

TIMÁR ANDREA

Biopolitika és narrativitás a Covid–19 pandémiában

Foucault, Butler, Arendt, Cavarero és az *embernemadat.hu* oldal

timar.andrea@btk.elte.hu
ORCID: 0000-0002-1983-1790

HELIKON

Biopolitics and Narrativity in the Covid–19 Pandemic: Foucault, Arendt,
Butler, Cavarero, and the Initiative *embernemadat.hu*

Abstract

The paper asks whether the narrative ethics of Hannah Arendt, Judith Butler and Adriana Cavarero can resist the cruel optimism of the thanatopolitics of biopower, as described in Foucault’s “Society Must Be Defended”.

Keywords: narrative ethics, biopolitics, thanatopolitics, Hannah Arendt, Judith Butler, Adriana Cavarero, Michel Foucault

Kulcsszavak: narratív etika, biopolitika, thanatopolitika, Hannah Arendt, Judith Butler, Adriana Cavarero, Michel Foucault

„többségében idős, krónikus beteg”¹

A magyar közélet ismeretterjesztő és tudományos médiumaiban gyakran szóba került, hogy a Covid–19 pandémia során kihirdetett rendkívüli állapot, valamint a járvány visszaszorítása érdekében hozott intézkedések mennyiben és hogyan képezik le a foucault-i biohatalom működését.² Kritikaelméleti kurzuson³ 2020 óta visszatérő vizsgakérdés, hogy a hallgatók hogyan alkalmaznák a Foucault-féle fegyelmező társadalom panoptikon-modelljét,⁴ valamint Foucault *A társadalmat meg kell védeni* (1976) című előadásának⁵ belátásait a pandémia során bevezetett intézkedésekre. A fegyelmező társadalom panoptikonszerű működésének foucault-i elmélete jól ismert, magyarul is sokan hivatkoznak rá. *A társadalmat meg kell védeni* pedig az a nemzetközi kontextusban gyakran idézett előadás, amelyben Foucault *A szexualitás története* első kötetének végkövetkeztetéseit mintegy továbbgondolva kifejti, mit ért biopolitika és biohatalmi működés alatt.

Az előadás felütése, kezdő tézise az, hogy a 18. században a szuverén hatalmat gyakorló uralkodó jogai megváltoztak. Ahogy *A szexualitás történetében* is megfogalmazza: „a halálba küldeni és életben hagyni ősi jogát [...] egy má-

¹ SAJÓ László, „Idős, krónikus ballada”, 2021.04.08, <https://www.jelenkor.net/print/2013/idos-kronikus-ballada>. (De ez a mondat a napi hírekből is mindenki számára tragikusan ismerős.)

² Néhány példa: TIMÁR Andrea, „Immunpolitika és Covid: Derrida, Esposito, Henry James”, *Apertura*, hozzáférés: 2022.03.31, <https://www.apertura.hu/2020/osz/timar-immunpolitika-es-covid-derrida-esposito-henry-james/>, doi: 10.31176/apertura.2020.16.1.2, <https://doi.org/10.31176/apertura.2020.16.1.2>; NEMES Z. Márió, „Vírussá válás”, *Apertura*, hozzáférés: 2022.03.31, <https://www.apertura.hu/2020/osz/nemes-z-virus-sa-valas-a-karantenszubsjektum-mediaantropologiaja-biopolitika-es-pszichopolitika-kontextusaban/>, doi: 10.31176/apertura.2020.16.1.4, <https://doi.org/10.31176/apertura.2020.16.1.4>; ÖZE Eszter, „A kiszámíthatóság politikai ígérete”, *tranzitblog*, 2020.07.06, <http://tranzitblog.hu/a-kiszamithatosag-biopolitikai-igerete/>; INDRIES Krisztián, „Kezesbáranyosítás”, *Mérce*, 2020.04.15, <https://merce.hu/2020/04/15/kezesbaranyositas-avagy-a-gondoskodo-felugyelet-anatomiaja/>; „Év végi körkérdés v. – SIPOS Balázs”, *1749*, 2020.12.31, <https://1749.hu/flow/interju/ev-vegi-korkerdes-v-sipos-balazs.html>.

³ A szerző az ELTE Anglisztika Tanszékének oktatója.

⁴ Michel FOUCAULT, *Felügyelet és büntetés: A börtön története*, ford. FÁZSY Anikó és CSÜRÖS Klára (Budapest: Gondolat Kiadó, 1990); ennek kritikáját lásd: David Murakami WOOD, „A panoptikumon túl? Foucault és a surveillance studies”, ford. FÁBER Ágoston, *Replika* 89, 5. sz. (2014): 43–60.

