

Vincent
Descombes

Az ugyanaz és a más

L'Harmattan

Rezonőr

0242

VINCENT DESCOMBES

Az ugyanaz és a más

Rezonőr

A Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék és a L'Harmattan Kiadó
közös sorozata

Sorozatszerkesztő
Dékány András

ISSN 1786-4410
ISBN 978 963 414 234 8

VINCENT DESCOMBES

Az ugyanaz és a más

Negyvenöt év francia filozófiája
(1933–1978)

Fordította
Dékány András

FIGYELMEZTETÉS AZ OLVASÓNAK

Ez az oldal megismétli az elsőt. Mint *más, ugyanaz*.
Ám annak elkerülése érdekében, hogy az olvasó *ne vegye semmibe* e második első oldalt, például kötési hibának tulajdonítva, rá kellett írnom ezt a figyelmeztetést, mely nem szerepel az első oldalon. Ahhoz, hogy *ugyanaz* legyen, kell, hogy *más* legyen.

A fordítás alapjául szolgáló mű:

Vincent Descombes: *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978)*, Editions de Minuit, 1979.

Ez a mű Budapesti Francia Intézet támogatásával a Kosztolányi Könyvtámogatási Program (P.A.P.) keretében jelent meg.



Fordította © Dékány András, 2017

© TIT Kossuth Klub, 2017

© Cambridge University Press

© L'Harmattan Kiadó, 2017

Olvasószerkesztő: Nácsa Klára

This translation of Vincent Descombes: *Az ugyanaz és a más* is published by arrangement with Cambridge University Press.

L'Harmattan France

5-7 rue de l'École Polytechnique

75005 Paris

T.: 33.1.40.46.79.20

email : diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL

Via Degli Artisti 15

10124 TORINO

Tél : (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198

Email : harmattan.italia@agora.it

ELŐSZÓ

Talán meglepődnek majd, hogy egy francia filozófus által, franciául írt, a francia filozófiát tárgyaló könyv előszavát egy brit filozófus szignálja.

Mégsem haszontalan jelezni, hogy V. Descombes könyve keletkezését egy brit kiadó megrendelésének köszönheti: a Cambridge University Press az írást egy új, *Modern European Philosophy* címmel megjelenő sorozatba szánta, amelyben angol nyelven lát majd napvilágot, mihelyt a fordítását befejezik. Íme egy részlet e sorozatot bemutató bevezető jegyzetből:

„E század legnagyobb részében a kölcsönös tájékozatlanság és bizalmatlanság gátja létezett azok között, akik képzettségüket az analitikus hagyományban szerezték Angliában és az Egyesült Államokban, valamint az európai kontinens főbb filozófiai iskoláinak (különösen Franciaországban és Németországban) képviselői között. Mostanára a helyzet változóban van; minden oldalról érdeklődéssel kezdik figyelni, mi történik a sorompó másik oldalán, s kezdik felismerni, néha bizonyos meglepetéssel, hogy léteznek közös problémák és gondok, még ha igen gyakran nagyon különböző terminusokkal és intellektuális kontextusban fejezik is ki őket.”

Aki e könyv francia változatát fogja olvasni, és visszaemlékezik rá, hogy ez a szöveg az angol ajkú olvasóhoz is fordul – akinek képzettsége és filozófiai előfeltevései a leggyakrabban teljesen különbözők az itt tárgyalt szerzőkétől, – így majd belép abba a párbeszédbe, mely több oldalról is kezd meghonosodni az analitikus hagyomány és az európai kontinens között.

Alan MONTEFIORE
Oxford, 1979. január

BEVEZETÉS

A filozófia Franciaországban

Lehet-e elmesélni az idő színét? Ki fogja tudni elmondani, hogy mi volt egy kor hangulata?

Amikor elkezdem e beszámolót, ki kell jelölnöm az elkerülhetetlen határait.

A francia filozófia az a filozófia, amely francia nyelven fogalmazódik meg, még ha azért is, hogy görög, latin, angol vagy német gondolatokat mondjon el. A francia filozófia akkor születik meg, amikor Descartes vállalja, hogy válaszol, franciául, Montaigne *Esszéire*, egy *Értekezés a módszerről*-l, melyet *e módszer három esszéje követ*. De nem csupán a francia filozófia keletkezik Descartes e vitájában Montaigne-nyel. A legjelentősebb tekintélyek – például Hegel és Heidegger, ez alkalommal egy irányba mutató – véleménye szerint egy az abszolút bizonyosság jellegét mutató igazság keresése bevezeti az egész modern filozófiát.

A következő oldalak *a kortárs francia filozófiába való bevezetés* akarnak lenni. Az egészében vett francia filozófia ismertetése (a Montaigne-nek válaszoló) Descartes-tal kezdődne. A modern filozófia ismertetése ugyanezen a módon kezdené. A tanulmány címe, melynek önök itt az első oldalát olvassák, szerényebb szándékot jelent be: be akar vezetni a Franciaországban ma filozófiainak nevezett vita nyelvezetébe és tétjeibe egy olvasót, akit – feltételezés szerint – a lehető legkívülállóbbnak gyanítok a francia filozófiai hagyományon és módokon.

A „kortárs francia filozófia” nem olvasható be sem a filozófia egy *korszakába*, sem egy *iskolába*. Egybeesik a Franciaországban folytatott s a mai közönség által filozófiainak tartott diskurzusok összességével. A körülmények (hely, időpontok) azok, amelyek behatárolják ismertetésem anyagát. Először úgy tűnik majd, hogy ezek a körülmények a tulajdonképpeni filozófia külsődleges körülményei. Talán nyugtalankodni fognak miatta, hogy ennél fogva a kor légkörébe belemerített filozófia, egy *véleményre* redukálódik.

A közönség nem szükségképpen jó bíró. Egészen pontosan: nem csalhatatlan. Fontos, hogy aláhúzzuk ezt, mert programunk a következő értelemben alakult ki: bevezetni *abba, amiről az emberek* egy bizonyos területen s egy bizonyos korszakban *beszéltek*, azaz, végül is csak azt tárva föl, ami a legszélesebb közönségben keltett visszhangot. A filozófia e *visszhangos* megközelítése szükségképpen igazságtalan, mivel figyelmen kívül hagyja azt, amire a közönség nem hallgatott, vagy nem azonos mértékben hallgatott, holott időnként megérdemelte volna. Világos kell tehát hogy legyen: a szövegek, amelyeket tárgyalok, nem szükségszerűen a legérdekesebbek, melyeket a kortárs időkben publikáltak. Még az sem bizonyos, hogy mind érdekes. Mert a figyelembe veendő bibliográfia egésze négy osztályba sorolódik:

I. szövegek, amelyeket mindenki idéz, s amelyeket mindenki érdemesnek tart arra, hogy idézve legyenek;

II. szövegek, amelyeket mindenki idéz, s amelyeket néhányan jelentéktelennek ítélnék;

III. szövegek, amelyeket néhány vagy akár csak egy ember idéz, de amelyeket e személyek az előző két osztály szövegei felett állóknak tartanak;

IV. mindenki által ismeretlen szövegek, kivéve a szerzőiket.

Magától értetődik, hogy e felosztásnak semmi értelme nem lenne *az általánosan vett filozófiába* történő bevezetésben, ahol egyedül a filozófiai kérdés kibontása engedné meg, hogy felbecsüljük egy szöveg filozófiai tekintélyét, bármilyen is egyébként a közönsége. Ám egy mai francia filozófiába való bevezetésben csak az I. és a II. osztály írásait kell megtartanunk. Eltávolítva a III. és a IV. osztályt, tudatában kell lennünk annak, hogy nem csupán a középszerűt és a jelentéktelent küszöböljük ki, hanem olyan szövegeket is, amelyeknek a közönsége valóságos, legalábbis Franciaországon kívül, vagy még ezután lesz vagy lehetne az.

Végül az utolsó korlátozás: a (szerencsére) korlátozottan rendelkezésemre álló hely nem fogja megengedni, hogy valamennyi nevet idézzem, akiről a közönség beszélt. Ennek a munkának nem az a becsvágya, hogy a francia filozófia *Who's whoja*, sem hogy a *Gothája* legyen. Le kell tehát majd mondani arról, hogy visszaadjunk egy ilyen vagy olyan árnyalatot, egy ilyen vagy olyan kis különbséget egy iskolán belül, s minden egyes filozoféma egyik változatához kell tartani magunkat. Még itt is ahhoz fogom tartani magam, amelyikről a legtöbbet beszéltek. És tartózkodni fogok, magától értetődik, azoknak a nevéit idézni, akikre, személyes véleményem szerint, jobban kellett volna hallgatni, akikre jobban fognak hallgatni holnap, vagy jobban kellene

hogy hallgassanak egy napon. A filozófiai ékesszólás kritériuma, ezt nem szabad titkolni magunk előtt, a zenebona.

Hátravan, hogy pontosítsuk, még ha röviden is, az idő és a hely körülményeit.

Meddig terjed az, ami úgy tűnik fel előttünk, mint a jelenünk? Számos tekintetben nem tűnne jogosulatlannak a francia forradalommal, sőt, Descartes-tal kezdenünk. A legjobb tehát a *mábol* kiindulni. Márpedig egy nemzedék nagy ügye az, hogy rendezze az előző nemzedéktől örökölt adósságot. *Az atyák ettek egrest, és a fiak foga vásott meg bele.* Eközben minden nemzedék létrehozza a nehézségeket, amelyekbe az utódai ütköznek bele. Ugyancsak illik – hogy jobban körvonalazzuk, mi számunkra a ma – két nemzedéket számításba venni: a jelenlegi generációt, amelyik ma mutatkozik aktívnak, de azt is, amelyik közvetlenül megelőzte.

A filozófia újabb fejlődését illetően Franciaországban a „három H” nemzedékének (ahogyan 1945 után mondták) átmenetét láthatjuk „a gyanakvás három mesterének” (ahogyan 1960-ban fogják mondani) nemzedékébe. A három H: Hegel, Husserl, Heidegger, a gyanakvás három mestere pedig Marx, Nietzsche és Freud. Ez nem jelenti azt, hogy a hegelianusok vagy a husserliánusok 1960-ban hirtelen eltűntek a színről. De akik továbbra is a három H-ra (vagy közülük az egyikre) hivatkoznak eme dátum után, ők lesznek az elsők annak elismerésében, hogy a helyzetük nem uralkodó. Ez a tény egyébként előírja nekik, hogy a vitában figyelembe vegyék a közös *doxát*, előre befolyásolva az ellenvetéseket, amelyeket az új háromság nevében lehetne tenni nekik. A nekünk jutó feladat ekkor az, hogy keressük e változás okait. Miért fosztották meg, egyidejűleg, trónjuktól a mestereket, akik 1930-tól 1960-ig uralkodtak, az 1960-as években az újonnan jöttek javára? Észrevételt tesznek majd, hogy retorikai tény a tekintélyek egymást követő hármasságokba való gyűjtése: a filozófia skrupulózus történésze tehet mindenfajta ellenvetést ezekkel a megközelítésekkel szemben, de nem fog megakadályozni egy nemzedéket, hogy közös tanítást fogjon fel például abban, amit Hegelnél, Husserlnél, Heideggernél olvas. Nem közömbös, hogy az 1930 után leginkább használt szövegek a leggyakrabban olyan szövegek, amelyek nehezen hozzáférhetők – egyesek azért, mert ebben az időpontban még nem voltak lefordítva (*A szellem fenomenológiáját* 1947-ben fordították le, a *Lét és idő pedig* még mindig nincs lefordítva 1978-ban), mások azért, mert még csak publikálva sem voltak (így van az, hogy Husserl leginkább csodált szövegei pontosan a louvaini *kiadatlan írások* lesznek). E sajátos körülmények előmozdítják egy idézett gondolat az olvasó általi produktív átalakítását, olyan átalakítást, amit mindig megfigyelünk egy tekintély létrehozásában. Ne higgyük azt,

hogy egy mű azért tesz szert tekintélyre, mert elolvasták, tanulmányozták, s végül is meggyőzőnek tartották. Az ellenkezője az igaz: azért olvassák, mert már meg vannak győzve. Miként Maurice Blanchot írja, a közvélemény soha nem annyira teljesen vélemény, mint a híresztelésben: a vélemény az például, „amit az újságokban lehet olvasni, de soha nem külön ebben vagy abban az újságban”; pontosan ilyen a híresztelés lényege, mert „amit híresztelésből tudok, arról szükségképpen hallottam már beszélni”.¹ Egyfajta platóni remiszenciával: a szöveg, amellyel *szerелеmbe esünk*, az az, amelyben folyton megtudjuk, amit tudtunk már. Merleau-Ponty felismerte ezt:

„Saját magunkban fogjuk megtalálni a fenomenológia egységét és az igazi értelmét. Nem annyira az a feladat, hogy összeszámoljuk az idézeteket, mint inkább az, hogy rögzítsük és objektiváljuk ezt a *számunkra való fenomenológiát*, amelynek révén Husserlt vagy Heideggert olvasva számos kortársunknak az volt az érzése, hogy nem annyira egy új filozófiával találkoztak, mint inkább egy olyannal, melyet már régóta vártak.”²

Nem kell egyébként itt azt kérdezni magunktól, hogy az értelmezések, melyeket Hegelről, Husserlről, majd Marxról vagy Nietzsche-ről adnak, hűek-e azokhoz a gondolatokhoz, amelyeket meg akarnak érteni, vagy nem. Elárulják őket, ez nyilvánvaló, de ez az árulás talán csak egy módja annak, hogy kiemeljenek egy ezekben a gondolatokban benne rejlő, bizonyos – mint Heidegger mondja – „nem gondolat”.

Végül szólni kell egy szót a *filozófiai kijelentések elterjedési terének* sajátosságairól.

Ez a tér figyelemre méltó állandóságról tanúskodott, legalábbis a legújabb időig, amikor is recsegések-ropogások hallatszottak, amelyeket a hatalmas tömegkommunikációs eszközök (televízió stb.) hozzáadása idézett elő a múlt század vége óta felállított elterjedési hálózatokhoz.

Ami a filozófia *egyetemi helyét* jellemzi, az koncentrikus, erősen centralizált kialakítása. A gimnáziumok biztosítják az egyetemeknek, a középfokú oktatás jövő tanárainak személyében, a közönségük zömét. E középiskolai tanárokat elvileg az állam toborozza, versenyvizsga alapján. E versenyvizsgák (agrégation, CAPES) programja voltaképp a „filozófiai osztálynak” mondott végzős osztály programjának függvénye, ezért az következik belőle,

¹ *L'Entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969. 26.

² Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajtó Sándor. Budapest: l'Harmattan Kiadó, 2012. 8.

hogy a filozófia oktatását Franciaországban többé-kevésbé „a filozófiai osztály e programjának” természete és funkciója határozza meg. A hivatalos doktrína szerint a program, mint a koherencia és a szigorúság remekműve, egy egyhangú konszenzus tárgya. A valóságban inkább a különböző létező tendenciák közötti kompromisszum eredménye, s ezért az oly gyakran ünnevelt remekmű szabályos időközökben jelentős átdolgozások tárgyát képezi. Egyesek által azzal vádolva, hogy reakciós ideológiát közvetítenek, mások által, hogy felszámolják, ami még mint autentikus filozófia az előző programban megmaradt, az egymást követő programok a *politikai erők* pillanatnyi állapotát tükrözik, nem csupán a tanári testületben, hanem az ország egészében is.

Kevesen vannak, akik elégedettnek mondják magukat a programmal, úgy, ahogyan van, számtalanok azok, akik követelik a reformját. Mégis, senki nem látszik kétségbe vonni valamilyen program szükségességét. A program e kultuszát, ami soha nem mulasztja el ámulattal tölteni el a külföldi megfigyelőt, a szeretet magyarázza, amivel a franciák viseltetnek az érettségi intézménye, az egyenlőségi ideál e megtestesülése iránt. Márpedig az érettségi vizsga, ami a filozófiát illeti, ebben áll: ugyanazon a napon, ugyanabban az órában és ugyanannyi idő alatt, az összes jelöltől felteszik, hogy egy szigorúan azonos nagyságú papírlapon azonos kivitelű disszertációt ír, amely még nemrégiben is ugyanarra a programból merített kérdésre vonatkozott. Ezeket az egyforma munkákat azután kijavítják a tanárok, a speciális direktívák fényénél, amelyeket a minisztérium gondol nekik nyújtani ebből az alkalomból. Hogy a javítás részrehajlás nélküli legyen, a javítók felcserélése városról városra meg van szervezve, oly módon, hogy egyetlen jelölt sem ismeri személyesen a vizsgáztatóját. Innen ered az egyetlen program követelménye, ugyanazé a programé a Földbolygó valamennyi francia, s ha kellene, többi gimnáziuma számára.

Magától értetődik, hogy a tanárok toborzása, melynek részleteibe nem bocsátkozhatom itt, hasonló elvek szerint történik. A tanári versenyvizsga valódi beavató szertartásként szakítja ki a jelölteket abból (vidékek, tájak, helyi sajátosságok), amit homályosan mint a rosszat élnek át, hogy az állami és a közszellem misszionáriusaivá alakítsák át őket. Hangsúlyozni kell ennek kapcsán a tanári versenyvizsga-bizottság elnökének uralkodó szerepét. Utóbbi, miután a miniszter közvetlenül nevezte ki, elnököl a tanácskozáson és dönt e vizsga programjáról (amit a filozófiai osztály programjából emelnek ki), mely program a maga részéről meghatározza a filozófiai fakultások oktatásait, amelyek erre szeretnék majd a hallgatóikat felkészíteni. Ez

örökösen érinti magát a francia filozófia stílusát: amikor Léon Brunschvicg személyében a neokantianizmus elnökölte a versenyvizsga-bizottságot, a hallgatók óriási többsége igyekezett befogadni Platón, Descartes és Kant gondolatait, melyeket ebben a sorrendben olvastak, mint a tudat fejlődését a szellem felé; de be lehetett érni, a neokantianizmus által elítélt szerzőket (mint például Arisztotelész és Hegel) illetően, egy sommás cáfolattal.

Az, hogy a filozófiatanár állami tisztviselő, megmagyarázza, hogy ennek az oktatásnak elkerülhetetlenül politikai kihatásai vannak. Ha ezek a kihatások kevésbé érezhetőek is a nemzeti egyensúly korszakaiban, meghatározók, amikor az állam ingadozni látszik. A Harmadik Köztársaság kezdetén az egyetemi filozófia állami küldetéssel volt felruházva: meg kellett tanítani a diákoknak az új köztársasági intézmények legitimitását. Két tanítás lesz jelölt erre a funkcióra: Durkheim szociológiai pozitívizmusa és (a Renouvier-től származó és később a Brunschvicg által megtestesített) neokantianizmus. Végül ez utóbbi fog felülkerekedni. Jóllehet ellentétesek, e két doktrína azonos módon tanítja, hogy az emberiség a legkorábbi kezdetek óta nem szűnt meg előrehaladni valamennyi emberi lény kölcsönös megegyezése felé az elvekről, amelyek, pontosan, a republikánus intézmények elvei lesznek! Látni fogjuk majd, hogyan lesz az 1930-as nemzedék kiindulópontja az az akarat, hogy megszabaduljon a történelem eme optimista szemléletétől.

De természetesen a *mondén világban* (újságok, folyóiratok, tömegmédiák) vannak a filozófiák közvetlenül felszólítva arra, hogy nyilvánosságra hozzák a politikai jelentésüket. A politikai állásfoglalás volt és marad Franciaországban a döntő próba, neki kell feltárnia egy gondolkodás végső értelmét. Minden úgy néz ki, mintha akkor vágnánk végül a téma elevenébe, amikor az egyről és a sokról vagy a megismerés természetéről való hipotézisekből kiindulva eljutunk a következő választások vagy a kommunista párt magatartása kérdéséhez. Ami nem mulaszt el meglepni, az az azonnali mód, ahogyan a szédületes átmenet történik itt a jó eszméjétől az érzéki jóhoz. És csakugyan, a politikai dolognak a filozófiai vitába való túlzott befektetése ellenére egyáltalán nem vagyunk tanúi egy tulajdonképpeni jelentős politikai gondolkodás kiteljesedésének. A franciául íródott nevezetes politikai filozófiai könyveket egy kéz ujjain meg lehet számolni. Így van az, hogy az egzisztencialisták például megsokszorozták politikai nyilatkozataikat és állásfoglalásaikat: mégis hiába keresnénk náluk valamilyen elméletet az államról vagy a háború modern formáiról. Minden úgy néz ki, mintha közvetlenül tulajdoníthatnánk ezt vagy azt a filozófiai kijelentést ennek vagy annak a politikai pártnak. Furcsa reputációk keletkeznek és szűnnek meg: az

episztemológia 1968-ig inkább baloldali volt, a metafizika pedig jobboldali; ám most, a környezetvédelmi aggodalmak felmerülésével, az episztemológia reakciónak látszik, miközben a metafizika felforgató allűröket ölt.

A politikai értékek e hirtelen változásai a vélemények börczójén aligha járulnak hozzá a filozófiai viták világosságához. Mégis van itt egy fontos tény. A filozófia viszonya a *véleményhez*, Franciaországban először is viszony a *politikai* véleményhez, s másodsorban az *irodalmi* véleményhez, vagyis az irodalmi csoportosulásokhoz (például az „új regényhez”, a *Tel Quel* csoport-hoz). Minthogy ezek a csoportok a maguk részéről ugyancsak politikai állásfoglalásokat hirdetnek, a különböző szövetségi és szembenállási viszonyok keresztezik egymást. Például a *Tel Quel* csoport egy bizonyos időpontban „a kommunista párt támogatásának” a híve: az olvasó, aki osztja nézeteiket a modern irodalomról, egyidejűleg kommunistabarát lesz. Ám ez az olvasó kénytelen lesz ünnepélyesen megtagadni e tanításokat s szakítani „a kommunista párt támogatásával”, amikor egy kicsivel később a *Tel Quel* már Kína-barát lett. S aszerint, hogy e korszakok egyikében vagy másikában fogja vásárolni a *Tel Quel* folyóiratot, fog vagy nem fog találni benne Jacques Derrida által jegyzett cikkeket.

Az én ismertetésemnek is, helyenként, értékelnie kell majd a politikai helyzetet. Magától értetődik, hogy ez azokban a pillanatokban esik majd meg, amikor maga a filozófiai diskurzus is érintkezésben akar lenni ezzel a helyzettel.



1. A SEMMI HUMANIZÁLÁSA

A három H nemzedéke a 20. század első nemzedéke. A kronológia arra tanít bennünket, hogy e generáció képviselői a század elején születtek (Sartre 1905-ben, Merleau-Ponty 1908-ban), és közvetlenül a második világháborút megelőző években válnak ismertté. Az idősebb, s ebben az időpontban már ismert szerzők a 19. századhoz tartoznak: ez a bergsoni nemzedék esete (maga Bergson 1858-ban született, 1889-ben publikálta doktori értekezését).

HEGEL ÉRTELMEZÉSE

„Mert megtörténhet, hogy a világ jövője, s tehát a jelen értelme és a múlt jelentősége, végső soron attól a módtól függ, ahogyan ma értelmezzük a hegeli írásokat.” (Alexandre Kojève, *Critique*, 1946. 2-3. sz. 366.)

Ha van jele a gondolkodás változásának – lázadás a neokantianizmus ellen, a bergsonizmus elhalványulása –, akkor Hegel erőteljes visszatérése tekinthető ennek. Ez utóbbi, akit a neokantiánusok száműztek, hirtelen különös módon avantgárd szerzővé válik, akit tisztelettel idéznek a legelőrehaladottabb körökben. Ez az újjászületés, úgy látszik, két fő oknak tulajdonítható. Az egyik a megújuló érdeklődés a marxizmus iránt, az orosz forradalmat követően. A bolsevik vezetőket övező dicsfény egy része visszahullik Hegelre, abban a mértékben, amilyen mértékben Lenin például hevesen ajánlotta az olvasását. A másik ok az Alexandre Kojève által a Felsőfokú Tanulmányok Gyakorlati Iskolájában 1933 óta tartott tanfolyam, amely 1939-ig fog folytatódni. Ennek a tanfolyamnak (amelyen a három H nemzedéke fősze-

replőinek a többsége részt vesz majd) a szövege meg fog jelenni 1947-ben, Raymond Queneau gondoskodása révén.¹

Semmi sem jellemzőbb, mint a *dialektika* szó elfogadásának a változása. 1930 előtt rossz értelemben véve értik: egy neokantiánus számára a dialektika a „látszat logikája”; egy bergsoniánus számára csak egy tisztán verbális filozófiát hozhat létre. 1930 után viszont a szót szinte mindig dicsérő értelemben használják. A jó modor ezentúl az, ha meghaladjuk az „analitikus ész” (a kanti *Verstand*-ot), vagy még a „mechanizmust” is, hála a dialektikának. A dialektika még olyan emelkedett fogalomná is válik, hogy sértő lenne a definícióját követelni. Harminc évig olyan lesz, mint a negatív teológia Istene: le kellett mondani arról, hogy meghatározzuk, csak azt magyarázva közelíthettük meg, hogy mi nem. Így van az, hogy Sartre ezt fogja írni 1960-ban, annyi dialektikus gondolkodással töltött év után:

„Maga a dialektika (...) nem lehet a fogalmak tárgya, mivel éppen az ő mozgása hívja életre és bomlasztja fel valamennyit.”²

Kiábrándító nyilatkozat, amikor egy közel nyolcszáz oldalas munkában fedezzük fel, melyről feltehető, ha hiszünk a címének, hogy pontosan magyarázza, miben is áll a dialektikus gondolkodási mód.

