika igazgatója és Binswanger fordítója megpróbálta a *Lét és idő* temporalitását továbbgondolni, a mentális betegségek alapvető típusainak egyfajta osztályozásaként. Ehhez a latin *post festum* (szó szerinti értelemben: „az ünnep után”) kifejezést használja, amely egy megmászhatatlan múltat jelez, egy már mindig is lezárult történet; melyet egyszerűen szembeállít az *ante festum* és az *intra festum* fogalmaival.

A *post festum* temporalitása a melankolikus ideje, aki saját énjét mindig egy „én voltam”-ként éli meg, egy megmászhatatlanul lezárult múltban, melynek mindig adósai maradunk. Az időnek ez a tapasztalata megfelel annak, amit Heidegger a *Dasein* „létbe vetettségeként” ír le, aki mindig egy faktikus helyzetben találja magát, amelyből nem tud kiszakadni.

Tehát egyfajta konstitutív „melankóliát” találunk az emberi *Dasein*ban, aki mindig késésben van önmagával szemben, már mindig is hiányzik a saját „ünnepéről”.

Az *ante festum* ideje a skizofrén idejének felel meg, akinél a melankolikusra jellemző múlt felé fordulás iránya megváltozik. Mivel a skizofrén számára az én soha nem egy biztosan birtokolt dolog, hanem valami, amit szüntelenül el kell nyerni, ezért az időt az anticipáció formájában éli meg. Ahogy Kimura Bin írja:

A skizofréniában kérdéssé váló én nem egy „már volt”, ami egy feladathoz kapcsolódik, vagyis nem a melankolikus *post festuma*, melyről csak egy múlt és egy adósság formájaként beszélhetünk. A lényegi pont itt inkább azt a problémát jelenti, hogyan lehet önmaga, hogyan lehet biztos abban, hogy

képes önmaga lenni, miközben az önmagától való elidegenedés fenyegeti. (Kimura, 79)

A skizofrén temporalitásának a *Lét és időben* a jövő primátusa felel meg, a terv és az előzetes elsajátítás formájában. Mivel az idő tapasztalata eredetileg a jövő felől temporalizálódik, azért a *Dasein* Heideggernél az „a létező, amelynek számára létében e létre megy ki a játék”, és amely „létében már mindenkor megelőzi önmagát”. Ám éppen ezért, a *Dasein* konstitutív módon skizofrén, mindig azt kockáztatja, hogy kihagyja önmagát, hogy nem lesz jelen a saját „ünnepén”.

Azt várhatnánk, hogy az *intra festum* időbeli dimenziója egy olyan helynek felel meg, amely a melankolikus megmásíthatatlan önelvesztése és a skizofrén saját, várt ünnepéről való távolmaradása között található, és ahol az ember végre hozzáférhet önmaga teljes jelenlétéhez, a saját ünnepnapjait (*dies festum*) éli. Ám ez egyáltalán nem így van. Az a két példa, melyet Kimura Bin az *intra festum* kapcsán hoz, semmilyen ünnepi jelleggel nem bír. Az elsőben – az obszesszív neurózisban – a jelenhez való hozzáférés ugyanannak a cselekvésnek a megrögzött ismétlésében nyilvánul meg azzal a céllal, hogy így biztosítsa az önmagaként való létezését, hogy ne veszítse el önmagát. Másként fogalmazva, az obszesszív típus, az ismétlés révén, a saját jelenlétét akarja igazolni egy olyan ünnepen, amelyről nyilvánvalóan hiányzik. Ez a konstitutív önhiany, amely az *intra festum* temporalitását jellemzi, még nyilvánvalóbb Kimura Bin második példájánál. Az epilepsziáról van szó, mely az örület egyfajta „ősi látképe”, a hiány sajátos formája, mely a jelenléten túli, eksztatikus állapotként valósul meg. Kimura Bin szerint az epilepszia döntő kérdése: „Miért veszíti el az epilepsziás a tudatát?” Erre az a válasz, hogy azon a ponton, ahol az én hozzáfér önmagához, még hozzá a legemelkedettebb ünnepi pillanatban, az epilepsziás krízis a tudat arra való képtelenségét igazolja, hogy elviselje a saját jelenlétét, megünnepelje saját ünnepét. Ahogy Dosztojevszkijnél láthatjuk, akit ennek kapcsán idéz:

Vannak másodpercek, egyszerre csak öt vagy hat adódik, amikor az ember hirtelen a teljesen elérhető örök harmónia jelenlétét érzi. Ez nem földi érzés; nem azt mondom, hogy mennyei, hanem azt, hogy az ember földi formában nem tudja elviselni. Testileg át kell alakulnia vagy meghalnia. (Dosztojevszkij, 746)

Kimura Bin nem jelöli ki az epileptikus időnek a *Lét és időben* található megfelelőjét. De feltételezhetjük, hogy a döntés pillanatról van szó, amelyben az anticipáció és a megtörténés, a skizofrén és a melankolikus temporalitás találkozik, és az én úgy jut el önmagához, hogy autentikus módon összegzi saját megváltoztathatatlan múltját („megelőlegezve saját legvégső lehetőségét és visszatérve saját egykor voltjához”).

A csendes és szorongató döntés, mely megelőlegezi és összegzi a saját végét, mintha a *Dasein* epileptikus aurájára utalna, amikor az „a halál világát érinti, egy túllépés formájában, mely egyszerre kiáradás és az élet forrása”. Mindenesetre, a japán pszichiáter szerint, az ember szükségszerűen elvétí az önmagához és a saját *dies festus*ához való hozzáférését. Mintha az élő személynek ahhoz, hogy beszélő lénnyé váljék, hogy kimondja az ént, már eleve meghasadt-ként kellene léteznie, és az idő nem lenne más, mint ennek a formája. Csak az epileptikus túllépésben vagy az autentikus döntés pillanatában jön létre egy olyan láthatatlan architráv, mely fenntartja az idő eksztatiko-horizontális építményét, és megakadályozza, hogy az darabokra hulljon a Jelenvalólét térbeliségében, *itt*-létében.

Ebből a nézőpontból Auschwitz a saját temporalitásnak és az elszakadástól való „döntésnek” egyaránt a visszafordíthatatlan krízisét jelzi. A Láger, az abszolút szituáció, minden eredeti temporalitás vége, vagyis lehetetlenné teszi az időbeli megalapozását egy térbeli, egyedi szituációnak, egy *itt*-létnek. A lágerben a múlt visszafordíthatatlansága egy abszolút közeledésben ölt testet, *post festum* és *ante festum*, anticipáció és rákövetkezés parodisztikus módon fedik egymást. Az ébredés pedig mindörökbe belemerül az álomba: „A hajnali auschwitzi parancs az, egy rettegve várt idegen szó: felkelni, »wstawać«.”

### 3.21

Már világosan láttuk, hogy a szégyen milyen értelemben alkotja minden szubjektivitás és minden tudat rejtett struktúráját. Amennyiben csak a kijelentés eseményében létezik, a tudat konstitutív formája egy feltételezhetlentől függ. Tudattal rendelkezni annyit jelent: egy tudattalanhoz rendelődni (innen ered a bűnösség mint tudatstruktúra Heideggernél, és a tudattalan szükségessége Freudnál).

Nézzük most meg azt a régi filozófiai definíciót, mely szerint az ember *zōon logon ekhōn*, vagyis nyelvvel bíró élőlény! A metafizikai tradíció ebben a definícióban már legalább annyira kérdőre vonta az élőlényt, mint a *logoszt*; vagyis egyedül az *ekhōn*, azaz a birtoklás módja maradt elgondolatlan. Hogyan *birtokolhatja* egy élőlény a nyelvet? Mit jelenthet, az élőlény számára, a beszéd?

A korábbi elemzések már kellőképp rámutattak arra, hogy a beszéd egy paradox cselekvés, mely egyszerre foglal magába egy szubjektivizációt és egy deszubjektivizációt, és amelyben az élőlény a nyelvet csak a teljes kisajátítás révén birtokolhatja, vagyis csak akkor válik beszélővé, ha kész alámerülni a csendbe. Az én létmódja, az élő-beszélő egzisztenciális státusza tehát egy ontológiai glosszolóliában áll: egy lényegtelen fecsegésben, melyben élő és beszélő, szubjektivizáció és deszubjektivizáció sohasem esnek egybe. Ezért a metafizika és a nyelv nyugati elgondolása – amennyiben feltételezzük, hogy két különböző dologról van szó – folyamatosan artikulálni próbálta az élő és a beszélő közötti kapcsolatot, hogy egy olyan tengelyt alkosson, amely biztosítani tudja az összemérhetetlennek tűnők közötti kommunikációt, és konzisztenciát ad az alany „álmódott szubsztanciájának” és érthetetlen glosszolóliájának.

Most nem mutathatjuk be részletesen, hogyan keresték ezt a helyet egy Én vagy egy Hang irányában: a tudat csendes hangjaként, mely egyrészt önmaga számára jelenik meg, a belső diskurzusban, másrészt viszont egy artikulált hangot alkot, egy *phoné enarthroszt*, amelyben a nyelv szilárdan hozzárendelődik az élőlényhez, a saját hangjába íródva. Viszont minden esetben igaz, hogy ez a Hang végső soron egy mitológéma vagy *theologumenon* lesz, vagyis egyik

részről sem – sem az élőlény, sem a nyelv felől – nem juthatunk el egy olyan ponthoz, ahol valóban megtörténik az artikuláció. Nincs tehát – a teológián, az Ige testté válásán kívül – egy olyan pillanat, amikor a nyelv bevésődik az eleven hangba, egy olyan hely, ahol az élő érvelni, beszélni kezd.

Az artikulációnak ebbe a nem-helyébe írta be a dekonstrukció a saját „nyomát” és a saját „elkülönböződését”, ahol hang és betű, jelentés és jelenlét végtelenül különböznek egymástól. A vonal helyét, amely Kantnál az egyetlen lehetséges ábrázolási módja volt az idő önaffekciójának, most már az írás mozgása foglalja el, melyen a „tekintet” nem tud „megállapodni”. (Derrida, 132) De talán épp annak a lehetetlensége, hogy összekapcsoljuk az élőlényt és a nyelvet, a *phonét* és a *logoszt*, a nem-emberit és az emberit – anélkül, hogy engedélyoznánk a jelentés végtelen elkülönböződését –, teszi lehetővé a tanúságtételt. Ha nincs artikuláció az élőlény és a nyelv között, ha az én felfüggesztődik ebben a törésben, akkor jöhet létre a tanúságtétel. Az az intimitás, amely az önmagunkkal való egybe nem esésünkről árulkodik, a tanúságtétel helye. *A tanúságtétel az artikuláció nem-helyén helyezkedik el.* A Hang nem-helyén nem az írás áll, hanem a tanú. Pontosán amiatt, hogy a kapcsolat (vagy inkább nem-kapcsolat) az élő és a beszélő között a szégyen – vagyis mindkét részről egy feltételezhetetlenre történő ráhagyatkozás – formáját ölti, ezért ennek a törésnek az éthosza nem lehet más, mint egy tanúságtétel (ami egy alanyhoz hozzárendelhetetlen, mégis a szubjektum egyetlen tartózkodási helyét, egyetlen lehetséges konzisztenciáját alkotja).

### 3.22

A heteronímia egy sajátos alakja az úgynevezett „hatványozott pszeudonímia” vagy „homopszeudonímia”, melyről Giorgio Manganelli írt. Ez annyit jelent, hogy egy olyan álnevet használunk, amely teljesen azonos a saját névvel. Egy nap Manganelli egy barátjától értesül róla, hogy publikált egy könyvet, amelyről semmit sem tud, habár már máskor is megesett vele, hogy „megbízható emberek”

tájékoztatták arról, hogy valódi könyvesboltok kirakataiban könyveket láttak az ő családi és keresztnéve alatt. Ez (a pszeudonímia) egészen a végletekig feszíti a heteronímia ontológiai paradoxonát, mivel nem csupán egy én foglalja el egy *másik* helyét, de ez a *másik* azt színleli, hogy nem egy *másik*, hanem azonos az énnel, amit az én nem tud tagadni.

Megvásároltam és részben elolvastam egy könyvet, amelyet egy becsületes pletykafészek, egy történész, egy anagrammákra specializálódott grafológus nekem tulajdonított. De ha én írtam volna, ha létezne egy olyan „énem”, aki képes egy könyv – e könyv – megírására, akkor mivel magyarázható az az abszolút bosszantó idegenség, mely elválasztott ettől az írástól? (Manganelli, 13)

Az egyszerű énhez viszonyítva a homopszeudonima abszolút mértékben idegen és teljesen bensőséges, egyszerre feltétlenül valós és szükségszerűen nemlétező, semmilyen szöveg sem garantálja a konzisztenciáját.