⁵ A felhasznált szöveg: Michel FOUCAULT, „Society must be defended”, in *Biopolitics: A Reader*, eds. Timothy CAMPBELL and Adam SITZE, 61–81 (Durham: Duke University Press, 2013).

sik jog váltotta fel, az élni segíteni és a halni hagyni joga.⁶ Az uralkodó legfőbb joga a 18. századtól kezdve tehát nem az öléshez, a gyilkossághoz való jog; hanem a hatalom most már sokkal inkább azt akarja, hogy éljünk, segít nekünk élni, gondnokává válik az életünknek, vagy ellenkező esetben egyszerűen hagy meghalni. Ez egy olyan hatalom, amelyet „pozitív módon gyakorolnak az élet felett, amely gondját viseli az életnek, felértékeli, megsokszorozza és átfogó módon szabályozza az életet, és felügyeletet gyakorol felette.”⁷ Azon kívül, hogy a hatalom innentől kezdve inkább az életet, semmint a halált célozza, a másik legfontosabb, és ezzel szorosan összefüggő változás Foucault szerint az, hogy a hatalom most már nem az egyén testére, hanem a populáció, a népesség fennmaradására koncentrál. A biohatalom tárgya tehát a populáció, amelyet ugyanakkor performatív módon homogenizál. Nem lehet azt mondani, hogy a biohatalom helyettesíti a 18. század fegyelmező hatalmát, sokkal inkább kiegészíti, egy új szintre „emeli” azt, és új mértékkel kezd mérni.

Miből állt tehát konkrétan ez az új hatalomtechnológia? Ide tartozott a népesség reprodukciós rátájának nyomon követése, a termékenységi adatok, a születések és a halálozások számának regisztrálása vagy a születéskor várható élettartam kiszámítása. Ahogyan azt Foucault *A szexualitás történetében* is megfogalmazza: „»bio-politikának« kellene neveznünk mindazt, ami az egyértelmű számítások birodalmába vonja az életet és annak mechanizmusait, a hatalom-tudás párost pedig az emberélet átalakításának hatóerejévé változtatja.”⁸ Fontos szempont, s erre a későbbiekben a Covid-19 pandémia kezelése kapcsán még visszatérek, hogy a biohatalom maximalizált működéséből Foucault szerint az is következik, hogy maga a halál egyszer csak kívül kerül a hatalom hatósugarán, s így a nyilvános láthatóság mezejéből is kiesik.

[A] halál – ahogyan a vele kapcsolatos szertartások felbomlása is mutatja – mindinkább kirekesztődik a mindennapi életből. [...] A hatalom most már az életre, az élet folyására teszi rá kezét; a halál ettől fogva a hatalomgyakorlás határa, az a terület, amelyre a hatalom már nem terjesztheti ki fennhatóságát.⁹

⁶ Michel FOUCAULT, *A szexualitás története*, ford. ÁDÁM Péter (Budapest: Atlantisz Kiadó, 1996), 140.

⁷ Uo., 141.

⁸ Uo., 147.

⁹ Uo., 142.

A társadalmat meg kell védeni című előadás *A szexualitás történetéhez* képest újat hoz annyiban, hogy a biopolitikai modellen keresztül a rasszizmus ideológiáját is felfejti. Foucault itt sokkal nagyobb hangsúlyt fektet a biohatalom azon aspektusára, hogy az az embert és az emberi életet kizárólag az emberi faj és a faj fennmaradásának részeként célozza meg, miközben az emberi faj homogén masszáján belül egy performatív, ám magát konstatívna, vagyis tudományosnak/biológiaiának beállító törést hoz létre. Vagyis itt nem pusztán a népesség fennmaradásáról, reprodukciós rátákról, élettartamokról és halálozási statisztikák megjelenéséről beszél, hanem kifejezetten arról, hogy hogyan váltotta fel az emberi test 18. századi anatómo-politikáját az emberi faj biopolitikája. Kitér rá, hogy ekkoriban születik meg a demográfia mint tudomány, és ennek nyelve, a statisztika. És mivel a biohatalomnak nem pusztán a statisztikai adatok gyűjtése a célja, hanem a produktív élet védelme és maximális meghosszabbítása is, ezt az életet minden lehetséges fenyegetéstől meg akarja védeni.

Az előadás érvelése szerint az egyén biológiai életét elsősorban a betegségek fenyegetik, a népességét, a populációét pedig különösképpen a fertőző betegségek, ezért születik meg az epidemiológia, a járványtan tudománya is, amely a fertőzések módjával, terjedésével, a fertőzött területek kiterjedtségével, s a fertőzések dinamikájával foglalkozik egy adott populációban.¹⁰ Az epidemiológiával párhuzamosan megjelenik a közegészségügy intézménye: az orvostudomány egyik legfontosabb feladatává az orvosi ellátás megszervezése, az egészségügyi adatok centralizálása és bizonyos higiéniai szabályok betartatása válik. Az orvostudomány immár nem pusztán gyógyít, hanem meg