A dialektikának ez a presztízse a második nemzedékkel (1960 után) gyengül csak meg. E nemzedék, átugorva az addig tisztelt bálványt, a dialektikában a par excellence illúziót fogja leleplezni, melytől igyekszik majd megszabadulni, ezúttal Nietzsche-től érezve magát feljogosítva.

A jelentésben, amelyet az 1930-as Hegel-kongresszusra készített a *franciaországi Hegel-kutatások állapotáról*,³ Alexandre Koyré mindjárt az elején bevallotta jelentése szerény voltát. Mentegetőzött miatta, hogy nincs sok mondanivalója, mivel Franciaországban nem lehet hegeli iskolát találni. A következő tíz évben a dolgok olyannyira megváltoztak, hogy 1946-ban

¹ R. Queneau felidézi ezt az időszakot a Georges Bataille tiszteletére írott „Első konfrontációk Hegellel” című cikkében, *Critique*, 1963. 195–196. sz. Idézzük a Kojève (vagy Kotzsenyikov) óráit rendszeresen látogató hallgatók közül Raymond Aron, Georges Bataille, Alexandre Koyré, Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil nevét, csakúgy, mint Fessard tiszteendő atyát, és, sokkal futólagosabb módon, André Bretont.

² Jean-Paul Sartre: A módszer kérdései. In: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Ford. Nagy Géza. Budapest: Gondolat Kiadó, 1976. 271.

³ Újból felvette az *Études d'histoire de la pensée philosophique*-jaiba (Paris: Armand Colin, 1961. 205–230.); 1961-es utószavában Koyré megjegyzi, hogy Hegel franciaországi helyzete „teljesen megváltozott”.

Merleau-Ponty ezeket a hegeli sorokat írhatta, amelyek ma újból meglepnek bennünket:

„Hegel az eredete mindannak, ami nagy történt a filozófiában egy évszázad óta – például a marxizmusnak, a fenomenológiának és a német egzisztencializmusnak, a pszichoanalízisnek –; felavatja a próbálkozást, hogy felfedezzük az irracionálist s beépítsük egy kibővített észbe, ami a század feladata marad. [...] Ha nem mondunk le egy *igazság* reményéről az eltérő állásfoglalásokon túl, és ha a szubjektivitás legelevenebb érzésével megőrizzük egy új klasszicizmus s egy organikus civilizáció iránti kívánságot, akkor nincs a kultúra szférájában sürgősebb feladat, mint összekötni hegeli eredetünkkel a hálátlan doktrínákat, melyek igyekeznek őt elfelejteni.”⁴

Amikor ezt írja, akkor Merleau-Ponty bizonyára nem hiszi, hogy egy paradoxont fejez ki, hanem csupán egy közös érzést idéz egy jól megállapított tényről. Milyen titkos származástan következtében eredete Hegel a „hálátlan doktrínáknak”, mint amilyenek Nietzsche gondolkodása és a pszichoanalízis lennének? Ez az, amit Merleau-Ponty nem pontosított ebben az időszakban. Ám ez az ítélet, ha tárgyát illetően kalandos is, a legnagyobb érdekességű marad számunkra. A kor többféle hivatkozásainak csomópontját jelzi nekünk, feltárja előttünk a *közös nyelv* iránti kívánságot, aminek – akkoriban úgy tűnt –, hegelinek kell lennie.⁵

1930-ban Hegel romantikus filozófus volt, akit régóta megcáfolt a tudományos fejlődés (ez volt Brunschvicg véleménye, melyet Koyré nem mulasztott el idézni a *Jelentésében*). 1945-ben a klasszikus filozófia csúcsává vált, s mindennek az eredetivé, ami újabban történt. Majd ismét fordul egyet a kerék. 1968-ban publikált doktori értekezésében Gilles Deleuze a „korszalem” listájával kezdi: megtaláljuk itt a heideggeri „ontológiai különbséget”, a „strukturizmust”, az „új regényt” stb. Azt írja ekkor:

„Mindezek a jelek egy általános Hegel-ellenesség számlájára írhatók: a különbség és az ismétlés foglalták el az azonos és a negatív, az azonosság és az ellentmondás helyét.”⁶

⁴ Maurice Merleau-Ponty: *Sens et non-sens*. Paris: Éditions Nagel, 1948. 109–110.

⁵ Nehéz életük van ezeknek az „igazságoknak”. A *Tel Quel* csoport által 1972-ben Cerisy-la-Salle-ban szervezett Bataille-kollokviumon Sollers még kijelenti, hogy Nietzschét, Bataille-t, Lacant és a marxizmus-leninizmust a „hegeli rendszer felrobbanása” következményeiként kell elképzelni. (*Bataille*. Paris: Flammarion 10/18, 36.)

⁶ Gilles Deleuze: *Différence et répétition*. Paris: P.U.F., 1968. 1.

A maga részéről 1970-es Collège de France-beli székfoglaló beszédében Foucault megjegyzi:

„Az egész korszakunk próbál, legyen az a logika vagy az ismeretelmélet, Marx vagy Nietzsche révén megszabadulni Hegeltől.”⁷

Így 1945-ben minden, ami modern, Hegelből jön, és az egyetlen módja annak, hogy összegyűjtsük a modernség ellentmondásos követelményeit, az, hogy Hegel értelmezését javasoljuk. 1968-ban minden, ami modern – vagyis még mindig ugyanazok, Marx, Freud stb. –, ellenséges Hegellel szemben. A két nemzedék különbsége az előjelnek abban a megfordításában van, amellyel a Hegelhez való viszony megnyilvánul: mindenütt egy *minuszjel* helyettesíti a *pluszjelet*. Ami viszont nem változik, az maga a beazonosítás: még mindig ugyanarról a pontról van szó, az egyik esetben, hogy megközelítsük (visszamenjünk, mint a tékozló fiú, a hegeli házba), és a másikban, hogy eltávolodjunk tőle (véget vessünk a hegeli zsarnokságnak).

Aki a hegeli életműben egy monumentális racionális művet látna, kétségkívül meg fog lepődni a jövőendő francia „egzisztencialisták” Hegel iránt mutatott tiszteletén: ha az egzisztencia alapvetően abszurd, igazolhatatlan, akkor hogyan békél meg egy olyan gondolkodással, amely fenntartja, hogy „minden, ami valóságos, ésszerű”? Márpedig Merleau-Ponty diagnózisa, melyet fentebb idéztem, jól magyarázza a dolgoknak ezt az állapotát. Az ész kibővítését két módon lehet érteni. Érthetjük rajta, igaz, hogy az ész kiterjeszti a birodalmát s átveszi a hatalmat azokban az övezetekben, amelyek eddig idegenek voltak számára (a történelem és az erőszakosságai, a létezés és az esetlegessége, a tudattalan és a ravaszságai). Ám mindenekelőtt fogékonyak is lehetünk a létező ész kritikája iránt, melyet ez a kifejezés sejtet: „kibővíteni az észt”, és sokkal többet láthatunk e kibővítésben, mint egy egyszerű kiterjesztést: a gondolkodás igazi metamorfózisát. A kétértelműség, amellyel itt találkozunk, a fő nehézség, mellyel szembesülnie kell a Hegel-értelmezésnek, amit mindenütt követelnek: hol pozitív értelemben – „Hegel az, aki egyesíteni fog bennünket” –, hol kritikai értelemben: „a hegelianizmus az, amitől meg akarjuk magunkat szabadítani”. Egy nem dialektikus gondolkodás ragaszkodik a racionális és az irracionális ellentétéhez, ám egy olyan gondolkodásnak, mely dialektikus akar lenni, az a meghatározása, hogy megkezdzi az ész mozgását afelé, ami alapvetően idegen neki, *a más* felé.

⁷ Michel Foucault: *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971. 74.

Az egész kérdés ekkor annak megtudakolásában áll, hogy ebben a mozgásban a más-e az, ami vissza lett vezetve az *ugyanarra*, vagy, hogy egyidejűleg felölelje a racionálist és az irracionálist, az *ugyanazt* és a *mást*, az észnek kellett-e átalakulnia, elveszítenie eredeti azonosságát, *megszüntetnie, hogy az ugyanaz legyen, s mássá tennie magát a mással*. Márpedig az ész mása az esztelenség, az örültség. Így tételezve van az ész *örültség* vagy aberráció általi átmenetének, egy minden autentikus bölcsességhez való eljutást megelőző átmenetnek a problémája.

Kojève, aki szívesebben beszélt bölcsességről, mint racionalitásról, korábban ezt az utóbbi feltételezést fogadta el. Hegelnek, szerinte, nem sikerült elmerülnie az örültségbe az abszolút tudás elérésének pillanatában. És általános módon értelmezése – ahelyett, hogy a hegeli gondolkodás ésszerű és kibékítő aspektusára helyezné a hangsúlyt – tetszelegve emeli ki a paradox, túlzó, erőszakos és főként véres mozzanatokot. A 1968. májusi események során Kojève állítólag azt mondta: nem folyt vér, tehát nem történt semmi. Kommentárja *A szellem fenomenológiájáról* úgy mutatja be ezt, mint az egyetemes történelem elbeszélését, melyben a véres harcok – nem pedig „az ész” – viszik előre a dolgokat a szerencsés lezárás felé. Nem mulaszt el egy alkalmat sem, hogy megemlítsa az ágyúlövéseket, amelyeket Hegel állítólag hallott, amikor Jénában befejezte a kéziratát. Ez magyarázza, hogy Kojève előadásainak leghűségesebb hallgatói között megtaláljuk azokat is, akik „az általános Hegel-ellenesség” fegyverei zömét fogják szállítani, mely Hegel-ellenességet Deleuze figyel meg maga körül 1968-ban, többek között Bataille-t, akire Kojève hatása döntő lesz,⁸ és Klossowskit⁹. Abban a változatban, amit Kojève ad róla, Hegel gondolkodása mutat bizonyos vonásokat, melyek elcsábíthatnak egy nietzscheánust: van valami kalandos és kockázatos benne, veszélybe sodorja a gondolkodó személyét is, az *azonosságát*, túlmegy a jó és a rossz közönségesen elfogadott mértékén. Hegel azt mondta, hogy a filozófiai spekuláció egyesíteni és összebékíteni törekszik „a hét munkanapjait” és „az élet vasárnapját” – más szóval a létezés *profán* aspektusait (munka, családi élet, házastársi hűség, szakmai komolyság, takarékpénztár) és *szent* aspektusait (játék, áldozati kiadások, mámorok, költői lelkesültségi állapotok).¹⁰ R. Queneau, a kurzus kiadója az „élet vasárnapját” egyik regénye címévé fogja

⁸ Lásd Bataille cikkét Kojève-ről (*Deucalion*, 1955. 5. sz. 21–43.): „Hegel, a halál és az áldozat”.

⁹ Klossowski megmagyarázza ezt a Hegeltől Nietzschéhez való eltolódást a könyvében: *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1969. 32.

¹⁰ Ez az ellentét Bataille gondolkodásának a középpontjában áll (vö. *La part maudite*. Paris: Minuit, 1949).

tenni. Egészen biztos, hogy ami a Kojève közönségének figyelmét felkeltette, az a tehetsége volt, hogy kompromittálja a filozófiát – abban az értelemben, amelyben „kompromittáló látogatásokról” beszélünk –, rákényszerítve, hogy a létezés olyan – a politikai cinizmus, az öldöklés és az erőszakosság ereje, és általános módon, *az ésszerű ésszerűtlen eredete* – övezetein haladjon át, amelyeket eddig nem szívesen keresett fel. A hegeli életmű eme aspektusai, melyeket sokáig filozófiája szégyenletes részének tartottak, most – a mesélés művészetének mágiája révén, amivel Kojève rendelkezett – az egész értékét alkotják neki. A valóság az emberek halálos küzdelme nevetséges tétekért – valaki odadobja az életét, hogy megvédjen egy zászlót, hogy elérje egy sértés helyrehozását stb. –; minden filozófia, mely nem veszi tudomásul ezt az alapvető tényt, idealista misztifikáció: ez, kíméletlen formába bújtatva, Kojève tanítása.

Kojève *egy terrorista történelemfelfogást* hagy örökül a hallgatóinak. Ezt a terror-motívumot valamennyi vitában megtaláljuk, melyek egész a mai napig követik majd egymást: a könyv címében, amit Merleau-Ponty ír 1947-ben, hogy a moszkvai perek ellenére igazoljon egy „KP-t támogató” politikát (*Humanizmus és terror*), az elemzésekben, melyeket Sartre a *Dialektikus ész kritikájában* a francia forradalomnak szentel (a „testvériség-terror” témája), csakúgy, mint az erőszakról szóló apológiáiban. Végül az értelmiségi osztály nagy lelkiismeret-vizsgálatában, amely az „új filozófusok” szózata révén 1977–1978-ban el fogja vezetni ez utóbbit annak az ígézetnek a bevallásához, melyet a legvéresebb hatalmak gyakorolnak az értelmiségiekre, éppen azért, mert nincsenek skrupulusaik, és meg merik mutatni, hogy hol van a hatalom. André Glucksmann írni fog egy könyvet, hogy azzal vádolja az összes filozófust, megkülönböztetés nélkül, hogy spekulatív műveikben uralkodási vágyat teljesítenek be, ami megmagyarázná a filozófusok és a zsarnokok cinkosságát.¹¹ Ez a nyilvánvalóan eltúlzott vádbeszéd mutatja, hogy Kojève tanítása milyen mértékben talált meghallgatásra és uralkodik még mindig az elméken. Kojève volt ugyanis, aki ezt írta: nincs lényeges különbség a filozófus és a zsarnok között.¹² Az élet rövidege kétségkívül nem engedi meg ugyanannak az embernek, hogy egyidejűleg legyen filozófus és zsarnok; de a különbség csupán ebből fakad, s a zsarnok mindig csak egy olyan államférfi, aki egy filozófiai eszmét igyekszik megvalósítani a világban. Márpedig egy filozófiai eszme igazságát, magyarázza Kojève, a történelemben való

¹¹ *Les maître penseurs*. Paris: Grasset, 1977.

¹² *Tyrannie et sagesse*. Paris: Gallimard, 1954. 252.

megvalósulása méri, következésképpen a filozófusnak nincs mit a zsarnok szemére hánynia, ha az egy eszme nevében zsarnokoskodik: mindig ez az eset a modern zsarnokságokban, mivel bennük a kiskirályok egy ideológiára hivatkoznak. A terrorista filozófia alapja tehát nem a „tudásvágy”, minden további nélkül, ahogyan Glucksmann véli, hanem *az igazság pragmatikus definíciója* („az igaz az eredmény”), definíció, mely minden nyilvánvalóság szerint nem vezet egyöntetűséghez a filozófusoknál. Ezt a vonzatot figyelhetjük meg a következő bekezdésben:

„Végül is miben áll Hegel erkölcstana? [...] Van az, ami létezik, amennyiben létezik. Tehát minden tevékenység, mivel a létező adottság tagadása, rossz: bűn. Ámde a bűnt meg lehet bocsátani. Hogyan? A siker révén. A siker feloldozza a bűnt, mert a siker egy újabb valóság, amely *létezik*. Ámde hogyan alkossunk ítéletet a sikeréről? Ehhez az kell, hogy a történelem véget érjen.”¹³

Ezért véresek szükségképpen a forradalmak.

EGY KONKRÉT FILOZÓFIA KERESÉSE

Az 1930-as nemzedék többször elmesélte tanulóéveit. Az egyetemi idealizmus ellen lázadva azt követeli, amit ő „konkrét filozófiának”¹⁴ nevez, s ami később az egzisztencializmus nevet fogja kapni. Márpedig az „idealizmust” populáris vagy metafizikai értelemben lehet érteni.

A szó populáris értelmében idealista az az ember, aki, hogy vezesse magát az életben, egy „ideát” vagy egy „ideált” alkalmaz útikalauzként. „Ideán” „a szellem nézetét” kell érteni, egy nézetet, amely tehát nem a szemekből jön, s nem lehet valamilyen „tapasztalati tanításra” visszavezetni. A tapasztalati tanítások, mint tudjuk, gyakran keserűek, s inkább a „realizmusra” vagy a „cinizmusra” hajlanak, mint az idealizmusra. Az idealista tévedése, ha mégis tévedés ilyennek lenni, az, hogy nem veszi számba, amit az élet taníthatna meg neki, s úgy tesz, mintha a dolgok a valóságban úgy történnének, mint ahogyan az *idea* szerint kellene történniük, amit ő egy ideális világról alkot magának. Az idealista hibája tehát *absztrakciónak* nevezhető. Azzal kezd, hogy nem vesz tudomást a megszüntethetetlen különbségről, ami az észze-

¹³ *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947. 95.

¹⁴ *A módszer kérdései*. Id. kiad., 113..

rú és a jóval megegyező világot, amiről beszél, elválasztja a nyüzsgő, és az érvekkel szemben rebellis világtól, amiről sokkal kevesebbet beszél. A világ, amelyről beszél, az a világ, amelyben beszélnek: itt szavakat váltanak, nem pedig ökölcsapásokat vagy ágyúlövéseket. Innen ered egy *konkrét* filozófia követelése, hogy véget vessenek az idealista hazugságnak.

Rögtön látjuk a korlátját az idealizmus ilyen kritikájának. Az idealistát azzal vádolják, hogy úgy tesz, mintha az a – civilizált és ésszerű – világ, amilyennek lennie kellene, már a mai világ lenne. Az idealista tehát naiv álmodozó, feltéve, hogy nem egy ravasz konzervatív, vagy egy egyetemi idiotizmustól utolért professzor. Amit az idealista szemére vetnek, az egyáltalán nem az ideálja. Ez utóbbit, ahelyett, hogy ostobának vagy esztelennek ítélnék, a jó pontos definíciójának tartják. Amit a szemére vetnek, az, hogy azt hiszi: ez az ideál már ma megvalósult, s hogy így felmenti magát minden akció alól.

A következőképpen az, hogy a konkrét filozófia absztrakció feletti győzelme egy időbeli korrekcióra fog redukálódni: a jó még nem valósult meg, az idealistának, aki ma füttyül ránk, holnap igaza lesz. *A ma tévedése a holnap igazságává* fog átváltozni: „dialektikus” erőmutatvány, amit az akció vagy (miként egy olyan terminussal fogják mondani, amely marxista akar lenni) a *praxis* fog végrehajtani. Ez a *praxis* szó egyébként az 1950–1960-as éveknek az egyik alapszava lesz. És az, hogy *praxist* mondanak ott, ahol azelőtt *akciót* mondtak, vitathatatlanul annak a következménye, hogy kitartóan olvassák a fiatal Marx írásait ebben az időszakban. Ez az állandó témája Merleau-Pontynak, amikor Marxról beszél: a *praxis* az értelem helye, ez lenne Marx óriási felfedezése:

„Az, amit Marx *praxisnak* nevez, nem más, mint ez az értelem, mely spontán módon alakul ki azoknak a cselekedeteknek a kereszteződésében, melyek révén az ember a természettel és a másokkal való viszonyait elrendezi.”¹⁵

A *praxis* iránti lelkesedésében Sartre még addig is elmegy majd, hogy ezt írja:

„minden, ami valóságos, *praxis*, és minden, ami *praxis*, valóságos”.¹⁶

¹⁵ *A filozófia dicsérete*. Ford. Sajó Sándor. Budapest: Európa Könyvkiadó, 2005. 61.

¹⁶ Idézi Merleau-Ponty a *Les aventures de la dialectiques*-ben. Paris: Gallimard, 1955. 179.

1965 után, s azért, hogy elhatárolódjanak a marxizmus eme egzisztencialista verziójától, már nem „praxist”, hanem „gyakorlatot” fognak mondani. Például az írás „jelölő gyakorlat” lesz, a filozófia pedig „elméleti gyakorlat”.

Mindent összevéve, vagyis *a történelem végén*, az idealizmus lesz az igazi filozófia. Mindemellett ez a filozófia hamis és hazug, mert elfordít a cselekvéstől. Cselekedni csak egy dolgot jelenthet itt: szembeszállni azzal, ami előidézi, hogy a valóságos még nem az ideális, vagyis nekitámadni a *valóságos valóságának*. Idealizmus-kritikájában a konkrét filozófia egy aktivista állásfoglalásnál végzi. A filozófia, a valóságnak maga a valósága elleni lázadása során, egy gyakorlati ellenállási programmal keveredik össze. Az ellenállással egyébként túl keveset mondunk: egy *ellenálláson belüli ellenállásról* kell beszélni. Az ellenállást, amelyhez az egzisztencialista csatlakozik, az jelöli ki számára, amitől undorodik, s amit burzsoáziának, családnak, intézményeknek stb. hívnak. Ha a fennálló rend azt az érzést nyújtja neki, hogy a kommunista pártot vagy a Szovjetuniót tartja legfélelmetesebb ellenségének, akkor az egzisztencialista azzal elégti ki árulás iránti igényét, hogy nyíltan hirdeti rokonszenvét a kommunizmus iránt. Mégsem mehet el a csatlakozásig, mert egy ilyen kezdeményezés annak helyeslését feltételezné, ami *valóság* a kommunista szervezetekbe vagy a szocialista országokba bejut. Ezért ellenállást fog képezni az ellenállásban, oly módon, hogy mindig felébressze ez utóbbi pusztító hatalmát. Márpedig elég, hogy az egzisztencialista ellensége (tudniillik *ő maga*, ahogyan az eredeti osztályán keresztül utálja magát és az erkölceit) privilegizált ellenfelet változtasson ahhoz, hogy az egzisztencialista politika fenekestül felforduljon. Elítéli az intézményeket, amelyeket addig védelmezett, s rokonszenvet fedez fel magában azok iránt, amelyek ezentúl a tagadás tisztaságát fogják a szemében megtestesíteni. Így az egzisztencialista *elkötelezettség* reményei a Szovjetunióból Kínába, a proletár internacionalizmustól a volt gyarmatok nacionalizmusához, Algériából Kubába (hacsak nem fordítva), a munkásoktól az egyetemistákhoz, a férfiktól a nőkhöz stb. vándoroltak. Ezek az ellentmondásos, de mindig mindent elsöprő állásfoglalások szélkakassá teszik az egzisztencialista politikát, melyet a legkisebb szél is megforgat. Ezt az alapvető határozatlanságot az „elkötelezettségnek” minősített elhatározáson belül igen jól magyarázza a formula, melyet Merleau-Ponty talált a *Humanizmus és terror*-ban: a kommunistáknak akaratauk ellenére vannak értékeik, nos, mi ezért támogatjuk őket. Más szóval a helyeslés, majd az elítélés okai külsődlegesek ahhoz képest, ami eme egymást követő ítéletek tárgyát képezi. 1968 után például Sartre a szovjet szocializmus szemére veti, hogy bürokratikus. De nem kevésbé volt az, amikor védelmébe

vette Sztálin alatt, az 1950-es években. Ami időközben megváltozott, az sem nem a Szovjetunió, sem nem Sartre maga, hanem a világpolitika (átmenet a hidegháborúról a békés egymás mellett élésbe).

A *praxis* doktrínája magánál az elvénél fogva meg van fosztva minden eszköztől, hogy irányítsa és megítélje a tevékenységet. Fenntartja, hogy az idealista ideálja ma még misztifikáció, de hogy holnap már értelme lesz. Közben tehát, hogy cselekedjünk, rá kell majd bízunk magunkat egy „realista morálra”, ami a tapasztalatból merítettet. A tevékenység szabályát nem kérhetjük tehát a filozófiától. A *praxis* filozófusát tevékenysége során egyetlen *eszme* sem kalauzolhatja azon az eszmén kívül, hogy cselekedni kell. A tevékenység teljesen meghatározatlanná válik. Az idealista absztrakció elleni lázadás csak kiindulópontját alkotja a tevékenység és az erőszak *absztrakt* dicshimnuszának. El vannak szánva rá, hogy az általános rossz ellen cselekszenek, de egy sajátos helyzetben – s minden helyzet sajátos – ugyanazok a premisszák ténylegesen bármilyen döntést igazolhatnak. Sartre színháza és politikai cikkei bőséges illusztrációját nyújtották ennek a nehézségnek. A *Les Temps modernes* folyóirat csapatán belüli számos vita mindig politikai volt, soha nem filozófiai: a gondolkodásnak elvileg el kellett köteleznie magát a konkrétumban és politikai állásfoglalásokban kellett végződnie, gyakorlatilag ez a gondolkodás még mindig elvont volt, mivel éppoly jól bizonyította a *prót*, mint *kontrát*, anélkül, hogy valaha is bármit változtatott volna a premisszáin.

