

Giorgio Agamben: A „muzulmán”

 aszem.info/2019/05/giorgio-agamben-a-muzulman/

Giorgio Agamben és Darida
Veronika

May 19,
2019

 [Facebook0](#)  [Tweet0](#)  [Pin0](#)

Ami Auschwitzból marad. Az archívum és a tanú

Szemelvények a könyv második fejezetéből

2. A „muzulmán”

2.1.

A tanúsíthatatlannak van egy neve. A tábori zsargonban muzulmán­nak (*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)

[...]

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 vesztek, 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 Muselmanner, az odaveszettek, a tábor zöme; ők, az állandóan megújuló és mindig ugyanazon nem-emberek névtelen tömege, amely némán menetel és robotol, amelyből már kihunyt 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. Emellett, 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 nő”) vagy *Schmuckstücke* („függőcske” vagy „ékszer”) volt a megnevezésük. (Sofsky, 464)

A legvalószínűbb magyarázat szerint a *Muselman* az arab *muslim* szó szerinti értelmére utal, mely 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 értelemű kifejezés számos európai nyelvben megtalálható, különösen az olaszban). Azonban, míg a *muslim* rezignációja azon a meggyőződésen alapul, hogy Allah akaratát minden pillanatban, még a legkisebb eseményben is, jelen van; addig az auschwitzzi muzulmán már elvesztette minden akaratát és öntudatát.

[...]

Vannak más, kevésbé meggyőző, magyarázatok is. Például az *Encyclopedia Judaica Muselman* szócikkében ez áll: „Főleg Auschwitzban használt kifejezés, mely valószínűleg a deportáltak azon tipikus magatartására utal, ahogy a földön gubbasztottak, lábukat keleties módon keresztezve, maszkosított, merev arccal”. Vagy, ahogy Marselek sugallja, ez a kifejezés hozzákapcsolható „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 *Muschelman* („kagyló-ember”) megfelelője, egy magába forduló, magába zárt ember (Levi mintha erre a magyarázatra utalna, amikor „hég-emberekről” ír).

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

2.3.

[...]

1938-39 között, míg Eleonor Rooseveltt közbenjárására ki nem szabadították, Bruno Bettelheim egy évet töltött a politikai foglyok számára létrehozott két legnagyobb koncentrációs táborban: Dachauban és Buchenwaldban. Habár ezekben az években a lágerek életkörülményei nem voltak összehasonlíthatók az Auschwitzban tapasztalhatókkal, Bettelheim a saját szemével látta a muzulmánokat, és hamarosan beszámolt arról a hallatlan átalakulásról, melyet a „szélsőséges helyzet” okozott a deportáltak személyiségében. Így a muzulmán azt a paradigmát jelentette számára – jóval később, amikor az Egyesült Államokba emigrált – melyre a gyermekkori skizofrénia

vizsgálatait alapozta. Az Ortogenetikus Iskola pedig, 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 *La forteresse vide*-ben kifejtett, gyermekkori autizmus részletes fenomenológiájában, 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. Mindegyikük, különböző okokból, hasonló tapasztalattal rendelkezik a világról.” (Bettelheim 2, 46) Ahogy az autista gyermekek gyakran teljesen ignorálják a valóságot azért, hogy egy képzeletbeli világba vonuljanak vissza, úgy a muzulmánként váló foglyok sem fordítottak figyelmet a valós oksági viszonyokra, melyeket deliráló fantáziával helyettesítettek. A pszudovakság merev pillantásában, a vonzólásban, 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 dachauzi 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, Felső-Szilézia) zsidó koncentrációs táborok egészségügyi-higiénikus megszervezéséről”, melyet 1946-ban, a szovjet fennhatóság kérésére írt. Az itt megvallott tapasztalat természete számára soha nem vált kérdésessé. „Valójában az emberi méltóság és annak a hiánya érdekelt” – mondta, 1986-ban, Barbara Kleinernek, némi iróniával, amit valószínűleg a kérdező 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 lerombolta a megkülönböztetés lehetőségét az ember és a nem-ember között.

Továbbá, az a végső küszöb élet és halál, humán és inhumán között, ahol a muzulmán tartozkodik, 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. Azonban, míg 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 rezsim a pusztítás révén teljesebbé válik. (Sofsky, 250)

Akár orvosi vagy etikai kategóriaként, akár politikai határként vagy antropológiai fogalomként értjük, a muzulmán meghatározhatatlan létező marad, melyben nem csak 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 doméniuma” a tábornak, mint nem-helynek, azt a végső összegzését 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 jogrend 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 alkalmazkodásra, olyannyira, hogy az már nem is képes betölteni megkülönböztető funkcióját.