Tehát én semmit sem írtam; viszont „én”-en azt értem, akihez ez a név tartozik, és akinek nincs álneve. Vajon egy álnév írta? Ez lehetséges, viszont a pseudo-név pseudo-írást végez; ez gyakorlatilag olvashatatlan az én számára, habár valószínűleg a hatványozott pszeudonima számára az, aki viszont, nyilvánvalóan, nem létezik. Habár ez az olvasó nemlétező, de azt tudom, hogy mit kell olvasnia: azt, amit az álnév az írás nulla fokán írt, ami nem olvasható senki más, csak a hatványozott pszeudonima által, aki nemlétező. Tehát a leírt dolog is semmi. A könyv nem jelent semmit, vagy legalábbis én semmiképp sem tudom olvasni a létezésem feladása nélkül. Ez talán csak egy tréfa, és tisztázódni fog, hogy már évek óta halott vagyok, ahogy a barátom is, akivel találkoztam, és az átlapozott könyv örökre megérthetetlen marad, olvasom, újraolvasom, elvesztem. Talán többször is meg kell halni. (Manganelli, 14)

Amit ez a rémesen komoly tréfa, a „hatványozott pszeudonímia” nyilvánvalóvá tesz, az nem más, mint az élő-beszélő (vagy író)

ontológiai paradoxonja, vagyis azé a létezőé, aki ki tudja mondani az ént. Mint egy egyszerű én, egy névvel rendelkezik, de álneve (pszeudonim) nincs, így nem tud semmit sem írni, sem mondani. De minden tulajdonnév, amennyiben egy élőlényt nevez meg, egy álnév (a nulla fokon). Én csak az én álnév alatt tudok írni, mondhatom ki az ént; de amit ekkor írok és mondok, az semmi, mivel csak egy hatványozott álnév olvashatná vagy hallgathatná, aki viszont önmagában nem létezik, csak az első én helyének elfoglalásaként, aki viszont ekkor, a maga részéről, visszautasítja a létezést (vagyis meghal). Ezen a ponton a pszeudonímia hatványozása befejeződik: a névvel igen, de álnévvel nem rendelkező én eltűnik a nemlétező homopszeudonimában.

Ekkor azonban felmerül egy másik kérdés: ki beszél Manganelli elbeszélésében, ki a szerző? Ki tanúskodik ennek a különös intimitásnak a kellemetlen érzéséről? Az álnévétől megfosztott én, aki létezik, de nem tud írni? Vagy az „álnév nulla foka”, aki az első én számára olvashatatlan szöveget írja? Vagy még inkább a harmadik, a „hatványozott álnév” az, aki olvassa, újraolvassa és elveszti azt a könyvet, amely semmis és érthetetlen? Ha igaz az az állítás, hogy „én már évek óta halott vagyok”, akkor ki az a túlélő, aki erről beszél? A heteronimikus szubjektivizáció szédítő eljárása során mintha valami mindig túlélne a pert, mintha egy én – utolsóként és maradékként – mindig újragenerálna, minden én kimondásakor. Így a pszeudonímia hatványozása valójában soha nem ér véget, mindig visszahull egy újabb énré, aki megkülönböztethetetlen az elsőtől, és mégsem esik egybe vele.

### 3.23

A „túlélni” szó egy kivédhetetlen félreérthetőséget rejt. Feltételez valamit vagy valakit, akit túlélünk. A latin *supervivo*, ahogy az ezzel ekvivalens *superstes sum* is, ebben az értelemben használja a részes esetet, megjelölve azt, „*amire vonatkozóan*” túlélésről beszélünk. De kezdetektől fogva, az emberekre vonatkoztatva, az ige lehetővé tette reflexív használatát is, vagyis azt a furcsa gondolatot, hogy



valaki önmaga és saját élete vonatkozásában él túl, így aki túlél és akit túlélnek, egymással azonos. Plinius így írhatta egy közéleti személyről, hogy „harminc évvel túlélte saját dicsőségét” (*triginta annis gloriae suae supervixit*). Apuleiusnál pedig egy valódi és saját, posztumusz egzisztencia gondolatára bukkanunk, egy önmagát túlélő életére (*etiam mihi ipse supervivens et postumus*). Ebben az értelemben mondhatják a keresztény szerzők Krisztusról – és vele együtt minden keresztényről –, hogy amennyiben túlélte a saját halálát, örök-hagyó és örökös (*Christus idem testator et haeres, qui morti propriae supervixit*), de a bűnösről is, hogy lelkileg már halottként, túléli a földön önmagát (*animam tuam misera perdidisti, spiritualiter mortua supervivere hic tibi*).

Ami azt feltételezi, hogy az ember esetében az élet egy cezúrát rejt magában, amely minden életet túléléssé, és minden túlélést életté tud változtatni. Egyrészt, ahogy Bettelheimnél láttuk, a túlélés a puszta élet tiszta és egyszerű folytatódását jelzi egy igazabb és humánusabb étellel szemben; másrészt viszont a túlélés egy pozitív értelmet hordoz, és visszautal arra – ahogy Des Pres-nél láttuk –, aki a halállal viaskodva, túlélte az embertelent.

Most nézzük meg azt a tézist, amely összefoglalja Auschwitz tanítását: *az ember az, aki képes túlélni az embert!* Első értelemben ez a muzulmánra utal (vagy a szürke zónára), és az ember túlélésének nem-emberi képességét jelzi. Másodsorban a túlélőre utal, és az ember azon képességét jelzi, amivel túlélheti a muzulmánt, a nem-embert. Ám jobban megvizsgálva, ez a két értelem egy ponton konvergál, és így jön létre a legtitkosabb szemantikus mag, amelyben a két jelentés egy pillanatra összeér. Ezen a ponton áll a muzulmán, és benne szabadul fel a harmadik – legigazabb és egyben legkétértelműbb – értelem, melyet Levi képviselt, amikor azt írta: „márpedig ők a teljes értékű tanúk: a »muzulmánok«, az odaveszettek”. *Az ember a nem-ember, és az a valóban emberi, akinek az emberi mivoltát már teljességgel lerombolták.*

A paradoxon tehát a következő: ha csak az tehet valódi tanúságot az emberiről, akinek az emberi mivoltát már lerombolták, akkor ez azt is jelenti, hogy az ember és a nem-ember közötti azonosság

sohasem tökéletes, és hogy nem lehet teljesen lerombolni az emberit, hogy mindig *marad* valami. A tanú ez a *maradék*.

### 3.24

Antelme könyve kapcsán Blanchot egyszer azt írta: „az ember lerombolhatatlan, és ez azt jelenti, hogy az ember lerombolásának nincs határa”. (Blanchot, 200) A lerombolhatatlan itt nem olyasmint jelent – lényegét vagy emberi kapcsolatot –, ami végtelenül ellenállna a maga végtelen lerombolásának, és Blanchot félreérti a saját szavait, amikor a végtelen lerombolásban kiemelkedni lát egy „emberi kapcsolatot, a maga elsődlegességében” mint a másikkal való kapcsolatot. (Blanchot, 199) A lerombolhatatlan nem létezik sem lényegként, sem kapcsolatként; a kifejezést más értelemben kell értenünk, mely egyszerre bonyolultabb és egyszerűbb. „Az ember az a lerombolhatatlan, aki végtelenül lerombolható” vagy „az ember az, aki túl tudja élni az embert” nem olyan definíciók, amelyek – ahogy minden jó logikai definíció teszi – egy *differentia specifica* hozzárendelésével azonosítanak egy emberi lényegét. Az ember túlélheti az embert, ez az, ami az ember lerombolása után megmarad. Nem azért, mert létezik valahol egy emberi lényeg, melyet le kell rombolni vagy meg kell őrizni; hanem mivel az ember helye megtört és az ember ebben a törésben helyezkedik el, az élő és a beszélő, a nem-emberi és az emberi között. Vagyis: *az ember helye az ember nem-helyében van, az élőlény és a logosz közötti, hiányzó artikulációban. Az ember olyan létező, aki hiányzik önmagából, és csak ez a hiány és az általa feltárt bolyongás alkotja.*

Amikor Grete Salus azt írta, hogy „az embernek nem kellene elviselnie mindazt, aminek az elviselésére képes, és nem kellene látnia, ahogy ebben a szélsőséges szenvedésben már nincs semmi emberi”, akkor ezzel azt is állította, hogy nincs egy emberi lényeg, az ember egy valamire képes létező, és abban a pillanatban, amikor végtelen lerombolhatóságát felfogva, abból valamilyen lényegét vél kiragadni, abban „már valóban nincs semmi emberi”.

Az ember tehát mindig túl vagy innen van az emberin, ő az a központi küszöb, melyen keresztül szüntelenül áramlik az emberi és a nem-emberi, a szubjektívizáció és a deszubjektívizáció, az élő beszélővé és a *logosz* élővé válása. Ezek az áramlatok azonos kiterjedésűek, de nem kapcsolódnak össze, és össze-nem-kapcsolódásuk, az őket elválasztó keskeny szirt: ez a tanúságtétel helye.

## 4.

### Az archívum és a tanúságtétel

#### 4.1

1969 egy estéjén Émile Benveniste, a Collège de France nyelvész professzora rosszul lett az utcán. Mivel nem voltak nála a papírai, nem ismerték fel, és mire azonosították, már teljes és gyógyíthatatlan afáziában szenvedett, mely lehetetlenné tette számára a munkát, egészen 1972-ben bekövetkező haláláig. Ugyanebben az évben jelent meg a *Semiotica* folyóiratban „A nyelv szemiológiája” című tanulmánya, mely lezárja a saussure-i nyelvészet nyomán végzett kutatásait, és amely folytatás nélkül maradt. Nem meglepő, hogy ennek a programnak az alapját a kijelentés elmélete adja, mely Benveniste talán legzseniálisabb felfedezése. Nézete szerint a saussure-i nyelvészet meghaladása két úton történhet: az első – teljesen érthető módon – a diskurzus szemantikája, mely különválnak a nyelv paradigmáján alapuló jelentésemélettől; a második viszont – és minket most ez érdekel – „a szövegek és a művek transzlingvisztikai vizsgálata, egy olyan metaszemantika révén, mely a kijelentés szemantikáján alapul”. (Benveniste 2, 66)

Álljunk meg egy pillanatra ennek az állításnak a belső apóriájánál! Ha a kijelentés, ahogy ezt már tudjuk, nem a kijelentés szövegére utal, hanem annak megtörténtére, ha csupán a nyelv tiszta önreferenciája a fennálló diskurzus során, akkor milyen értelmet tulajdoníthatunk a „kijelentés szemantikájának”? Természetesen a kijelentés szférájának elkülönítése lehetővé teszi, hogy egy kijelentésben megkülönböztessük a tartalmát és a megtörténtét. De vajon a kijelentéssel nem a nyelv egy nem-szemantikus dimenziójához jutunk el? Kétségtávolú azonosíthatunk valamit a shifterek – én, te, most, itt – jelentéseként (például „az én azt jelenti, aki kijelenti a jelen diskurzust, mely tartalmazza az ént); de ez nyilvánvalóan teljesen különbözik a nyelv más jeleihez tartozó szótári jelentéstől. Az én se nem fogalom, se nem szubsztancia, és a diskurzusban a kijelentés

nem annak felel meg, aki kimondja, hanem annak a pusztá ténynek, hogy kimondódik, az értelemszerűen efemer nyelvi eseménynek. Ahogy a filozófusok létkonceptiója, úgy a kijelentés is a legegységesebb és legkonkrétabb, hiszen az éppen zajló, abszolút egyedülálló és megismételhetetlen beszédeseményre utal; és ugyanakkor a legüresebb és legáltalánosabb, mivel minden esetben úgy ismétlődik meg, hogy lehetetlen a szótári valóságát rögzíteni.

Mit jelenthet tehát ebből a perspektívából a kijelentés szemantikáján alapuló metaszemantika? Mit sejtett meg Benveniste, mielőtt afáziába süllyedt?

#### 4.2

Szintén 1969-ben publikálja Michel Foucault *A tudás archeológiáját*, melyben kutatási programját és módszerét egy kijelentésemélet megalapozásán keresztül fogalmazza meg. Habár Benveniste neve nem szerepel a könyvben, és Foucault nem ismerhette utolsó cikkeket, egy titkos szál köti össze a foucault-i programot a nyelvész által felvázoltakkal. *A tudás archeológiájának* összehasonlíthatatlan újdonságát az adja, hogy nem a mondatokat vagy az állításokat, hanem a kijelentéseket teszi meg tárgyának; nem a diskurzus szövegét, hanem annak megtörténtét vizsgálja. Foucault volt az első, aki megértette, hogy a kijelentés elmélete milyen hallatlan dimenziókat tár fel a gondolkodás számára, és ebből következően ezt tette meg új kutatása tárgyának. Számot vetett azzal, hogy ez a tárgy, bizonyos értelemben, meghatározhatatlan, hogy az archeológia semmilyen módon nem korlátozódhat egy olyan nyelvterületre, mely összehasonlítható lenne a többi tudományág által vizsgálttal. Amennyiben a kijelentés nem egy szövegre, hanem a tiszta nyelvi eseményre vonatkozik (a sztoikusok megfogalmazásában: nem a mondottra, hanem a mondhatóra), a területe soha nem eshet egybe sem a nyelvészeti elemzés egy meghatározott szintjével (szószerkezetek, mondatok, beszédaktusok stb.), sem a tudományok által körülhatárolt speciális területekkel; hanem sokkal inkább egy olyan funkciót reprezentál, amely vertikálisan valamennyit keresztezni tudja. Ahogy Foucault

írja, tisztán látva módszerének ontológiai implikációit: „A kijelentés tehát nem struktúra... hanem egy létfunkció.” (Foucault 2, 111) Másként fogalmazva, a kijelentés nem a meghatározott, valós tulajdonságokból adódik, hanem egy tiszta egzisztencia, annak a ténye, hogy egy bizonyos létező – a nyelv – megtörténik. A tudományok rendszerével és a számtalan tudással szemben, melyek a nyelven belül mondatokat, értelemmel bíró állításokat és többé-kevésbé jól megformált diskurzusokat határoznak meg, az archeológia saját területeként ezeknek az állításoknak és diskurzusoknak a pusztá megtörténését tárja fel, tehát a nyelven *kívüli*t, saját létezésének nyers tényét.