„Idealizmus”, a szó metafizikai jelentésében értve, annak a tanításnak a neve, mely egyenértékűeknek tartja a *létet* és a *megismert létet*. Ez a definíció az, amit Brunschvicg ajánl róla Lalande *Filozófiai szótárában*, az idealizmus szócikknél:

„Az idealizmus fenntartja, hogy a metafizika az ismeretelméletre redukálódik. A lét állításának alapzata a létnek, mint megismert létnek a meghatározása. Csodálatosan tiszta tézis (kivéve a *megismert* szó későbbi elemzését), ellentétben a realizmussal, melynek alapja a létnek, mint létnek az intuíciója.”¹⁷

Mivel az idealizmus egyenlőnek tart *létet* és *megismert létet*, az absztrakció elleni egzisztencialista lázadás első jeleit abban a kritikában lehet megtalálni, melynek Kant veti alá Isten létezésének ontológiai bizonyítékát. Ismerjük a

¹⁷ Ez a *Vocabulaire* (Paris: Presses Universitaires de France), amelyet több alkalommal kiegészítettek és kiadtak, értékes dokumentum a nyelv és az elmék egzisztencialista betörés előtti állapotáról.

100 tallér példájáról adott elemzését. Semmivel sincs több a száz valóságos (*wirklich*) tallérban, mint a lehetséges száz tallérban. A két esetben az összeg ugyanaz. Következésképpen a valóság semmivel sem tartalmaz többet, mint az egyszerű lehetőség. Igen, de pontosítani kell: semmivel sem többet a fogalom, a logika szempontjából. A száz tallér, amiről például akkor beszélek amikor arról panaszkodom, hogy nincs a birtokomban, pontosan ugyanaz, mint az a száz tallér, amelynek a jelenlétét óhajtom a zsebemben. A száz tallér *megismert léte* a két esetben ugyanaz. Márpedig ez a száz tallér, ha eljut végül a zsebembe, pontosan ugyanaz lesz, mint amelynek a jelenlétét kívántam. A fogalmat tehát nem módosítja a lehetőségből (fogalom) a valósághoz (létezés) való átmenet, de a vagyonom mégis módosul általa. A *lét* tehát nem az ugyanaz. S a lét tehát nem azonos a *megismert léttel*. A létezés kanti definíciója alapján – amit az egzisztencialista nemzedék, vizsgálat nélkül, egyhangúlag átvett – a létezés nem predikátuma a dolognak. Megszökik a fogalom elől, s átmegy a felfoghatatlan táborába. Innen ered a létezés cinkossága a felfoghatatlan valamennyi alakzatával: az esetlegességgel, a véletlennel, az igazolhatatlannal, az előreláthatatlannal stb. S minthogy tehát a legnagyobb különbséget a száz tallér birtoklása vagy nem birtoklása, a távollét és a jelenlét között kell tennünk, ebből az következik, hogy a fogalom közömbös a legalapvetőbb különbséggel szemben. *Ugyanaz* a fogalom érvényes a távol lévő dologra és a jelen lévő dologra: ignorálja ezt a *másságot*. Ki fog kelleni tehát lépni a fogalomból, hogy megfogalmazzuk, ami végső soron számít: a létezést vagy a nemlétezést, a lenni-t vagy a nem lenni-t. Ebből származik a diskurzus irodalmi (fiktív) formáihoz: a drámához, az önéletrajzi vallo-máshoz, a regényhez stb. való folyamodás, szemben a teoretikus formákkal.

A SZOLIPSZISTA KIFOGÁS

Ha „lét” egyenlő „megismert lét”, akkor felvetődik a kérdés, hogy ez a lét kinek a megismert léte? Az enyém mint egyedi, s a felebarátaimétól megkülönböztetett egyéné? Bárkié? Az idealizmus így beleütközik a szolipszizmus kifogásába. Szemére vetik, hogy kénytelen elfogadni az abszurd tézist, miszerint az, aki a *cogitót* megfogalmazza, nem tehet mást, mint hogy így következtet: az én létezésem biztos, a te létezésed sokkal kevésbé az, s még radikálisabban, „én vagyok, tehát te nem vagy”.

A Francia Filozófiai Társaság egyik ülésén, melynek során Brunschvicg kifejtette az idealista tézis érveit, az egyik tanársegéd, André Cresson, feltette

neki a másik ember létezésének kérdését. Ha a lét csak abban a mértékben állítható, amelyben megismert, akkor mi a léte a másik embernek? Mi az a létezés, a megismerő szubjektum, például Léon Brunschvicg számára, amit a másíknak, például André Cressonnak kell tulajdonítani? Az erről az ülésről szóló beszámolóban olvassuk ezt a szöveget:

BRUNSCHVICG: Az idea, amivel az ő tudatáról rendelkezem, egy rész a létítéletem rendszerében.

CRESSON: Semmiképpen sem fogadom el, hogy Brunschvicg úr tudatának egyik létítéletere lehessek redukálva, s azt gondolom, hogy a jelen lévő személyek közül senki sem hajlandó ezt a saját szakállára elfogadni. És bizonyára, hogy következetes legyen, Brunschvicg úrnak ki kellene jelentenie, hogy az ő tudata az egyetlen tudat s hogy a megismerés egyetlen célja, hogy a saját képzeiből harmonikus elrendezést készítsen a magányos énje számára.¹⁸

Ha a „tudatok pluralizmusa”, miként mondták, ellenérvként állítható szembe az idealista metafizikával, akkor nyilvánvalóan azért, mert nem határozták meg eléggé annak a megismerő szubjektumnak a természetét, amely a lét mértékeként van felállítva a lét és a megismert lét egyenlet révén. Így van az, hogy Brunschvicg könnyen mondogatta: Egyiptom története azonos az egyiptológia történetével. Az egyiptomiak végső soron tehát az egyiptológusoknak köszönnek a létezésüket. És – általános módon – az lesz a neokantianizmus gyengesége, hogy segítségül hívott egy meghatározatlan Szellemet, melyet többé-kevésbé úgy képzeltek el, mint egy jó szándékú emberekből álló közösséget, anélkül, hogy jobban pontosították volna, ami mégiscsak a világ talapzatává vált. A létet megismerő szubjektum a tudósok társaságához vagy a Népszövetség társaságához hasonlított-e? Egyfajta Nobel-díjra jelöltek egyesületeként képzelhettük el? A világ ilyen elve elég lenne ahhoz, hogy a terhét viselje?

Ha megadnánk a szót Brunschvicg töltőtollának vagy íróasztalának, tárgyaknak, melyek státusa hasonlóképpen a létítéletek összességébe integrálódó jelenségeké, kétségkívül ugyanazzal a hevességgel tiltakoznának, mint André Cresson, e tisztán intencionális státusra való redukálásuk ellen. Az idealista filozófus beszélgetőpartnerének egyetlen privilégiuma így az a lehetőség, hogy szavakkal tudassa az előbbivel egyet nem értését. A jelenség tiltakozik az a priori szintetikus ítéletek ellen! Az eszme, amelyet a beszélge-

¹⁸ *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1921. 51.

tőpartner alkot magának a saját személyéről, semmiképpen sem esik egybe azzal, amit az idealista javasol neki. Egy második tudat létezése tehát abban a mértékben teszi kérdéssé az idealista egyenletet, amelyben lehetlenné válik azt mondani, hogy a második tudat *megismert léte* azonos az ismerettel, amelyet az első tudat szerez róla, vagy hogy ez az ismeret azonos azzal, amit ő szerez magáról.

A „másik problémája”, ami a francia fenomenológia írásait a legfontosabb fejezetükkel látja el, először csak egy különös esete a lét reprezentációra történő redukálásának. A másik *esse*-je, mint minden *esse*, a *percipire* redukálódik. A nehézség onnan ered, hogy ez a másik, épp abban a mértékben, amelyben helyeselni fogja az idealista tézist, a *percipiens* privilégiumait követeli majd magának, s igényelni fogja, hogy ne csak egy bármelyik tudatban meglévő létítélet logikai szubjektuma, hanem ama tudat szubjektuma számára legyen elismerve, amelyben ez az ítélet megfogalmazódik. Mint látjuk, a szolipszizmus kifogását két ellentétes szándékkal lehet előhozni: akár azért, hogy vitassák az idealizmus premisszáit, jelezve egy képtelen következményt, amely belőlük származik, akár azért, hogy vitassák az idealizmus optimizmusát és követeljék, hogy vezesse be e drámai következményt a tanítása belsejébe. Ez a második lehetőség határozza meg az 1930-as évek „konkrét filozófiáját”.

A tudatok harca csíraformában megvan a karteziánus *cogitó*ban. Abban, amit a „tudatfilozófiának” fognak majd nevezni, azaz a karteziánus hagyományban, a „gondolkodom, vagyok” egyszerre az *eredete* és a *szabálya* minden igazságnak. Ez az első igazság, az igazság, amely az összes többi eredete, s végül maga a példája az igazságnak. Az *ego*, ahogyan az *ego cogito, ego sum*-ban van adva, az abszolút, amihez képest minden *relatív*: igazsága, mely nem függ egyetlen másiktól sem, az összes többit kondicionálja. Ez az „abszolút” szó, mely ragyogó pályafutásra van szánva a modern gondolkodásban, pontosan azonos azzal, amelyet Descartes használ a *Regulae ad directionem ingenii*ben (Szabályok az értelem vezetésére). Márpedig egyidejűleg nem lehetséges több abszolút. Egy másik abszolút (másvalaki) szükségképpen riválisát jelenti az első abszolútnak (én, ego). Az átmenet a *cogitótól* a *cogitamushoz* egyáltalán nem az átmenet a magányos elmélkedés „énjétől” egy szellemi köztársaság „mijéhez”. Többes számban az abszolútok már csak *trónkövetelői* az abszolútnak, konkurensok, akik egymást tépik szét a trón körül.

Már látjuk a konkrét filozófia ambícióinak a határait. Ilyennek minősítve magát, jól jelezte a professzorai elleni lázadás szerénységét, mivel átvette tanításuk lényegét, tudniillik a *cogitót*, minden filozófia megkerülhetetlen kiindulópontját. Mi ugyanis egy „konkrét filozófia”, hacsak nem az absztrakt

filozófia, kiegészítve azzal, amitől elvonatkoztatott? Márpedig az egyetemi filozófiának az hiányzott, hogy figyelembe vegye a magában a *szubjektum*-fogalomban rejlő rivalizálást. A szubjektum státusa ezentúl mint veszélyezettett pozíció, mint azon a ponton lévő jelenik meg, hogy egy újonnan jött meghódítsa, s amit meg kell védeni a betolakodóktól. A Robinson Crusoe és Péntek találkozásáról szóló elbeszélés újabb változataként a másik fenomenológiája folyton az ellentmondás sokféle arcát mutatja: a másik jelenség *a számomra*, de én magam is jelenség vagyok *az ő számára*; kettőnk közül egyikünk nyilvánvalóan felesleges a szubjektum-szerep szempontjából, s meg kell majd elégednie azzal, hogy az legyen *a maga számára*, ami *ő a másik számára*. Érthető tehát az úr és a szolga hegeli dialektikájának sikere, melyet az 1930-as nemzedék fáradhatatlanul idéz, s amelyet Kojève *A szellem fenomenológiájáról* szóló értelmezése kulcsává tett.

A TAGADÁS EREDETE

Egy konkrét filozófiában már nem lehet a tudatot képzetek soraként leírni, amit, mint Kant mondja, egy „gondolkodom” kísér. A tudat többé nem ön-maga egyszerű elképzelése, hanem önmagának, mint a külső univerzum által vitatott lénynek az elképzelése, akinek az identitása bizonytalan, s akinek küzdenie kell, hogy létezzen. *A másik* veszélybe sodorja *az ugyanazt*. Egy szó foglalja össze a tudatnak ezt az új státusát, a negativitását. Azt mondanánk, hogy a tudat létét most úgy fogják fel, mint egy „dialektikus” létet.

A negatívnak ez a kérdése nagyon jellemző a francia filozófia fejlődésére. Megéri a fáradságot, hogy jelezzük a különböző módokat, ahogyan tételezve lesz a 20. században. A negatív megjelenik, senki sem vitatja ezt, az ítéletben, és a „nem” formájú tagadás különböző fajtáiban. Az egész probléma annak megtudakolásában áll, hogy *ez a „nem” tagadás honnan bukkanhatott fel*. Adott a kijelentés: „Jeanne nincs itt”. Mivel függ össze egy ilyen kijelentés lehetősége? Vagy azt vesszük figyelembe, hogy a tagadás státusa nem különböző az állításétól: a két esetben az ítélet kijelentés egy dologi állapotról. El kellene fogadni, e feltételezés szerint, negatív dologi állapotokat, hiány- vagy nem-lét tényeket, melyek alkalmasak a konstatálásra. Vagy pedig elutasítjuk, hogy a tagadás egy tényleges szituáció egyszerű rögzítése legyen, például azé, hogy Jeanne ténylegesen nincsen ott, ahol az, aki ezt a negatív ítéletet kibocsátja. A tagadás ebben a második hipotézisben egy konfliktust fog kifejezni a megfigyelhető dologi állapot s egy lesújtó dologi állapot között, me-

lyek szemben állnak egymással a személy fejében, aki tagad. Összegezve, a nem-létnek meg kell adni a paradox lehetőséget, hogy *megjelenjen* előttünk, vagy pedig azt a képességet kell tulajdonítani az embernek, hogy bevezesse a nem-létet egy olyan hatalom gyakorlása révén, mellyel a szellem rendelkezik, hogy szembeszegüljön azzal, ami van. A század elején az a leggyakoribb állásfoglalás, hogy a semmi a tagadásból származik. A semmi, mivel egyáltalán semmi, nem lehetne része a dolgok összetételének. Egy – „ez semmi” típusú – ítéletnek nem felel meg semmi negatív e dolog lét- vagy megjelenésmódjában. Egy dolog megelégszik azzal, hogy olyan, amilyen: ami a semmit illeti, eredete a szellem szabadságában lesz, a szabadságban, melyet egy *nem* szembeállításának képességével kell majd meghatározni mindazzal, ami egyszerűen adva van. Ez a posztkantianus idealizmus legklasszikusabb tézise, melynek egy példáját találjuk (ami előrevetíti Sartre fejtegetéseit) Lachelier szövegében:

„Ha létezni annyi, mint a szellem által tételezve lenni, akkor a szellem ugyanazzal a szabadsággal tételezhet valamilyen létet, vagy utasíthatja el, hogy bármit is tételezzen (vagy legalábbis foghatja fel magát absztrakcióval, mint semmit tételezőt, foghatja fel a saját szabadságát, e szabadság minden aktuális gyakorlásán kívül).”¹⁹

A lét pozitivitása, a semmi humanitása, a szabadság negatív lényege – e három tézis elválaszthatatlan egymástól. Az idealizmus metafizikája (tanítása a létéről) pozitívizmus: „lenni” azt jelenti, hogy „az esetnek lenni”, „megfigyelhető adottságnak lenni”. Ami a negációt illeti, az arról a hatalomról tanúskodik, amivel a szellem rendelkezik, hogy *ne tételezze* azt, ami ténylegesen van, vagyis amit ő maga „az esetnek” ítelt, hogy előszeretettel *tételezze* azt, ami nincs (a lehetségest, a jövőt, a kívánatot). A nem tételezés e szabadsága megmutatja, hogy az *adott*, mélyebben, egy tételezett, s hogy a pozitív aspektusa egy kezdeti tételezésből jut el hozzá: az adott minden pillanatban nem tételezett (tagadott) lehetne. Létét egy eredeti állításból meríti, amelyhez a szellem olyan okoknál fogva folyamodik, melyeknek egyedül ő a bírója. Végső soron csak az kap létet, ami méltónak mutatkozott e szubjektum általi vizsgálat minőségére. Nem nehéz felvázolni e három tézis karteziánus eredetét.

Még messzebb menve a semmi megsemmisítésében, Bergson közel harminc oldalt szentelt *A teremő fejlődésben* (1907) annak, hogy az ál-eszméjét kiűzze. Nekitámadva a „hamis problémáknak”, amelyeket szerinte a metafizika

¹⁹ A „semmi” szócikk Lalande *Vocabulaire*-jében.

zika tételez, Bergson megmutatja, hogy ezek a problémák feltételezik, hogy a negatív ideáknak van jelentésük. Így a célszerűség problémája – hogyan magyarázzuk, hogy van rend? – feltételezi, hogy lehetséges egy rendezetlenség. És a metafizikai probléma leibnizi megfogalmazása – miért van valami, s nem inkább a semmi? – jól mutatja, hogy a metafizikus egyenlőséget, sőt egyfajta prioritást ad a *semminek* a *valamihez* képest. Valójában azonban, magyarázza Bergson, ez a *semmi* egy nyelvi jelenség. Mielőtt beszélnénk, fürdünk a jelenlétben, s csak azzal van dolgunk, ami van. A nyelv az, amely átfordítja olykor ezt a *jelenhez* való viszonyt egy távollétről szóló kijelentéssé, a tagadásnak köszönhetően. Azt mondjuk, „az asztal nem fehér”, miközben látunk egy fekete, barna vagy piros asztalt, amely azonban soha nem nyújtja nekünk a „nem fehér” szint. Innen ered Bergson konklúziója: több van a semmi ideájában, mint a valami ideájában, mert van először is a valami ideája, s van azután egy szintén pozitív művelet eredménye, mely művelet az idea elűzésében áll, miközben tartózkodik attól, hogy pontosítsa, mivel helyettesítjük. De a hely bizonyosan soha nem marad üres.

A nehézség talán csak messzebbre van kitolva. Ha az értelem csak állításra képes – miként Bergson szeretné valamennyi idealista kollégájával szemben –, állításra hol közvetlen formában („az asztal fekete”), hol pedig látszólag negatív, meghatározatlan formában („az asztal nem fehér”), akkor hogyan tévedhet például, és tételezheti létezőként azt, ami nincs? A választ erre az ellenvetésre *vágnak* hívják. Ha a tagadás nyelvi művelete hasznos, akkor azért, mert a szellem abban a veszélyben forog, hogy összekeveri a dolgok jelenlegi állapotát (azt, amit megfigyelne, ha nem lenne elfoglalt és szórakozott) egy már eltűnt (sajnálattal) vagy egy eljövendő állapottal (remény). A tagadás így figyelmeztetés a csalódással szemben, a maga módján szintén a valóság egy megközelítési útja.

A semmi eredete a kantianusok számára, csakúgy, mint Bergson számára, a tagadás. De mi az eredete a tagadásnak? A bergsoni magyarázat egy bűvészmutatványba illő fordulat minden látszatával rendelkezik. A negatív nincs belőle kiküszöbölve, mint ígérte, hanem csak ügyesen el van tüntetve. Először a valami-*hiány negatív itéletté* változik e dolog jelenlétének állításáról („az asztal nem fehér” = „Önnek nem lenne igaza, ha azt mondaná, hogy fehér”), majd e tagadás *negativitása* egy vágy *pozitivitásával* változik, mely felelős a negatív látszatú (hiábavaló várakozás, nosztalgia, tévedés) viselkedésekért. Az egész kérdés annak megtudakolásában áll, mondható-e pozitívnek ez a vágy, s hogy a semmi – távol attól, hogy előidézve lenne – milyen mértékben volt csupán *humanizálva*. Ha ugyanis a vágy csak a semmi

álruhája volna, akkor a tagadás, mely a semmit létrehozni hivatott, maga is a semmiből származna.

A vágy pozitivitása vagy negativitása? Ezen a terepen fogja folytatni Deleuze a harcot a dialektika ellen. Az, amit 1970 után a „vágy filozófiájának” fognak nevezni, és amelynek klasszikus műve a *L'Anti-Édipe* lesz, Nietzsche-re hivatkozik majd, s tőle fog jelszót kölcsönözni: „a platonizmust megdönteni”. Deleuze ugyanis szembeállítja egy termelő és teremtő vágy koncepcióját a vágy hiányként, aggodalomként, szenvedésként való „platonikus”, majd „keresztény” értelmezésével. Mégis, ez a vita a vágy természetéről sokkal inkább leszámolás lesz Bergson tanítványa, aki itt Deleuze, s a hegeliánusok (akiknek első sorában Sartre és Lacan áll) között, mint Nietzsche–Platón-konfliktus. Tudjuk, hogy Platónnál a vágy keverékként van leírva: *Erósz Pénia*, a Hiány fia, ám az apja *Porosz*, a Jó Eszköz. Ez az Erósz tehát egy *másutt* lévő jelenlét által *itt* keltett hiány. Másként áll a dolog a vággyal Hegel szerint: ez a terminus, Kojève kommentárjában, a *Bejéerde* szót fordítja le, amely a *Fenomenológia* IV. fejezetében szerepel. S mivel ez a IV. fejezet Kojève szerint az egész könyv kulcsa, a dialektikus filozófia most mint olyan gondolkodás lehet definiálva, amely a vágyat a tiszta negativitással azonosítja, s nem csupán tagadást lát benne, hanem a tagadás tagadását is.

A TÖRTÉNELEM VÉGE

Alexandre Kojève kiváló mesélő tehetséggel rendelkezett. Kommentárjában a rideg hegeli *Fenomenológia* egyfajta filozófiai tárcaregénnyé alakul át, ahol egymást követik a drámai jelenetek: pittoreszk személyiségek csapnak össze, helyzetek visszájára fordulásai tartják fenn a fokozott izgalmat, és az olvasó, mohón vágyva tudni a történet végét, követeli a folytatást.

Általában Kojève egy *antropológiai változatot* adott a hegeli filozófiáról. Ez új dolog volt a franciák számára, legalábbis ebben az időpontban, mert nem ismerték Hegelből csak az „abszolút idealizmust” és a „pánlogizmust”, de nagyon kevésbé „a baloldali hegelianizmust”. A hegeli dialektika e humanista változatának végső jelenete megadja a kezdetét is. A történelem elbeszélésének utolsó epizódjáról feltételezik, hogy megfelel az emberi történelem utolsó stádiumának, ami után már semmi új nem történik. Kojève, némi kajánsággal, folyton hangsúlyozta e tézis sokkoló következményeit: a történelem befejeződött, most a poszt-történelembe lépünk.

„Valójában az emberi idő vagy a történelem vége, azaz a tulajdonképpeni ember vagy a szabad és történeti ember végleges megsemmisülése egész egyszerűen a tevékenység megszűnését jelenti, a szó szoros értelmében. Ami gyakorlatilag ezt jelenti: a véres háborúk és forradalmak eltűnése. És még a *filozófia* eltűnése is; mert, mivel maga az ember lényegileg nem változik, nincs többé ok arra, hogy az (igazi) elveket, amelyek a világ és önmaga megismerésének az alapja, megváltoztassa. Az összes többi azonban vég nélkül meghatározódhat: a művészet, a szerelem, a játék stb., röviden minden, ami az embert *boldoggá* teszi.”²⁰

Márpedig a „történelem vége” nem más, mint narratív s átvitt nyelvre való fordítása annak, ami a filozófiai nyelvezetben az abszolút tudás nevet viseli. Az abszolút tudás a szubjektum és az objektum (vagy a gondolkodás és a lét) *azonosságának* a tudománya. Ez a metafizikai tézis, mely tagadhatatlanul homályos s vitathatatlanul „idealista”, hirtelen könnyed és „realista”, ha nem éppen „materialista” kinézetű jelentést kínál. A szubjektum és az objektum azonossága ebben az elbeszélésben azt jelenti, hogy az ember (a szubjektum) semmivel nem találkozik magán kívül (az objektumban), ami akadályt képezhetne a tervei megvalósulásában. Más szóval, a természetet megfékezte, a társadalmat kibékítette. Úgy élve a világban, mint virágzó kertben, embertársaiban pedig megannyi baráttra lelve, az ember nyugalomba vonul, odahagyja történeti munkáját és epikureus bölccsé válik, átadva magát mindannak, „ami az embert boldoggá teszi” (a játéknak, a szerelemnek, a művészetnek stb.). A történelem vége egyenlő a *szembenállás* (terminus, mellyel a hegeli *Gegenständlichkeitet* lehet fordítani) végével. A szubjektum és objektum azonosságának javaslata, amely eddig „ideológiai” (misztifikáló) volt, igazzá válik.

„[...] Az abszolút tudás, azaz a bölcsesség az ember tagadó tevékenységének teljes sikerét előfeltételezi. Ez a tudás csupán: 1° egy *egyetemes* és *homogén* államban lehetséges, ahol egyetlen ember sem *kívülrálló* a másik számára, ahol nincs már egyetlen meg nem szüntetett társadalmi *ellentét* sem; s 2° egy természetben, amit az ember munkája megszelídített, természetben, ami nem *állva* többé *szembe* az emberrel, már nem *idegen* a számára.”²¹

²⁰ *Introduction à la lecture de Hegel*. Id. kiad., 435. (Jegyzetben.)

²¹ I. m. 301.

Nem kell megvitatnom itt a kérdést, hogy ezt a narratív tolmácsolást adva a *Fenomenológiájáról*, Kojève vajon eltorzítja-e Hegel gondolatát, vagy pedig a legmélyebb értelmét fedezi-e fel. Értelmezése humanista szeretne lenni annyiban, hogy azt a helyet csinálja az emberi történelemből, ahol mindennek, aminek jelentése van, el kell dőlnie. Igazság csak a történelemben van. Nincsenek tehát örök igazságok, mivel a világ szüntelenül módosul a történelem folyamán. Vannak azonban tévedések, melyek ideiglenesen az igazság látszatát öltik, s vannak tévedések, melyek dialektikusan igazságokká változnak. Például az antik polisz polgára, aki azt állítja: „minden városban vannak urak és rabszolgák”, igazat látszik mondani, mivel kijelentése mindenütt igazolható az antik világban, s mégis meg fogja cáfolni az emberi történelem, melynek során a rabszolgák felszabadulnak. Ahelyett, hogy egy rabszolga, aki az antik poliszban azt mondaná: „szabad ember vagyok” – rabszolga, aki sztoikus lenne –, hamis ítéletet látszana kibocsátani, pedig a tévedése, hála a történelemnek, igazsággá változik. Tehát a *tevékenység* az, ami az igazról és a hamisról dönt. Ezért a *dialektika* – vagyis, a klasszikus értelemben az igaznak hamissá, a hamisnak igazzá történő átfordítása – ezentúl a történelemről vagy a tevékenységről való gondolkodás legsajátabb vonásának számít.