[...]

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 definálhatjuk, 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 jeleneteit és alakjait, de ez egyáltalán nem érdekelte a megrendelőit, sőt ezt a látványt sem tolerálták. „Senki sem akarja látni a láger jeleneteit 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 filmtekerecs, melyet az angolok forgattak Bergen-Belsen táborában, közvetlenül annak felszabadítása után. Nehéz elviselni az ezernyi meztelen test látványát, melyeket közös sírgödrökben 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 figurát, bábút jelent). Mégis, mivel a Szövetségesek ezeket a felvételeket arra szánták, hogy igazolják a náci bűntetteket, majd ezeket a bizonyítékokat Németországban is közzé tegyék, 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: csodaszerűen túlélő muzulmánokról van szó, vagy legalábbis olyan olyan deportáltakról, akik a muzulmán állapotához egészen közel kerültek. Ha eltekintünk Carpi emlékezet nyomán készített rajzaitól, akkor talán ez az egyetlen kép, mely fennmaradt róluk. Azonban, ugyanaz az operatőr, aki egészen addig türelmesen mutatta a holttesteket, mint egymás hegyén-hátán rendezetlenül heverő, rettenetes, torz „bábokat”; most nem bírja elviselni ezeknek 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 fenomén, mely az emberi szem számára elviselhetetlen.



Aldo Carpi rajza.

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 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 jelöltjévé.”
(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 hullámszerűen áramlanak egy nem létező középpont körül, ahol a muzulmán lakozik. 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 muzulmánt, 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 muzulmánt 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 ötven évnyi távolságból, kezd nyíltan láthatóvá válni, és csak most tudjuk felmérni ennek a láthatóságnak a következményeit. Mivel ez azt is implicálja, 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 elgondolatlan kísérletezés terepe volt, melynek során, túl az életem és a halálon, a zsidó muzulmánna 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 körülírásában Levi úgy határozza meg a muzulmánt, mint „aki látta a Gorgót”. De mit látott a muzulmán, mit jelent a táborban a Gorgó?

[...]

Továbbá, 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 Bettelheim (1,104) „járó holttesteknek”, Carpi „élőhalottaknak” és „múmia-embereknek” (17) nevezi őket. „Nem is tudom, élőknek nevezem-e ezeket” – írja róluk Levi (3, 116.).

[...]

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 jelezi, 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 kihunyt az isteni szikra.” (Levi 3, 117) „Feladtak minden válaszreakciót és tárgyakká váltak. Ugyanakkor feladták saját személy-voltukat 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 voltaképpeni 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: „megmaradni emberi lénynek vagy sem”, muzulmánna válni vagy sem. A legközvetlenebb és legáltalánosabb ösztön azt sugallja, hogy ezt a határtapasztalatot morális kategóriákkal magyarázzuk. Arról volt tehát szó, hogy megpróbálják megőrizni 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 muzulmánna válik.

[...]

A muzulmán tehát az, Bettelheim szerint, aki lemondott a szabadság visszautasíthatatlan peremterületéről, és következésképp az affektív élet és a humanitás egyetlen nyomát sem viseli. Ez a „fordulóponton” túlrá lépés egy olyannyira megrázó tapasztalat – ami Bettelheimnél egy morális, az ember és a nem-ember közötti különbségtétel kritériumává vált –, hogy a tanút megfosztja nem csupán minden szánalomérzetétől, de a tisztánlátásától is, ami odavezet, hogy összekeveri azt, amit semmilyen körülmények

között nem lenne szabad összekeverni. Így történhetett, hogy Höss, Auschwitz parancsnoka (akit 1947-ben, Lengyelországban ítélték el), az ő szemében olyan, akár egy „jól táplált és jól öltözött” muzulmán.

[...]

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

[...] A foglyok „muzulmánokká” váltak akkor, amikor már semmi sem váltott ki érzéseket bennük ... Más foglyok gyakran megpróbálták jók lenni hozzájuk, amikor enni adtak nekik, de a muzulmánok nem tudtak a feljük kinyilvánított együttérzésre felelni. [...] (Bettelheim 3, 211)

Az alapelv, mely szerint „senki nem akarja látni a muzulmán”, 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 intésében benne rejlik: „fontoljátok meg, vajon ember ez?” Valójában nem egy kérdésről van szó, sokkal inkább felszólításról, „közvetlenül és erőszakos készletként jelentkezett bennünk ez az igény” (Levi 3, 8), mely a kérdőformát is megkérdőjelezi. Mintha az utolsó dolog, amire itt várhatnánk, az egy állítás vagy egy tagadás lenne.