Ily módon az archeológia pontosan megvalósítja a benveniste-i programot, mely „a kijelentés szemantikáján alapuló” metaszemantika. Miután a kijelentés szemantikájának segítségével különválasztotta a kijelentések és az állítások szféráját, Foucault egy új nézőpontot alakít ki, ahonnan vizsgálni tudja a tudásokat és a tudományokat, egy olyan *külső* pontot, amely lehetővé teszi, hogy újraalapozza egy metaszemantikán – az archeológián – keresztül a tudományos diskurzusok terepét.

Természetesen azt is feltételezhetjük, hogy Foucault nem tesz mást, mint átöltözteti a régi ontológiát – mely már prezentálhatatlanná vált – egy történeti metadisziplína modern szövetébe, és ebből adódóan ironikusan újrahasonosítja az első filozófiát, de nem tudásként, hanem minden tudás „archeológiájaként”. Ám ezzel félreértelmeznénk módszere újdonságát, hiszen ami ennek a kutatásnak a páratlan hatékonyságát adja, az abban áll, hogy nem akarja – szemben a modern kultúra meghatározó tradícióival – a nyelv megtörténését egy énben vagy egy transzcendentális tudatban (vagy ami még rosszabb, egy mitologikus, pszichoszomatikus énben) rögzíteni. Foucault kitartóan azt kérdezi, hogy egy szubjektum, vagy egy én, vagy egy tudat, hogyan képes megfelelni a kijelentéseknek, a nyelv pusztá megtörténésének.

Mivel a humán tudományok azáltal definiálják önmagukat, hogy a nyelvben egy olyan felosztással élnek, amely bizonyos szinten megfelel egy értelmes diskurzus és egy nyelvészeti elemzés (kifejezések,

állítások, illokúciós aktusok stb.) követelményének, ezért alanyukat naivul a pszichoszomatikus identitással mint a diskurzus feltételével azonosítják. Másrészt viszont, még a modern filozófia – mely megfosztotta a transzcendentális szubjektumot az antropológiai és pszichológiai attribútumaitól, hogy egy tiszta *beszélek*-re redukálja – sem vette teljesen figyelembe a nyelvi tapasztalatban ezáltal létrejött változást, az aszemantikus szint irányába történő elcsúszást, mely többé már nem az állítások szintje. Ha valóban komolyan vesszük a *beszélek* kijelentést, akkor a nyelvet már nem gondolhatjuk el egy értelem vagy egy igazság kommunikációjaként, mely egy felelősséggel bíró alanyhoz tartozik. Sokkal inkább a saját pusztá megtörténéseként kell elgondolnunk a diskurzust, ahol a szubjektum „a nem-létező abban az ürességben, ahol szakadatlanul folyik tovább a nyelv parttalan szétáradása”. (Foucault 3, 100)

A kijelentés tehát a nyelvben egy kint és egy bent közötti küszöböt jelez, saját megtörténtét mint tiszta kívülről; és amint a kijelentés válik a vizsgálat fő tárgyává, az alany elveszti minden szubsztanciális jellemvonását, tiszta funkcióvá vagy tiszta pozícióvá változik.

(Az alany) nem egyéb meghatározott és üres helynél, amelyet különféle egyének tölthetnek be... Ha egy propozíciót, egy mondatot, egy jelhalmazt „kijelentésnek” nevezhetünk, ezt nem azért tehetjük meg, mert volt valaki, aki egy nap kiejtette a száján őket, vagy valahol elhelyezte ideiglenes nyomukat; hanem azért, mert ki tudjuk jelölni az alany pozícióját. Valamely megfogalmazás kijelentésként való leírása nem azt jelenti, hogy elemezzük a kapcsolatot a szerző, valamint aközött, amit mondott (vagy mondani akart, vagy akarata ellenére kimondott), hanem hogy meghatározzuk azt a pozíciót, amelyet bármely egyén betölthet vagy szükségképpen betölt ahhoz, hogy a kijelentés alanyává legyen. (Foucault 2, 123)

Foucault még ugyanebben az évben, ezekhez a premisszákhöz hűségesen, a szerző fogalmát veszi kritika alá. Nem az a célja, hogy a szerző értékvesztését vagy halálát konstatalja, hanem hogy a szubjektum-funkció egy speciális eseteként definiálja, melynek szükségessége egyáltalán nem magától értetődő.

Könnyen el tudunk képzelni egy olyan kultúrát, amelyben a diskurzusok körforgása során egyáltalán nem lép fel a szerző-funkció. Itt a diskurzusok, akármi legyen is a státusuk, formájuk, értékük, kezelési módjuk, a morogás névtelenségében terjednének. (Foucault 3, 138)

#### 4.3

Miközben arra törekedett, hogy meghatározza az archeológia területét a többi tudás- és tudományterület vonatkozásában, Foucault mintha megfeledkezett volna arról – legalábbis egy bizonyos pontig –, hogy a kijelentés elméletének etikai vonatkozásait megvizsgálja. Csak jóval később, miután már eltörölte és deperszonalizálta a szerzőt, és miután már a „ki beszél?” kérdés neutralizálásában is azonosított valamit, amit az írás immanens etikájának nevezhetünk, kezdte el valóban felmérni azokat a következményeket, melyeket a szerző deszubjektívizációja és dekompozíciója gyakorolhat ugyanerre az alanyra. Azt mondhatnánk, Benveniste kifejezésével, hogy a tudományos diskurzusok metaszemantikája végül eltörli a kijelentés szemantikáját, mely lehetővé tette; és a kijelentések rendszerének egy pozitív tudományként és *a priori* történetiségként való felépítése során feledésbe merül annak az alanynak az eltörlése, melyet előfeltételezett.

Ily módon az a jogos törekvés, hogy eltávolítsa a „ki beszél” hamis problémáját, késleltette egy teljesen más és megkerülhetetlen kérdés felvetését. Mi történik az élő individuummal, amikor elfoglalja a szubjektum „üres helyét”, amikor belép a kijelentés folyamatába, és azt állapítja meg, hogy „eszünk nem egyéb, mint a beszéd különbözősége, hogy történelmünk az idők különbözősége, éniünk a maszkok különbözősége” (Foucault 2, 170)?

Vagy, másként fogalmazva, mit jelent egy szubjektum számára a deszubjektívizáció? Hogyan képes egy szubjektum számot adni a saját zűrzavaráról?

Ez a mulasztás – ha egyáltalán mulasztásról beszélhetünk – természetesen nem egy negligációból vagy Foucault hibájából adódik; sokkal inkább egy olyan belső nehézségből, amely a kijelentés

szemantikájának fogalmában rejlik. Mivel ebből nem a kijelentés szövege, hanem annak megtörténte, nem egy mondott, hanem egy tiszta mondás adódik, ezért nem képes sem egy szöveg, sem egy tudomány létrehozására. A kijelentés alanya, mely nem egy jelentéstartalom, hanem egy nyelvi esemény hordozója, és aki-nek a szétszóródása megalapozza a tudások metaszemantikájának lehetőségét és létrehozza a kijelentések pozitív rendszerét, nem képes önmagát tárgyként kezelni, önmagát kijelenteni. Így nem beszélhetünk a szubjektum archeológiájáról sem olyan értelemben, mint ahogy a tudások archeológiájáról.

Vajon ez azt jelenti, hogy aki elfoglalja az alany üresen maradt helyét, annak örökre árnyékban kell maradnia, és a szerzőnek teljesen el kell vesznie, alá kell merülnie a „mit számít, ki beszél” anonim morajlásába? Foucault életművében talán egyetlen szöveg van, ahol ez a probléma tematikusan is tudatosul, és ahol a szubjektum homályossága egy pillanatra teljes fénybe kerül. *A becstelen emberek életéről* van szó, mely eredetileg egy olyan antológia előszava lett volna, amely archívumok dokumentumait, börtönfeljegyzéseket és bizalmas levelezéseket tartalmazott. A hatalommal való találkozás, még ha az becstelennek nyilvánítja is őket, kiragadja a sötétségből és a némaságból azokat az emberi létezőket, akik egyébként nem hagytak volna nyomot. Ami egy pillanatra kiragyo-g ezekből a szűkszavú kijelentésekből, az nem egy személyes történet életrajzi eseménye – nem egyfajta orális történelem pátosza –, hanem egy másik történelem fényes nyoma; nem egy elnyomott létezés emlékezete, hanem egy feledésbe merült *ethosz* néma lángja; nem egy alany arca, hanem az élő és a beszélő különválása, mely egy üres helyet jelöl ki. Mivel itt egy élet csupán abban a becsstelenségben létezik, amelyben leélték, egy név pedig egyedül abban a gyalázatban, amely befedte. Ám valami mégis, ebben a gyalázatban, egy életről és egy névről tanúskodik, minden életrajzon túl.

#### 4•4

Foucault „archívumnak” hívja azt a pozitív dimenziót, mely megfelel a kijelentés szintjének, vagyis nem más, mint a „a kijelentések kialakulásának és átalakulásának általános rendszere”. (Foucault 2, 169)

De hogy tudjuk megragadni ezt a dimenziót, ha nem felel meg sem a szigorú értelemben vett archívumnak – annak a lerakatnak, ahol a már elmondottakat osztályozzuk, hogy a jövő emlékezetére bízunk –, sem a bábeli könyvtárnak, amely összegyűjti a kijelentések hamvait, hogy átadja őket a történész tekintete előtti feltámadásnak?

A diszkurzív eseményeket meghatározó szabályok együtteséhez hasonlóan, az archívum is a *nyelv* (mint a lehetséges kifejezések megalkotásának rendszere, tehát a beszéd lehetősége) és a *corpus* (mely egybegyűjti a már mondottakat: a ténylegesen kimondott vagy leírt beszédet) között helyezkedik el. Az archívum tehát az a nem-szemantikus tömb, mely beleíródik minden jelentéssel bíró diskurzusba a kijelentés funkciójaként; az a sötét határ, mely bekerít és korlátoz minden konkrét beszédet. A hagyomány rögeszmés emlékezete (mely csak a már leírtat ismeri) és a felejtés túlzott fesztelensége (melyet csak a soha-ki-nem mondott érdekel) között elhelyezkedve, az archívum a ki-nem-mondott vagy az a mondható, ami beleíródik minden mondottba, a kijelentés által; ez az emlékezet töredéke, mely az én kimondásának pillanatában azonnal elfelejtődik. És ebben a „történeti a prioriban”, a *nyelv* és a *beszéd* között felfüggesztve, jelöli ki Foucault a saját terepét, itt alapítja meg az archeológiáját, mely „egy olyan leírás általános témáját jelöli, amely a már-kimondottat létezésének szintjén veszi vizsgálat alá”. (Foucault 2, 171) Vagyis egyfajta kapcsolati rendszert alkot: a kimondott és a ki-nem-mondott között, minden beszédaktusban; a kijelentés funkció és a dialógus között, amelyben megvalósul; a nyelven kívüli és belüli között.

Most képzeljük el, hogy megismételjük Foucault műveletét a nyelv felé csúsztatva: vagyis azt a terepet, melyet ő a nyelv (*langue*) és a beszédaktusok közé rakott, mi áthelyezzük a nyelv terepére, vagy még inkább a nyelv és archívum közé. Tehát már nem a diskurzus és



meg történte, a kimondott és a kijelentés aktusa között helyezkedik el, hanem a *nyelv (langue)* és létrejötte, a mondás tiszta képessége és saját létezése között. Ha a kijelentés valamilyen módon a *nyelv (langue)* és *beszéd* között függőben található, akkor a kijelentéseket nem az aktuális diskurzus nézőpontja felől kell néznünk, hanem a nyelv felől, a kijelentés szintje felől: és így nem a beszédaktus irányába, hanem a *nyelv (langue)* mint olyan irányába kell tekintenünk. Hátramarad még egy belső és egy külső artikulálása, nem csupán a nyelvhasználat és az aktuális diskurzus szintjén, de a nyelv mint a mondásra való képesség szintjén is.