¹⁰ Itt fontos megjegyeznünk, hogy mivel a jelen írásban a Coviddal kapcsolatos intézkedések Foucault-féle perspektívába helyezése a cél, nem térhetünk ki újra a pusztá, biológiai élet, a túlélés (*zoé*) és a jelentőségteli emberi élet (*bios*) különbségére és egymásra utaltságára, amelyet az *immunitas* (a biológiai és a társadalmi test potenciálisan öndestruktív védelme) valamint a *communitas* (az emberi közösség) összefonódásai tovább bonyolítanak. Roberto Esposito például Foucault negatív biopolitikáját egy ún. afirmatív biopolitikával váltja fel, s azt állítja, hogy a biopolitika célja nem lehet pusztán a *zoé*, a biológiai értelemben vett túlél(tet)és, hanem, ezzel együtt a *bios*, a közösség (*communitas*) részeként megélt, jelentőséggel teli unikális emberi élet is, amely nélkül a *zoé* mit sem ér. Lásd erről: „amikor az immunitás, amely az élet védelméhez feltétlenül szükséges, átlép egy határt, akkor az élet negációjába fordul [...] ez nemcsak a szabadságunktól foszt meg, de az egyéni és a közösségi létezés valódi értelmétől is. Elveszítjük a társadalmi körforgást, a létezésnek azt a konstitutív kitettséget, amely a közösségben (*communitas*) mutatkozik meg. Ami tehát megvédi az egyéni és a politikai testet, vagyis az immunitás, az egyben a fejlődését is meggátolja, és egy bizonyos ponton túl pusztulással fenyegeti. A magas dózisu immunitás mint a pusztá túlélés ugyanis az életet egyszerű biológiai szintre redukálja.” Lásd TIMÁR, „Immunitás és Covid...”.

is előz: ha ugyanis csökken a betegek száma és nő a várható élettartam, akkor a népesség statisztikailag nagyobb hányada vesz részt a kapitalista gazdasági folyamatok fenntartásában.¹¹ Ugyanakkor, bár ezt a kapcsolatot Foucault maga nem teszi explicitté, az epidemiológiából kiemelkedő immunológiai retorika szorosan összefügg majd a rasszizmus thanatopolitikai működésével is.

Foucault következő, húsbavágó kérdése ugyanis éppen az, hogy hogyan gyakorolhatja a hatalom az ölés, vagy legalábbis a „halni hagyni” jogát, amikor elsődleges célja elvileg az élet, pontosabban az élet segítése? Az itt következőkben a Covid-19 kontextusára való tekintettel „az élni segíteni és a halni hagyni” joga kettőséből nem az „élni segíteni”-vel kapcsolatos biopolitikai technológiákat, hanem a „halni hagyni” technikáit elemzem. Foucault ugyanis arra a kérdésre, hogy mégis hogyan lehetséges, hogy az élet érdekében tevékenykedő hatalom adott esetben ölhet, vagy bizonyos személyeket hagyhat meghalni, egy újabb kérdéssel felel. „Mi is tulajdonképpen a rasszizmus?” – kérdezi. S a válasz: „elsősorban a hatalom egy módja arra, hogy törésvonalat hozzon létre az élet területén belül: ez a törésvonal határozza meg, minek kell élnie, és minek kell meghalnia.”¹² A rasszista biohatalom tudományosnak, azaz objektívnek tüntet fel egy, a hatalom gyakorlása érdekében létrehozott performatív hierarchiát. Bizonyos fajokat jónak, egészségesnek, normálisnak, másokat rossznak, betegnek, abnormálisnak ír le, s ezáltal fragmentálja az amúgy is a hatalom ellenőrzése alatt álló biológia területét. Ez tehát a rasszizmus első funkciója: fragmentálni, törésvonalakat létrehozni a biológiai folytonosságban, amelyet maga a biohatalom ellenőriz.¹³ A rasszizmus második

¹¹ Itt azonban meg kell jegyeznünk, hogy a biopolitika alatt nemcsak elnyomó mechanizmusokat kell értenünk. Hanem, ahogy Takács Ádám is érvel, ez egy „produktív és progresszív folyamat is, amennyiben képes az emberi képességek bizonyos fokú szabad növekedését biztosítani pontosan a létrejött tudás és hatalmi viszonyok normalizált működésére támaszkodva (gondoljunk pl. az emberi jogok, a szabadidő és fogyasztás, a társadalombiztosítás stb. jóléti intézményeire)”. TAKÁCS Ádám, „Normativitás és emancipáció Foucault-nál”, in *Emancipáció – tegnap és ma*, 19–27 (Eger: Eszterházy Károly Egyetem–Líceum Kiadó, 2020), hozzáférés: 2022.03.31, doi: 10.46403/emancipacio.2020.19, <https://doi.org/10.46403/emancipacio.2020.19> http://performativitas.hu/takacs_adam_normativitas_es_emancipacio_foucaultnal.