Arról van tehát szó, hogy olyannyira eltávolodjunk az „ember” szó jelentésétől, hogy a kérdés értelme is teljesen megváltozzon. 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)[1]

Szintén lényeges, hogy ő itt terminus technicusként a faj (*espèce*) kifejezést használja, és nem azt a másikat, mely 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, 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 által támasztottal, 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 végpontra. 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 érezték: „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 hallgatag Szabó, a bölcs Robert, a bátor Baruch – nem adták fel. De nem értük, nem a „legjobbakért”, szól a tanúságtétel. És még ha nem is haltak volna 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 tisztességről beszélni nem volna tisztességes.

Amikor Levit az egyik barátja meg akarta arról győzni, hogy 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).

Azonban a túlélők nem csupán 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, társukként ismerik fel és a beavatottak jeleivel üdvözlik őt.

Igaz, hogy gallérom és fehérneműm 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 fütyülnek 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 kitaláltak, nemcsak koldusok; tulajdonképpen nem is koldusok, nem szabad egy kalap alá venni őket. Ez a hulladék, az emberek lehántott héja, amit a sors kiakádozott. A sors nyálától nyirkosan odatapadnak egy fal, egy lámpavas vagy hirdetőoszlop oldalához, esetleg lassan végigcsorognak az utcán, sötét, piszkos nyomokat hagyva maguk után. [...] (Rilke, 64)

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 „kitaláltakkal” szemben Malte rájön, hogy az ő méltósága csupán egy hasztalan komédia, mely arra ösztönzi őket, hogy „vigyorogva rákacsintsanak”. Látványuk és az általuk sugallt intimitás pedig olyannyira elviselhetetlen Malte számára, hogy attól tart, egy nap még a házához jönnek, hogy megszegyenítsék. Ezért a Bibliothèque Nationale-ba menekül, a költői közé, ahová a kitaláltak nem tudnak belépni.

Auschwitz előtt talán még soha nem írták le ilyen hatásosan a méltóság hajótörését egy extrém emberi figura láttán, és az önbecsület felesleges mivoltát a teljes lepusztultsággal szemben. Egy finom szál köti össze az „emberek lehántott héját”, akik megrémítik Maltét, azokkal 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.

Érdeemes elgondolkodnunk a muzulmán paradox etikai helyzetén. Ő ugyanis nem csak – ahogy Bettelheim véli – egy végső fordulópont 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 nem csak 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). Ezért a deportáltak visszautasították, hogy a muzulmánokhoz beszéljenek; mintha a csend és a félretekintés 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, mely azt állította, hogy azonosította az etika egyfajta transzcendentális feltételét a kötelező kommunikáció elvében.

[...]

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 számtalan botütést eredményezett, vagy mert, ahogy Marsalek feljegyzte, bizonyos lágerekben minden kommunikációt a korbács helyettesített, amit ezért ironikusan der *Dolmetscher*nek, tolmácsnak neveztek. Nem is azért, mert a „nem beszélés” volt a táborban a normális állapot, ahol a fogolynak „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. Képzeljük 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 jószándék 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.

Ezekután 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 kapcsolódik.

[...]

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* kezdettől fogva a magas pozícióhoz illő fizikai kinézetet is jelölt, ami a rómaiak szerint a férfiaknál a női *venustas* 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 meg is fosztották a közméltóságától, de 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 kizártak 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 megmentjük a méltóságot, még ha nem is rangként, de legalább annak látszataként.

Még a náciok is használtak 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 *Würde*től, 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 példájaként tartották számon).