Az *archívum*tól megkülönböztetve, amely kimondott és ki-nem-mondott közötti kapcsolatok rendszerét jelzi, *tanúságtétel*nek nevezük a *nyelven* belüli és kívüli kapcsolatok rendszerét, a mondható és a nem-mondható között: vagyis a mondás képessége és létezése, a mondás lehetősége és lehetetlensége között. Elképzelni egy működésben lévő potencialitást, *in quanto potenza*, annyit tesz, mint elképzelni a kijelentést a *nyelv* szintjén, mint beírni ebbe a lehetőségbe egy cezúrát, mely elválasztja a lehetőséget és a lehetetlenséget, a képességet és a képtelenséget: és ebben a cezúrában helyezhető el a szubjektum. Az *archívum* konstrukciója a szubjektum játékon kívül helyezését feltételezi, egy egyszerű funkcióra vagy egy üres pozícióra redukálja azt; vagyis a szubjektumnak a kijelentések névtelen morájában való eltűnésén alapul. A tanúságtételben viszont a szubjektum üres helye döntő kérdéssé válik. Nem arról van szó, hogy visszatérjünk ahhoz a régi problémához, melyet Foucault megpróbált felszámolni, vagyis ahhoz, hogy „hogyan íródhat be egy szubjektum szabadsága a nyelv szabályai közé?” Sokkal inkább a szubjektum elhelyezését érinti, a mondás lehetősége és lehetetlensége közötti törésvonalba, miközben azt kérdezzük: „Hogyan létezhet olyasvalami, mint egy kijelentés, a nyelv szintjén? A mondás lehetősége milyen módon képes igazolni önmagát?” Mivel a tanúságtétel a mondás lehetősége és meg történte közötti kapcsolat, ezért csak a mondás lehetetlenségéhez kapcsolódva következhet be – vagyis mint egy *esetlegesség*, mint a nem létezés képessége. Ez az esetlegesség, vagyis az a mód, ahogy a nyelvben megjelenik egy

szubjektum, különbözik attól, amit egy diskurzusban a szóhoz jutás vagy szóhoz-nem-jutás, a beszéd vagy a hallgatás mint egy kijelentés létrehozása vagy létre-nem-hozása jelent. Ez a szubjektumban annak a lehetőségét érinti, hogy képes rendelkezni vagy nem rendelkezni egy nyelvvel. A szubjektum tehát annak a lehetősége, hogy ne létezzen nyelv, ne történjék meg – vagy még inkább, hogy csak a nem létezése lehetőségén keresztül történjék meg, saját esetlegességében. Az ember beszélő lény, ő az az élőlény, aki nyelvvel bír, mivel képes arra, hogy *ne bírjon* nyelvvel, képes a saját *in-fanziájára*. Az esetlegesség nem egy modalitás a többi között a lehetségeshez, a lehetetlenhez és szükségszerűséghez kapcsolódva: ez egy lehetőség megvalósulása, az a mód, ahogy egy képesség létezhet. Ez egy esemény (*contingit*), annak a képességnek a nézőpontjáról nézve, mely cezúraként jelenik meg a létezésre és a nem létezésre való képesség között. A nyelvben ez az adódás egy szubjektivitás formáját ölti. Az esetlegesség a szubjektum lehetséges próbatétele.

Ha a kimondott és a meg történte közötti kapcsolatban a kijelentés alanya zárójelezhető, annak az az oka, hogy a megszólalás már meg történt. Ezzel szemben a nyelv és létezése, a *langue* és az *archívum* közötti kapcsolat egy szubjektivitást igényel, mint ami megerősíti, a beszéd lehetőségében, egy beszéd lehetetlenségét. Ezért úgy jelenik meg, mint egy *tanú*, aki képes azokért beszélni, akik nem képesek beszélni. A tanúságtétel egy olyan képesség, mely a mondásra való képtelenségen keresztül valósul meg, és egy olyan lehetetlenség, mely a beszéd lehetőségén keresztül válik létezővé. Ez a két mozgás nem egyesül egy szubjektumban vagy egy tudatban, de szét sem válik két kapcsolat nélküli szubsztanciában. Ez a felszámolhatatlan intimitás: a tanúságtétel.

#### 4-5

Ideje, hogy megpróbáljuk újradefiniálni a modalitások kategóriáit a minket érdeklő szempontból. A modális kategóriák – lehetőségesség, lehetetlenség, esetlegesség, szükségszerűség – nem ártalmatlan logikai vagy ismeretelméleti kategóriák, melyek az állítások struktúráira

vagy valaminek a megismerési fakultásunkhoz való kapcsolatára vonatkoznak. Ezek ontológiai operátorok, vagyis pusztító fegyverek, melyekkel a biopolitikai gigantomachiákban küzdenek a létért, és melyek döntenek a humánus vagy inhumánus, az „élni segíteni” vagy „meghalni hagyni” kérdésében. A táborban ennek a küzdőtere: a szubjektivitás. Az, hogy a lét modalitásokban adódik, azt jelenti, hogy „az élet pedig létezése az élőknek” (Arisztotelész, *De anima*, 415b.13), vagyis hogy a lét egy élő alanyt feltételez. A modalitás kategóriái – a kanti tézis szerint – nem a szubjektumon alapulnak és nem is származtathatók belőle; sokkal inkább a szubjektum a tétje azoknak a folyamatoknak, melyekben kölcsönhatásba lépnek. Ők választják szét az alanyban azt, amire képes és amire nem képes, ők különítik el az élő a beszélőtől, a muzulmánt a tanútól – és ezen a módon döntenek is róla.

A lehetőség (*poter essere*) és az esetlegesség (*poter non essere*) a szubjektiváció operátorai, onnantól fogva, hogy egy lehetséges létrejön, egy lehetetlenséghez való kapcsolódása révén. A lehetetlenség mint a lehetségesség tagadása (*non poter essere*), és a szükségszerűség mint az esetlegesség tagadása (*non poter non essere*) viszont a deszobjektivizáció – vagyis a szubjektum lerombolásának és hanyatlásának – operátorai, mivel ezek a folyamatok választják külön benne a képességet és a képtelenséget, a lehetőséget és a lehetetlenséget. Az első két kategória a létet a maga szubjektivitásban hozza létre, vagyis végső soron mint egy olyan világot, mely mindig az én világom, mivel ebben a lehetségesség létezik, érinti (*contigit*) a realitást. Szükségszerűség és lehetetlenség viszont, ezzel szemben, a létet a maga integritásában és homályosságában jellemzik, tiszta szubsztancialitásként, szubjektum nélkül; mivel ez egy olyan világ, mely soha nem az én világom, és mert ebben a lehetőség nem létezik. De a modális kategóriák – mint a lét operátorai – soha nem előzik meg a szubjektumot olyasvalamiként, amit az választhatna vagy elutasíthatna, vagy legalábbis vállalhatna egy kivételes pillanatban. A szubjektum sokkal inkább egy olyan erőmező, melyet már mindig is átjárnak a képességnek és a képtelenségnek, a nem-lét-képességének és a nem-lét-képtelenségének izzó és történetileg meghatározott áramlatai.

Ebből a perspektívából Auschwitz ezeknek a folyamatoknak a történeti bukáspontját reprezentálja, azt a pusztító tapasztalatot, amelyben a lehetetlenség erőszakkal belép a valóságba. A lehetetlenség létezése, az esetlegesség legradikálisabb tagadása lesz tehát a legabszolútabb szükségszerűség. A muzulmán, melyet Auschwitz termel ki, a szubjektum katasztrófája, és ebből adódik a szubjektum az esetlegesség helyeként való eltörlése, és a lehetetlenség létezéséeként való fenntartása. A goebbelsi definíció, mely szerint a politika „az a művészet, ami a lehetetlennek tűnőt lehetővé teszi” – itt teljes érvényre jut. A lét operátorain végrehajtott biopolitikai kísérlet definiál, mely átalakítja és szétbontja a szubjektumot, egészen addig a határpontig, ahol a szubjektivizáció és a deszobjektivizáció közötti kötelék felbomlani látszik.

#### 4.6

A „szerző” szó modern jelentése viszonylag későn jelent meg. Latinul az *auctor* eredetileg azt jelentette, aki közbenjár egy kiskorú ügyében (vagy valaki máséban, aki valamilyen okból nem volt képes egy jogilag érvényes cselekvés véghezvitelére), hogy így biztosítsa számára a szükséges érvényességet. Így a tutor az *auctor fío* formula kimondásával megszerezte a tanítványnak azt az „autoritást”, mely számára hiányzott (azt is mondjuk, hogy a tanítvány *tutore auctore* cselekszik). Ugyanígy, az *auctoritas patrum* a szenátorok által – akiket emiatt *patres auctores*nek hívnak – ratifikált népi határozat, mely ezáltal érvényes és minden esetben kötelező érvényű.

A kifejezés legősibb jelentései között található még az eladó (egy tulajdon átadása során), az aki „tanácsot ad vagy meggyőz”, és végül a „tanú”. Vajon hogy tud egy olyan szó, mely egy tökéletlen cselekvés kiegészítését fejezte ki, az eladó, a tanácsadó és a tanú jelentésével is bírni? Mi az a közös jellemző, mely ezeknek a látszatra eltérő jelentéseknek az alapjánál áll?

Ami az „eladó” és a „tanácsadó” jelentését illeti, a szövegek rövid vizsgálata elegendő ahhoz, hogy igazolja az alapjelentéshez való lényegi kapcsolódásukat. Az eladót akkor nevezik *auctornak*, amikor

az akarata hozzájárul a vásárlóéhoz, azt megerősíti, és legitimálja a tulajdont. A tulajdon átadása tehát úgy jelenik meg, mint egy átadási folyamat legalább két része közötti konvergencia, ahol a vevő jogát az eladó joga határozza meg, aki így az ő *auctora* lesz. Ahogy a *Digestában* találhatjuk (50, 17, 175, 7): *non debeo melioris conditioni esse, quam actor meus, a quo ius in me transit*, ami annyit jelent, hogy az én tulajdonosi jogcímem, szükségszerű és elégséges módon, az eladón alapul, aki azt „autorizálja”. Lényeges tehát, minden esetben, a két alany közötti kapcsolat eszméje, ahol az egyik a másik *auctor*ává válik: az *auctor meus* az eladót jelöli az aktuális vevő számára, akinek a tulajdonhoz való jogát megalapozza.

Ugyanígy az aki „tanácsot ad vagy meggyőz” jelentése is egy hasonló elképzelést feltételez. Egy alany bizonytalan vagy hezitáló akarata az *auctor*tól olyan ösztönzést vagy támogatást kap, mely cselekvéshez segíti. Amikor azt olvassuk Plautus *Milesében*, hogy *quid nunc mi auctor es, ut faciam?*, az nem egyszerűen azt jelenti, hogy „mit tanácsolsz, mit tegyek?”, hanem sokkal inkább: milyen dolgot „autorizálsz” a számomra? Hogyan egészíted ki az akaratomat, hogy képessé tedd, egy bizonyos cselekvés során, a döntéshozatalra?

Ebből a perspektívából a „tanú” jelentése is transzparenssé válik, és mindhárom kifejezés, mely latinul a tanúságtétel eszméjét fejezi ki, saját arcukat nyer. Ha a *testis* azt a tanút jelzi, aki két alany vitájában harmadikként közbelép, a *superstes* pedig azt, aki megélt és túlélt egy tapasztalatot, és arról a többieknek beszámol, akkor az *auctor* azt a tanút jelöli, akinek a tanúságtétele mindig feltételez valamit – tényt, dolgot vagy beszédet –, ami őt megelőzte, és aminek a valóságát és erejét igazolni vagy megerősíteni kell. Ebben az értelemben az *auctor*tal szemben áll vagy a *res* (*auctor magis... quam res... movit*: a tanúnak több autoritása van, mint a tanúsított dolognak: Livius, 2, 37, 8) vagy a *vox* (*voces... nullo auctore emissae*: beszédek, melyeknek semmilyen tanúságtétel nem garantálja az igazságát: Cic., *Coel.* 30).

A tanúságtétel tehát mindig egy „szerző” tette, mindig egy lényegi kettősséget tartalmaz, melyben egy hiány vagy egy valamire való képtelenség nyer kiegészítést, válik érvényessé.

Így magyarázható az *auctor*nak a költők által adott jelentése, mely szerint egy „nemzetség vagy egy város megalapítója”, de az az általános értelem is, mely szerint valamit „létrehoz”, ahogy Benveniste értelmezte az *augure* eredeti jelentését. Tudjuk, hogy a klasszikus világ nem ismeri a semmiből teremtés (*ex nihilo*) gondolatát, és a teremtés minden aktusa feltételez valami mást, egy formátlan anyagot vagy tökéletlen létezelést, melyet tökéletesíteni kell vagy „magnövelni”. Minden teremtő így egy társ-teremtő, minden szerző egy társ-szerző. Mivel az *auctor* cselekvése kiegészíti azt, aki erre képtelen, igazolóerőt ad annak, akinek ez hiányzik, életet annak, aki önmaga által nem képes élni, ezért a másik oldalról nézve azt mondhatjuk, hogy a tökéletlen cselekvés vagy a valamire-való-képtelenség az, ami megelőzi az *auctor* cselekvését, ez ad értelmet az *auctor*-tanú cselekvésének vagy beszédének. Egy olyan szerzői aktus, mely azt színleli, hogy önmagában is érvényes, nonszensz; ahogy a túlélő tanúságának is csak akkor van igazsága és létjogosultsága, ha azét is magába foglalja, aki nem képes tanúskodni. Ahogy a tutor és növendéke, vagy az alkotó és anyaga, úgy a túlélő és a muzulmán sem választhatók szét, egyedül az ő egyesült-különbségük alkotja a tanúságtételt.