¹² FOUCAULT, „Society...”, 74.

¹³ Erről Agamben így ír: „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 Mischlingéket (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 continuumában egy további zónát, mely megfelelt az Entwürdigung folyamatának, és az egyre erősebb degradá-

funkciója pedig Foucault szerint az, hogy kauzális kapcsolatot állítson fel a „saját életem” és a „másik halála” között (i.e. „minél többet ölsz meg közülük, annál többen maradunk mi életben”). Ennek a kauzális kapcsolatnak az alapja azonban nem ellenségeskedés, katonai konfrontáció vagy háború (*nem* azért ölöm meg a másikat, mert valami *okból* az ellenségem), hanem a biológia: az ellenségek nem politikai, hanem biológiai értelemben vett ellenségként vannak pozícionálva. A biohatalom retorikája így szól: „a »másikat« el kell pusztítani, hogy »mi« életben tudjunk maradni”. És pontosan *ez* az immunológiai paradigma halálos retorikája, amelyről Esposito és Derrida is beszél, és amely a „másikat” vírusként tételezi, a vírust pedig rendre a „másiknak” tulajdonítja.¹⁴

Magyarországon nem született felmérés arról, mennyiben befolyásolta egy-egy Covid-beteg túlélési esélyeit a bőrszíne vagy a társadalmi státusza.¹⁵ A triázs gyakorlata (amikor a kórházak túlterheltsége miatt az egészségügyi teamnek bizonyos előre meghatározott mutatók alapján kell eldöntenie, hogy kinek „jusson” megfelelő orvosi ellátás, vagyis kit „segítsen élni”, és kit „hagyjon meghalni”) szintén tárgyalható lenne a biopolitika mint tulajdonképpeni thanatopolitika¹⁶ kontextusában. Itt azonban fontosabbnak tartom feleleveníteni, ahogyan a 21. századi biohatalom a statisztikai diskurzust működtette. Emlékezhetünk még rá, hogy a Covid-19 áldozatait pusztán statisztikai adatként és ugyanakkor, legtöbbször esetben „idős, krónikus betegként” vagy „alapsbetegségekkel” rendelkező halottként regisztrálták. A biohatalmi diskurzus tehát létrehozta az „egészségesek” és a „krónikus, idős betegek” hierarchikus ellentétpárját, s így (a tőle megszokott módon) egyben performatívumként is működött: látszólag egy biológiai különbséget írt le, miközben ezt a különb-

ciónak. 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 hullámzó határ végleg megtörik, és felbukkan valami-féle abszolút biopolitikai szubsztancia, amelyet immár nem lehet sem egy szubjektumhoz rendelni, sem cezúrákkal felosztani.” Giorgio AGAMBEN, *Ami Auschwitzból marad*, ford. DARIDA Veronika (Budapest: Kijárat Kiadó, 2019), 74.

¹⁴ Lásd TIMÁR, „Immunpolitika és Covid...”.

¹⁵ Az Egyesült Államokban a Black Lives Matter mozgalom egyik (!) kiváltó oka éppen az volt, hogy sokkal kisebb volt valakinek a túlélési esélye a kórházba kerülés után akkor, ha nem fehér volt a bőrszíne.

¹⁶ Agamben explicit logikai kapcsolatot állít fel a biopolitika és a thanatopolitika között: a biopolitika valójában thanatopolitika, s ennek modellje a náci koncentrációs tábor: a „faj” élete csak a másik, a mások halála árán tartható fönt.

séget maga hozta létre. (Valamiféle alapbetegsége ugyanis majdnem mindenkinek van, mégis úgy tüntették föl, mintha létezne az „egészségesek” és az „alapterbetegséggel sújtottak” ellentéte, s a járvány csak ez utóbbiak számára lehetne halálos.) Szintén a foucault-i paradigmában értelmezhető, hogy a járvány áldozatairól nem történt hivatalos megemlékezés, nem volt nemzeti gyász, a halottak a maguk anonimitásában, egy-egy sorszámként jelentek meg a hivatalos oldalakon. A halált a hatalom, ahogy Foucault is írja, ignorálja. Az életpolitikai emlékezet, pontosabban felejtés kegyetlen optimizmusa az áldozatokat kitörli, mintha valóban csak az „élet” és az „élő” számítana.