A szerelem és a méltóság összeegyeztethetlenségének számos jó oka van. A jogi méltóságban és morális átvételében a méltóság végsősoron a hordozója létezésétől független dolog, egy belső modell vagy egy külső kép, melyhez igazodni kell, és amelyet mindenáron meg kell őrizni. Azonban a szélsőséges helyzetekben – és a szerelem, a 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 kerülnének, hanem mert minden ponton olyannyira egybeolvadnak, hogy semmi helyet sem hagynak egy tisztességes kompromisszum számára (Szent Pál ezt tökéletesen tudta, amikor a rómaikhoz 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 felel meg semminek. 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 –, melyet 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 bár a méltóságot és az tisztességet minden képzeletet felülmúlóan el tudjuk veszíteni, még a legszélsőségesebb lealacsonyodásban is létezik élet. És ez az új tudás lett az a mérce, mely megítél és felmér minden méltóságot és morált. A muzulmán, aki ennek a legszélsőségesebb kifejezése, egy etika küszöbét őrzi, egy olyan életformáét, 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 a 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 (nem csak 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 *Figuren*nek. Ahol a halál nem nevezhető halálnak, ott a holttest sem nevezhető holttestnek.



Aldo Carpi rajza.

Már megvizsgáltuk, hogy a táborot 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 történhetett 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)

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 definálta, F. Entress (Hilberg, 1032); majd ezt a kijelentést azóta számtalanszor elismételték és átvariálták, 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 hálnak 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 korunkban való 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).

Rilke a nagyüzemszerű halállal a „saját halált” állítja szembe, mely a régi szép időket jellemezte, amikor a halál még mindenki benne fészkelte, „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 sokkéményéből 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 visszatérésektől 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 modernkori 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 beszélhessünk 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, azon kívül, hogy a *saját* házában, *saját* szolgálai és *saját* kutyái körében halt meg. A rilkei 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, többszázán egyszerre” – hangzik el Heidegger a technikáról szóló konferenciaelőadásában, 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 felvállalásról. És erre csak akkor vagyunk képesek, ha a létünk a halálhoz viszonyuló lét... A megszámlálhatatlan és rettenetes el nem halt halál (*ungestorbener 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 Auschwitzban különválasztani a saját és a nem saját halált?

Tény, hogy a *Lét és időben* a halálra egy sajátos funkció hárul. Egy döntő tapasztalat helye, amely a „halálhoz viszonyuló lét” neve alatt talán Heidegger végső etikai törekvését fejezi ki. Mivel ebben a „döntésben” a nem-tulajdonképpen 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 valójában 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 létezésére.

Auschwitz szerepe a brémai előadásban még figyelemreméltóbb. 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-tulajdonképpen lét elsajátításáról, ahol a nem-tulajdonképpen 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.

[...]

Más lesz tehát annak az oka, 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-tulajdonképpenit, úgy a táborban a deportáltak *mindennapi és anonim* 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 a halál és a puszta meghalás, a meghalni és a „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 ütlelegések) 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, akinek a szavai mindig igazak, 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 volt szó, hogy a lehetségest a lehetetlen (a halál) tapasztalatán keresztül hozzuk létre, akkor itt a lehetetlen (a tömeghalál) az, ami a lehetséges teljes tapasztalata révén 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 tábort, odaveszetteként 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 ezen 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 hozzákapcsolódik az embertelen káosz.

[...]

2.22.

Az az elképzelés, hogy a holttest különös tiszteletet érdemel, hogy létezik olyasvalami, mint a halál méltósága, 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 *phasma*). ^

[...]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 filozofikus-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 bűzt áraszt. Mivel ekkor a szent sztarec cellája előtt felsorakozott szerzetesek véleménye nagyon eltér. 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 a halálhoz való kapcsolatának kétértelműsége 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). [...]

Ez az ingadozás arról árulkodik, hogy az ész képtelen arra, hogy teljes bizonyossággal azonosítsa Auschwitz sajátos bűnét. Két, egymással látszólag szembenálló váddal illethetjük: egyrészt megvalósította a halál feltétel nélküli győzelmét az élet felett, másrészt a halál degradációjához és elértéktelenedéséhez vezetett. A kettő közül egyik sem – mint ahogy talán egyetlen vád sem, hiszen minden vád egy eredetileg jogi gesztus – képes feltárni Auschwitz gyalázatát, meghatározni tényállását. A Gorgófőhöz hasonlóan, melyet nem tudunk – vagy nem akarunk – semmi áron sem meglátni, Auschwitz is valami olyan hallatlan dolog, amit az egyszerre legszélsőségesebb és leghétköznapibb kategóriákra próbálunk visszavezetni, mint: élet és halál, méltóság és becstelenség. Ezek között, Auschwitz valódi összegzése a muzulmán, a „tábor gerince”, akit „senki nem akar látni”, aki minden tanúságtételben egy hiányt jelez, és aki tovaáramlik anélkül, hogy egy biztos helyet lelne. Ő valójában az a fantom (*larva*), melyet