#### 4.7

Térjünk vissza Levi paradoxonához: „a muzulmán a teljes értékű tanú”. Ez két ellentmondásos állítást foglal magában: 1. A muzulmán a nem-ember, aki semmilyen esetben sem képes tanúskodni. 2. Aki nem képes tanúskodni, az a valódi tanú, az abszolút tanú.

Ennek a paradoxonnak az értelme és értelmetlensége most válik nyilvánvalóvá. Mivel egy *auctor* tetteként értett tanúságtétel titkos, kettős szerkezetét fejezi ki: a mondás lehetlenségének és lehetőségének, egy nem-embernek és egy embernek, egy élőnek és egy beszélőnek a különbségét és integrációját. A tanúságtétel szubjektuma konstitutív módon meghasadt, konzisztenciája csak a szétválásban és a szakadásban van, ám mégsem redukálható ezekre. Egy „deszubjektíváció alanya”, ami azt jelenti, hogy a tanú, az

etikai alany, egy deszobjektivizációról tanúskodik. A tanúságtétel átruházhatatlansága pedig ennek a szakadásnak, a muzulmán és a tanú elválaszthatatlan intimitásának, a mondás képtelenségének és képességének az ára.

Tehát Levi második paradoxona, mely szerint „az ember az, aki képes túlélni az embert”, itt értelmet nyer. A muzulmán és a tanú, az ember és a nem-ember azonos kiterjedésűek, mindazonáltal nem egybeesők; elkülönülők, habár szétválaszthatatlanok. És ez a feloszthatatlan részesedés, ez a meghasadt, ám felbonthatatlan élet egy kettős túlélésen keresztül fejezi ki magát: a nem-ember az, aki túl képes élni az embert, és az ember az, aki képes túlélni a nem-embert. Egyedül amiatt, mert a muzulmán elszigetelhető az emberben, és mert az emberi élet lényegileg lerombolható és felosztható, képes a tanú túlélni. Ahogy a tanú túléli a nem-embert, úgy éli túl a muzulmán az embert. Ami végtelenül lerombolható, az végtelenül túlélhet.

#### 4.8

Bichat fiziológiájának központi tézise, hogy az élet túl tudja élni önmagát, és hogy konstitutív módon számos életre – valamint halálra – szakad szét. Az egész *Recherches physiologiques sur la vie et la mort* egy az életben található, lényegi hasadáson alapul, melyet Bichat úgy mutat be, mint a minden szervezeten belül megtalálható két „állat” együttélését: egyrészt a *belül létező állatét*, akinek az élete – melyet organikusnak nevez, szemben a vegetatívval – nem más, mint „az asszimiláció és a kiválasztás megszokott egymásra következése”, másrészt a *kívül élő állatét*, akinek az életét – amely egyedül érdemes az állati megnevezésre – a külső világgal való kapcsolat határozza meg. Az organikus és az animális közötti szakadás az individuum egész életét áthatja, olyan szembeállításokat állítva fel benne, mint amelyeket az organikus funkciók folyamatossága (vérkeringés, légzés, befogadás, kiválasztás stb.) és az animális funkciók megszakítottága (legevidensebb példa az álom-ébrenlét váltakozása); az organikus élet aszimmetriája (egy has, egy máj, egy szív)

és az animális élet szimmetriája (két agyfélteke, két szem, két fül, két ajak stb.); végül kezdetük és végük eltérése között állíthatunk fel. Az organikus élet ugyanis valójában már a magzatban, az animális élet előtt elkezdődik, majd az öregedésben és az agóniában túléli annak a halálát. Foucault felfigyelt a bichat-i halál megsokszorozódására, ahogy az egy sor részleges halálra oszlik: az agy halála, a máj halála, a szív halála... De amit Bichat nem fogadott el soha, és ami számára megoldhatatlan rejtélynek tűnt, az nem a halál megsokszorozódása volt, melynek során az organikus élet túléli az animálisat; hanem a „belső állat” felfoghatatlan megmaradása még akkor is, amikor a „külső állat” már megszűnt létezni. Hiszen ha az organikus élet elsőbbsége az animálissal szemben egy fejlődésként magyarázható, az egyre kifejtettebb és komplexebb formák felé, akkor mivel magyarázható a belső állat értelmetlen túlélése? Bichat művének legerősebb részei azok az oldalak, ahol leírja az animális élet fokozatos és elkerülhetetlen leállását, az organikus funkciók közömbös túlélésével szemben.

A természetes halál figyelemre méltó, hiszen szinte az egész animális életet lezárja, sokkal korábban, mint ahogy az organikus élet befejeződik. Nézzék meg a hosszú öregkor végére ért embert: részletekben hal meg, a külső funkciók egymás után állnak le, az érzékelések megszűnnek, az érzékelést korábban kiváltó okok most hatás nélkül maradnak. A látás elhomályosul, bizonytalanná válik, és végül nem közvetíti a tárgyak képeit: ez az öregkori vakság. A hangok előbb zavarossá, majd teljesen hallhatatlanokká válnak; a hallójárat megkeményedik, beszűkül, véredények tömítik el, már csak egy homályos és alig kivehető benyomás helye. Továbbá a szokásos érzékelés érzékletei eltompulnak. A bőrhez kapcsolódó szervek gyengülnek vagy elhalnak: a haj, a szakáll, az őszülés. Megfosztva a tápláló nedvektől, a test-szőrzet nagy része kihullik. A szagok az orra csak egy gyenge benyomást tesznek... Így elidegenedve a környezettől, megfosztva az érzékszervek nagy részétől, az öregember az agy lassú kihunyását érzi. Szinte semmit sem észlel, ahogy az érveket sem váltanak ki benne semmilyen hatást: a képzelőerő megfakul és hamarosan semmivé válik. A jelen levő dolgok emlékezete sérül: az öregember egy pillanat alatt elfelejti, amit mondtak

neki, mert a külső érzékek gyengék, csaknem halottak, és így már nem igazolják vissza azt, amit a szelleme megért. A gondolatok eltűnnek, amikor az érzékek által kirajzolt képek nem őrzik meg a nyomukat. (Bichat, 109–110)

A külső érzékek hanyatlása egybeesik a világ belső elidegenedésével, mely felidézi a muzulmánok a táborban érzett apátiáját.

Az öregember mozdulatai lassúak és ritkák, csak nehezen változtat az adott helyzetén. Az őt felmelegítő tűz közelébe ülve, önmagára koncentrálni tölti napjait; elidegenedve mindentől, ami körülveszi; megfosztva vágyaitól, szendélyeitől, érzéseitől, alig beszél, mivel semmi nem kényszeríti arra, hogy megtörje a csendet. Boldog attól, hogy úgy érzi, még létezik, miközben szinte minden más érzés már megszűnt számára. [...] Mindezek után könnyen beláthatjuk, hogy a külső funkciók lassan megszűnnek az öregeknél, az animális élet szinte teljesen leáll, míg az organikus élet még aktív marad. Ebben az esetben az animális lét, melyet a természetes halál lassan megsemmisít, ahhoz közelít, ami az anyaméhben volt; és ahhoz a növényi léthez, mely teljesen külső, és amely számára az egész természet csendes. (Bichat, 111–112)

A leírás végül egy kérdésben csúcsosodik ki, mely a rejtéllyel szembeni tehetetlenség keserű beismerése:

De vajon miért van az, hogy amikor már megszűnt a külső létezésünk, belül még létezőnk, annak ellenére, hogy az érzékek, a helyváltoztatás stb. célja elsősorban az, hogy kapcsolatba hozzon minket azokkal a testekkel, melyek táplálni tudnak? Ezek a funkciók miért gyengülnek sokkal gyorsabban, mint a belsők? Miért nincs egy pontos kapcsolat a megszűnésük között? Nem tudom teljesen megoldani ezt a kérdést. (Bichat, 112)

Bichat még nem láthatta előre, hogy egy nap majd az orvosi újjáélesztés technikáját, másrészt a biopolitikát pontosan ez az organikus és az animális közötti hasadás foglalkoztatja, és így valósítja meg a vegetatív élet rémálmát, melyben az meghatározatlanul túléli a relációk életét, és amelyben a nem-ember végtelenül elválasztható az embertől.

De mintha ennek a rémálmoknak homályos sejtelve váratlanul felbukkanna benne, amikor elképzeli egy ezzel ellentétes álmot, melyben az ember állati funkciói túlélnek, miközben az organikus funkciói teljesen megszűnnek.

Ha el tudnánk képzelni egy olyan embert, akiben a halál csak a belső funkciókat érinti (mint a vérkeringés, az emésztés, a kiválasztás stb.), és az animális élet egészét létezni hagyná, akkor ez az ember teljesen más szemmel látná és közelítené meg az organikus életét, mivel úgy érezné, hogy létezése szinte semmilyen szempontból nem sérült, és hogy még az effajta halál után is szinte mindent érez, ami korábban boldoggá tette. (Bichat, 113)

Úgy tűnik tehát, hogy az élet – akár az ember vagy a nem-ember, akár az organikus vagy az animális él benne tovább – mindig őriz magában egy álmot vagy egy rémálmot: a túlélésről.

#### 4.9

Foucault, ahogy már láttuk, a modern biohatalom és régi teritoriális államok szuverén hatalma közötti különbséget két szimmetrikus formula keresztezésével definiálja. A „halálba küldeni” és „életben hagyni” a régi szuverén hatalom mottójának összefoglalása, melyet az leginkább a gyilkolás jogaként használt. Az „élni segíteni” és a „halni hagyni” a biopolitikai hatalmat jelzi, melynek elsődleges célja a biológiai államosítása és az élet feletti uralom.

A korábbi vizsgálatok fényében a két fogalom közé még becsúszik egy harmadik, mely a 20. századi biopolitika legspeciálisabb jellegzetességét mutatja, és amely nem a „halálba küldeni” vagy az „élni segíteni”, hanem a „túlélni hagyni”. Nem az élet vagy a halál, hanem egy változékony és virtuálisan végtelen túlélés termelése jellemzi napjaink döntő biopolitikai tevékenységét. Minden esetben külön kell választani az organikus életet az animálistól, a nem-emberit az emberitől, a muzulmán a tanútól, a tudatos életet a vegetatívól, melyet az újjáélesztés technikai eszközeivel működtetnek, míg elérünk egy végső pontra: ez a pont, a geopolitikai határokhoz



hasonlóan, lényegileg mobilis, és a tudományos és politikai technikák fejlődése határozza meg. A biopolitikai hatalom legfőbb törekvése, hogy az emberi testen belül létrehozza az élő és a beszélő, a *zoé* és a *biosz*, a nem-ember és az ember abszolút elválasztását: a túlélést.

Ezért a táborban a muzulmán – mint napjainkban a kómában levő beteg, az újjáélesztő szobák újhalottja – nemcsak a biopolitikai hatalom hatékonyságát mutatja, hanem annak a végső titkát is feltárja: az *arcanum*át. *De arcanis rerum publicarum* (1605) című művében Clapmar különbséget tesz a hatalmi struktúrában annak látható (*jus imperii*) és rejtett arca között (*arcantum*, mely az *arca*: „kincsesláda”, „páncélszekrény” szóból ered). A jelenkori biopolitikában a túlélés az a pont, ahol ez a két arc érintkezik, és fényre kerül az *arcantum imperii*. Ez viszont, lényegéből fakadóan, láthatatlan marad a megmutakozásában is, annál rejtettebb, minél inkább a szem elé kerül. A muzulmánnal a biopolitikai hatalom a végső *arcantum*át akarta létrehozni, egy olyan túlélést, mely elszakad a tanúságtétel minden lehetőségétől, egyfajta abszolút biopolitikai szubsztanciát, mely elszigetelődése révén lehetővé tesz minden demográfiai, etnikai, nemzeti és politikai identitást. Ha valaki valamilyen módon részt vett a „végső megoldásban”, az a náci bürokrácia zsargonja szerint *Geheimnisträger* lett: a titok őrzője. A muzulmán az abszolút tanúsíthatatlan titok, a biopolitikai hatalom leplezetlen kincsesládája. Leplezetlen, mivel üres, hiszen nem más, mint a *volkloser Raum*, az üres tér a tábor közepén, amely minden élettől elszakadva, az átmenetet jelzi a polgárból a nem árja származású *Staatsangehörige* felé, a nem árjából a zsidó felé, a zsidóból a deportált felé, és végül a deportált zsidóból a muzulmán felé, vagyis egy kijelölhetetlen és tanúsíthatatlan, pusztaság élet felé.