Itt érdemes fölidézni Judith Butler tanulmányát a meggyászolható életekről; Butler itt amellet érvel, hogy a hatalom szemében egyes életek kevésbé vagy egyáltalán nem tekinthetőek életnek, így azok elmúlása vagy kioltása sem minősül a hivatalos diskurzusban meggyászolhatónak.¹⁷ Mivel ez a hivatalos diskurzus (tekinthetjük ezt Foucault biopolitikai diskurzusának), mint Butler állítja, nem minden életet tekint meggyászolható életnek, akár egyfajta hivatalos fájdalomhierarchiát is felállíthatunk. Emlékezhünk, hogy Foucault mesterségesen generált, biológiaiinak beállított törésvonalakról beszélt, Butler pedig ennek mintájára amellet érvel, hogy egy-egy nagy társadalmi kataklizma során (ő a háborúkat és a World Trade Center elleni terrortámadást említi, de a koronavírus-járvány is idetartozhat) a prekariátushoz tartozók élete, vagyis a nem-egészséges, nem-fiatal, nem-fehér, nem-heteroszexuális, szegény áldozatoké nem jelenik meg a hivatalos diskurzusban, az ő életük „kívül esik az emberin” („fallen outside »the human«”), haláluk nem fontos, nyilvános gyászukra nem kerül sor. Később, 2020-ban Butler már Foucault-ra hivatkozva állítja, hogy míg a régebbi hatalmi struktúrákban a szubjektumnak akkor volt joga az élethez, ha előbb jogokkal rendelkező szubjektumként konstituálódott, most, a biohatalmi mechanizmus azt diktálja, hogy egy bizonyos populáció csak akkor legyen jogosult az életre, ha előbb a potenciálisan

¹⁷ Judith BUTLER, *Frames of War: When Is Life Grievable?* (London: Verso, 2010). Magyarul erről lásd SÓTÉR Balázs összefoglalóját a *transzitblog*on. „A 2004-ben megjelent *Precarious Life (Bizonytalan élet)*, majd az öt évvel később publikált *Frames of War (A háború keretei)* című könyveiben egy olyan erőszakmentes etika mellett érvel – Hegel és Lévinas filozófiájára építve – amely szerint a reprezentáció és az elismerés (recognition) jelenségei a lét az élet formálódásának elkerülhetetlen elemei. A *Precarious Life* bevezetőjében Butler épp arra hívja fel figyelmünket, hogy létünk/létezésünk nem garantálja azt, hogy életünk egyenértékű más embertársaink életével. Ehelyett azzal kell szembesülnünk, hogy egyes életek kevésbé vagy egyáltalán nem tekinthetőek életnek, így azok elmúlása vagy kioltása sem minősül meggyászolhatónak, sem gyilkosságnak.” SÓTÉR Balázs, „Bizonytalan életek politikája: Interjú Judith Butlerrel”, *transzitblog*, 2015.03.31, http://transzitblog.hu/bizonytalan_eletek_politikaja_interju_judith_butlerrel/.

meggyászolhatóként tekintettek rá.¹⁸ Vagyis nem arról van szó, hogy létezik egy dehumanizáló diskurzus, amelyben bizonyos embertársaink élete kevésbé fontosként, vagy „kevésbé emberiként” jelenik meg, hanem sokkal inkább arról, hogy az ő életük és az ő haláluk be sem kerül a nyilvános diskurzusba. A dehumanizációt nem a diskurzus működése, hanem a diskurzus hiánya, a diskurzus elutasítása, a csönd hozza létre.

Ahhoz ugyanis, utal rá Butler, hogy az egyedi élet és a halál meggyászolható legyen, történettel, narratívával kell rendelkeznie. Ahogy Hannah Arendt, akiről az elkövetkezőkben még szó lesz, szintén megfogalmazza „A specifikusan emberi élet *legfőbb jellemzője*, [...] hogy tele van eseményekkel, amelyek végső soron történetként beszélhetők el.”¹⁹ Ebben is különbözik a specifikusan emberi élet a pusztá biológiai létezésétől, amelynek megszüntét statisztikai adatok regisztrálják. Fontos tehát itt megjegyeznünk, hogy a Foucault-féle biohatalom *biója* messze nem ugyanaz, mint az, amit Arisztotelész nyomán Arendt *bios*-ként jellemez. Épp ellenkezőleg, a Foucault-féle biohatalom a pusztá biológiai létezés, az élet maximalizását célozza, vagyis a *zoét*, szemben az Arendt-féle *bios*-szal, amely a politikai létezést, az emberi kapcsolatok hálójában élt életet jelenti, amely a beszédben és a tettekben egyedivé válik. A narratíva, a történetmondás tétje tehát éppen az, hogy a biohatalom által pusztá biológiai létezéssé, a foucault-i értelemben vett pusztá *bióvá* redukált életet *bios*-ként, értelmes életként (re)konstruálja.