A tevékenység, nem pedig a lét nyújtja az igazság szabályát. Ez az aktivizmus különbözik egy egyszerű történetiségtől, mivel a történeti relativizmus megelégszik azzal, hogy belemerítse az igazságokat a történelembé, így küszöbölve ki az igazság minden kritériumát. Márpedig Kojève számára nincs ilyen kritérium: igaz az, ami sikerül, hamis az, ami megbukik. Ezért adja Kojève tézisének az *ateizmus* nevet, s határozza meg úgy, mint a pontos *antitézisé*t a keresztény teológiának. Ezt kellene megérteni: Hegel számára

„mindaz, amit a keresztény teológia mond, abszolúte igaz, feltéve, hogy nem egy képzeletbeli transzcendens Istenre, hanem a valóságos, a világban élő emberre alkalmazzák”.²²

A teológus azt képzeletben, hogy a teológiai diskurzus olyan diskurzus, amelyben az ember (szubjektum) beszél Istenről (objektum), holott ez olyan diskurzus, amelyben Isten magáról beszél, azaz az *emberről*, anélkül, hogy tudná. Ez lenne az abszolút öntudat vagy bölcsesség végső jelentése: a teológiai diskurzus szerzője felfedezi, hogy a *másik*, akiről beszélt, *az ugyanaz*, mint ő maga, aki róla beszélt. Felismeri magát abban, akit valaki másnak vett, s ezzel véget vet az *elidegenedésnek*.

²² I. m. 571.

A klasszikus ateizmus elvetette az isteni attribútumokat, felfoghatatlannak mondta őket, mert végtelenek vagy összeférhetetlenek egymással. A humanista ateizmus az emberi szubjektum számára követeli őket, aki így az igazi Istenné válik. Pontosan ez a helyettesítés, melynek révén „embert” írnak mindenhová, ahová „Isten” volt írva, határozza meg a *humanizmust*. S ebben az értelemben fogják majd Sartre és barátai a humanista címet 1945 után fennen hangoztatni: az egzisztencializmus humanizmus, miként Sartre fogja mondani egy ezzel a címmel publikált előadásban, amely *A lét és a semmi* témáit népszerűsíti.

Az, hogy az ateista humanizmus abban az értelemben humanista, hogy az isteniséget az ember számára követeli, azt jelenti, hogy egy fordított teológia. Azt is tudjuk, melyik az a teológia, amelyet a humanizmus az emberi lény javára hatalmába kerít: ez, mint Sartre felfedi, a karteziánus teológia. Egy Descartes-szövegválogatás előszavában Sartre ugyanis kifejti: Descartes zseniális gondolata az volt, hogy tételezett egy örök igazságokat teremtő Istent. Ahelyett, hogy az isteni szabadságot megelőzné az igazságok örök rendje, mely meghatározná, tehát korlátozná is, a szabadság az, amely szuverén módon alapozza meg a létet, az igazat és a jót. Descartes egyetlen gyengesége, hogy Istennek tulajdonított egy olyan teremtő hatalmat, amely Sartre szerint elvileg hozzánk tartozik:

„Két évszázad kell majd ahhoz – telve a hit és a tudomány kríziseivel –, hogy az ember visszaszerezze a teremtő szabadságot, melyet Descartes Istenbe helyezett, és megsejtsen végül azt az igazságot, mely a humanizmus esszenciális alaptétele: az ember az a lény, melynek megjelenése lehetővé teszi, hogy van világ.”²³

A humanizmus sajátossága ez az akarat az isteni attribútumok visszaszerzésére vagy újra-elsajátítására, s közöttük is az összes közül a legértékesebb: a teremtő és előidéző hatalom, „hogy egy világ létezzen”. Milyen értelemben mondható az emberi tevékenység teremtőnek? Ez a kérdés pontosan az, amely a negativitásról szóló spekuláció kellős közepébe vezet bennünket. Mégis illik jelezni, mielőtt elhagynánk e humanizmus terminust, a két sorscsapást, amiben része lesz később: Heidegger helyreigazítását 1947-ben, és a strukturalista-vitát.

Levél a humanizmusról-jában, amit válaszként írt kérdésekre, melyeket

²³ *Descartes a szabadságról* (J. P. Sartre válogatásában és bevezetésével). Budapest: Officina Könyvtár 101/102, é. n., 28.

Jean Beaufret²⁴ tett fel neki, Heidegger megmagyarázza, hogy nincs semmiféle kapcsolat az ő gondolkodása és Sartre humanizmusa között. *Levele* nyilvánvalóvá teszi: ez az „ateista egzisztencializmus”, ez a „humanizmus” egyáltalán nem azok, amik szeretnének lenni, tudniillik egy „fenomenológiai ontológia” (*A lét és a semmi* alcíme) konklúziója; mert egy „fenomenológiai ontológia”, ha e kifejezésnek van értelme, olyan tanítás a létről, mely kizárólag a látszatok hűséges leírásán nyugszik. Hanem azok, amik semmi áron sem szeretnének lenni, tudniillik az egyszerű újrafelvétele – az „ember” javára, aki nem kívánt ennyit – a leghagyományosabb metafizikának, mely utóbbi a teremtő kauzalitásból par excellence isteni attribútumot csinál. Heidegger e közbelépése után a „humanizmus” szó már nem az a zászló, melynek mindenki a legméltóbb védelmezője akar lenni. Nemsokára – *Levele* elkésett és váratlan hatásaként – ki fog robbanni Franciaországban a „humanizmusvita” (1965–1966). Versengeni fognak ekkor „antihumanizmusban” úgy a marxisták (akik elítélik az Ember burzsoá ideológiáját) és a nietscheánusok körében (akik megvetik e ressentiment doktrínát, mely az „utolsó ember” belefáradt fejében született), mint a szigorú elkötelezettségű strukturalisták körében (akik bejelentik Lévi-Strauss-szal az „ember feloldásának” tervét).²⁵ A „humanista” gúnyolódó terminussá fog válni, sértő jelzővé, s csatlakozni fog a nevetségessé tett -izmus szavak (vitalizmus, spiritualizmus stb.) gyűjteményéhez.

Megjegyezhetjük, hogy az 1960-as évek szlogenje – „az ember halála” – már előre volt vetítve Kojève óráin, ahol ugyancsak „az Isten halála” végső következményeként tűnt fel. Kojève ezt mondta:

„a történelem vége a tulajdonképpeni ember *halála*”.²⁶

A tevékenység vagy a történelem filozófiájában az embert az határozza meg, hogy cselekszik, hogy megváltoztatja a dolgok menetét. Ha a történelem befejeződik, akkor nincs már mit tenni. Márpedig egy tétlen ember többé nem ember. Amikor átlépjük a poszt-történelem küszöbét, egyrészt eltűnik a humanitás, másrészt megkezdődik a frivolitás, a játék, a csúfolódás uralma (mert semminek, amit ezentúl tehetünk, nincs a legcsekélyebb értelme sem).

²⁴ Heidegger 1946-ban írt, s németül 1947-ben megjelentetett *Levelét* 1953-ban fordították franciára. Egy töredék már megjelent francia fordításban 1948-ban a *Fontaine* nevű folyóiratban, amit megelőz Beaufret cikke: „Heidegger et le problème de la vérité” (melyet ma az *Introduction aux philosophies de l'existence* című könyvében [Paris: Denoël-Gonthier, 1971] olvashatunk).

²⁵ *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962. 326–327.

²⁶ *Introduction à la lecture de Hegel*. Id. kiad. 388. (Jegyzetben.)

Hiába vetették volna ellene Kojève-nek, hogy a véres háborúk és forradalmak semmiképpen sem értek véget 1807-ben, sem 1934–1939-ben. Mert Kojève azt felelte volna, hogy a történelem csak elvben fejeződött be, eszméileg, pontosan egy homogén állam *eszméjével* (olyan kifejezés, amely Kojève gondolkodásában éppúgy érvényes volt Hegel ésszerű államára, mint Marx osztályok nélküli társadalmára), mely megvalósítandó maradt, valószínűleg terrorista eszközökkel. Ahhoz, hogy ez az eszme az egész Földön valóság legyen, kellett még némi idő, pontosan az e háborúknak és e forradalmaknak megfelelő tevékenység ideje, amelyekben mozgósítva voltunk.

A NEGATIVITÁS

Az elsődleges szerepet Kojève elbeszélésében a negativitás fogalma játssza. Két út vezet e fogalom megértéséhez: az első antropológiai, a második metafizikai. Mindegyiket ebben a sorrendben fogom igénybe venni.

Egy olyan filozófiában, amelyben a siker bizonyítja a szerencsés nyertes diskurzusának igazságát, a *cselekvés* az, ami mindenről dönt. A lustáknak nincs semmilyen jövőjük egy ilyen gondolkodásban.

Az emberi cselekvésnek ezen a terepén (melyet – Vico szállóigéje nyomán: „Az emberek csinálják a történelmet” – egyenértékűnek tekintenek a történelemével) kell megvalósulnia az isteni predikátumok, mindenekelőtt a teremtő hatalom – vagy még inkább, miként Sartre fejezi ki magát időnként, az „alkotóképesség”²⁷ – visszaszerzésének. De miben teremtő bármiben is az emberi cselekvés?

Kojève gyakran „a munka és a harc” szembeállításával fejti ki koncepcióját a cselekvésről. S mivel magát a munkát is harcként fogja fel, mely erőszakot tesz a természetén, a cselekvés két módja közösen rendelkezik e harcias jellemvonással. Így minden cselekvés szembenállás egy ellenféllel. Márpedig a cselekvés, meghatározásánál fogva, valamilyen hatást hoz létre. A világ állapota a cselekvés után nem olyan többé, mint amilyen előtte volt. Innen származik ez az okoskodás: nincs újdonság ezen a világon cselekvés nélkül, amely azt oda bevezeti. Márpedig nincs cselekvés, mely ne ellentét lenne: tehát az ellentét (vagy a tagadás, az ellentmondás) vezeti be az újat a régibe.

Kojève szerint az ebben az értelemben felfogott negativitás maga a szabadság lényege. A tagadás termelő ereje az, ami felszabadít. Minden más

²⁷ *A módszer kérdései*. Id. kiad. 197.

definíció „naturalista” lenne, elhibázná az ember (szabad lény) és az állat (determinált lény) különbségét.

„De ha a szabadság ontológiailag *negativitás*, akkor azért, mert nem *lehet és létezhet*, csak *tagadásként*. Márpedig ahhoz, hogy tagadhassunk, kell, hogy legyen valami tagadnivaló: egy létező *adott*. [...] A szabadság nem két *adottság* közötti választásban áll: a szabadság tagadása az adottnak, úgy annak, amik vagyunk (mint állati lény, vagy mint »megtestesült hagyomány«), mint annak, amik nem vagyunk (s ami a természeti és társadalmi világ). [...] A szabadság, amely dialektikus vagy *tagadó* tevékenységként valósul meg és manifesztálódik, épp ezáltal lényegileg *teremtés*. Mert tagadni az adottat, anélkül, hogy a semmibe torkollnánk, ez annyi, mint létrehozni valamit, ami még nem létezett; márpedig pontosan ez az, amit úgy hívnak, hogy »teremteni«.”²⁸

De azért Kojève sehol sem kérdezi meg magától, hogy jogos-e egy fogalmat, itt a cselekvés fogalmát, két másik fogalom (a munka és a háború) egyesülésével meghatározni. Szembeszökő, hogy ez az egyesítés hozza létre egy termékeny tagadás paradox fogalmát, úgy, hogy a munka nyújtja a termelés, a dolgok állapota átalakításának elemét, a háború pedig megszerzi a tagadás, egy ellenféllel való összecsapás elemét, akinek eltüntetése élet vagy halál kérdése. Egyedül az úr és a szolga tanmeséje engedi meg, hogy összekössük a cselekvés két formáját: a szolga először harcos, akit legyőztek „az elismertetésért folyó harcban”, azután dolgozó egy úr szolgálatában, aki épen hagyta neki az életét, s megszerezte az élvezetet magának. Ez az egyesülés mégis egy egymás mellé helyezés marad, nem hoz létre semmiféle igazi fogalmat. A háború egész egyszerűen pusztítás, s mint ilyen, egyáltalán nem hoz létre semmit (ha van rabszolga, akkor azért, mert a győztes véget vetett a háborúnak, miközben épen hagyta az életét a legyőzöttnek). Ráadásul – a fosztogatás révén – a gazdagság áthelyezésével végződhet. A maga részéről a munka termelés, de amiben nincs semmi egy radikális tagadásból: a *hasznos* munka mindig létező anyagi eszközök felhasználása, a terület átalakítása egy előre elképzelt (azaz a tevékenység előtt adott) eszméből kiindulva, soha nem megsemmisítés.

Világosabbak lesznek a dolgok a metafizika oldaláról?

A semmi humanizálása azzal jár, hogy az emberi cselekvésen kívül nincs semmi negatív a világban. A *természetnek*, mivel ez a neve annak, ami termel, anélkül, hogy az ember cselekedne, teljesen pozitívnek kell lennie.

²⁸ *Introduction à la lecture de Hegel*. Id. kiad. 492.

A természeti lét az *azonosság* révén fog meghatározódni (a szó szokásos és „nem dialektikus” értelmében). A természeti dolog – ez a kavics, ez a kutya – az, ami, és semmi más, csak az, amit a *természete* (az azonossága) parancsol neki, hogy legyen. Innen ered Kojève tanítása: a *történelem* dialektikus, a természet nem az. Ami megengedi neki, hogy engedményt tegyen a neokantiánusoknak, akik számára, mint tudjuk, a hegeli rendszer eredendő bűne, hogy magában foglal egy romantikus természetfilozófiát, mely meg akarta haladni Newton mechanikáját. Kojève igazat ad nekik ebben a kérdésben: a *Naturphilosophie* egy torzszülött, amit magára kell hagyni.

Kojève a dualista ontológia nevet adja álláspontjának. A „lét” szónak nem lehet ugyanaz az értelme a természeti dolog esetében és az ember esetében. A természeti dolog, legyen szó e kavicsról vagy e fenyőfáról, megelégszik az-
zal, hogy az legyen, ami: ambíciói nem mennek messzebb önmaga egyszerű megörökítésénél (spinozai *conatus*). Maga az ember, amikor egyszerű élőlényként viselkedik, ugyancsak nem cselekszik, hanem magát reprodukálja. Azt fogjuk tehát mondani, hogy „a természetnek nincs története”. Értsük ezen azt, hogy egy természeti folyamat meghatározása abban áll, hogy a dolgok a folyamat végén olyanok, mint amilyenek az elején voltak, egyenlő feltételek mellett. Alapjában véve tehát semmi sem történt: semmi nem veszett el útközben, semmi nem teremtődött, hanem, például, született egy tyúk egy tojásból, ez a tyúk, ha rajta a sor, tojni fog egy tojást, és így tovább.

Az emberi cselekvés sajátossága, amely a keresztény teológia istenének privilégiumát örökléi itt, abban áll, hogy viszonyt tart fenn a *semminel*. Bevezeti az újat a világba. Márpedig az újnak, ha valóban új, különbözőnek kell lennie mindattól, amit már láttunk. Azt kell tehát, hogy mondhassuk egy autentikus cselekvés után: *semmi* nem lesz már olyan, mint előtte. A cselekvés ténye tehát egy „semminek” ez a közbeiktatása a kezdeti állapot és a végső állapot közé. Az eredmény ekkor *teremtettnek, ex nihilo* létrehozottnak mondható. Következésképpen a cselekvő, amikor cselekszik, nem a létre (létének megőrzésére) vonatkozó akaratát nyilvánítja ki, hanem az akaratát a nem lenni-re (a bosszúságát amiatt, hogy olyan, amilyen, s a vágyát arra, hogy egy másik legyen). A cselekvés filozófiája a cselekvőben egyfajta dandyt lát, akinek számára egy gesztus legfőbb oka minden természeti ok hiányának az eleganciája.

Így a létnek két jelentése van:

1. a természeti lét: „lenni” azt jelenti itt, hogy *az ugyanannak maradni*, magát azonosnak fenntartani;

2. a történelmi lét (vagy „historicitás”): a „lenni” itt a negativitás által határozandó meg; a cselekvő léte abban áll, hogy *nem maradni az ugyanannak*

nak, magát különbözőnek akarni. És a „különbség” nem csupán azt jelenti itt, hogy „különbözőnek lenni”, abban az értelemben, amelyben egy alma különböző egy körtétől: a különbség egy eltávolítási, elváltoztatási cselekvést tartalmaz. A *világ* (annak, ami van, a totalitása értelmében) tehát két részzel rendelkezne. A természeti részben a dolgok olyanok, amilyenek, és a kibontakozás ciklikus. A történeti vagy emberi részben semmi nem marad olyanak, mint amilyen, semmilyen azonosság nem tartja fenn magát.

Kojève a dualista ontológiáját egy képpel szemlélteti, melyet Sartre bőbeszédűen újra elő fog venni *A lét és a semmi*ben. A világ olyan, mondja, mint egy aranygyűrű.

„Vegyünk egy aranyból való gyűrűt. Van egy lyuka, s ez a lyuk éppoly lényeges a gyűrűnek, mint az arany: az arany nélkül a »lyuk« (amely egyébként nem létezne) nem lenne gyűrű; de a lyuk nélkül az arany (amely létezne mégis) ugyancsak nem lenne gyűrű. Ámde ha atomokat lyukasztottunk ki az aranyban, egyáltalán nem szükséges keresni őket a lyukban. És semmi nem mondja, hogy az arany és a lyuk egy és ugyanazon a módon *van* (természetesen a lyukról, mint »lyukról« van szó, nem pedig a levegőről, ami »a lyukban« van). A lyuk semmi, amely (mint egy hiány jelenléte) csak az aranyak köszönhetően marad fenn, ami körbeveszi. Ugyanígy lehetne az ember, aki cselekvés, semmi, aki »semmit« a létben, a létnek köszönhetően, amit tagad.”²⁹

E ragyogó képnek nem szabad annyira elvakítania bennünket, hogy elfeledtesse velünk a „dualista ontológia” kifejezés kétértelműségét. Ontológia azt jelenti: tanítás a létről. Dualista ontológiának tehát annak a doktrínának kell lennie, amely a lét szónak két jelentését ismeri el. Azt hisszük, megértettük: van egy első létmód, ez a lét az azonosság értelmében, ami a természetre jellemző, s van egy második létmód, ez a lét a negativitás értelmében, ami az emberre jellemző. Az aranygyűrű képe azonban más dolgot mond. E szerint az aranyozott mese szerint nem lenne két jelentése a létnek, hanem lenne egyrészt *a lét* (arany), és másrészt *a semmi* (lyuk). Ami a dialektikát illeti (azaz a semmi belefoglalását a létbe vagy a különbségét az azonosságba), a kettő egyesülésében lenne: az aranyak (a létnek) bizonyára nincs szüksége a lyukra, hogy létezzen, ám az aranygyűrű (a világ) nem lenne az, ami, egy aranygyűrű, a lyuk nélkül.

Következésképpen a „dualista ontológia” már egyáltalán nem dualista: végül elfogadják, hogy a létet az azonosságnak kell meghatározni.

²⁹ I. m. 485.. (Jegyzetben.)

AZONOSSÁG ÉS KÜLÖNBSÉG

Itt tűz-tüzet érzünk, mint ahogyan a tűz-víz játékban mondják. Elérkezünk a kérdés lényegéhez, mely dönt a kojève-i interpretációról – és a jelenkori francia filozófiáról is, a maga egészében.

Már a dialektika sem az a kimondhatatlan fogalom többé számunkra, amelyet Sartre definiálhatatlannak állít. Újra megtaláljuk a dialektikát a szó modern jelentésében. Modern, azaz posztkantianus jelentésében a dialektika a jelentés egy értelmezése, amivel az „est” kopula az „S est P” kategorikus ítéletben bír.³⁰ A modern dialektika örökli a kanti vitát az analitikus ítéletek és a szintetikus ítéletek megkülönböztetéséről. Tiltakozik a kopula analitikus értelmezése ellen, az értelmezés ellen, mely szerint az „est” szó a P predikátum S szubjektummal való azonosságát jelentené. Bevezeti a *különbséget* – egy gesztussal, melynek értelmét pontosítani kell – magába az *azonosság* meghatározásába. A különbség azonban egy negatív ítélettel fogalmazódik meg: „A nem B”. A lét dialektikus interpretációja így egy bizonyos, a létben belüli *nemléte*t tüntet fel, amelyről a formális logika igencsak gondban van, hogy számot adjon. Kojève mindezt egy tréfás bemondással fejezte ki:

„Parmenidésznek igaza volt, hogy azt mondta, a lét *van*, s hogy a semmi *nincs*; ám elfelejtette hozzátenni, hogy *van* egy »különbség« a semmi és a lét között, ami bizonyos mértékig azonos minőségben *van*, mint a lét, mivel nélküle, ha nem lenne különbség a lét és a semmi között, a lét maga sem lenne.”³¹

Ebben a szövegben, s egyébként e korszak összes szövegében „a lét” mindig annak a jelentésében értendő, *ami van*, *a létező*. Latinul: az *ens*, nem pedig az *esse*. Kojève tréfája tehát ezt jelenti: a különbség, jóllehet a semmi egy formája – mivel különbözni valamitől annyi, mint *nem lenni* valamiként – részét alkotja annak, ami van. Így kell ennek lennie, mert az, ami nem alkotja részét annak, ami van (az *ens*-nek), a nem-létezőbe, tehát a semmibe megy vissza. Így egy bizonyos belefoglalása (ami meghatározandó marad) a semminek a létbe elkerülhetetlen, ha azt akarjuk, hogy legyen különbség a kettő között.

Jegyezzük meg ezt a passzusból: éppúgy lehetne belőle arra következtetni, hogy a valami és a semmi közötti különbség *nincs*, legalábbis abban az értelemben, amelyben „lenni” annyi, mint „valaminek lenni”. Mert ha a

³⁰ Vö. a „filozófiai állítás” elméletével Hegelnél.

³¹ *Introduction à la lecture de Hegel*. Id. kiad. 491.

különbség valami és semmi között maga is valami lenne, akkor újabb különbség kellene ahhoz, hogy megkülönböztessük a különbséget, ami valami, a semmitől. Következésképpen kellene, hogy a „lenni” ne legyen szükség-szerűen egyenlő a „valaminek (azaz az azonosnak) lenni”-vel. Márpedig az érvelésnek ezt a lehetőségét nem ismerték Kojève és a tanítványai.

Kojève avégett, hogy emberi alakot adjon a negatívnak, rá van vezetve arra, hogy felossza az azonosságot és a különbséget az univerzum régiói között. A nehézségek itt kezdődnek.

Minden nagyon világosnak látszik az univerzum „természet” régiójában. A dolgok itt azok, amik, és nem kívánnak többet. Nem vágnak identitást változtatni: tehát egyáltalán nem vágnak... Következésképpen „lenni” egy természeti dolog számára egyenértékű azzal, hogy „önmagának lenni”: a lét az azonosság analitikus jelentésével bír, ami azt jelenti, hogy a „lenni” azzal jár, hogy „*mindig, mindenütt és minden esetben az ugyanannak lenni*”. Azon a napon, amelyen az azonos megszűnik önmaga lenni, eltűnik, *nincs többé*, mint ahogyan egy elhunyt személyről mondják.

A világ „történelem” régiójában a negativitás, vagy ha úgy tetszik, a különbség uralkodik. Cselekedni a történelemben annyi, mint azon dolgozni, hogy *ne* olyanok *legyünk*, mint amilyenek vagyunk. Összegezve, a lét a természetben az azonosságot, a történelemben a különbséget jelenti. A természeti dolog *van*, amennyiben *azonos*. A történelmi cselekvő *van*, amennyiben *cselekszik*, s annyiban cselekszik, amennyiben nem szűnik meg *különbözőnek lenni*. Ehhez a triviális, nagyon kevésbé „dialektikus” eredményhez jutunk: a természetben „az identitás annyi, mint az identitás”, miközben a történelemben „a különbség annyi, mint a különbség”. A Platón *Szofistája* óta jól ismert következmény azonnal adódik. Ha a semmi nem a lét, és ha „lenni” azonos az „azonosnak lenni”-vel, akkor a semmi soha nem azonos akármivel is: soha, sehol, egyetlen esetben sem. De ha a semminek nincs semmiféle azonossága, ha egyedül a különbség révén határozódik meg, akkor a semmit *önmagától különbözőnek* kell mondani: máskülönben rendelkezne egy önmagával való azonossággal, ami ellentétes a feltevessel. A lét, a maga részéről, mivel az azonosság határozza meg, soha nem juthat be egy negatív ítéletbe. Lehetetlenné válik tehát azt állítani, hogy „a lét *nem* azonos a különbséggel”. Tehát a lét, ha egyszer az abszolút azonosság határozza meg, azonos bármivel, és különösen a különbséggel.