Emiatt azok, akik napjainkban azt hangoztatják, hogy Auschwitz kimondhatatlan, jobban meggondolhatnák az állításaikat. Ha azt akarják ezzel mondani, hogy Auschwitz egy unikális esemény volt, mellyel szemben a tanúnak minden szavát alá kell vetnie a kimondás lehetetlensége próbájának, akkor igazuk van. De ha összekapcsolva az egyediséget és a kimondhatatlanságot, Auschwitzból a nyelvtől elszakadó, abszolút realitást csinálnak, ha

megtörik a beszéd lehetetlensége és lehetősége közötti kapcsolatot, ami a muzulmánban tanúságtételt alkot, akkor tudattalanul is a náci gesztusát ismétlik, titkos szolidaritást vállalnak az *arcantum imperii*vel. Csendjük ugyanis azt kockáztatja, hogy megismétlődhet az a figyelmeztetés, melyet az SS intézett a tábor lakóihoz, és amelyet Levi az *Akik oda veszttek és akik megmenekültek* elején így ír le:

Akárhogy végződik is ez a háború, az ellenetek vívott háborút máris megnyertük; egyetlenegy sem marad meg közületek tanúnak, és ha valamelyikőtök mégis megúszná, a világ úgysem hinne neki. Egyesekben talán felébred némi gyanakvás, talán lesznek viták is, a történészek kutakodnak talán a múltban, de bizonyosság nem lesz, mert a bizonyítékokat veletek együtt fogjuk megsemmisíteni. És ha valami bizonyíték mégis fennmaradna, ha valamelyikőtök mégiscsak megmaradna, az emberek akkor is azt mondják majd, hogy az olyan szörnyűségeket, mint amikről beszéltek, egyszerűen nem lehet elhinni. [...] A légerek történetét mi mondjuk majd tollba. (Levi 2, 7–8)

#### 4.10

A túlélésnek az élettől való elszigetelése az, ami ellen a tanúságtétel minden szavával tiltakozik. A tanú állítja, hogy csak azért létezhet a tanúságtétel, mert létezik egy biztos felosztás és egybenem-esés a nem-emberi és az emberi, az élő és a beszélő, a muzulmán és a túlélő között. A tanúságtétel autoritása – amennyiben a nyelv része, és a beszéd lehetőségét csak annak a lehetetlenségén keresztül képes tanúsítani – nem függ egy faktikus igazságtól, a mondott és a tények, az emlékezet és a történések közötti megfeleléstől; hanem sokkal inkább attól az időtlen kapcsolattól, mely a kimondhatatlan és kimondható, a nyelven kívüli és a nyelven belüli között van. *A tanú autoritása abban a képességében áll, hogy egyedül annak a nevében képes beszélni, aki nem képes beszélni – ez az ő szubjektumként létezése.* A tanúságtétel nem az archívumban megőrzött kijelentés faktikus igazságtartalmát garantálja, hanem archiválhatatlanságát, saját archívumon-kívüliségét; ebből adódik, hogy

szükségszerűen menekül – nyelvi létezőként – mind az emlékezet, mind a feledés elől. Pontosan emiatt – mivel tanúságtétel csak ott van, ahol a beszéd lehetetlenségével találkozunk; csak ott van tanú, ahol deszubjektívizáció történik – a muzulmán a teljes értékű tanú, és ezért nem lehet leválasztani a muzulmánt a túlélőről.

A szubjektum sajátos státuszára is érdemes ebből a szempontból reflektálnunk. Hogy a tanúságtétel alanya – ahogy minden szubjektívizáció, ha szubjektumnak és tanúnak lenni egyet jelent – egy *maradék*, ez nem jelenti azt, hogy ennek (a görög *hüposztaszisz* egyik értelme szerint) egyfajta szubsztrátumnak kellene lennie, olyan lerakódásnak vagy üledéknek, melyet szubjektívizáció és deszubjektívizáció, humanizáció és dehumanizáció történeti folyamatai hagytak hátra, egyfajta háttérként vagy alapként, valamivé válásuk számára. Egy hasonló koncepció újra elismételne a megalapozás dialektikáját, melyben valami – a mi esetünkben a puszta élet – elszigetelődne és elsüllyedne avégett, hogy egy emberi élet rendelődjék a szubjektumokhoz (ebben az értelemben a muzulmán az az alak, amelyben a zsidó élet mélybe süllyed azért, hogy egy árja élet termelődjék). Az alap ekkor egy *telosz* szerepét töltené be, mely az ember elérésére és megalapozására, az emberivé vagy nem-emberivé válásra törekszik. És ezt a perspektívát kell teljességében kérdőre vonnunk. Fel kell hagynunk azzal, hogy úgy tekintsünk a szubjektívizáció és a deszubjektívizáció folyamataira, vagy az élő beszélővé-válására, a beszélő élővé-válására – és általánosságban a történelmi folyamatokra –, mintha egy apokaliptikus vagy profán *telossal* bírnának, amelyben az élő és a beszélő, a nem-ember és az ember – vagy a történeti fejlődés bármilyen terminusa – egy teljes, befejezett emberiséghez csatlakozna és egy megvalósult identitást alkotna. Ez nem jelenti azt, hogy végnélküliségünkben a kiábrándultság és a végtelen sodródás abszurdítására és hiábavalóságára lennének ítélve. Valóban nincs *végük*, de van *maradékuk*. Nincs bennük vagy alattuk egy alap: de közöttük, a középpontjukban, van egy felszámolhatatlan szakadék, ahol minden kifejezés a maradék helyzetébe kerülhet, tanúskodni képes. A valóban történeti az, ami beteljesíti az időt, de nem a jövő irányában vagy a múlt felé fordulva,

hanem egy közép többletében. A messianisztikus Királyság nem a jövő (az ezredév) vagy a múlt (az aranykor): hanem a *fennmaradó idő*.

#### 4.11

Amikor egy 1964-es, a német televízió által készített interjúban, Hannah Arendtet arról kérdezték, hogy számára mi maradt meg a Hitler előtti korszak Európájából, amelyben élt, így válaszolt: „Hogy mi marad? Az anyanyelv marad.” (*Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache.*)

De mit jelent egy nyelv mint maradvány? Hogyan tudja egy nyelv túlélni az alanyokat vagy jelen esetben a népet, amelyről beszél? És mit jelent egy megmaradó nyelven beszélni?

A halott nyelvek esete itt egy hasznos paradigmával szolgál. Minden nyelvet elképzelhetünk két különböző és ellentétes erő által átjárt mezőként: az egyik az újítás és az átalakítás irányába tart, míg a másik a változatlanúság és a megőrzés felé. A nyelvben az elsőnek az anómia zónája, a másodiknak a nyelvtani szabályok felelnek meg. Ennek a két iránynak a találkozása a beszélő alany, aki – mintegy *auctorként* – mindig dönt arról, hogy mit mondhat és mit nem mondhat, mi a mondható és mi a nem-mondható egy nyelvben. Amikor a beszélő szubjektumban, a kapcsolat norma és anómia, a mondható és a nem-mondható között megtörik, akkor a nyelv elhal, és egy új nyelvészeti identitás jön létre. Egy halott nyelv tehát az, amelyben már nem áll egymással szemben norma és anómia, újítás és megőrzés. Jogosan mondjuk róla, hogy már nem beszélt nyelv, *mivel lehetetlen benne kijelölni az alany helyét*. A már-mondott forma, mely egy teljességgel magába zárt, külső nélküli egész, csak *corpusként* adható át vagy archívumként idézhető fel. A latin nyelvben ez akkor ment végbe, amikor a *sermo urbanus* és a *sermo rusticus* közötti feszültség megszűnt, és ennek a szónokok már a Köztársaság korában tudatában voltak. Amíg a szembenállás egy belső feszültségként jelentkezett, a latin élő nyelv volt, és a szubjektum úgy érezte, hogy egy egyedi nyelvet beszél; amikor ez megtört, a normatív rész különvált mint egy halott nyelv (vagy mint

amit Dante *grammaticának* hív), az anómikus rész pedig vulgáris románcokat szült.

Nézzük most meg Giovanni Pascoli esetét, aki latinul versel a 19. és 20. század határán, vagyis akkor, amikor a latin már évszázadok óta halott nyelv. Itt azt láthatjuk, hogy az individuumnak sikerül elfoglalnia az alany helyét egy halott nyelvben, vagyis életre keltenie annak a lehetőségét, hogy a mondható és a nem-mondható, az újítás és a megőrzés egymással szemben álljanak – ami definíció szerint lehetetlen. Első megközelítésben azt mondhatnánk, hogy amint elfoglalja az alany pozícióját a nyelvben, a költő véghez viszi a nyelv igaz és sajátos feltámasztását. Ez történt azokban az esetekben is, amikor egy elszigetelt *auctort* mások is követték, ahogy ezt igazolja a piemonti dialektus használata, 1910–1918 között, Forno in Val di Piúban, amikor az utolsó öreg beszélő rávett egy csoport fiatalra, hogy újra beszéljék a nyelvet; vagy az újhéber, ahol egy egész közösség foglalja el az alany helyét, hogy ez tisztán kulturális nyelv lehessen. Ám, ha jól megnézzük, a helyzet ennél sokkal összetettebb. Arról az esetről, amikor a költő egy halott nyelven versel és abban tudatosan elszigetelt marad, de továbbra is egy másik anyanyelven beszél és ír, azt mondhatnánk, hogy a költő révén a nyelv túléli azokat, akik beszéltek, és egy kimondhatatlan közeget – vagy tanúságtételt – teremt az élő és a halott nyelv között. Egyfajta filológiai *neküi*aként, felkínálja saját hangját és saját vérét egy halott nyelv árnyékának, hogy az ily módon vissza tudjon térni a beszédhez. Különös *auctor*, aki autorizálja és beszédre bírja a beszéd abszolút lehetetlenségét.

Ha most a tanúságtétel felé fordulunk, akkor elmondhatjuk, hogy tanúságot tenni annyit jelent, hogy nemcsak a helyébe lépünk, de a nyelvét is átvesszük annak, aki elvesztette azt; úgy helyezkedünk el az élő nyelvben, mintha az már halott lenne, vagy a halott nyelvben, mintha az még élő lenne – de minden esetben kívül az archívumon, ahogy a *corpuson* és a már-mondotton is. Nem meglepő, hogy ez a tanúságtévő gesztus a költőé, aki a legkiválóbb *auctor*. Hölderlin mondatát, mely szerint „ami megmarad, azt a költők teremtik” (*Was bleibt, stiften die Dichter*), nem abban a triviális értelemben

kell értenünk, hogy a költők munkája fennmarad az időben. Sokkal inkább azt jelenti, hogy a költői beszéd mindig a maradék pozíciójában helyezkedik el, és így képes tanúságot tenni. A költők – a tanúk – hozzák létre a nyelvet úgy, mint ami megmarad, mint ami aktívan túléli a beszéd lehetőségét vagy lehetetlenségét.

Miről tanúskodik egy ilyen nyelv? Vajon olyasvalamiről – tényről vagy eseményről, emlékről vagy reményről, örömről vagy agóniáról –, ami regisztrálható lehet a már-mondott *corpus*ában? Vagy a kijelentésről, ami az archívumban igazolja a mondásnak a mondottra való redukálhatatlanságát? Egyikről sem. Kijelenthetetlen és archiválhatatlan az a nyelv, amelyen a szerző sikeresen tanúskodik a saját beszédre való képtelenségéről. Benne találkozik az a nyelv, mely túléli alanyait, akik egykor beszéltek, és az a beszélő, aki kívül marad a nyelven. Ez a „homályló sötétség”, melyet Levi Celan oldalain egyfajta „háttérzajként” tapasztalt, és ez Hurbinek nem-nyelve (*mass-klo, matisklo*), mely sem a kimondottak könyvtárában, sem a kijelentések archívumában nem fellelhető. Ahogy az éjszaka csillagos egén a csillagok sűrű sötétségben ragyognak, melyről a csillagászok azt mondják, hogy ez annak az időnek a tanúsítása, amikor a csillagok még nem ragyogtak; úgy a tanú beszéde is egy olyan időről tanúskodik, amikor még nem beszélt, az ember tanúságtétele arról az időről vall, amikor még nem volt ember. Vagy ahogy egy hasonló hipotézis szerint, a táguló univerzumban a leggyorsabb galaxisok sokkal gyorsabban távolodnak tőlünk a fényüknél, mely nem ér el hozzánk, és az a sötétség, amit az égen látunk, az ismeretlen csillagok láthatatlan fénye; úgy Levi paradoxonát idézve, a teljes értékű tanú is az, akit nem láthatunk: a muzulmán.