A biohatalom thanatopolitiájával szemben valóban történt és történik is ellenállás, és az egyik ilyen ellenállási kísérleteket fogom most elméleti keretbe helyezni: az *embernemadat.hu* oldalt. Készítői a kezdőlapon így írnak: „A koronavírus világjárványban már több tízezer honfitársunk veszítette életét. Ez nem pusztán egy szám. Nem adat. Életek. Szeretnénk arcokat, sorsokat kapcsolni a pandémia áldozatainak sorszámaihoz, elmondani, kik voltak ők, emléket állítani nekik.” Vagyis ezen a honlapon lehetőségük van a gyászolóknak elmondani halottaik történetét, arcot, jelentést adni a sorszámoknak. Noha úgy tűnik, kevés gyászoló érezte úgy, hogy nyilvánosságra szeretné hozni, vagy hogy éppen itt vagy ilyen módon szeretné nyilvánosságra hozni az elvesztett, szeretett személy élettörténetét, maga a kezdeményezés, mint lehetőség, fontos gesztus, amely a biohatalom tanatopolitikai felejtőgépezete működésével szembeni ellenállás szükségességére, vagy legalábbis vágyára hívja fel a figyelmet. Hasonló gesztus volt az is, amikor a Margitszigetre szá-

¹⁸ Judith BUTLER, *The Force of Nonviolence: An Ethico-political Bind* (Brooklyn: Verso Books, 2020), 85.

¹⁹ ARENDT, „A kapcsolati háló...”, 97. Kiemelés: T. A.

mozott köveket helyeztek el az áldozatokra emlékezők, azok, akik nem akartak felejteni. Fontos ugyanakkor megemlítenünk, hogy az *embernemadat.hu* oldal nem a halottak nagy számára vagy az elégtelen járványkezelésre akarja felhívni a figyelmet, nem az a célja, hogy rámutasson, a biohatalom az áldozatokat „hagyja meghalni”. Inkább arra szeretne emlékeztetni, hogy a biohatalmi, statisztikai diskurzus valójában kitörli az emberi életet és a halált, pusztá számmá, vagy épp *zoé*vá redukálva azt. Az oldal tehát az elmaradt gyász munkának szeretne teret adni, azt szeretné, ha ezek az életek, Butler szavaival, nyilvánosan is meggyászolhatóak lennének. Vagyis ha *bios*-ként jelenhetnének meg a publikus térben is.

Hannah Arendt totalitáriazmus-elmélete nem hatott Foucault-ra, mégis sok hasonlóság van a két filozófus gondolatai közt, különösen, ami a totalitáriánus rendszerek, eminens módon a náci Németország biopolitikai működését illeti. Arendt a totalitarizmus-könyvében írja le először, ahogyan a koncentrációs táborok anonimizálják az élőket és a holtakat egyaránt, hogy nyom nélkül tüntetik el az emberi életet, megfosztva őket a rájuk való emlékezés, a túlélőket pedig a gyász munka lehetőségétől. A halálnak erre az anonimitására, jelentésnélküliségére, a halál és egyben a holttest méltóságának eltűnésére utal Giorgio Agamben is, amikor Primo Levit idézi: „nem is tudom, halálnak nevezem-e a halálukat”.²⁰ [...] Hogy egy emberi lény halála már nem nevezhető többé halálnak [...] ez a tábor sajátos viszonya, melyet a muzulmán vezetett be a táborba, és amelyet a tábor vezetett be a világba.”²¹

Számunkra Arendt politika-filozófiájából azonban most elsősorban a thanatopolitikaként feltűnő biopolitika felejtéspolitikájának *ellenszegülő* retrospektív elbeszélés a fontos. Hogy megértsük, mit jelent Arendt számára a retrospektív elbeszélés, fel kell elevenítenünk, hogy Arendt különbséget tesz aközött, hogy „ki” volt valaki egyfelől, és hogy „mi” volt valaki másfelől. Így fogalmaz:

Abban a pillanatban, amikor arról beszélünk, *kicsoda* valaki, elemi szó-készletünk tévútra vezet, és arról kezdünk beszélni, *micso*da ő: minősége leírásába bonyolódunk bele, amiben bizonyára osztozik másokkal, akik hozzá hasonlóak; a szó régi értelmében „karaktert” próbálunk leírni ekkor, s ennek eredményeként kicsúszik a kezünkől sajátos egyedisége. Ez a kudarc a lehető legszorosabb rokonságban áll a filozófia lehetetlen törekvésével, hogy elérkezzen az ember definíciójához, hisz minden meghatározás az ember *milyenségéről*, vagyis minőségeiről szól,

²⁰ AGAMBEN, *Ami Auschwitzból...*, 116.