Következésképpen nem csupán az azonosság és az azonosság között van azonosság, miként a formális logika szeretné, hanem azonosság van a különbség és a különbség között is: van egy bizonyos *léte* a *nemlétnék*. Már-

most van-e a legkisebb különbség is az azonosság azonossággal való azonossága között egyrészt, és a különbség különbséggel való azonossága között másrészt? Bizonyára nincs. Mert nincs több *azonosság* az azonosság és az azonosság között, mint a különbség és a különbség között. És nincs több *különbség* a különbség és a különbség között, mint az azonosság és az azonosság között. És mégis, azonosság és különbség *különböző* viszonyoknak számítanak. Kétségtelenül. Következésképpen az azonosság és az azonosság közötti azonosság *azonossága, egyrészt*, és a különbség és a különbség közötti azonosság *azonossága, másrészt*, maga az, ami a *különbséget* teszi az azonosság és a különbség között.

Vagy inkább: nem igaz, hogy az azonos mindig kizárólag azonos, mivel, egy ponton legalább, az azonos azonos a különbözővel. Ugyancsak nem igaz, hogy a különböző mindig különböző. Mert a különböző csak akkor különböző, ha azonos önmagával, ez olyan sajátosság, amin igazságosan *osztódik* az azonossággal.

Néhány konzekvenciát fogunk méríteni az eredetileg tételezett premiszaból: hogy a *lenni* mindig az *azonosnak lenni* értelmében értendő. Ahelyett, hogy a dialektika végül is vitatná egy egyértelmű létnek – amelynek az értelme a logika területén van rögzítve – ezt a meghatározottságát (a predikátum és a szubjektum viszonyában egy jelzői ítéleten belül), a magáévá teszi. Ha a dialektika megengedi magának a luxust, hogy kritizálja a formális logikát és az „analitikus ész”, akkor egyáltalán nem azért, hogy kérdéssé tegye a logika jogát arra, hogy döntsön az értelemről, amivel a „lenni” ígének kell bírnia. Hanem csupán azért, hogy szemére vesse a formális logikának, hogy az azonosság egyoldalú meghatározása révén lehetetlenné teszi a lét összekapcsoló vagy identifikáló jelentését. A dialektika csak a lét összekapcsoló jelentésének védelme céljából vezeti be, *az ellentétek egységét* proklamálva, a különbséget az azonosságba, vagy a negativitást a létbe. A különbség azért szükségszerű az azonosságnak, hogy az azonosság kitarson, mint a lét elsődleges, ha ugyan nem kizárólagos értelme.

És, következésképpen, Kojève tökéletesen egybe marad hangolva a dialektika legmélyebb értelmével, amikor a kommentárjában a létet végig az azonossággal definiálja. Mégis, ez a dialektika, s Kojève bárkinél jobban tudja ezt, egy önmagával azonos lét e bevezető tételezésétől *fogva* igényli a negativitás felbukkanását. A „nem-én” tételezése közvetlen következménye kell hogy legyen az „én = én” tételezésének. Nem lehet egy olyan megállapítás, amelyet az első mellé tennénk. Márpedig a dualista ontológia, amit javasol, képtelen leírni a lét semmivé, az azonosság különbséggé vagy az

én nem-énné való metamorfózisát. A dualista ontológia csak egymás mellé helyezheti őket. Ez ad felhatalmazást nekünk arra, hogy az antropológiai dialektika (a semmi humanizálása) kudarcáról beszéljünk azt illetően, hogy *filozófiaként* konstituálódjon. A francia fenomenológusok, mivel talán túlságosan lefoglalja őket „a konkrétba” való különféle belebonyolódásaik gondja, el fogják hanyagolni, mint látni fogjuk, hogy visszatérjenek erre az ontológiai kérdésre.

A KIJELENTÉS KÉRDÉSE

A semmi humanizálása egy dualista ontológiát igényel. Hegelnél az ontológia a „logika” névvel jelentkezik (jogosan, miként az imént láttuk). Kojève szerint tehát két logika kellene: egy a természet számára, amely a természet-tudományok episztemológiájára redukálódna (ez „az analitikus ész kritikája” lenne), s egy a történelem számára, amely, az elsőtől eltérően, dialektika lenne. Ám ezek a szavak: „az elsőtől eltérően”, rögtön feltűntetik egy harmadik logika szükségességét, hogy megmondja: ezt a két első közötti különbséget az első értelmében (analitikus különbség), vagy a másodikban (dialektikus különbség, *Aufhebung*) kell-e érteni. A természet és a történelem viszonya vagy analitikus, vagy dialektikus. S mivel „természet” és „történelem” a világ két részeként lett meghatározva, ez a harmadik logika a totalitás logikája lenne. Újra megtaláljuk ekkor, e nélkülözhetetlen pontosítás árán, a hegeli hármasságot:

I. Logika

II. Természetfilozófia

III. A szellem filozófiája

A rendszer hármasságában ugyanaz a logika érvényes a természet és a történelem számára. Márpedig a logika, bármilyen értelemben értsük is, a *fogalommal* foglalkozik. S mi tehát egy fogalom? Egy fogalom egyenlő az *azonossággal*: például a „kutya” fogalma azt mondja meg, amiben az összes kutya azonos. A logika tehát *az azonossággal* foglalkozik, azzal az oldallal, melynek révén a dolgok *az ugyanazok*. És a logika azt mondja, hogy az azonos, ha csak azonos, akkor már nem különbözhet a különbözőtől. Nem gondolhatjuk az azonosat, csak különbözőnek gondolva a különbözőtől. A *különbség* az, ami megengedi az azonosságnak, hogy önmaga legyen. Általános módon: nem tételezhetünk egy *ugyanazt*, csak *másnak* tételezve, *mint a mást*. Tehát az ugyanaz csak a másik oltalma alatt az, ami szándékozik és

akar lenni: az ugyanaz. Innen van az átmenet a fogalomtól a természethez. A fogalom azonosság: ennek az *azonosnak*, ami a fogalom, a *másikja* maga a dolog, aminek ő a fogalma. A fogalom meghatározásánál fogva *különböző* a dologtól: de ha „túlságosan különböző” lenne tőle, akkor már nem lenne e dolog fogalma (téves felfogás lenne); ez azt jelenti, hogy a fogalom a dolog nélkül nem lenne *igaz* (mivel semminek a fogalma, képzeletbeli reprezentáció lenne). Ha a *természet* nevet adjuk mindezeknek a dolgoknak, amelyeknek a fogalmai megengedik, hogy az azonosságot különböző – nembeli, faji, egyedi – fokokon gondoljuk, akkor egyfajta ontológiai érveléssel arra kell következtetnünk, hogy a fogalom önmagával való azonosságának feltétele a természeti dolgok fogalmon kívüli létezése. A fogalom nem lenne *önmaga* e *más* nélkül. Azt fogják tehát mondani, hogy „a természet” a fogalom tételezése „önmagán kívülre”, a külsődlegessébe. Ám ahogyan a fogalom ahhoz, hogy valóban fogalom legyen, kénytelen önmagától különbözőnek „tétéleződni” és dologgá „lenni” – miközben az idézőjelek azt jelzik itt, hogy egy tisztán logikai folyamatról, feltételezettnek feltételhez való viszonyáról van szó a gondolkodásban, „a fogalom elemében” –, ugyanúgy a dolognak is ahhoz, hogy valóban dolog legyen, másnak kell lennie, mint önmagának. Azonosságként a dologvalósága van neki: ez az azonosság, mint minden azonosság, egy különbségből tartja fenn magát. Márpedig ami különböző egy dologtól, az éppen a fogalom. *A dolog tehát mint önmagának mása, mint a fogalom tétéleződik.* S itt nincs többé idézőjel: a tétélezés már nem logikai, mint az imént, hanem természetes, valóságos, mivel egy dolog, nem pedig egy fogalom ténykedése. A természet e logoszba való átmenete az, amit Hegel a szellem megjelenésének nevez. Mert egy dolog, mely, miközben dolog marad s pontosan azért, hogy az maradjon, képes önmagának fogalmává válni, azaz saját azonosságát felfogni, nos, *egy ilyen dolog az abszolútum, nem csupán mint szubsztancia (dolog), hanem mint szubjektum (öntudat, azonosságának tudása).* És ez az, amit Hegel *Geist*nek, szellemnek nevez. Így találjuk meg újra a végén, a gondolkodó megjelenésével, a kiindulópont lehetőségét, ami a tiszta gondolkodás, egy logikai tudomány objektuma volt. Másként szólva, a rendszer tartalmaz egy részt – a szellem megjelenésének vagy *A szellem fenomenológiájának* szentelt részt –, ahol elmondja, hogyan lehetséges a rendszer: hogyan lehetett ez a diskurzus *kijelentve*.

Kojève célkitűzése az, hogy ezt a hegeli szellemet lehet humanizálni. A „szellem” szó szerinti definíciója a következő lehetne: az, aki az abszolút tudás diskurzusában önmagát mint e diskurzus *szubjektumát* ismeri meg. Annak megtudakolásáról van tehát szó, hogy ki beszél a filozófiában: ez az

éppen, amit ma a „kijelentés kérdésének” nevezünk. Amíg a filozófia a beszéd hírében áll, amit a *filozófus* tart a *világról*, alatta van az abszolút tudásnak, mivel e beszéd szubjektuma (szerzője) egy *másikról* beszél, mint ő maga, tudniillik a világról, ami nem ő, vagy aminek ő csak egy „része”. A karteziánus hagyományban viszont a filozófus tudását *abszolútnak* tartják, amikor önmagáról beszél (*cogito*). De amennyiben a filozófus csak úgy beszélhet magáról, hogy más dolgokról is beszél, amelyekhez hozzá van kötve, s amelyek e kerüloút révén belépnek annak meghatározásába, ami van, annyiban nem beszél ténylegesen önmagáról, csak úgy, hogy a „nem-önmagáról” is beszél. Következésképpen a világ megismerése, amit a filozófus kifejt – a fizikája –, az abszolút tudás lesz, ha lehetséges megállapítani, hogy egy szubjektum, egy *ego* megismerése. Az kell tehát, hogy a világról való filozófiai diskurzus szubjektuma maga a világ legyen, vagy ha jobban tetszik, hogy a világról való filozófiai diskurzus objektuma maga a filozófus legyen.

A modern (nem csupán hegeli) filozófia tétje így egy első állítás, amely nem okoz semmiféle problémát a józan észnek:

„Az ember beszél a létről”

veszedelmes átmenetében van egy tulajdonképpeni értelemben elképesztő kijelentés:

„A lét önmagáról beszél a diskurzusban, amit az ember tart a létről”.³²

Hogyan bizonyítsuk be, hogy a szubjektum, aki megfogalmazza a filozófiai kijelentést, nem a filozófus partikuláris személyisége, hanem hogy ez maga a világ, melynek ez a filozófus csak alkalmat ad arra, hogy átvegye a szót? Hegelnél, ahogyan Kojève rekonstruálja őt, annak bizonyítéka, hogy ez a veszedelmes átmenet végre lett hajtva, a diskurzus körkörössége lenne. Ha a vizsgatérés a diskurzus kiindulópontjához lehetséges magában e diskurzusban, akkor meglesz a bizonyíték, hogy a *kijelentés szubjektuma* azonos a *kijelentett szubjektumával*. Ha a filozófiai diskurzusnak sikerül megmutatnia, hogy a világ nem lenne a világ, ha az ember nem lenne jelen benne, akkor megállapítást fog nyerni, hogy a világ az igazi filozófus, mert a világ, létrehozva az embert, létrehozta a filozófus lehetőségét, aki majd a világról beszél. Vagy inkább, mint Kojève írja:

³² Én így értelmezem az *Introduction à la lecture de Hegel* 416. oldalát.

„a létező valóságos Lét, mint Természet az, ami létrehozta az Embert, aki feltárja ezt a Természetet (és önmagát), miközben róla beszél”.³³

Márpedig itt meg kell különböztetni az általános nehézségeket, melyekkel egy „abszolút szubjektum” minden bizonyítása találkozik, és az e bizonyítás humanista verziójára jellemző nehézségeket. Az előbbieket a Hegel kommentár-hagyományában vitatott, klasszikus kérdés címén lehet összefogni: mi a viszonya a fenomenológiának és a logikának a rendszeren belül? Feltételezve, hogy az odautazás (a *Fenomenológiából* a *Logikába*) lehetséges, hogyan térünk vissza a *Logikából* a *Fenomenológiába*?

Eltérnék a tárgyamtól, ha vitát kezdenék itt a hegeli rendszer érdemeiről. Csupán azt kell megfigyelnünk, hogy Kojève, „dualista” értelemben megreformálva a rendszert, hogyan hozza elő a kijelentés problémáját, azaz, hegeli terminusokban, a *tudat* (fenomenológia) és a *fogalom* (logika) közötti viszony problémáját. Miként a címe jelzi, *A szellem fenomenológiája* a diskurzus (logosz) a szellem megjelenéséről. Ez a „megjelenés” ebben áll: a filozófus, amíg minden erejével azon van, hogy kifejezze egy *diskurzusban* a tudatnak és annak a viszonyát, ami úgy jelentkezik előtte, mint ami más, mint ő maga, arra gondol, hogy diskurzusának semmi értelme sem lenne, ha nem maga a világ által tartott diskurzus lenne. A szellem megjelenése így az *azonosság* feltárulása a dolog (amelyet a filozófus a *kijelentése tárgyává* tesz) és ő maga (*a kijelentés szubjektuma*) között. De hol jön létre ez a feltárulás? Pontosan a *Fenomenológiában*.

Íme tehát, hogy a *Fenomenológia* milyen értelemben vezet be a *Logikába*. Ami ezt a *Logikát* illeti, egészen addig a pillanatig fejt ki a lét fogalmát, amelyben felismeri a legfőbb létet (*ens rerum*) az abszolút szubjektumban. Az abszolút szubjektum, e gondolati mozgás karteziánus előfeltevéseinek megfelelően, saját identitása abszolút tudásának szubjektumát jelenti. A *Logika* tehát az a megismerés, amellyel a létező bír magáról. Hátravan most a *visszatérés* nehézsége a *Fenomenológiához*. Ha az *ens supremum* szellem, akkor meg kell jelennie önmagának, s meg kell nyilvánulnia: kell, hogy a szellem „jelensége” legyen. Egy jelenség azonban, mint Kant kimutatta, mindig tér-időbeli. A szellemnek tehát egy olyan diskurzusban kell megjelennie, ami el lesz mondva vagy írva *valahol*, egy meghatározott *időpontban*, *valaki* által. A veszélyes áthaladás a fogalom tudathoz való visszatérésének útvonalán az a pont tehát, ahol a fogalom dialektikus erőforrásai megengedik, hogy

³³ *Introduction à la lecture de Hegel*. Id. kiad. 448.

levezessük az „itt”-et a „valahol”-ból kiindulva, a „most”-ot „egy meghatározott időpont”-ból kiindulva, és „önmagamat” egy „valaki”-ből kiindulva. Felismerjük a *Fenomenológia* első oldalának körülményjelzőit: én, itt, most. A *világ felépítése* megismerésének meg kell adnia nekünk a képességet, hogy jelezzük a szellem megjelenésének a *helyét* (tudniillik, például, hogy Nyugat-Európa, vagy még inkább Németország, vagy még inkább Jéna), s az *idejét* ennek a megnyilvánulásnak (például a modern idők kora, vagy még a francia forradalom utáni idő). A hegeli rendszerben nyilvánvalóan a „logika” és a „szellem filozófiája” közé iktatott „természetfilozófia” teszi lehetővé, hogy átugorjunk a logikai fogalmat a logikus személyétől elválasztó szakadékot. A kijelentés, éppen azért, mert dialektikus, megengedi, hogy előre lássuk kijelentésének körülményeit, olyan megközelítéssel, amit a hegelianusok kielégítőnek találnak: az abszolút tudás kora és nyelve egyenesen az általában vett lét üres fogalmából vannak levezetve.

Hogyan jelentkeznek a dolgok, ha a fogalom tudathoz való átmenete már nem a természet dialektikája révén történik?

Kojève Spinoza *Etikáját* hozza példaként egy előzetes bevezetés nélkül írt filozófiai könyvre: ez egy olyan filozófiai rendszer, amely a hegeli rendszertől eltérően nem foglal magában első részként egy „fenomenológiát”. Ez tehát, magyarázza Kojève, egy lehetetlen könyv. Ami az *Etikában* van írva, az talán igaz, de mindenestre nem fogunk tudni róla soha semmit, mert ez a könyv *nem lehet elolvasva, és nem lehetett megírva*. Csakugyan, Spinoza örökkévalóként tételezi az igazat, s nem magyarázza meg, hogyan lehetnek az örök igazságok az időben, valahol, valaki által, aki azelőtt nem ismerte őket, felfedezve. Ezt a könyvet tehát az időn kívül kellett megírni és kell olvasni, „egy szempillantás alatt”.³⁴ Az *Etika* olyan kijelentések együttese, amelyeknek a kijelentése lehetetlen.

„Az *Etika* mindent megmagyaráz, kivéve a lehetőséget egy időben élő ember számára, hogy megírja. [...] Az *Etikát, ha igaz, csak maga Isten írhatta meg; és, jegyezzük meg jól, egy nem megtestesült Isten.*”

A Spinoza és Hegel közötti különbséget tehát a következőképpen fogalmazhatjuk meg. Hegel Istenné *válik* a *Logikát* gondolva vagy írva; vagy, ha úgy tetszik, Istenné válva írja vagy gondolja azt. Spinozának viszont örök időktől fogva Istennek kell *lennie*, hogy megírhasa vagy gondolhasa az *Etikáját*.³⁵

³⁴ I. m. 352.

³⁵ I. m. 354.

Mert *A logika tudománya* Hegelnél is isteni kijelentések együttese. Mint Hegel maga írja, a tartalma

„Isten kifejtése, amelyen örök lényegében a természet és egy véges szellem megteremtése előtt.”³⁶

Itt kapja meg mélységét Kojève követelése egy „antropológiai” értelmezés iránt. Mert a nyilatkozat, amit Hegel tesz a *Logikája* küszöbén, inhumánus szöveggé alakítja át ezt a könyvet, melynek mondatait nem írhatta ember. A kijelentője Isten, vagy ha jobban tetszik, „a Logosz”, „az Ész”: mindenesetre nem Hegel. Ám ha Isten az, aki a *Logikában* beszél, akkor hogyan van az, hogy ez a könyv a Hegel névvel van *aláírva*, aki minden valószínűség szerint ugyancsak az, aki megírta, nagy munka árán? Vagy tényleg azt gondolja, hogy ő, Hegel, a könyv szerzője, amelyben megfogalmazódik Isten gondolata a világ teremtése előtt (a világré, melynek egy töredéke a „Hegel” nevet viseli): ám ekkor Hegel azt gondolja, hogy ő Isten, s minthogy közismert dolog, hogy Hegel nem Isten, s nem gondolta a *Logikát* örök időktől fogva, el kell fogadnunk, hogy Hegel örült. Vagy, antropológiai hipotézisként, emberi, halandó, gondolkodásában az idő feltételének alávetett szerzőnek gondolja magát: és törekvése ekkor már nem az, hogy isteni vagy örökkévaló legyen, hanem hogy azzá *váljon*; amely esetben többé nem örült, még ha súrolja is az örültséget. Kojève felidézti Hegel életének egy lehangoló epizódját a huszonötödik és harmincadik életéve között, s ebben a „Hegelnek” nevezett empirikus individuuum ellenállásának hatását látja az abszolút tudás fenyegetésére.³⁷ Kimondva a spekulatív kijelentést („Én vagyok mindaz, ami van”), a gondolkodó a partikularitásával együtt a humanitását is kiküszöböli, mert magától értetődik, hogy egy ember, mint olyan, mindig csak egy kicsiny része a világnak. Az örültség e mozzanata határozottan meglepte a francia írókat. Georges Bataille említi és kommentálja ezt *A belső tapasztalatban*.³⁸ Egyébként a francia írók egy egész hagyománya összeköti Hegel olvasását és az írás lehetetlenségének tapasztalatát. Megtaláljuk már a nyomait Flaubert-nél.³⁹ Mallarmé, abban az időben, amikor Tournonban Hegelt olvassa,

³⁶ G. W. F. Hegel: *A logika tudománya*. (Ford. Szemere Samu.) Budapest: Akadémiai Kiadó, 1979. 26.

³⁷ *Introduction à la lecture de Hegel*. Id. kiad. 441.

³⁸ Hegel, az Istennek levés tapasztalatát művelve, „két évig azt hitte, hogy megörült” (i. m. Paris: Gallimard, 1954. 140.)

³⁹ Derrida a *L'écriture et la différence*-ban (Paris: Éditions du Seuil, 1967. 12.) figyel fel rájuk.

szintén depresszív tapasztalatot szerez. Híres barátjának, Cazalishnak 1867. május 14-én írt levele:

„Borzasztó évet töltöttem: a Gondolkodásom magát gondolta, s egy tiszta Felfogáshoz jutott el. Mindaz, amit a létem szenvedett, visszahatásképpen, ez alatt a hosszú agónia alatt, leírhatatlan, de szerencsére tökéletesen meghaltam. [...] Most már személytelen vagyok s többé már nem az a Stéphane, akit ismertél, hanem egy képesség, mellyel az Univerzum bír, hogy magát lássa és kibontakozzon azon keresztül, ami én voltam.”

A kijelentés kérdése a kijelentésük feltételeinek álláspontjáról tekintett kijelentések igazságának a kérdése. Egy kijelentés „hamis”, ha a kijelentését lehetetlenként lehet kimutatni. Így van az, hogy Hegel *Logikájában*, csakúgy, mint Spinoza *Etikájában* az implicit „Isten vagyok” kijelentés olyan kijelentés, mely önmagát rombolja le, ugyanazon a címen, mint az „alszom”, „meghaltam” stb. típusú klasszikus paradoxonok.

Kojève egy humanista fellebbezésből kiindulva Feuerbachhoz közeli stílusban érvel: a filozófiai diskurzus kijelentője számára azonos az empirikus individuummal, akinek van egy neve, „itt és most” jelen van, ilyen és ilyen városban, ebben és ebben az évben született stb. E fellebbezés rendszerint a relativizmus, vagy mint Husserl mondaná, a „pszichologizmus” valamilyen változatához vezet. Márpedig Kojève meg akarja tartani az abszolút tudás abszolút szubjektumát. Hogyan lehetséges ez? Az kell, mint láttuk, hogy a világ implikálja az embert: ami lehetővé teszi majd a filozófusnak, hogy a világról értekezve felfedezze benne ezt az implikációt, s végrehajtsa a halálugrást az „én beszélek”-től az „ez beszél”-ig. Ez az implikáció „dialektikus”: kifejezi a szubjektum objektummal való azonosságát. Nos, Kojève pontosan azt erősíti meg, hogy az ő ontológiai dualizmusa, jóllehet megfosztja a természetet minden dialektikus kibontakozástól, semmiképpen sem vet véget a *totalitás* dialektikus jellegének.

„Ha a valóság Totalitás implikálja az Embert, s ha az Ember dialektikus, akkor a Totalitás is az.”⁴⁰

S mivelhogy a totalitás dialektikus, az abszolút tudás hegyfoka leküzdhető: a valóságot megismerő ember azonos az önmagát megismerő valósággal, mely felfedezi, hogy ő az abszolút szellem. Ámde hogyan implikálhatja a totali-

⁴⁰ *Introduction à la lecture de Hegel*. Id. kiad. 483. (Jegyzetben.)

tás az embert anélkül, hogy a természet dialektikusan várakozna a szellem általi tagadására? Kojève itt, anélkül, hogy kimondaná, egyfajta fenomenológiai redukciót hajt végre, husserli értelemben véve. *A dolgot*, ami nem az ember, s amiről ki kell mutatni, hogy a tudós diskurzusát implikálja, melynek ő az objektuma, ugyanezzel a dologgal helyettesíti, amennyiben a tudós diskurzusnak éppen ez az *objektuma*, tehát a dologgal mint „intencionális tárgy”, mondaná Husserl, mint referenssel, mondaná egy logikus. Természetesen a dolog, amennyiben beszélnek róla, feltételezi a diskurzust, amelyben szó van róla, ugyanúgy, ahogyan a hatalmas husserli tautológiában az objektum, mint *cogitatum*, megkövetel egy *cogitatio*t.