#### 4.12

A maradék egy teológiai-messianisztikus fogalom. Az Ószövetség profetikus könyveiben nem az egész Izráel az, ami megmenekül, csak egy maradék, melyet Izajásnál a *shear Yisraël* („Izráel maradéka”) vagy Ámosnál a *sheérit Yosef* („József maradéka”) jelöl. A paradoxon ekkor az, hogy a próféták az egész Izráelnek üzenik,

hogy forduljanak a jó felé, de azt hirdetik, hogy csak egy maradék lesz megmentve (így Ámos 5,15: „Gyűlöljétek a rosszat, szeressétek a jót, szerezzetek érvényt a törvénynek a kapuban! Talán megkegyelmez József maradékának az Úr, a Seregek Istene; vagy Izajás 10,22: „Izrael, ha annyi volna is a néped, mint a tenger partján a fűvény, csak a maradék tér meg belőle.”)

Mit kell értenünk a „maradék”-on? Döntő, hogy a maradék – ahogy a teológusok is megfigyelték – nem egyszerűen Izrael egy számszerű részét jelzi, sokkal inkább a *maradék az a konzisztencia, melyet Izrael akkor ér el, amikor közvetlen kapcsolatba kerül az eszkatonnal, a messianisztikus eseménnyel vagy a kiválasztással.* A megváltással való kapcsolatban az egész (a nép) szükségszerűen mint maradék tűnik fel.

Ez nyilvánvaló Szent Pál számára is. A rómaiakhoz írt levélben, a bibliai utalások sűrű hálójában, a messianisztikus eseményt úgy képzeli el, mint a cezúrák egy sorozatát, melyek felosztják Izrael népét és az összes keresztényt, akiket minden esetben maradékként tételez („Így tehát most is van maradék a kegyelmi kiválasztás szerint” Róm 11,5). Ám a cezúra nemcsak a részt és az egészt választja szét („Mert nem tartoznak mind Izraelhez, akik Izráeltől származnak, és nem mindnyájan Ábrahám gyermekei, akik az ő utódai, hanem amint meg van írva: »Aki Izsáktól származik, azt fogják utódodnak nevezni.« Azaz nem a testi származás szerinti gyermekek Isten gyermekei, hanem az ígélet gyermekei számítanak az ő utódainak.” Róm 9,6–8), hanem különválasztja a népet a nem néptől („Azt a népet, amely nem az én népem, az én népemnek hívom, és azt, amelyet nem szeretek, szeretett népemnek, és úgy lesz, hogy azon a helyen, ahol megmondtam nekik: ti nem az én népem vagytok, ott neveztetnek majd az élő Isten fiainak.” Róm 9,24–26). Végezetül, a maradék egy szoteriológiai gépezetként jelenik meg, mely engedélyezi annak az egésznek a megváltását, melynek már jelezte a szétozlását és a vesztét („és így üdvözülni fog az egész Izrael” Róm 11,26).

A maradék fogalmában a tanúságtétel apóriája egybeesik egy messianisztikus apóriával.

Ahogy Izrael maradéka nem az egész nép, sem annak egy része, hanem éppenséggel annak a lehetőségére, mind az egész, mind a rész számára, hogy egybeessenek önmagukkal és egymással; úgy a messianisztikus idő sem egy történelmi idő vagy az örökkévalóság ideje, hanem az a szakadék, amely elválasztja őket. Így Auschwitz maradéka – a tanúk – nem a halottak vagy a túlélők, nem az oda-veszettek vagy a megmenekültek, hanem aki köztük marad.

#### 4.13

Amennyiben a tanúságtételt egyedül a muzulmánon keresztül definiálja, úgy Levi paradoxona az összes negácionista argumentum egyetlen lehetséges cáfolata.

Tegyük fel, hogy Auschwitz az, amiről nem lehet tanúskodni, és legyen a muzulmán a tanúságtétel abszolút lehetetlensége. Ha a tanú a muzulmánért tanúskodik, ha a beszédet a beszéd lehetetlenségéig viszi – ha tehát a muzulmán lesz a teljes értékű tanú –, akkor a negácionizmus a saját alapjánál dől meg. A muzulmán esetében a tanúságtétel lehetetlensége többé már nem egy egyszerű megfosztás, hanem valósággá változik, ekként létezik. Ha a túlélő nem a gázkamrákról vagy Auschwitzról tanúskodik, hanem a muzulmánért, ha a beszéd lehetetlenségéből kiindulva beszél, akkor a tanúságtételét nem lehet tagadni. Auschwitz – amiről nem lehetséges tanúskodni – abszolút és cáfolhatatlan igazolást nyer.

Ez azt jelenti, hogy azok a tézisek, hogy: „a muzulmánért tanúskodom” és „a muzulmán a teljes értékű tanú”, nem megállapítások, illokutív aktusok vagy a foucault-i értelemben vett kijelentések. Sokkal inkább a beszéd egy olyan lehetőségét artikulálják, mely csak a lehetetlenségen keresztül lehetséges, így egy nyelv történéseit jelzik, egy szubjektivitás eseményeként.

#### 4.14

1987-ben, egy évvel Primo Levi halála után, Zdzisław Ryn és Stanisław Kłodziński az *Auschwitz-Heft*-ben publikálták a

muzulmánról írt első tanulmányukat. A cikk, mely a sokatmondó „Az élet és a halál határán. Tanulmány a muzulmán jelenségéről a koncentrációs táborokban” címet viseli, 89 tanúságtételt tartalmaz, szinte csak auschwitz deportáltaktól. Arra kérték őket, hogy válaszoljanak egy kérdőívre: a szó eredetéről, a muzulmánok fizikai és lelki vonásairól, azokról a folyamatokról, melyek a „muzulmánizáláshoz” vezettek, a többi fogvatartott és a tiszték velük szembeni viselkedéséről, halálukról és túlélési lehetőségeikről. Az összegyűjtött vallomások nem adtak hozzá semmi lényegeset ahhoz, amit már tudtunk. Egy pontot kivéve, mely minket különösképpen foglalkoztat, mert mintha kérdőre vonná, még ha nem is Levi tanúságtételét, de az egyik alapvető előfeltételezését. Az értekezés egyik fejezetének (121–124. oldal) címe: *Ich war ein Muselmann*, „Egy muzulmán voltam”. Ez tíz tanúságtételt tartalmaz, olyan emberektől, akik túléltek a muzulmán állapotot, és most ezt próbálják elmondani.

A „muzulmán voltam” kifejezésben Levi paradoxona a saját legszélsőségesebb megfogalmazásához ér. Nem csupán a muzulmán a teljes értékű tanú, de most ő beszél és tanúskodik, első személyben. Mostanra már talán nyilvánvaló, hogy ez a végletes megfogalmazás – Én, aki beszél(ek), egy muzulmán voltam, tehát az, aki semmilyen esetben sem tud beszélni – nemhogy nem mond ellent a paradoxonnak, de épp hogy igazolja azt. Engedjük ezért meg, hogy az övék – a muzulmánoké – legyen az utolsó szó.

Azokat a napokat, amikor én is muzulmán voltam, hogyan felejtetném el? Gyenge voltam, üres, halálosan kimerült. Mindenben ételt láttam. Kenyérről és levesről álmodtam, de kínzó éhség ébresztett fel. A kenyéradag, az 50 gramm margarin, az 50 gramm lekvár, a négy héjában sült krumpli, amit előző este kaptam, már rég múlt

volt. A kápók, és azok a foglyok, akiknek valamilyen posztjuk volt, kidobták a héjat és gyakran az egész krumplit is, én viszont csak ezt lestem, átkutattam értük a szemetet. Bekentem lekvárral, és valóban jólesett. Egy disznónak se kellett volna, de én addig rágtam, míg csak a homok csikorgását nem éreztem a fogam alatt.

LUCJAN SOBIERAJ

Én magam egy rövid ideig voltam csak muzulmán. Emlékszem, hogy miután megérkeztem a barakkba, szellemileg összeomlottam. Ennek a következő jelei voltak: általános apátiát éreztem, semmi sem érdekelt, nem reagáltam sem a külső, sem a belső ingerekre, nem tisztálkodtam, és nemcsak a vízhiány miatt, de akkor sem, ha lehetőségem lett volna rá; még éhséget sem éreztem...

FELIKSA PIEKARSKA

Én is muzulmán voltam. Próbáltam elkerülni a tüdőgyulladást, ahogy a többi társam, ezzel a jellegzetes testtartással: előrehajolva, a lapockákat maximálisan megfeszítve, lassan haladva, a kezeket a szegycsontra tapasztva. Így melegítettem fel magam, ha a németek nem figyeltek. Ettől kezdve a társaim vállára támaszkodva tértem vissza a táborba. De hozzánk hasonló muzulmán egyre több és több akadt...

EDWARD SOKÒL

Én is muzulmán voltam, 1942-től 1943 elejéig. De nem voltam ennek tudatában. Azt hiszem, hogy sok muzulmán észre sem vette, hogy átlépett ebbe a kategóriába. Mégis, a foglyok felosztásakor engem a muzulmánok közé soroltak. Gyakran a foglyokat a fizikai állapotuk miatt rakták ebbe a csoportba.

JERZY MOSTOWSKY

Aki soha nem volt muzulmán, el sem tudja képzelni, hogy milyen mélyek voltak azok a fizikai változások, melyeken keresztülmentünk. Olyannyira közönyössé váltunk a sorsunk iránt, hogy már senkitől sem akartunk semmit, és nyugodtan vártuk a halált. Nem volt sem



erőnk, sem kedvünk, hogy napról napra küzdjünk az életért; elég volt az aznap, beértük a napi fejadaggal, és azzal, amit a szemétkben találtunk...

KAROL TALIK

Általánosságban elmondható, hogy a muzulmánok között ugyanolyan különbségek voltak, mint a normális állapotban élő emberek között, vagyis fizikai és szellemi különbségek. A láger életkörülményei ezeket a különbségeket még nyilvánvalóbbá tették, és gyakran a fizikai és a lelki tényezők szerepének felcserélődéséhez asszisztáltunk.

ADOLF GAWALEWICZ

Én is megtapasztaltam ennek az állapotnak az előfázisát. A célamban úgy éreztem, hogy elhagy az élet, semmilyen földi dolog nem volt már fontos a számomra. Testi funkcióim lelassultak. Még éhség is alig gyötört. Egyfajta különös, édes gyengeséget éreztem, nem volt erőm felkelni a szalmazsákról, és ha mégis sikerült, a falhoz kellett támaszkodnom, hogy eljussak a vödörig...

WŁODZIMIERZ BORKOWSKI

Saját testemben éltem át a láger legkegyetlenebb életformáját, a rettenetes muzulmán állapotot. Az első muzulmánok egyike voltam, úgy bolyongtam a táborban, mint egy eltévedt kutya, minden mindegy volt számomra, ha még egy napig élhettem. 1940. június 14-én érkeztem a Lágerbe, a tarnowi börtön első szállítmányával...

Némi bonyodalom után a mezőgazdasági egységhez kerültem, ahol egészen őszig dolgoztam, krumplit és szénát szedtem, cséplőmunkát végeztem. Egy nap egy incidensre került sor. A kommandósok észrevették, hogy kinti lakosok enni adtak nekünk. A fegyelmi osztagban kötöttem ki, és kezdetét vette a tábori tragikus életem. Erőm és egészségem odalett. Két vagy három nap nagyon kemény munka után a kápó áthelyezett a fűrésztelepi fegyelmező osztagba. A munka itt kevésbé volt nehéz, de egész nap talpon kellett lenni, és ezen az őszön nagyon hideg volt, folyton havas eső esett, már fagyott, és mi csak vékony vászonruhát hordtunk, nadrágot és inget,

hozzá zokni nélkül egy fapapucsot, fejünkön vászonsapkát. Ilyen körülmények között, rosszul tápláltnak, nap mint nap átázva és szétfagyva, alig éltük túl...

Ekkor vette kezdetét a „muzulmánosodás”, mely minden kint dolgozó egységet érintett. A muzulmánt mindenki megvetette, még társai is.

Am a muzulmán érzékei letompultak, így teljesen közönyös volt a környezete iránt. Semmiről sem beszélt, nem is imádkozott, nem hitt sem a mennyben, sem a pokolban. Nem gondolt többé sem az otthonára, sem a családjára, sem a tábori társaira.

Mivel szinte minden muzulmán meghalt a táborban, ezért csak egész kis részük tudott kilépni ebből az állapotból. A szerencse vagy a gondviselés folytán néhányan felszabadultak. Így én is elmondhatom, hogyan sikerült kiszakadnom ebből az állapotból.

[...] Minden menetnél láttuk a muzulmánokat, ezeket a csenevész és koszos alakokat, arcuk és bőrük megfeketedett, tekintetük eltűnt, szemük üreges, ruháik elhasználtak, nedvesek, bűdösek. Járásuk lassú és ingatag, nem illeszkedik a menet ritmusához... Csak az étellel kapcsolatos emlékeikről beszélnek: hogy mennyi krumpli volt az esti levesben, mennyi húscsapat, hogy a leves sűrű volt vagy szinte csak lé... A beérkező levelek semmilyen megnyugvást nem adtak, nem reménykedtünk a visszatérésben. Szorongva vártunk egy csomagot, hogy végre egyszer jóllakhassunk. Arról álmodoztunk, hogy a konyha szemetében turkálunk kenyérmaradékokért vagy kávézaccért.