²¹ Uo., 61.

amiben föltehetően osztozik más élőlényekkel, miközben sajátos különbségét azzal lehetne leírni, miféle „kicsoda” ő.²²

A „kicsodaság” az, amit Arendt szerint csak egy visszatekintő, múlt idejű elbeszélés hozhat napvilágra, ez az, amiben az ember egyedisége, sajátos, másoktól való különbözősége megmutatkozik. A „ki” áll szemben a „mi”-vel, amely, akárcsak a foucault-i biohatalom pusztá tárgya (amellyel ugyanakkor nem azonos), az a létezés, amelyben minden más élőlényel osztozunk. Arendt számára, mint ezt említettem, ez azért is fontos, mert a koncentrációs táborokban elpusztult anonim halottakra való emlékezés is elsősorban a róluk szóló történetek elbeszélésén keresztül valósulhatna meg, hiszen ez képes egyedül megmutatni egyedi, sajátos életüket. Az elbeszélésen keresztül válik a pusztá *zoé* emberi *bios*-szá, s ezzel párhuzamosan (bár a párhuzam csak analógiát, s nem egyezést jelez), a „mi” „ki”-vé:²³ „Ha tudni akarjuk, *kicsoda* (volt) valaki, ismernünk kell a történetét, aminek ő maga a hőse – másként fogalmazva az élettörténetét; minden más, amit tudunk róla, esetleges munkásságával együtt, amit maga mögött hagy, csupán arról árulkodik számunkra, *micsoda* (volt) ő.”²⁴

Adriana Cavarero²⁵ olasz filozófus az Arendt- és Butler-féle narratív emlékezés elméleteket azzal egészíti ki, hogy az egyes ember életéből mindig az életben maradt *másik* konstruál utólag narratívát: a másik narrációjának ereje nélkül nyomtalanul tűnne el az egyedi élet. Vagyis ha a másik nem beszélné el a történetét, semmi nem maradna az unikális egyediségből annak, aki egykor ehhez világhoz tartozott, s emberi kapcsolatok hálójában létezett. Ez a másik, ez a „Te”, aki elbeszéli az egyén történetét, és aki ezáltal, Butlerrel fogalmazva, meggyászolhatóvá teszi az egyén életét, abban különbözi egy harmadik szemé-

²² Hannah ARENDT, „A kapcsolati háló és a lejátszódó történetek (részlet *Az emberi állapotról*)”, ford. PÁLYI Márk, *Holmi* 26 (2014): 552–556, 552. Kiemelések az eredetiben.

²³ Lásd TIMÁR Andrea, „Against Compassion: Post-Traumatic Stories in Arendt, Benjamin, Melville, and Coleridge”, *Arendt Studies*, 2022.01.15, doi: 10.5840/arendtstudies202211444, <https://doi.org/10.5840/arendtstudies202211444>; valamint ARENDT, „A kapcsolati háló...”: „A történelem – a kezdet és vég nélküli nagy történet – prepolitikai és prehistorikus föltétele is az a kezdettel és véggel rendelkező történet, amely minden egyes egyéni életéről, a születés és a halál között eltelt időről elmesélhető.”

²⁴ Uo.

²⁵ Adriana Cavarero itt felhasznált művei: Adriana CAVARERO, *Relating Narratives – Relating Narratives: Storytelling and Selfhood* (London: Routledge, 2003), doi: 10.4324/9781315824574 <https://doi.org/10.4324/9781315824574>; Adriana CAVARERO, *Inclinations: A Critique of Rectitude* (Stanford: Stanford University Press, 2016), doi: 10.1515/9781503600416, <https://doi.org/10.1515/9781503600416>.

lyű retrospektív narrátortól, például egy újságírótól, egy történésztől vagy egy írótól, hogy kapcsolatban állt, hogy a *hozzátartozója* volt annak, aki meghalt.

Cavarero sokat merít Judith Butler meggyászolható évelekről szóló fejtegetéseinek kiindulópontjából is; itt Butler arra hívja fel a figyelmet, hogy a sebezhetőség (*vulnerability*) az alapvető emberi állapot, és a veszteség, a „másik” halálának vagy elvesztésének való kitettsége, és a veszteség felett érzett fájdalom az, ami egyedül univerzálisan emberi. A veszteség „mi”-vé („we”) tesz mindannyiunkat.²⁶ A „másik” elvesztése tehát olyan esemény, amely kizökkent, örökre megváltoztat minket, hiszen a „másikhoz” való alapvető viszony mindig már eleve megkérdőjelezi, mintegy megelőzi az „Én”-t.²⁷ Így a veszteség után nincs „gyógyulás”, abban az értelemben, hogy a veszteség eseménye után nincs hova „visszatérni”, hiszen soha nem leszek már az, aki előtte voltam. Mi lettem Nélküled? – teszi fel a kérdést. A veszteséggel nemcsak a másikat, hanem azt a régi, már soha vissza nem hozható éneket is gyászolom, aki a másikkal való relációjában létezett.