„Elszigetelten véve a Szubjektum és az Objektum *absztrakciók* [...]. Ami létezik a *valóságban* – attól fogva, hogy a Valóságról-amiről-beszélünk-ről van szó; s mivel tényleg *beszélünk* a valóságról, számunkra csak egy Valóságról-amiről-beszélünk-ről lehet szó; ami a valóságban létezik, mondom, az az objektumot-megismerő-Szubjektum, vagy, ami ugyanaz, a szubjektum-által-megismert-Objektum.”⁴¹

Így Kojève egy csapásra engedélyezi magának, amit meg kellett magyarázni. Ami az összes filozófiában a legkeményebb problémát, az elmélkedésre legméltóbb nehézséget alkotja, az itt egy tréfával el van távolítva. Mert a nehéz nem az, hogy megmutassuk: minden *objektum* egy szubjektumot követel, hanem az, hogy minden *valóság* olyan *valóság*, *amiről beszélünk*, azaz egy objektum. Arról volt szó, hogy létrehozzuk magát a megismerés viszonyát, ám a kojève-i megoldás egyáltalán nem hoz létre semmit, és a probléma ignorálásában áll. Kojève azt írja:

„Valójában ez az asztal az az asztal, amelyről ebben a pillanatban beszélek, és a szavaim épp annyira részét képezik ennek az asztalnak, mint a négy lába vagy az öt körbevevő szoba. El lehet persze vonatkoztatni ezektől a szavaktól, s még sok más dologtól, mint például a »másodlagosaknak« mondott minőségektől. Ámde nem szabad elfelejteni, hogy miközben ezt tesszük, többé már nem a konkrét valósággal, hanem egy *absztrakcióval* van dolgunk.”⁴²

E kitűnő példa nyújtja magát a fenomenológiai kérdés megfogalmazását. A szó, mely az asztalt „asztalnak” nevezi s ezzel a névvel szólítja meg, kül-

⁴¹ id. mű 449. o.

⁴² I. m. 483.

ső akcidents-e a lényegéhez képest, egy „másodlagos minőség”-e ennek az asztalnak a számára (azaz az ő számára, s nem csupán a mi számunkra)? Az asztal lehet-e az asztal egy olyan univerzumban, mely hallgatólagos lenne? Vagy az asztal tárgyában folytatott diskurzus, ahelyett, hogy egy felépítményféle (ami hozzáadódna a már teljes asztalvalóságához) s találkozási véletlenének ténye lenne egy beszéddel megáldott lényvel, éppoly lényeges lenne az asztalnak, mint a négy lába? Itt van az összes elképzelhető fenomenológia egész tétje.

Márpedig Kojève itt is egy móka révén szabadul ki a csávából, azt színlelve ezúttal, hogy marxistaként beszél. Az asztal, mondja, abban a mértékben igényli a szavakat, melyeknek ő a tárgya, amelyben csak egy emberi munkát követően jön a világra és tűnik fel, amely munka magában foglalja a diskurzust. Jól látjuk, hogy a nehézség csupán távolabbra van kitolva. Az asztal természetesen egy mesterség terméke. De a fa, melyet kivágtak, hogy megkapják belőle az asztal fáját, igényelte-e, hogy asztallá változzon, s implikálta-e a munkást? Az erőszak, amit a fa szenved el, amikor találkozik az emberrel, sajnálatos véletlen-e?⁴³ Az ember, aki feldolgozza a fát, szükségszerűen van-e megbízva az erdő kincseinek *kiaknázásával*? Vagy pedig lehet-e ő az is, aki egy alkotás révén beteljesíti művében a természet leglényegesebb lehetőségeit? Ezek azok a kérdések, amelyeket fel kellene tenni itt.

⁴³ Ez a gondolat újra megjelenik Lacannál, az elefántok tanmeséjével (akikről, szerencsétlenségükre, beszélnek), amely a *Séminaire* (I. kötet, Paris: Éditions du Seuil, 1975) borítója illusztrációjának a motívumát szolgáltatja.

FÜGGELÉK

A SEMMI A LÉT ÉS A SEMMIBEN

Kommentárjában Kojève jelezte, hogy egy „dualista ontológia” kidolgozása a jövő feladata lesz.⁴⁴ Minden úgy néz ki, mintha Jean-Paul Sartre tűzte volna maga elé programként, hogy megírja ezt a dualista ontológiát. Sartre, aki a novellái (*A fal*), a regénye (*Az undor*) és a *Nouvelle Revue française*-beli irodalmi krónikái – csakúgy, mint a képzeletről és az indulatokról írt munkái – révén már a háború előtt ismert volt, 1943-ban publikálja első filozófiai könyvét. A Kojève által követelt dualizmus már e mű címében megjelenik. Mert az *és*, mely a létet a semmivel házasítja benne össze, egy ellenkezőt egy ellenkezővel társít, anélkül, hogy meg lenne engedve valamilyen közösségről beszélni a létnek és a semminek. Sartre ugyanis ezt írja:

„Egyszóval itt Hegel ellenében arra kell emlékeztetnünk, hogy a lét *van*, a semmi pedig *nincs*.”⁴⁵

Talán, de hogyan tudjuk ezt?

Ez azért van így, egész egyszerűen, mert „a létnek semmi szüksége nincs a semmire ahhoz, hogy megérthető legyen”,⁴⁶ miközben a semminek, mivel-hogy a lét tagadása, szüksége van a létre, hogy a tagadásaként tételeződhessen. A lét megvan a semmi nélkül, hogy létezzen, a semmi azonban, mint valami élősködő, a lét költségére él: „a létből nyeri a létét”.⁴⁷

A dolgok mégis kevésbé egyszerűek, mint ahogyan ezek az ellentmondást nem tűrő nyilatkozatok sejtetni vélik. Ha igaz lenne azt állítani, hogy „a semmi nincs”, akkor Sartre könyvének a címe képtelenné válna. Ha a semmi

⁴⁴ *Introduction à la lecture de Hegel*. Id. kiad. 485. (Jegyzetben.)

⁴⁵ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: l'Harmattan Kiadó, 2006. 50.

⁴⁶ I. m. 51.

⁴⁷ Uo.

egyáltalán semmi, akkor a semmissége nem tesz hozzá semmit a léthez (azaz itt a létezőhöz, „a miért van valami, s nem inkább a semmi?” *valamijéhez*). Elég lenne tehát e „fenomenológiai ontológia” (a könyv alcíme) ismertetésnek „A lét”, vagy inkább: „A lét, amin kívül nincs semmi” címet adni.

Márpedig Sartre ontológiája egyáltalán nem *a lét egységének* a doktrínája, mint hittük volna, amikor láttuk, hogy elutasítja a semmi minden részvételét a létben. A lét *kettőségét* állítja. Az, hogy a semmi annyi, mint semmi, azt jelenti, hogy a lét tagadása: és a tagadás valami, nem pedig semmi. Márpedig a tagadást nem lehet egy olyan létből származtatni, melyet kezdetben az elegendősége határozott meg. Sartre Bergson ellenében írja, hogy a tagadást nem lehet annak a teli voltából származtatni, ami van. Ezért *hozzá* kell *tenni* a semmit (ami nincs) a léthez (ami van): $1 + 0$ egyenlő 2 -vel, nem pedig 1 -gyel.

Ha a semmi feltételezi a tagadást, akkor a tagadás a maga részéről a tagadót feltételezi. A semmi humanizálása teljessé válik:

„Az ember az a lét, amely révén a semmi világra jön.”⁴⁸

Ám az ember, ha részét képezi a *valaminek*, hogyan idézheti elő a *semmit*? Az kell ehhez, hogy az ember az összes többi létezőtől eltérően, ne nélkülözhesse a tagadást, hogy egy ember módjára legyen. Ha a dolognak nincs szüksége ahhoz, hogy legyen, csak létre, az embernek nélkülözhetetlen, hogy *ne legyen*, ahhoz, hogy legyen (látjuk, hogy mindenütt így kell érteni: „lenni” = valaminek lenni”). E paradoxon értelme elvezetni az olvasót a szabadság negatív meghatározásához: a szabadság lényege a negativitás, vagy, ahogyan Sartre mondja, a „semmítés” képessége.

A „lét és semmi” kettősége helyébe a dologra jellemző lét és az emberre jellemző lét kettősége lépett. A páros két tagja most a lét két értelme. Felvetődik ekkor e két értelem *egységének* a problémája, s Sartre említi a szövegrészletben, hogy:

„Bár a létfogalom a lét sajátosságát két egymás számára közveríthetetlen régióra hasította szét, meg kell mutatnunk, hogy ez a két terület mégis ugyanabba rubrikába helyezhető. Mindez e két léttípus vizsgálatát kényszeríti ki, s nyilvánvalóan csak akkor leszünk képesek az egyiknek vagy másíknak az értelmét pontosan megragadni, ha a lét

⁴⁸ I. m. 60.

általános fogalmával meg tudjuk alapozni a kettő valódi viszonyát és azokat a viszonyokat, amik egyesítik őket.⁴⁹

Nyilvánvalóan... E nyilvánvalóság ellenére az értelem kutatása, amivel a két „egymás számára közvetíthetetlen régióra” hasítását megelőzően rendelkezhet, későbbre lett halasztva. Sartre inkább az egyik és a másik régió „vizsgálatával” szeretné kezdeni. A valóságban azonban *a dolognak* csak öt oldalra (28–33.) van joga az értekezés 735 oldalából, a többi annak szenteltetett, amit a cím „semminek” minősít.

A két „régión” most már „*magánvaló* létnek” és „*magáértvaló* létnek” hívják. E hegeli kategóriák utalnak valamire: a dolog esetében, melynek csak létre van szüksége, hogy legyen, arra az elegendőségre, melyet a dolog teljes önmagával való *azonosságának* tekintenek; az ember esetében pedig a *különbségre*, mely megtiltja neki, hogy beolvadjon egy dologba, olyan különbségre, mely a *tudattal* függ össze. Márpedig a „tudatnak” itt a *lelkiismeret-vizsgálat* az értelme, vagyis hogy ebben az önmagához való visszatérésben (vagy reflexióban) az ember nem korlátozódik arra, hogy *észrevegye* önmagát (hogy *önmagáért* legyen, egy „önmaga előtti megjelenés” értelmében), hanem megítéli magát, jóváhagyja vagy elítéli, amit e vizsgálat feltár neki, adja, vagy nem adja a beleegyezését. Ha elfogadjuk, hogy a „lenni” a „megjelenni”-re redukálódjon, ahogyan Sartre a könyve első oldalától tételezi, akkor kénytelenek vagyunk a lelkiismeret-vizsgálatnak korlátlan és csalhatatlan éleslátó képességet engedélyezni. Ahelyett, hogy a szubjektivitás labirintusaiban veszne el, a tudat tekintete a vesékbe lát, s nem enged semmit elnézni. Így kell hogy legyen, mivelhogy *esse = percipi*. Minden önmagunkra vonatkozó tévedés a valóságban tehát egy „rosszhiszeműségnek” tulajdonítható hazugság lesz. Ezért az ember, aki már *magáértvaló* abban az elsődleges értelemben, hogy észreveszi magát, *magáértvaló* abban az értelemben is, hogy nincs semmi egyéb, csak ami a tulajdon szeme előtt van. A magáértvaló lét így az az ontológiai megjelölés, amely a tudatra illik.

Ha négy oldal elég ahhoz, hogy a magánvaló létet leírjuk, akkor azért elég, mert nincs sok mondanivaló róla. Valójában az olvasó nem tudja megállni, hogy azt gondolja: már ez a négy oldal is felesleges. Sartre ugyanis egy abszolút azonosság révén definiálja „a magánvaló létet”: „a lét az, ami”.⁵⁰ Am ha azonosságról beszélünk egy ilyen esetben, akkor már túlságosan sokat

⁴⁹ I. m. 31..

⁵⁰ I. m. 32.

mondunk, mert az azonosság, mivel viszony, egy különbség- vagy visszatükrözés-kezdetet igényel. Márpedig a *magánvaló* oly jól magába zárkózik, hogy nincs viszonya semmivel, még önmagával sem. A magánvaló lét olyan leírásához jutunk tehát, amely Platón *Parmenidésze* I. hipotézisére emlékeztet:

„Az ami, ez azt jelenti, hogy önmaga által még csak arra sem lenne képes, hogy ne legyen az, ami nem; láttuk, hogy tulajdonképpen semmilyen tagadást nem foglal magában. Teljes pozitivitás. Nem ismeri tehát a *másságot* sem: sosem tételezi önmagát *másnak* egy másikhoz képest; semmiféle kapcsolatot nem képes fenntartani a másikkal.”⁵¹

Ha Sartre nem mentette volna fel magát itt az alól, hogy idézze a *Parmenidészt*, akkor kétségtelenül nem került volna el a figyelmét, hogy az ő „teljesen pozitív” létét tagadásokkal határozta meg. És egy „fenomenológiai ontológiában” az vagy, aminek látszol. Ha a magánvaló lét a tagadás útján jelentkezik előttünk, akkor kell, hogy egy bizonyos negativitást tartalmazzon. Ráadásul egy lét, mely nem tart fenn semmilyen kapcsolatot valamivel, bármi legyen is az, nem mondható azonosnak, főként, ha képtelen megkülönböztetni magát attól, ami nem ő. Végül, s ugyanezen az oknál fogva, nem lehetne „sem név, sem beszéd, sem tudomány, sem vélekedés” vele kapcsolatban, miként Platón írja *az egyről, ami csak egy*: mivel nincs viszonya, bizonyára nem képes *feltűnni* és *megismertnek lenni* (megismerési viszonyba lépni). Ez a legkevésbé bosszantó következmény, ha visszaemlékszünk, hogy arról volt szó ezen az oldalon, hogy a jelenség létét definiáljuk.

A maga részéről „a magáértvaló lét” úgy van leírva, mint a magánvaló pontos antitézise. A *magáértvaló* csak különbség és szembenállás. A magánvaló olyannyira azonos volt magával, hogy egészen szem elől tévesztette az azonossági viszonyt, a magáértvaló lét olyannyira negatív lesz, hogy örökösen menekül önmaga elől, nem képes megállni sehol sem.

Ám mindezzel együtt még mindig nem tudjuk, mit jelent a *lét* szó. Márpedig a döntőnek elismert kérdést a 29. oldalon Sartre csak a 723. oldalon veszi vissza: milyen viszony van a lét két tartománya között? Mennyiben a lét tartománya mindkettő? Sartre – anélkül egyébként, hogy megmagyarázná – *metafizikainak* minősíti e kapcsolatot a magánvaló és a magáértvaló között. Így fogalmazza meg ezt: miért bukkan fel a *magáértvaló* a *magánvalóból*? A metafizika feladata megvizsgálni ezt a felbukkanást, „minden történelem

⁵¹ Uo.

forrását”.⁵² Felismerjük a problémát, amivel a hegeli idealizmus humanista interpretációja találkozott: hogyan bukkan fel a történelem egy természetből, mely feltételezés szerint nem ismeri a történelmet és a tagadást? Pontosan ezen a ponton zavarodott bele Kojève az erőfeszítéseibe, hogy az ember világ általi implikációját megtalálja.

Másrészt a *magánvaló* és a *magáértvaló* a lét két régiójaként lett definiálva („lét” = „annak totalitása, ami van”). Kell hogy legyen közös valamijük, tudniillik *a lét*. Végül tehát felvetődik a filozófiai kérdés. Sartre, könyvének e befejező részében arról a lehetőségről faggatja magát, hogy együtt tekintse a *magánvalót* és a *magáértvalót*, azaz a jelentést, amivel a tézise (*magánvaló*) és antitézise (*magáértvaló*) szintézise bírna. Márpedig a szintézis lehetetlen, mivel a viszony egyoldalú: a *magáértvaló* nem nélkülözheti a *magánvalót*, miközben a *magánvalónak* csak azért van szüksége a *magáértvalóra*, hogy megjelenjen előtte; márpedig, fejt ki Sartre, a *magánvalónak*, hogy legyen, nincs szüksége rá, hogy megjelenjen. Következésképpen a világ nem implikálja az embert. Sartre eljátszik egy pillanatra a feltételezéssel, miszerint a „történelem kezdetén” lenne a *magánvalónak* próbálkozása arra, hogy megadja magának „a magáértvaló módosulást” és a „magáértvaló magánvaló méltóságára” jusson. Ez a homályos mondat (mellyel kapcsolatban Sartre rögtön pontosítja, hogy mély ellentmondást rejt magában) helyettesíti a sartre-i kozmológiát: ha a *magánvaló*, másként mondvá, a természeti dolgok világa ki akarna emelkedni az ostoba azonosságából, akkor egy különbséggel kellene ellátnia magát azért, hogy viszonyba léphessen magával és elérhesse a tudatot. Ez a *magánvaló* egyszerre lenne lét (miként a dolog) és tudat (miként az ember). S a tudat voluntarista meghatározása következtében, ami az egész könyvön uralkodik, ez az öntudatos lét az *ens causa sui* lenne (ami Isten meghatározása a posztkarteziánus filozófiákban).

Mindez azt jelenti, hogy Sartre, a dualizmusán kívül, csak egy filozófiai lehetőséget vesz figyelembe (amit pontosan el akar kerülni), egy metafizikai panteizmusét, mely olyan eszközként írná le az emberiség születését a földgolyón, amit az univerzum használna, mely saját magát szeretné megpillantani, s az emberi fajban a visszatükröződése tükrét (*speculum*) adja magának. De Sartre azzal vág vissza, hogy a *magánvalónak* ahhoz, hogy érezze a vágyat, ami ráveszi őt, hogy „másikként tetelezzze magát”, már rendelkeznie kellene egy tudatos vagy akarati kezdettel. Ebből az következik, hogy a *magáértvaló* nincs feljogosítva rá, hogy annak az útnak tekintse magát,

⁵² I. m. 727.

amelyre az univerzum rálépne, hogy elérje isteniségének tudatát. Az átmenet az *emberi* szubjektivitásról („Beszélek a világról”) az *abszolút* szubjektivitásra („A világ beszél magáról”) meg van tiltva. Ez a tilalom kétségtelenül Sartre gondolkodásának utolsó, s legállandóbb szava. 1961-ben, Merleau-Pontyról szóló cikkében szemére fogja vetni ez utóbbinak, hogy végül is elfogadta a szintézis filozófiáját:

„Meddig jutott tehát, e sötét években, melyek megváltoztatták őt önmagában? Az ember olykor, őt olvasva, azt mondaná, hogy a lét azért találja ki az embert, hogy általa *nyilváníttassa* ki magát.”⁵³

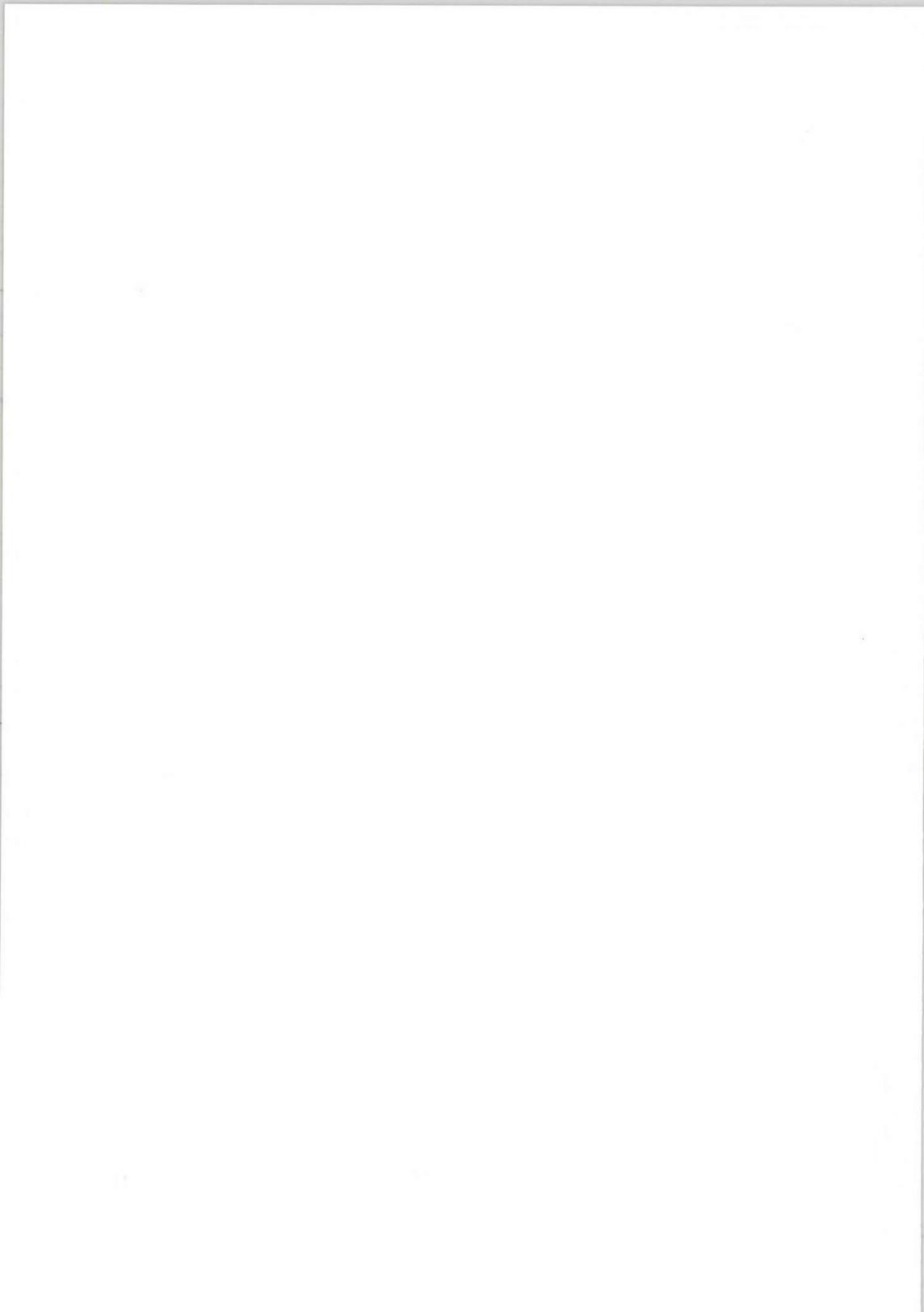
*A lét és a semmi*ben a tanulság az, hogy meg kell maradni a „mintha”-nál:

„Minden úgy zajlik, mintha a világnak, az embernek és a világban-lévő-embernek csupán egy hiányzó Istent sikerülne megvalósítania.”⁵⁴

A lét és a semmi olvasóját nem lepi meg ez a tanulság, melyet előre láthatott a könyv bevezetése óta. Mivel a lét az azonos, ami csak azonos, miközben a tudat a különbség, aminek soha nem szabad eljutnia az azonossághoz, ezért a kettő kapcsolata szükségképpen egy nem-kapcsolat, a szintézis pedig kudarc. Eme olvasótól függ mégis, hogy megfontolja: az, ami ebben az ügyben elhibázott, az nem annyira az ember istenülése, mint Sartre ontológiája. Mert miután eljutott a könyv utolsó oldalához, még mindig nem fogja tudni, hogy mi a lét és a semmi, s hogy mi a helyzet az egyesülésükkel.

⁵³ Merleau-Ponty *vivant* in: *Les Temps modernes* 184-185. sz., 366. o.

⁵⁴ *A lét és a semmi* id. kiad. 729. o.



2. AZ IGAZSÁG EMBERI EREDETE

Kojève még azt magyarázta hallgatóinak, hogy a filozófiának az a célja, hogy számot adjon „a történelem tényéről”.¹ Azt mondta, hogy ezt a kérdést, melyet elfojtott a görögöktől örökölt „monista ontológia”, először Kant és Hegel vetette fel. Sartre is azt a feladatot jelölte ki a metafizikának *A lét és a semmiben*, hogy feleljen a kérdésre: miért van történelem? De összes feleletként csak egy panteista mítoszfélét vett figyelembe, melyről kijelentette, hogy nem hisz benne. Lehetetlen, magyarázta, a tudatot előhozni a természetből.

Merleau-Ponty arra figyelmeztet, hogy a szubjektum és az objektum, vagy sartre-i nyelven a *magáértvaló* és a *magánvaló* ellentéte lehetetlenné teszi a történelem tényének azt a megértését, amit mindenki követel. Az ember, ha már a szabadság negatív meghatározásának köszönhetően („szabadnak lenni” = „képesnek lenni nemet mondani”) egyszer *eltorzult*, szembe van állítva a dolgokkal. Lét és szabadság mint antitézisek vannak figyelembe véve. De ezek között a körülmények között a történelmi tevékenység nem lehetséges, mert egy ilyen tevékenység azáltal különbözik a hiábavaló nyüzsgéstől, hogy eredményekbe torkollik, módosítja a dolgok folyását, egy művet hagy maga után. Márpedig egy történelmi *mű* lehetőségét megtiltja az antitézis, mely szemtől szembe hagyja a lét makacs azonosságát és a semmi szabadságát. A mű vagy a szabadság oldalán van, de akkor *terv*-állapotban marad, amit szembeállítunk a világgal, ahogyan van, vagy valóságos, helyet foglal a világban, de akkor átmegegy a *magánvaló* oldalára, s már nincs benne semmi emberi.

Merleau-Ponty a sartre-i antitézist elvetve utat fog nyitni annak, amit Franciaországban „egzisztenciális fenomenológiának” hívtak. E fenomenológia programja annak leírása, ami pontosan a „magáértvaló” és a „magán-

¹ *Introduction à la lecture de Hegel*. Id. kiad. 366.

való”, a tudat és a dolog, a szabadság és a természet *között* van. A „köztes állapot”, mint ahogy akkoriban szívesen mondogatták, a kedvenc területe.

„A magábanvaló és a magáértvaló szintézisének, amiben a hegeli szabadság megvalósul, mégis megvan a maga igazsága. Bizonyos értelemben ez maga az egzisztencia definíciója, ami minden pillanatban a szemünk láttára megy végbe a jelenlét fenomenjében: de mivel mindig rögtön újra kell kezdődnie, sohasem törli el végességünket.”²

Merleau-Ponty egész filozófiája – „bizonyos értelemben” – benne van e sorokban.