A muzulmán erőtlenül dolgozott, vagy inkább csak színlelte a munkát. Például a fűrésztelepen való munka során a kevésbé éles fűrészeket kerestük, melyeket nehézség nélkül használhattunk, még ha nem lehetett is velük vágni. Néha egész nap csak színleltünk, anélkül hogy egyetlen fatörzset elvágtunk volna. De közben szüntelenül arra kellett figyelniünk, hogy meg ne lássanak, ami szintén fárasztó volt. A muzulmánoknak nem volt semmi célja, gondolkodás nélkül dolgozott, gondolkodás nélkül változtatott helyet, és csak arról álmodozott, hogy olyan helyet kap a sorban, ahol neki jut a legsűrűbb és legjobb leves. A muzulmánok közelről figyelték a főszakács mozdulatait, hogy

lássák, amikor bemelegíti a kanalat a lábasba, vajon a leves mélyéről vagy a tetejéről szed. A lehető leggyorsabban ettek, és csak arra gondoltak, hogy egy második adagot kaphassanak, ami soha nem következett be. A második adag csak azokat illette, akik többet és jobban dolgoztak, és akiket a főszakács kiválasztott...

A többi fogoly került a muzulmánokat, semmilyen közös témájuk nem akadt, mert a muzulmánok csak az ételről fantáziáltak, csak erről beszéltek. A muzulmánok nem szerették a „jobb” rabokat, hacsak nem kaptak tőlük valami ételmezt. Jobban kedvelték a hozzájuk hasonló társaságát, mert így könnyebben tudták kicserélni a kenyeret, a sajtot vagy a kolbászt cigarettára vagy más ételre. Félték a betegszobától, soha nem mondták, hogy betegek, általában munka közben, hirtelen estek össze.

Pontosan vissza tudom idézni a munkából ötös sorokban visszatérő osztagokat: az első sorok még a zenekar ritmusát követve masíroztak, az öt sorral hátrébb levők már nem tudták a lépést tartani, a még távolabbiak már egymásra támaszkodtak, és az utolsó sorokban a négy erősebb, karjánál és lábánál fogva, cipelte az ötödik haldoklót.

Ahogy már mondtam, 1940-ben veszett kutyaként bolyongtam a táborban, arról álmodozva, hogy legalább némi krumplihéjat találok. A fűrésztelep melletti gödrökben csúszkálva kutattam utána, ahol komposztálták, hogy moslékot készítsenek belőle a disznóknak és más állatoknak. Társaim a nyers krumpliszeteleket szacharinnal bevonva ették, ami egy kicsit a körte ízére emlékeztetett. Napról napra romlott az állapotom, fekélyesedett a lábam, már nem reménykedtem a túlélésben. Már csak egy csodára vártam, de nem volt elég erőm, hogy koncentráljak, vagy elég hitem, hogy imádkozzam...

Ebben az állapotban voltam, amikor egy SS-orvosokból álló bizottság felfigyelt rám, akik az utolsó hívás után jöttek a barakkba. Hárman vagy négyen voltak, és kifejezetten a muzulmánok iránt érdeklődtek. A lábduzzanatokon kívül egy tojás nagyságú kinövés is volt a bokáimon. Emiatt műtétre jegyeztek elő, és a többiekkel együtt a 9-es (a régi II-es) barakkba szállítottak át. Ott ugyanazt az ellátást kaptuk, mint mások, de nem kellett dolgoznunk, és egész nap pihenhattünk. A tábor orvosai meglátogattak, megoperáltak – még

most is viselem az operáció nyomát –, és kezdtem rendbe jönni. Nem kellett jelentkeznünk a hívásra, meleg volt, jól voltunk, egészen addig a napig, amíg a barakk SS-tisztjei is megérkeztek. Azt mondták, hogy állott a levegő, és kinyitattak minden ablakot, 1940 decemberében jártunk... Néhány perccel később mindenki reszketett a hidegtől, így futtattak minket a szobában, hogy felmelegedjünk, egész addig, amíg már folyt rólunk az izzadság. Akkor azt mondták, hogy „elég”, és senki sem mozdulhatott. Az izzadság lehűlt és megszáradt, újból fáztunk. Tehát: újabb körök. És ez ment egész nap.

E miatt az eset miatt úgy döntöttem, hogy elmegyek innen, és a kontroll során azt mondtam, hogy meggyógyultam, jól érzem magam, és dolgozni szeretnék. És ezt is tettem. Átraktak a 10-es barakkba (ma a 8-as). Egy olyan szobába kerültem, ahol csak újoncok voltak. Mint már régi rab, tetszettem a kápónak, példaként mutogatott a többieknek. Majd áthelyeztek a mezőgazdasági egységhez, a juhokhoz. Ott is megnyertem a társaim bizalmát, ételpótlékot kaptam, cukorrépat, cukrot, húsleveset, minőségi tejet, ráadásul meleg istállóban voltam. Ez visszaadta az önbizalmam, megmentett a muzulmánosodástól.

Muzulmánként való életem azonban mélyen bevésődött az emlékezetembe, ma is jól emlékszem a fűrésztelepi incidensre, látom a fűrészeket, a felhalmozott fákat, a barakkokat, az egymást felmelegítő muzulmánokat, a gesztusaikat... A muzulmánok utolsó percei pontosan olyanok voltak, mint ebben a lágerdalban:

Mi lehet rosszabb a muzulmánnál?  
Tán van joga élni?  
Nem azért van, hogy eltiporják?  
Kivert kutyaként a földeken lófrál.  
De a krematórium: megváltás.  
A mentőkocsi eltakarítja.<sup>6</sup>

BRONISŁAW GOŚCIŃSKI

...  
(*Residua desiderantur*)

6 Závada Péter fordítása.

## BIBLIOGRÁFIA

ADORNO, THEODOR WIESENGRUND

1 *Dialektika negativa*, Einaudi, Torino, 1975.

2 *Minima moralia*, Einaudi, Torino, 1997.

AGAMBEN, GIORGIO: *Il linguaggio e la morte*, Einaudi, Torino, 1982.

AMÉRY, JEAN: *Túl bűnön és bűnbódésen*, ford. Blaschtkik Éva, Múlt és Jövő, Budapest, 2002.

ANTELME, ROBERT: *Emberi fajtánk*, ford. Szegő György, Európa, Budapest, 1972.

ARANYSZÁJÚ SZENT JÁNOS: *A Felfoghatatlanról és az Egyszülött dicsőségéről*, ford. Perczel István, Odigitria-Osiris, Budapest, 2002.

ARENDE, HANNAH

1 *Eichmann Jeruzsálemben*, ford. Mesés Péter, Pató Attila, Osiris, Budapest, 2000.

2 *Essays in Understanding*, Harcourt Brace, New York, 1993.

BACHMANN, INGEBORG: *Letteratura come utopia*, Lezioni di Francoforte, Adelphi, Milano, 1993.

BARTH, KARL: *Kirchliche Dogmatik*, vol. 2., Zollikan, Zürich, 1948.

BENJAMIN, WALTER: *Egyirányú utca. Berlini gyermekkor a századforduló táján*, ford. Berczik Árpád, Sztítás Erzsébet, Marton László, Atlantisz, Budapest, 2005.

BENVENISTE, ÉMILE

1 *Problèmes de linguistique générale*, vol. I. Gallimard, Paris, 1966.

2 *Problèmes de linguistique générale*, vol. II. Gallimard, Paris, 1974.

BERTELLI, SERGIO: *Lex animata in terris*, in F. Cardini (szerk.): *La città e il sacro*, Garzanti-Scheiwiller, Milano, 1994.

BETTELHEIM, BRUNO

1 *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano, 1991.

2 *La fortezza vuota*, Garzanti, Milano, 1996.

3 *The Informed Heart*, The Free Press, New York, 1960.

BICHAT, XAVIER: *Recherches psychologiques sur la vie et la mort*, Flammarion, Paris, 1994.

BINSWANGER, LUDWIG: *Per un'antropologia fenomenologica*, Feltrinelli, Milano, 1970.

BLANCHOT, MAURICE: *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969.

CARPI, ALDO: *Diario di Gusen*, Einaudi, Torino, 1993.

DERRIDA, JACQUES: *A hang és a fenomén*, ford. Seregi Tamás, Kijarat, Budapest, 2013.

DES PRES, TERRENCE: *The Survivor. An Anatomy of Life in the Death Camps*, WSP, New York, 1977.

DOSZTOJEVSKIJ, FJODOR MIHAJLOVICS: *Ördögök*, ford. Makai Imre, Európa, Budapest, 1983.

FELMAN, SHOSHANA: *A l'âge du témoignage: Shoah de C. Lanzmann*, in *Au sujet de Shoah*, Belin, Paris, 1990.

FOUCAULT, MICHEL

1 *Il faut défendre la société*, Gallimard/Seuil, Paris, 1997.

2 *A tudás archeológiája*, Perczel István, Atlantisz, Budapest, 2001.

3 *Nyelv a végtelenhez*, szerk. Sutyák Tibor, Latin Betűk, Debrecen, 2000.

FRONTISI-DUCROUX, FRANÇOISE: *Du masque au visage*, Flammarion, Paris, 1995.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH: *Esztétika*, ford. Zoltai Dénes, Gondolat, Budapest, 1979.

HEIDEGGER, MARTIN

1 *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA vol. 79, Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

2 *Parmenides*, GA vol. 54, Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.

3 *Kant és a metafizika problémája*, ford. Ábrahám Zoltán, Menyes Csaba, Osiris, Budapest, 2000.

4 *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Gondolat, Budapest, 1989.

HILBERG, RAUL: *La distruzione degli ebrei di Europa*, Einaudi, Torino, 1995.

KANT, IMMANUEL: *A tiszta ész kritikája*, ford. Kis János, Ictus, Szeged, 1995.

KEATS, JOHN: *Levelei*, ford. Péter Ágnes, L'Harmattan, Budapest, 2010.

KERÉNYI, CARLO: *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Astrolabio, Roma, 1951.

KIERKEGAARD, SØREN: *Az ismétlés*, ford. Gyenge Zoltán, Ictus, Szeged, 1993.

KIMURA BIN: *Écrits de la psychopathologie phénoménologique*, PUF, Paris, 1992.

KOGON, EUGEN: *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager*, Heyne, München, 1995.

JONAS, HANS: Az Isten-fogalom Auschwitz után, ford. Weiss János, in *Múlt és Jövő*, 77. évf. I. sz., 2016.

LANGBEIN, HERMANN

1 *Auschwitz, Zeugnisse und Berichte*, Europäische Verlag, Hamburg, 1994.

2 *Uomini ad Auschwitz*, Mursia, Milano, 1984.

LEVI, PRIMO

1 *Conversazioni e interviste*, Einaudi, Torino, 1997.

2 *Akik odavesztek és akik megmenekültek*, ford. Betlen János, Európa, Budapest, 1990.

3 *Ember ez? Fegyvernyugvás*, ford. Magyarósi Gizella, Európa, Budapest, 2014.

4 *L'altrui mestiere*, in *Opere vol. 3*, Einaudi, Torino, 1990.

5 *Ad ora incerta*, Milano, Garzanti, 1984.

LÉVINAS, EMMANUEL: *De l'évasion*, Fata Morgana, Montpellier, 1982.

LEWENTAL, SALMEN: Gedankbuch, in *Hefte von Auschwitz*, n° 1, Oświęcim, 1972.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS: *A viszály*, ford. Dékány András, L'Harmattan, Budapest, 2019.

MANGANELLI, GIORGIO: *La notte*, Adelphi, Milano, 1996.

MAUSS, MARCEL: Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in *Œuvres vol. I*, Minuit, Paris, 1968.

NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Vidám tudomány*, ford. Wildner Ödön, Világirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1926.

PESSOA, FERNANDO: Önelemző és elméleti írások, szerk. Pál Ferenc, ford. Albert Sándor, Pál Ferenc, Szelényi Zsolt, Tóth Tímea, Íbisz, Budapest, 2001.

RILKE, RAINER MARIA

1 *Malte Laurids Brigge feljegyzései*, ford. Barna Imre és mások, Fekete Sas, Budapest, 2002.

2 *Versek*, ford. Nemes Nagy Ágnes és mások, Ictus, Szeged, 1998.

RYN, ZDZIŁAW – KŁODZIŃSKI, STANISŁAW: An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des „Muselmanns“ im Konzentrationslager, in *Auschwitz-Hefte*, vol. I., Weinheim und Basel, 1987.

SATTA, SALVATORE: *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano, 1994.

SERENY, GITTA: *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano, 1994.

SOFSKY, WOLFGANG: *L'ordine del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

SPINOZA, BARUCH: Compendium grammatices linguae hebraeae, in *Opera vol. 3*, Heidelberg, 1925.

TERTULLIANUS: *Scorpiace*, Nardini, Firenze, 1990.

WIESEL, ELIE: For some Measure of Humanity, in *Sh'ma. A Journal of Jewish Responsibility*, n° 5, 1975.

3.000 Ft

ISBN: 978-615-5160-73-8



9 786155 160738