emlékezetünk nem képes eltemetni, melyről elkerülhetetlenül számot kell adnunk. Részint úgy jelenik meg, mint egy nem élő, egy olyan létező, akinek az élete valójában nem élet; másrészt mint olyasvalaki, akinek a halála nem nevezhető halálnak, hanem csak holttest-gyártásnak. Máshogy fogalmazva olyan, mintha az életet bevésné a halál zónájába, és a halált az életébe. Mindkét esetben kérdésessé válik az ember humanitása, mivel az ember széttörve látja azt köteléket, mely őt emberként konstituálja: vagyis az élet és a halál szentségéhez való kapcsolatát. Az 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, és aki definíciója szerint nem tanúskodhat, hogyan lehet az a valódi tanú? Mert az *Ember ez?* címet 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 felfüggesztéseként. Ezért Foucault a szuverenitást a *halálba küldeni és élni hagyni* elvével határozza meg. Amikor a XVII. 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.

[...]

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, úgyhogy 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 segítés, 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 népelességen belül egyes csoportokat elmozdítsunk a többihez képest. Röviden, egy biológiai cezúra létrehozása egy olyan területen belül, mely maga is egy biológiai terület. (Foucault 1, 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 népelességet, 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 népelességben, 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 két zsidó nagyszülőjük volt, de nem gyakorolták a vallást, és 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* muzulmánává válik, a rasszizmus biopolitikája úgyszólván túllép a fajon, és egy olyan küszöbre ér, ahol már nem lehet cezúrákat vonni. Ott a nép és a népelesség közötti hullámzó kapcsolat végleg megtörik, és felbukkan valamiféle abszolút biopolitikai szubsztancia, amelyet immár nem lehet sem egy szubjektumhoz rendelni, sem cezúrákkal felosztani.

Most már értjük tehát a táborok 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

ez alatt a különös kifejezés alatt? Nem egyszerűen egy sivatagról, a lakosoktól geográfiai értelemben megfosztott térről van szó (az a térséget, amelyre hivatkozott, sűrűn benépesítették a különböző népek és nemzetségek). Sokkal inkább egy alapvető biopolitikai intenzitást jelöl, mely bármilyen térségben megerősödhet, és melynek révén a nép népességgé, a népesség pedig muzulmánná 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.



Aldo Carpi „A muzulmán letartóztatása” című festménye.

Bibliográfia

Adorno, T.W.

1. *Dialektica negativa*, Einaudi, Torino, 1975.
2. *Minima moralia*, Einaudi, Torino, 1997.

Améry, J.: *Túl bűnön és bűnhődésen*, ford. Blaschik Éva, Múlt és Jövő, Budapest, 2002.

Antelme, R.: *Emberi fajtánk*, ford. Szegő György, Európa, Budapest, 1972.

Arendt, H.:

1. *Eichmann Jeruzsálemben*, ford. Mesés Péter, Pató Attila, Osiris, Budapest, 2000.
2. *Essays in Understanding*, Harcourt Brace, New York, 1993.

Barth, K.: *Kirchliche Dogmatik, vol. 2.*, Zollikon, Zürich, 1948.

Bettelheim, B.

1. *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano, 1991.
2. *La fortezza vuota*, Garzanti, Milano, 1996.
3. *The Informed Heart*, The Free Press, New York, 1960.

Carpi, A.: *Diario di Gusen*, Einaudi, Torino, 1993.

Foucault, M.

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

Heidegger, M.

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

Hilberg, R.: *La distruzione degli ebrei di Europa*, Einaudi, Torino, 1995.

Kierkegaard, S.: *Az ismétlés*, ford. Gyenge Zoltán, Ictus, Szeged, 1993.

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

Langbein, H.:

1. *Auschwitz, Zeugnisse und Berichte*, Europäische Verlag, Hamburg, 1994.
2. *Uomini ad Auschwitz*, Mursia, Milano, 1984.

Levi, P.

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.

Rilke, R.M. :

1. *Malte Laurids Brigge feljegyzései*, Fekete Sas, Budapest, 2002.
2. *Versek*, Ictus, Szeged, 1995.

Ryn Z. – Klodzinski S.: 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.

Sereny, G.: *In quelle tenebre*, Adelphi, Milano, 1994.

Sofsky, W: *L'ordine del terrore*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

[1] A magyar fordításban „emberi nemhez” tartozásról szerepel, de itt egyértelműen a címre utal a szerző. (A ford. megj.)