A klasszikus filozófia alternatíváit elveti: az ember, ahogyan létezik (újra megtaláljuk itt a „konkrét filozófiát”), sem nem tiszta „magánvaló” (dolog, anyagi test a tudomány értelmében), sem nem tiszta „magáértvaló” (*res cogitans*, korlátlan szabadság). Innen ered az a Merleau-Ponty stílusára utaló vonás, amely gyakran Bergson írásmódjára emlékeztet: bármi legyen is a tárgyalt téma, felvázol egy antitézist, hogy azután elvesse (sem... sem...).

De az antitézisek megoldása, a maga részéről, nem található *sem* egy szintézisben, mely a két álláspontot összebékítené, *sem* pedig az előfeltevés elvetésében, mely az antitézist szüli. A megoldást „a kettő között”, egy „véges”, vagyis befejezetlen és bizonytalan szintézisben keresi.

A történelem ténye bizonyítja, hogy a szintézis, amit pedig Sartre lehetetlennek ítélt, mindennap megtörténik. Sem dologként, sem tiszta szellemként, az ember úgy jelenik meg,

„mint egy létrehozott-létrehozó, mint a hely, ahol a szükségszerűség konkrét szabadságba fordulhat át”.³

Itt van az, hogy Merleau-Ponty Husserl felé fordul, pontosabban, a *Válság* szerzője felé. Abban a verzióban, amit Merleau-Ponty nyújt róla, a fenomenológia végeredményben a történelem alapja leírásának a terve lenne, ahogyan *megéljük*, azaz soha nem fehérén vagy feketén, hanem tarkabarkán, keverten. Ezt a *keveréket* kell leírni: egy létrehozott-létrehozót, egy aktív-passzívat, egy beiktatott-beiktatót, vagyis mindezekben az alakzatokban, egy szubjektum-objektumot.

² Maurice Merleau-Ponty: *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest: l'Harmattan Kiadó, 2012. 487.

³ Maurice Merleau-Ponty: *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1948. 237.

A LÉLEK ÉS A TEST

Ahhoz, hogy hidat verjünk a dolog és a tudat közé, egy természetfilozófiát kellett megírni. Ezt a filozófiát fejt ki Merleau-Ponty a *magatartás szerkezete* című kis tézisében. A francia ízlés mégis nehezen fogadna el egy túl romantikus kifejtést a szellem odüsszeiájáról a természeti formákon keresztül. Ezért Merleau-Ponty a franciásabb utat veszi igénybe a test és a lélek egysége klasszikus problémájának vitájáról: Descartes-tól Bergsonig az anyag definíciója s egy fizika filozófiai megalapozása a test szellemhez való viszonyában játszódik (e ténynél fogva a francia filozófia díszhelyet engedélyez a *pszichológiának*, amely arról híres, hogy ezt a kapcsolatot tanulmányozza). Merleau-Ponty tézisében a jelenkori pszichológia (amit Merleau-Ponty a magatartás tanulmányozásaként definiál) „módszereinek” megvitatása csak azért van jelen, hogy lehetővé tegye, hogy „megértsük a tudat és a természet viszonyait” (a könyv első mondata). Ám a hely, ahol a tudat kapcsolatba lép az általában vett természettel, az pontosan a tudatos lény teste. Tehát „a test és a lélek viszonyai” felé kell fordulni (az utolsó fejezet címe).

Merleau-Ponty meg akarja mutatni, hogy a „magatartás” (ami nem egyéb, mint a *behavior* franciára fordítása, ahogyan azt a behaviorista iskola definiálja) nem magyarázható „analitikusan”, hanem „dialektikusan” kell magyarázni. Az analitikus magyarázat az összetettet általában az egyszerűre redukálja, abból az elvből indul ki, mely szerint az egész az egymáson kívülieknek feltételezett részek (vö. az anyag *partes extra partes* descartes-i definíciójával) egyesítésének a következménye. A romantikus inspirációhoz csatlakozva, amely azt akarja, hogy az egész több legyen a részek összegénél, Merleau-Ponty megmutatja, mi az, ami az analitikus magyarázatokban elveszett: az összesség összértelme, a komplexum komplexitása. Bármilyen magatartás, emberi vagy sem, „strukturált együttes”, nincs jogunk arra redukálni őt, hogy csak a környezetet alkotó tényezők konstellációjának következménye legyen. Egy magatartás nem a *reakció* egy *stimulusra*, hanem a *válasz*, amire egy *situáció felhív*. Ekkor az organizmusnak, melynek a magatartását megfigyeljük, a *situáció* olyan kérdésként való megértése képességét kell tulajdonítanunk, amire nemsokára válaszol. S következőképpen vissza kell adni az állatoknak, sőt az „élettelen testeknek” is a *lelket*, amelyet Descartes nagy dualizmusa megtagadott tőlük. A természeti lények nem teljesen külsődlegesek, van belsejük is. Vagy inkább a magatartás már nem a környezet hatása, hanem viszony a dolog és a környezet között, amit Merleau-Ponty dialektikának nevez. A magatartásoknak, írja, „értelmük

van”: válaszolnak a helyzet vitális jelentésére. Van tehát értelem és párbeszéd a természetben. És ez az, amit bizonyítani kellett: Ekb.

Merleau-Ponty ezt a természetfilozófiát „a struktúra filozófiájának”⁴ hívja, olyan szóval, amit különösen nem szabad a későbbi strukturalizmus értelmében érteni. A „struktúra” itt „a forma pszichológiájának” kedves *Gestalt*tal egyenértékű. A természet „formák univerzumaként” jelentkezik, s az előbbieket hierarchikus rendbe rendeződnek: a fizikai formák (tehetetlen anyag) csak tökéletlenül formaiak, az élő formák már inkább azok és az emberi formák teljesen azok. Ezzel a triással Merleau-Ponty azt az örökséget veszi át itt, ami Franciaországban Arisztotelész Ravaissou (aki Schelling levelezőpartnere is volt) általi olvasatán át a *Naturphilosophie* helyett állt.

„Anyagnak, életnek, szellemnek egyenlőtlenül kell részt venniük a forma természetben, különböző integrációs fokot kell képviselniük, végül pedig hierarchiát alkotniuk, melyben az individualitás mind jobban megvalósul.”⁵

A forma fogalom (melynél e természetfilozófia úgy tesz, mintha egy pszichológiai iskolától kölcsönöznél) végül is igazi értelmét a küldetésben fedezi fel, amit kap: felfoghatóvá tenni a *természet* átmenetét a *tudathoz*.

A *Gestalt*-fogalom elvegyis a fogalomhoz, mielőtt öntudattá vált volna.”⁶

Innen kiindulva Merleau-Ponty csatlakozott ahhoz, amit az „észlelés problémájának” nevez. A következő nehézség révén definiálja mi a viszony a „természetes tudat” és a „tiszta öntudat”,⁷ vagy inkább, „hegeli terminusokban”, „a magánvaló tudat” és „a magáértvaló tudat” között.⁸ A *tiszta öntudat* a „gondolkodom”-ra redukált tudat, ahogyan az idealista hagyomány meghatározza. A *természetes tudat* az észlelő tudat, az „észlelek”. Márpedig a kettő között a következő a különbség: miközben a „gondolkodom” a minden körülménytől való teljes elvonatkoztatásban adja magát magának, addig az „észlelek” szükségszerűen testet öltött, s nem feledheti ezt el. Ahhoz, hogy valamit is lássunk, lenni kell valahol, leginkább nappal vagy egy jó lámpával ellátva stb. Innen van az alábbi szoros analógia: ami a lélek a testnek, az a

⁴ Maurice Merleau-Ponty: *Structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1942. 143.

⁵ Uo.

⁶ I. m. 227.

⁷ I. m. 241.

⁸ I. m. 191.

*cogito a percipi*ónak. Megmutatni, hogy a „gondolkodom” az „észlelek”-re van alapozva, annyi lenne tehát, mint számot adni a lélek és a test, tehát ugyancsak a „szellem” és a „természet”, azaz végül is a történelem egységéről.

A FÖLD NEM FOROG

A szubsztancia gondolkodó szubsztanciára és kiterjedt szubsztanciára való karteziánus hasadásának minden kérdéssé tétele szükségszerűen annak a tudománynak a kritikája, melynek ez a hasadás a feltétele. Innen ered a francia filozófia egy igen jellegzetes konfliktusa a fenomenológia tábora és az episztemológia tábora között (név, amit Franciaországban az a filozófia ölt, mely fenntartja, hogy a tudománynak kell megmondania nekünk azt, ami van; mivel az összes többi „költészet”, vagyis, vélik, szubjektív kifejezés). Mert a fenomenológia, ahogyan Merleau-Ponty érti, vissza akar állítani egy kommunikációs módot a dolog és a szellem között: ez lenne, pontosan, a *fénomén* szó értelme.

„Egy valóságos dolog tapasztalata nem magyarázható e dolog szellemre való hatásával: az egyetlen mód egy dolog számára, hogy egy szellemre hasson, az, hogy értelmet ajánl neki, megnyilvánul a számára, érthető tagozódásaiban előtte konstituálódik.”⁹⁹

Hogyan képes egy dolog „értelmet ajánlani”? A dolog egy meghallandó szó, egy olvasandó szöveg lenne? Feltétlenül. Merleau-Ponty már a behaviorizmus kritikájában egy „vitához” hasonlította az organizmus viszonyát a környezethez: a környezet kérdéseket tesz fel, az organizmus a magatartásával válaszol (például, ez a helyzet a „veszély” jelentést kínálja, amire az organizmus olyan gesztusokkal válaszol, melyek összessége „harcot” vagy „menekülést” jelent). Most már a fenoméneket kijelentéseknek tekintjük, s kétségkívül ez a titka ennek a fenomenológiának. Adva van egy „szép tavaszi délelőtt” észlelési tapasztalata, a fenomenológus számára egyenértékű lesz azt mondani, hogy örömmel élem át az égbolt egy bizonyos minőségét, vagy hogy az égbolt egy szép délelőtt „jelentését kínálja nekem”. *Azt, ami megmutatja magát nekem*, az méri, *amit lehetséges mondanom róla*. A fenomént így a mondhatóval azonosítjuk.

Innen ered a fenomenológiának mint leírásnak a definíciója. Nem *magyaráznia* kell, hanem *világosan kifejtenie*, vagyis a diskurzusban reprodukálnia

⁹⁹ I. m. 215.

a diskurzus előtti kijelentést, ami a fenomén. Merleau-Ponty szívesen idézi ezt a husserli mondatot:

„A kezdet a tiszta és egyelőre néma tapasztalás, melyet rá kell vennünk arra, hogy saját értelmét tisztán kimondja.”¹⁰

Ez a mondat világosan kimondja, hogy az „értelem”, mielőtt a „kifejezés” értelme lenne – jelen esetben a kijelentéseké, melyek egy tapasztalatról beszélnek –, eredetibb módon magának ennek a tapasztalatnak az értelme. Ez utóbbi hiába néma, sok mondanivalója van. Beszélni ekkor annyi, mint megadni a szót annak, ami pedig nem beszélhet. Bizonyos tekintetben reménytelen vállalkozás: a diskurzus jól odatapadhat a tapasztalathoz, mindig csak diskurzus lesz a tapasztalatról, másodikként érkező szó abban, amit Derrida „eredendő késésnek” fog nevezni. A fenomenológia így egy olyan feladatot vállal el, amit ő maga is „végtelennek” mond (ami diszkrét módja annak, hogy megvalósíthatatlannak mondja, mert egy ígéret földje, ahová csak „végtelen menet” árán fogunk elérkezni, megkülönböztethetetlen egy örökre tiltott területtől). A „gondolkodom”-ot az „észlelek”-re akarja alapozni. Ezt a *cogitót*, a legklasszikusabb hagyománnyal egyezően, egy „ítélek”, vagyis egy predikatív kijelentés értelmében fogja fel. A cél tehát az, hogy a predikatív tevékenységet egy „predikatív-előtti” tevékenységre alapozza.¹¹ Ám mivel e cél eszköze abban áll, hogy egy diskurzusban leírja azt, ami

¹⁰ Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 2000. 16.§ 51.

¹¹ Itt van az, hogy „a Föld nem forog”. Merleau-Pontyt élenként érdekelte Husserl szövege, mely ezt a címet viseli (s amelyet idéz: *Az észlelés fenomenológiája* id. kiad. 461.). Figyelemre méltóan illusztrálja ugyanis fenomenológiai eljárását egy visszatérésnek a megélt világhoz, mint az összes ismeretünk eredetéhez, sőt az eredeti eredethez, *die Ur-Arche*-hez. Első látásra hajlamosak vagyunk azt hinni, hogy a Föld mozgásának kérdését a csillagászatnak kell eldöntenie, azaz egy tudománynak, amely a bolygónkat egy égi objektumként kezeli a többi között. Azóta, hogy a csillagászok elfogadják a kopernikuszi megoldást, élünk egy világban, abban, ahol látjuk és mondjuk, hogy „a nap felkel”, és *gondolkodunk* egy másik világban, abban, ahol tudjuk, hogy a Föld forog a Nap körül. Konfliktus van a megélt világ (*Lebenswelt*) és a megismert világ, a *percipio* és a *cogito* között. A fenomenológia e konfliktus megoldására invitál bennünket, megszüntetve, hogy azonosítsuk az igazat és az objektívát, a megéltet és a látszatot. Meg akarja mutatni, hogyan lesz a megélt világ a megismert vagy objektív világ eredete. S ha a megélt világ az *igazi világ* eredete, akkor a maga módján igazabb, mint az igaz.

A tudomány a Földből tárgyat csinál, és mozgást tulajdonít neki a térben. De ez a tudomány a Földön született, s itt, ezen a Földön határozta meg, hogy mi „objektíve” a mozgás, a nyugalom, a tér és általában az objektivitás. Az itt szerzett tapasztalat ad értelmet a tudós kijelentéseinek, például a kopernikuszi kijelentésnek. Az itt, ami ennek az első tapasztalatnak a helye, tehát nem egy hely a térben, mivel magának a térfogalomnak a származási helye. E „Kopernikusz cáfolatot” illetően lásd Derrida kommentárjait (Husserl: *L'Origine de la géométrie*. /traduction et introduction par Derrida/ Paris: Presses Universitaires de France, 1962.) és egy, a fenomenológiával szemben ellenséges álláspontonról, a Serres-ét (*Le système de Leibniz*. Paris: Presses Universitaires de France, t. II. 710–712.).

megelőzi a diskurzust, ezért a predikatív-előtti sohasem lesz helyreállítható olyanként, mint amilyen néma tisztaságában volt, mielőtt világosan ki lett volna fejtve. Az „észlelek” viszonya a látható világhoz megfelel annak, amit Husserl az „életvilágnak” nevez. Mint Lyotard helyesen megjegyzi,

„amennyiben ez az életeredetű világ predikatív-előtti, annyiban minden predikatív viszony, minden diskurzus *magában foglalja*, persze, de *elhibázza*, s az igazat megvallva semmit sem mondhatunk róla. [...] A husserli leírás [...] a nyelv harca önmaga ellen, hogy elérje az eredetit. [...] Ebben a harcban a filozófus, a logosz veresége bizonyos, mivel az eredeti, leírva, többé már nem az eredeti, amennyiben le van írva.”¹²

A tapasztalat még *néma*, nem esik egybe a diskurzussal. Ha a „kifejezés”, amellyel e tapasztalatról beszélünk egy diskurzusban, e tapasztalat *értelmének* a kifejezése, akkor ő ennek a tapasztalatnak a kifejezése. A tapasztalat csak kívül nyilvánítja meg (ex-primálja) azt, ami, implicitként és némaként, már belül itt volt. Merleau-Ponty egyes megfogalmazásai ebbe az irányba mennek:

„Semmiről sem beszélnénk, ha csak olyan tapasztalatokról lenne szabad beszélni, amelyekkel egybeesünk, ugyanis a beszéd már leválasztás. [...] De a beszéd elsődleges értelme mégis e tapasztalati szövegben van, amit a beszéd megkísérel kimondani.”¹³

E tapasztalati szövegben: ha a tapasztalat egy értelmet kínál, akkor szükséges, hogy a maga módján egy szöveg legyen, melynek a szó könyv ízű értelmében vett „szövegek” csak a megközelítései. De ha a tapasztalat szöveg: ki írja ezt a szöveget? Sartre számára nincs kétség: ez az írók az ember, olyan lény, amely által „az értelem a világra jön”; ugyanakkor a világnak nincs értelme önmaga által (adni kell azt neki). Merleau-Ponty természetesen nem válaszolhat így, mert harcol a dualizmus ellen. A kérdés tehát fel kell majd hogy adva legyen neki.

¹² Jean-François Lyotard: *La phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1954. 45. Ez a kis bevezetés a fenomenológiába jelentőségteljes dokumentum, amely jól illusztrálja az 1950-es évek foglalatosságait: a fenomenológusok érdeklődése áthelyeződött a matematikától az embertudományok irányába, a historicizmus elleni polémiától a marxizmussal való megegyezés lehetőségeinek kutatása irányába.

¹³ *Az észlelés fenomenológiája*. Id. kiad. 365.

LÉTEZIK-E A HOLD ELTAKART OLDALA?

Merleau-Ponty számára a lélek és a test egységének ténye megmutatja, hogy a filozófia által megsokszorozott antitézisek *ténylegesen* le vannak győzve. A filozófia feladata, hogy megmondja, miként?, hogy leírja ezt az egységet, ahogyan az észlelés ténye igazolja. Újra elővéve itt Gabriel Marcel témáját, Merleau-Ponty megjegyzi, hogy az idealista filozófus teste eleven cáfolata a doktrínának, amit ez az utóbbi támogat: mert e filozófus nem teheti meg sem az (elvont „gondolkodom” által definiált) „én”-je egy elemévé, sem a „nem-én” egy töredékévé. A test nem objektum: soha nincs távol, soha nincs teljesen felkínálva a benne lakónak. Márpedig az *ego percipio ego*-ja, eltérően az *ego cogito cogito*-jától, nem színlelheti, hogy tiszta szellem: ő szükségképpen egy „megtestesült szubjektum”. Az antitézis már le van győzve ezen a ponton: az *észlelő*nek lényeges, hogy megtestesült, tehát látható, észlelt-észlelő legyen. A „gondolkodom”-nak az „észlelek”-re való alapozása lenne tehát az a visszatérés a konkrétéhoz, ami után a modern filozófia sóvárog. A „gondolkodom” az absztrakció felé irányul: amikor a maga tisztaságában megfogalmazódik, akkor igényt tart az egyetemességre, mivel akárki mondja is azt, hogy „gondolkodom”, ezzel egy bizonyos *gondolkodást* tulajdonít magának, s állíthatjuk, hogy ez a gondolkodás ugyanaz, bárki legyen is a gondolkodó, aki gondolja. Viszont az „észlelek” nem univerzalizálható közvetlenül. Ha két személy együtt mondja azt, hogy „észlelek”, akkor előre tudjuk, hogy nem ugyanazokat a dolgokat észlelik. Mindegyiküknek megvan a látószöge (ami a térben elfoglalt *helyével* függ össze). Az észlelés szubjektuma egyénített: *innen, ma* stb. lát.

Kényelmes dolog a fenomenológusok kedvenc példájára hivatkozni: a kockára s a hat oldalára. A kockának, meghatározásánál fogva, hat oldala van, de senki nem láthatja őket együtt. A hat oldal soha nincs egyidejűleg a szemem előtt. Amikor azt mondom, „ez itt egy kocka”, többet mondok, mint amennyit látok, anticipálom a rejtett oldalak jövőbeli észlelését, azokét, melyeket akkor láthatnék, ha átmennék a másik oldalra. Így minden jelen lévő észlelési tapasztalatban van egy utalás egy másik, elmúlt vagy jövőbeli tapasztalatra. A dolog, amely *mutatja* magát előttem, egy értelmet kínálva számomra – mintha azt mondaná nekem: „egy kocka vagyok” –, soha nincs teljesen fedezetlenül. Feltételezem, hogy a kocka rejtett oldalai jelen vannak a másik oldalon, azon az oldalon, ahol nem vagyok, de az igazat megvallva, semmit sem tudok róluk a jelen pillanatban. Következésképpen az észlelés, mely a *percipio* filozófiája szerint maga az igaz tapasztalata, mindig magában

hordozza annak lehetőségét, hogy egy későbbi tapasztalat hatálytalanítja, el-
lentmond neki. Az észlelés fenomenológiája magáévá teszi Tamás apostol kö-
veteléseit: azon a napon fogok hinni Jézus Krisztus feltámadásában, amelyen
képes leszek *látni és tapintani*. Az igazságnak csak jelen időben van értelme:
csak az van igazán, kétségtelenül, abszolúte, ami megmutatkozik előttem, itt
és most. De azért Tamás apostol nem tévedhetetlen: akkor, amikor látott,
talán rosszul látott. Így a mai igazság kiteszi magát a veszélynek, hogy meg-
dőntik azon a napon, amikor „a tegnapi igazsággá” vált. Miként Lyotard sug-
gallja, az igazság fenomenológiai definíciója véget vet az örök igazságoknak,
s az igazat egy *történelem* ügyévé teszi:

„Nincs tehát abszolút igazság, a dogmatizmus és a szkepticizmus közös posztulátuma
az igazság kibontakozásként definiálódik, mint felülvizsgálat, kijavítás és ön maga meg-
haladása, miközben ez a dialektikus művelet mindig egy élő jelen (*lebendige Gegenwart*)
belsejében valósul meg.”¹⁴

Értjük, mondjuk ki mellesleg, az ígézetet, amit egy egész nemzedékre fog-
nak majd gyakorolni Husserl akkoriban még kiadatlan írásai az „Élő Jelen”-
ről (szívesen írtuk nagybetűvel!). Az idő fenomenológiai fogalma, ahogyan
Husserl, aki híres volt erről, a késői filozófiájában kifejtette, a történelem
kérdése kulcsának, e nemzedék filozófiai tétjének számított. De pontosan a
*hiányzó*nak a *jelenlévőbe* (a *tegnap*nak és a *holnap*nak a *mába*) való eme bele-
foglalásából fogja majd offenzíváját Derrida indítani a fenomenológia ellen.

A kocka példája megengedi nekünk, hogy lemérjük a *percipio* távolságát
a *cogitatio*-tól. A kocka, aminek hat oldala van, mint predikatív kijelentések
objektuma kocka. Az észlelt kockának, neki, soha sincs egyszerre hat oldala.
Következésképpen ez az értelme „az észlelés primátusának a filozófiában”
(ez volt a címe Merleau-Ponty egyik előadásának): ahogyan a Föld, egy bi-
zonyos értelemben, nem forog, ugyanúgy az igazi kockánk nincs hat oldala,
mert az *igazi kocka a jelenlévő kocka*, s a kocka soha nem *mutatja* a hat oldalát
egyszerre.

„A hat egyenlő oldallal rendelkező kocka nem pusztán láthatatlan, hanem még in-
kább elgondolhatatlan; ez lenne az önmagáértvaló kocka, csak hogy a kocka nem
önmagáértvaló, hiszen tárgy.”¹⁵

¹⁴ *La phénoménologie*. Id. kiad. 40–41.

¹⁵ *Az észlelés fenomenológiája*. Id. kiad. 228.

Még általánosabb módon a fenomenológia ezt állítja: az egyetlen értelem, amellyel a „lenni” bírhat a *számomra*, az a „számomra lenni”,¹⁶ más szóval az „előttem megjelenni”. Következésképpen bele kell foglalnunk az objektum definíciójába a tényleges feltételeket, amelyek mellett adva van nekünk. Ahogyan a hétvégi ház felé való utazás részét képezi a hétvégi vakációnak, ugyanúgy az objektum felé megtett út részét képezi az objektumnak. Ez a fenomenológia alapvető axiómája. Így van az, hogy a perspektívát például nem az észlelés szubjektuma nézőpontjának kell tekinteni az észlelt objektumról, hanem maga az objektum egyik tulajdonságának.

„A perspektíva nem a dolgok szubjektív eltorzításaként jelenik meg előttem, hanem ellenkezőleg, a tulajdonságaik egyikeként, talán a lényeges tulajdonságukként. Pontosan ő idézi elő, hogy az észlelt egy rejtett és kimeríthetetlen gazdagsággal rendelkezik önmagában, hogy egy «dolog»”.¹⁷

Ha már egyszer ez az axióma – amely, összegezve, a jelenség és a dolog kant-i megkülönböztetésének elutasításában áll, a jelenséget teljesen alávetve a szubjektumnak – tételezve van, hemzsegnék a paradox következmények, és Merleau-Ponty egyikük elől sem hátrál meg. Azt kell majd mondani például, hogy *a világ befejezetlen*: mert az észlelő szubjektumnak, mely mindenkor szituált, mindig csak részleges nézete van a világról.¹⁸ Az ember ugyancsak *befejezetlen*, amíg a történelem nem érkezett a végéhez. *Isten maga is befejezetlen*, mert a végtelen távolság neve, ami elválasztja az embert a felebarátjától, az *egőt az alter egótól*. Egy 1947-ben írt cikkben, hogy megvédje Sartre-ot azokkal szemben, akik bírálták őt akkoriban, Merleau-Ponty azt mondta:

„Ha a humanizmus az ember vallása, mint természeti fajé, vagy a befejezett ember vallása, akkor Sartre ma távolabb áll tőle, mint valaha.”¹⁹

Az igazi humanizmus tehát, a Sartre-é, amelyet Merleau-Ponty itt még aláír, a befejezetlen ember humanizmusa. Semmi nem tiltja, hogy ebben a humanizmusban a befejezetlen ember vallását lássuk, mert a vallás, pontosít Merleau-Ponty egy marxizmusról írt cikkben, elvégre csak

¹⁶ I. m. 9.