Cavarerónál a Butler-féle reláció némileg felcserélődik: „Ki vagyok Én Nélküled?”, kérdezi a túlélő Butlernél. Cavarero (és Arendt) felől a kérdést inkább így tehetnék fel: „Ki voltál, aki itt hagytál, és hogyan beszélhetem el az életed, hogy meggyászolhatóvá válhasson?” Az elbeszélő az a Te, aki itt maradt, s túlélő tanúja maradt a történetnek. Míg azonban Arendt számára az a fontos, hogy az embereket minden egyediségüktől megfosztó, a minden emberi pluralitást felszámolni akaró totalitárius rendszerek és a koncentrációs táborok traumáját soha ne felejtjük el, vagyis elbeszéljük akár az elbeszélhetetlent, magát a holokausztot,²⁸ az *embernemadat.hu* oldal és tulajdonképpen Adriana Cavarero sem az emberhez méltatlan halálról, hanem sokkal inkább az áldozatok életéről akar megemlékezni az életben maradt *hozzátartozók* történeteinek és fényképeinek keresztül. Cavarero tehát nemcsak Arendtből és Butlerből merít, hanem Ricœur narratív identitás-elméletét is átírja, amikor a narratív identitás, a „ki”, a megismételhetetlen emberi egyediség (*uniqueness*) letéteményesévé a „Te”-t, a „Másik”-at teszi. Ezt az az egyediséget, a „ki”-sé-

²⁶ Uo., 20.

²⁷ Butlerre és Cavareróra egyaránt nagy hatással volt Emmanuel Lévinas és Hannah Arendt filozófiája, akik (sok egyéb mellett) a felvilágosodás autonóm, önazonos embereszményét (is) kritikával illették. Lévinas számára a Másikkal való etikai reláció az alapvető, ez az, ami minden más relációt megelőz. Hannah Arendt pedig az „emberi ügyek birodalmának” kifejezetten „az emberi kapcsolatok hálóját” tekinti, „amely mindenütt létezik, ahol emberek élnek együtt”. ARENDT, „A kapcsolati háló...”.

²⁸ Lásd erről TIMÁR, „Against Compassion...”.

get Cavarero szerint a filozófia objektív, érdeknélküli (érdektelen?) látás- és beszédmódja nem tudja kifejezni, hiszen az egyedi és egyszeri élet kizárólag egy *hozzátartozó narratíváján* keresztül tud megmutatkozni, a Te, az itt maradt *másik* történetén keresztül, amely a „ki”-t nem redukálja „mi”-vé. A „másik” tehát, aki az egyszeri, megismételhetetlen, egyedi életet elbeszéli, se nem a félelmetes lacani Másik, se nem a posztkolonializmus dehumanizált, abjekt „másik”-a, hanem egyszerűen egy *hozzátartozó*, aki nem érdeknélküli (kanti értelemben), hanem, épp ellenkezőleg, akit érdekel(t) az egyedi, az egyszeri ember, és felelősséggel tartozik története elbeszéléséért. Arendt, Butler, és Cavarero tehát egyaránt kilépnek a nyugati filozófiát a felvilágosodás óta – szerintük – jellemző individualizmusból, egyénpontúságból, és az ember alapvetően relacionális voltát, másokkal-való-kapcsolatban létezését hangsúlyozzák. Ugyanakkor Cavareronál jelenik meg először a másik, a Te, mint az Én egyediségének megőrzője, és a „ki” emlékezetének letéteményese. Ez a Te nem a halállal, hanem a halállal *mint* thanatopolitikával, tehát a biohatalom dehumanizáló működésével szegül szembe.

Általánosságban is elmondható, hogy Adriana Cavarero, akár csak Judith Butler és bizonyos tekintetben Hannah Arendt is, a felvilágosult nyugati filozófia azon jellemző vonulatával állnak szemben, amely az embert biológiai értelemben *homo erectus*-ként (egyenesen álló, a kezeivel szabadon gesztikuláló, előre tekintő lényként), morális értelemben pedig autonómként és önazonosként határozta meg. Ez a meghatározás ugyanis figyelmen kívül hagyja az emberi állapot alapvető relacionalitását, amelyet Arendt az emberi kapcsolatok hálójában való létezésnek hív. Cavarero szerint ugyanakkor a *homo erectus* ideálja az odahajlást, a lehajlást, vagy éppen a hajlottságot is kiveti magából mint kevésbé, vagy nem-egészen emberit, és ezzel együtt az ember azon intersubjektív dimenzióit is kiszorítja, amelyek a gondoskodásban, az ölelésben, s a sebezhető, a kiszolgáltatott iránti *oda-adásban* nyilvánulnak meg. Cavarero kifejezetten az „inklináció” trópusát használja,²⁹ amikor az „egyén” helyett a másikkal, a többiekkel relációiban élő, ám unikális embert helyezi fókuszba, és a másikhöz való odahajlást, a lehajlást, vagy magát a hajlottságot nem hátrányként vagy gyengeségként, hanem éppen ellenkezőleg, olyan emberi állapotként mutatja meg, amelyben mindannyian osztozunk, sőt, osztozunk kell. A margitszigeti számozott kövek elhelyezése ennek a lehajlásnak, odahajlásnak is lehet a monumentuma; az azonban nem a narratívát, hanem a súlyos, maradandó követ állítja szembe a felejtéssel.

²⁹ CAVARERO, *Inclinations...*