¹⁷ *Structure du comportement*. Id. kiad. 201.

¹⁸ *Az észlelés fenomenológiája*. Id. kiad. 437.

¹⁹ *Sens et non-sens*. Id. kiad. 80.

„az ember fantasztikus erőfeszítése, hogy más emberekhez csatlakozzon egy más világban”.²⁰

A JELENSÉG

Mindezek a befejezetlenségek a kétértelműség címkéje alá voltak sorolva, s Merleau-Ponty-t mindenütt „a kétértelműség filozófusaként” mutatták be. Mégis, amikor a szemére vetik Merleau-Pontynak, hogy nem dönt (sem... sem...), azt válaszolja, hogy a kétértelműség nem az ő gondolkodásában van, hanem magában a dologban, amelyről valóságghú beszámolót akar adni: a megélt világban, a létezésben.

De tegyük fel, hogy a híres fenomenológiai kocka egy kanna, s hogy arra akarom használni ezt a kannát, hogy elvigyem a bort a pincémig. Nagyon fontos számomra, hogy ez a kanna ne egy „jelentésegység” legyen (miként a fenomenológus „megélt kockája”), ami csupán vélelmezve vagy anticipálva van a „profilok” sorozatán keresztül, melyek egymás után kínálóznak a tekintet számára. E kannának egy végtelen verifikációs munka végén lenne csak egyidejűleg hat oldala, és a kanna „határ-eszméje” semmilyen hasznomra sincs. Egy *befejezett* kannát reklamállok, s senki sem fogadná el, hogy a vasedény-kereskedője egy befejezetlen, és mindenfelől elmosódó fenomenológiai kannát adjon el neki. Márpedig a kanna tapasztalata, amelyet használok, éppoly cáfolhatatlan, mint a fenomenológusé, aki az észlelésére korlátozódik: s ez egy, az összes oldalával egyidejűleg *adott* kocka tapasztalata. Ugyanígy az út, amit a fenomenológus észlel, egy „perspektivikus lét”, melynek szélei közelednek egymáshoz s egymásba kapcsolódnak a távolban, de az út, amelyen a kocsiját vezeti, szerencsére nem ilyen. Miért az észlelés lenne a privilegizált viszony a dologhoz? Általában annak a megtudakolásáról van szó, hogy a fenomenológiának egy *kérdésnek* kell-e lennie a jelenésről, vagy, hogy csak egy bizonyos módja lesz-e annak, hogy elutasítsunk bizonyos kérdéseket, mint „értelmetleneket”, mert „ellentétesek a feltételezéssel”. Márpedig nyilvánvalóan ezt a második utat választja Merleau-Ponty, legalábbis *Az észlelés fenomenológiája* korszakában.²¹ A hipotézis, mely az

²⁰ I. m. 226.

²¹ Később majd Merleau-Ponty el fog ismerni egy bizonyos elégtelenséget *Az észlelés fenomenológiája* kiindulópontjában. A halál megszakította gondolkodása mozgását egy eléggé különböző filozófia felé. Claude Lefort *A látható és a láthatatlan* címmel közzétett bizonyos letisztázott részleteket és jegyzeteket egy könyv céljából, amelyet Merleau-Ponty több éve készített elő (Paris: Gallimard, 1963., magyarul: Budapest: l'Harmattan, 2006.). Utalunk Lefort kommentárjaira a *Sur une colonne absente*-ben (Paris: Gallimard, 1978.)

egész épületet hordozza, abban áll, hogy „lenni” azt jelenti, hogy „számomra lenni”. A jelenség, amit a fenomenológus tanulmányoz, így a „számomra való lét”, az előttem való megjelenés. Ámde mit jelent ebben a viszonyban az *én*? A jelenség adja az „én” értelmét? Vagy az „én” dönt a jelenségről? A kettő közül melyikük méri a másikat?

A fenomenológus valójában osztozik a „jelenség” szó használatán a pozitivistával. Ez utóbbi magáévá fogja tenni a követelményt, hogy „lenni = számomra lenni”, de ebben a követelményben a diskurzusa szabályát fogja látni. Számára a fenomenalitás egybeesik a megfigyelt ténynek egy megfigyelővel való kölcsönös viszonyával. Csak ami megfigyelhető, adhat helyt egy állításnak, a többi „feltevés” vagy „spekuláció”. Hátravan, természetesen, hogy rögzítve legyenek a feltételei annak, ami „megfigyelésként” lesz elfogadva: a tanúk minősége, rögzítési eljárások, különféle berendezések stb. Mindebből semmi sem érinti a dolgot önmagában, s a pozitivista nem állítja, hogy a dologra vonatkoznának a szabályok, amelyeket ő magának ad. Auguste Comte megjegyzi, hogy, ha a Föld kissé közelebb lenne a Naphoz, akkor örökös ködbe lenne burkolva: az ég nem lenne látható, tehát a csillagászat, mely az összes tudomány közül elsőként született meg, lehetetlen lenne. Az ég nem lenne megfigyelhető, de azért még nem kevésbé létezne. A pozitivista megkülönböztet tehát „önmagában”-t és „számunkra”-t. A fenomenológus nem fogad el semmiféle „magánvalót”, mert az ő első eljárása nem a megfigyelhetőre való redukálás, hanem *a jelentésre való redukálás*. Ha léteznie kell számunkra a megfigyelhetetlennek, akkor kell hogy jelezhessünk egy *tapasztalatot*, melyben a tudat úgy éli át, ami neki mutatkozik, mint megfigyelhetetlent, aminek híján nem fogjuk tudni, hogy miről beszélünk. Következésképp a megfigyelhetetlen nagy valószínűséggel csak ideiglenesen a megfigyelhetetlen, *holnap* vagy *másutt* már a megfigyelhető lesz. Hacsak nem a tapasztalat (amennyiben befejezetlen) tisztázatlanul maradó inherens része: a megfigyelhetetlen a másik neve lenne a megfigyelés kimeríthetetlen jövőjének.

Vagyis a fenomenalitás (a jelenség értelme), ahogyan ezt a fenomenológus érti, oly kevésbé egy relativitás, hogy *az abszolútum megjelenésének* nevezni. Hegelnél csakúgy, mint Husserlnél a fenomenológia csak egy dolgot mond: az abszolútnak ezt a megjelenését. Ez az abszolútum az *abszolút szubjektum*. És Merleau-Ponty ehhez a hagyományhoz látszik tartozni, amikor ezt írja: „Én vagyok az abszolút forrás.”²²

²² *Az észlelés fenomenológiája*. Id. kiad. 9.

Miért kell, ettől kezdve, annyira hangsúlyozni a tényt, hogy a *cogito percipióra* való alapozása véget vetett a tudat abszolutista törekvéseinek, hogy a tudatot a befejezetlenbe és a bizonytalanba helyezte? Az „észlelés primátusa” pozitívizmust vagy abszolút tudást generál-e? Az észlelés szubjektuma egyedi, megtestesült, szituált, elkötelezett stb.: röviden, olyan szubjektum, amely mindenféle körülménnyel kapcsolatosnak tűnik. De képes-e megvédeni a humanitását abban a pillanatban, hogy a cogitótól megörököl abszolutista törekvéseket, ugyanakkor, amikor az *igazi szubjektum* címet?

Úgy látszik, hogy Merleau-Ponty „kétértelmű” vállalkozásba kezd, mivel a relatívat az abszolúthoz juttatja. A szubjektum relativizálódik? Az észlelés abszolutizálódik? Az észlelés abszolutizálódik: az abszolút tudássá válik a számunkra. Merleau-Ponty tehát oda jut, hogy egy szegény ördöggel viseltesse el az „abszolút szubjektum” megsemmisítő attribútumait, aki nem kívánt ennyit: a szerencsétlen *percipiens*-szel. Nevetséges monarchaként trónra emelve, ami túl magas neki, az észlelés szubjektuma felbomlani látja birodalmát maga körül. A kockák elvesztik oldalait, a távolodó dolgok fokozatosan gyengülnek, piciké válnak, az arcoknak „kétértelmű” kinézetük van, a másik ember már csak a végtelenben létezik, a világ szálakra bomlik... Az érzéki dolgok királysága valójában egy másik uralkodót követel, s nem kér ebből a bizonytalan fejedelemből, akit rá akarnának erőltetni.

Merleau-Ponty műve kétféleképpen olvasható. Éppúgy találhatunk benne egy új „tudatfilozófiát” (ahogyan akkoriban mondták), mint kísérletet arra, hogy meghaladja ezt a típusú filozófiát. Egy „tudatfilozófia” annak a tanításában áll, hogy az *igazság eredete* a *cogito*. Merleau-Ponty fenntartja, hogy vissza kell térni egy „igazi *cogito*”-hoz, tudniillik az „észlelek”-hez a „gondolkodom” mögött. Az igazság eredete egyedi, viszonylagos, *emberi*. De akkor a jelenség már csak látszat, a vélemény, amit magamnak alkothatok a dolgokról, *én*, aki szituálva vagyok, *itt* és *ma*. Márpedig a fenomenológiai premisszái megtiltják neki egy magánvaló lét és egy számomra való lét megkülönböztetését. Az igazság eredete, jóllehet emberi, „az abszolút forrás”. Az ingadozás a relatív és az abszolút között, az „én írom a tapasztalatom szövegét” s a „világ maga írja e szöveget, én csak meghallom a hangját”, a hezitálás egy *szubjektum* elve és egy ősbib eredet, eredetibb semleges (*ne-uter*: sem... sem...) kutatása között, ami a szubjektum és az objektum közös forrása: mindezek a hintázások jelen vannak a kiindulópont körében. Az egyetlen értelem, amivel a „lét” szó bírhat a számomra, az a „számomra való lét”. Úgy kell érteni, hogy minden más létforma teljesen meghalad engem? Ellenkezőleg, egy meghódító nyilatkozatot kell látni benne: a lét szó egyetlen

értelme az az értelem, amivel számomra bír? Ez a kör nyilvánvaló az olyan kijelentésekben, mint ez utóbbi:

„Az alapvető metafizikai tény a *cogito* e kettős értelme: biztos vagyok benne, hogy van a lét – azzal a feltétellel mégis, hogy nem keresek másfajta létet, mint a számomra-való-lét.”²³

A TÖRTÉNELEM FENOMENOLÓGIÁJA

Merleau-Ponty azt írja, hogy az autentikus *cogit*óban nem a „gondolkodom” tartalmazza vagy támasztja alá a „vagyok”-ot, hanem

„megfordítva – a Gondolkodom-ot foglalom újra bele a Vagyok transzcendencia-mozgásába, és a tudatot a létezésbe”.²⁴

Ez a mondat világosan kifejezi az „egzisztenciális fenomenológia” ambícióit és határait. Visszatérés a létezéshez, mivel a „vagyok”-nak prioritása van a „gondolkodom”-mal szemben; az idealizmus, amely számára a „gondolkodom” adja a „vagyok” értelmét, ellenkezőjére fordulása; de olyan megfordulás, mely nem hagyja el a *cogito* terepét s így tiszteletben tartja, amit Descartes óta oktatnak a filozófiában.

Az egyedüli újdonság, hogy a – mindig éppoly abszolút – szubjektum egy „transzcendencia-mozgással” van ellátva, ami a korszak nyelvén átmenetet jelöl az adotton vagy a jelenen *túlra*. A szubjektum mindig menekülésben van önmaga elől. Ha tud, nem tudja, hogy tud, s ha tudja, hogy nem tud, nem biztos benne, hogy tudja. Ha hisz, nem hiszi, hogy hisz.²⁵ Az észlelés szubjektuma, az idealizmus azonos Énjétől (Én = Én) eltérően, egy „önmagával való egybeesés” e végleges lehetetlenségével határozódik meg. A léte-

²³ *Sens et non-sens* id. kiad. 164. o.

²⁴ *Az észlelés fenomenológiája* id. kiad. 412. o.

²⁵ JEGYZET A TUDATTALANRÓL. Merleau-Ponty javasolni fogja, hogy a tudattalan freudi fogalmát a tudat kétértelműségi terminusaival értelmezzük. Egy 1951-es előadásban elutasítja magát a tudattalant: amit a pszichoanalitikusok így hívnak, jelenti ki, az csak egy „fel nem ismert, meg nem fogalmazott tudást” fedhet, „amit nem akarunk felvállalni” (*Signes*. Paris: Éditions Gallimard, 1960., 291.). Hozzáteszi: „Mégközelítő nyelven szólva, Freud itt azon a ponton áll, hogy felfedezze, amit mások sokkal jobban kétértelmű észlelésnek neveztek. Ebben az irányban dolgozva fogunk majd családi állapotot találni e tudat számára, mely súrolja objektumait, kijátssza őket a tételezés pillanatában, számol inkább velük (mint vak ember az akadályokkal), mintsem felismerné őket. Nem akarja tudni őket, nem ismeri, amennyiben tudja, s tudja, amennyiben nem ismeri őket, s alulról támasztja alá tetteinket és kifejezett ismereteinket.” (Uo.) Ezek a „mások”, akik „kétértelmű észlelésről” beszéltek, a *Gestalttheorie* megalapítói.

zésbe visszasüllyesztett szubjektum egy belső különbséggel van ellátva, amit Merleau-Ponty hol önmagával való nem-egybeesésnek, hol önmaga nem-birtoklásának, hol átlátszatlanságnak stb. nevez. A hamis *cogito* az abszolút tudat, ahol egy szubjektum azonosnak ismeri fel magát azzal, amit gondol: de ha valaki azonosnak mondhatja magát önmagával, akkor az időn kívül lenne. Az igazi *cogito* az emberi tudat, az, amely meg van jelölve egy „belső távolsággal”. E távolságban, mely révén a „magamnak lenni” mindig annyi, mint „magamon kívül lenni”, végül is *az időt* kell felismerni. Az „én” sohasem egészen egy „én”: befejezetlen, vagy ahogyan Deleuze fogja mondani, „megrepedt” (a délfrancia nyelvben a „megrepedt fej” „bolondot” jelent). Mindig marad tehát az *egóban* egy személytelen vagy személy-előtti rész, amelyre a gondolkodó soha nem térhet vissza teljesen, hogy elgondolja. Például, nem teljesen igaz azt mondani, hogy: „Látom az ég kékjét.”

„Ha pontosan akarom lefordítani az észlelési tapasztalatot, azt kellene mondanom, hogy *valaki* észlel bennem, nem pedig azt, hogy én észlelek.”²⁶

Az ÉN éppúgy nem érez, mint ahogyan az ÉN nem hal meg: az érzet, csakúgy, mint a halál, nem személyes tapasztalat, aminek az ÉN lenne a szubjektuma. A reflektáló szubjektum csupán „*már* megszületettként” s „*még* élőként” ragadja meg magát: a születés és a halál határai kicsúsznak a keze közül. A reflexió egy homályos háttérből rajzolódik ki, ami felé visszafordul, amit nem sikerül megvilágítania, és ami

„egy eredeti múlt; olyan múlt, amely sohasem volt jelen”.²⁷

A befejezetlen szubjektummal szemben ott van a befejezetlen objektum is. Íme tehát az, ami a Merleau-Ponty által *megreformált*, de nem *felülmúlt* idealizmus eredetiségét teszi: *a szubjektum és az objektum azonossága* – az ide-

Merleau-Ponty tehát azt javasolja a pszichoanalízisnek, mondjon le arról, hogy tudattalanról beszéljen, s térjen át a kétértelmű tudatra. A vita (ami az 1960-as években szembéállítja majd a fenomenológiát és a pszichoanalízist) lesz kétségkívül a fő oka az előbbi vereségének a közvélemény szemében. A pszichoanalitikusoknak nem fog gondot okozni annak megmutatása, hogy a *tudattalannak ez az implicit tudattal* való felcserélése kihagyja mindazt, ami a freudi felfedezés értékét teszi. Képet alkothatunk magunknak a módról, ahogyan összecsaptak egymással, ha az 1960-as bonnevai kongresszus (Desclée de Brouwernél 1966-ban kiadott) aktáihoz fordulunk. Ez az eszmecsere előlegezi a Paul Ricœur és a lacanisták közti polémiát, amit az előbbinek a *De l'interprétation: Essai sur Freud* című műve (Paris: Éditions du Seuil, 1965.) fog kiváltani.

²⁶ *Az észlelés fenomenológiája*. Id. kiad. 239.

²⁷ I. m. 267.

alizmus alapvető kijelentése – a befejezetlenségben, a nem-egybeesésben, a félhomályban nyilatkozik meg benne.

Az észlelés filozófiája az „én” bizonyos elmozdítását hajtja végre a „valaki” felé (*elmozdítást*, amit sietni fognak, de helytelenül, a szubjektum *meghaladásaként* bemutatni, miközben nyilvánvalóan egy átvitelről, a személyes szubjektum egy személytelen és névtelen szubjektumra való átviteléről van szó). Ez tehát pontosan az, aminek Merleau-Ponty szemében lehetővé kell tennie a történelem filozófiájának megalkotását. Ha az „én” befogad magába egy személytelen szubjektumot („látjuk”, „megszületünk”, „meghalunk”, „elkezdjük”), akkor ugyanígy lesz a „mi”-vel is: s e névtelen, kollektív szellem fogja áthidalni a szakadékot, ami szétválasztva tartja a *magánvalót* és a *magáértvalót*. Márpedig ez az árok teszi érthetlenné a történelem tényét.

A Collège de France-beli székfoglaló beszédében Merleau-Ponty azt mondta 1953-ban:

„A nyelvészetben kidolgozott jelelmélet talán a történelmi értelem olyan teóriáját tartalmazza, mely meghaladja a *dolog* és a *tudat* alternatíváját. [...] Saussure képes lett volna arra, hogy új történefilozófiát alkosson.”²⁸²⁸

Merleau-Ponty valószínűleg az első, aki filozófiát követelt Saussure *Bevezetés az általános nyelvészetbe* című könyvének. A strukturalizmust hívja itt ehhez segítségül a sartre-i dualizmussal szemben. Tíz évvel később mások azért fognak Saussure-re hivatkozni, hogy kifejezzék búcsúját a fenomenológiától: a *Bevezetésből* merített „új történefilozófia” nem lesz fenomenológiai. E fenomenológiai-strukturalista bonyodalomból ennyit fogunk megjegyezni: Merleau-Ponty a történelem fenomenológiája tervének szolgálatában azokat a tekintélyeket mozgósítja, akiket 1960 után minden fenomenológia ellen fognak segítségül hívni. Szövetségesei az 1950-es években a saussure-i nyelvészet, Lévi-Strauss strukturális antropológiája. Minden úgy néz ki, mintha e szövetségesei a sartre-i aktivizmussal szembeni ellenállásban Merleau-Ponty halála után, 1961-ben, általában a fenomenológia ellenfeleivé váltak volna, a „strukturalizmusnak” keresztelt vegyes ízlésű tábort alkotva.

A *dialektika kalandjaiban* Merleau-Ponty szemére veti Sartre-nak, hogy nem ismeri a „köztes világot”:

²⁸ A filozófia dicsérete In: Maurice Merleau-Ponty: *A filozófia dicsérete*. Ford. Sajó Sándor. Budapest: Európa Könyvkiadó, 2005. 66–67.

„A kérdés annak megtudakolásában áll, hogy csak *emberek és dolgok* vannak-e, mint Sartre mondja, vagy az a köztes világ is, amit történelemnek, szimbolizmusnak, létrehozandó igazságnak hívunk.”²⁹

Ha a szubjektum-objektum dichotómia igaz volna, akkor minden értelem az emberektől származna, s minden *számomra való* igazság *belőlem* eredne. Egy ilyen szolipszizmus nem veheti szemügyre a történelmet anélkül, hogy ne tenne felelőssé mindenkit, minden egyes pillanatban, az egyetemes történelem terhéért, mégpedig minden egyes döntésében. A jóember nem mondhatja, hogy „akarom”, anélkül, hogy ne döntene – akár akarja, akár nem – az értelméről annak, amivel a kenyér ára, a kormány politikája, az emberiség jövője, de a múltja is, a római civilizáció, az indiánok táncai stb. bírnak.

A megoldás tehát az, hogy van értelem, nem az általában vett emberiségen, hanem a tudatokon kívül, tudniillik *közöttük*, a *szimbólumokban*. Az értelem ekkor *rajtam kívül* van, amennyiben *számunkra* van, e „számunkra” magában foglalva a jelen lévő („akarunk”-ot mondani képes) személyeket és az emberiség anonim hátterét. Merleau-Ponty Lévi-Strauss munkáira való hivatkozással (melyekről a következő fejezetben fogok szólni) beszél itt „szimbolizmusról”. De „szimbolizmus”-fogalma valójában közelebb áll a hegeli *objektív szellemhez*, mint a strukturális antropológiához. *Székfoglaló előadásában* ezt kérdezte:

„A hegeli objektív szellem elutasítása után hogyan lehet elkerülni a létezés mint dolog és a létezés mint tudat dilemmáját, hogyan értendő ez az általánosított, a történelmi formákban és a teljes történelemben meghúzódó értelem, amely nem valamiféle mind Ezeket kiváltó *cogito* gondolata?”³⁰

A strukturalizmus *strukturái* adják meg a választ erre a „hogyan?”-ra.

„[...] a struktúra, mely rajtunk túl a természeti és a társadalmi struktúrákban van jelen, bennünk pedig mint szimbolikus funkció, a filozófiát Descartes-tól Hegelig meghatározó szubjektum-objektum korreláción túlra vezető utat jelöl ki.”³¹

1942-ben Merleau-Ponty a *Gestalttheorie*-ről mondta ezt. A strukturalizmust, húsz évvel később, ugyanebbe a természet és a szellem antitézise el-

²⁹ *Les aventures de la dialectique*. Id. kiad. 269.

³⁰ *A filozófia dicsérete*. Id. kiad. 65.

³¹ Mausstól Claude Lévi-Straussig. In: *A filozófia dicsérete*. Id. kiad. 163. Ez a cikk 1959-ből való.

leni keresztres háborúba sorozza be. Ami azt jelenti, hogy Merleau-Ponty a strukturalizmus „struktúráit” abban az értelemben érti, amelyben ő maga beszélt „struktúráról” a *Le structure du comportement*-ban: összetéveszti őket a *Gestalt*okkal. Igaz, nem ő az egyetlen, aki elköveti ezt a tévedést.

A szimbolizmus a nyelv szférájához tartozik. A történelem lehetősége tehát a nyelven nyugszik. Merleau-Ponty történetfilozófiája (politikai filozófiája) tehát a nyelvfilozófiája. Márpedig a nyelvet, úgy gondolja, a lélek és a test egységéből kiindulva, ahogyan a *gesztus*ban adott, kell megérteni. Egy gesztus, bármilyen is, mindig *kifejező*. Felismerünk egy írásmódot, egy járásmódot, egy módot, ahogyan valaki cigarettára gyújt. Mivel kifejezésről van szó, megjelenik egy értelem. Ez a gesztus-értelem természetesen még nem kifejezett és szándékos jelentés, hacsak nem egy kódnak (például kémek között megbeszéltek titkos jeleknek) engedelmessé válik. Ez, mondja Merleau-Ponty, egy születőben lévő, „a születés állapotában lévő” értelem. A gesztus tehát az értelem „létesítése” lenne, ami azt jelenti, hogy ő hozza létre az értelmet.³²³² Márpedig egy filozófiában, mely Husserlből merít ihletet, a történelem pontosan az igazság vagy az értelem története, abban a mértékben, amelyben egy *hagyomány*hoz van sorolva, s amelyben az egyetlen dolog, amit vég nélkül továbbadhatunk, az az értelem.³³³³

Merleau-Ponty tehát ezt írja:

„Testünk és érzékeink működésében, amint a világba helyeznek bennünket, van miből megértenünk kulturális gesztikulációnkat, amint a történelemben helyez bennünket.”³⁴³⁴

A nyelv magyarázza a történelmet, mivel a történelem értelme az értelem története. A „világban lét” vagy a „saját test” a nyelv kezdetébe helyez bennünket, abban a mértékben, amelyben a test működése kifejező. Íme tehát, hogyan fordítódik le, e közvetítők révén, az észlelés fenomenológiája a *praxis* filozófiájára: történetfilozófiára vagy politikai filozófiára.

Látjuk, hogy a nyelvészeti tézis (a szó, kifejező gesztus) és a politikai tézis (a *praxis*, a történelem értelmének helye) elválaszthatatlanok egymástól. A *szemiológia* (a jelelmélet) és a *történelemelmélet* két tengelye is meghatározza

^{32 32} Merleau-Ponty kurzusának címe a Collège de France-ban az 1954–55-ös évben: „A »létesítés« a személyes és közös történetben.” A kurzus összefoglalója jelzi, hogy a létesítés-fogalom („orvosság a tudat nehézségeire”) meg kellene hogy engedje „a fenomenológia kifejtését a történelem metafizikájában” (vö. M. Merleau-Ponty: *Résumés de cours* Paris: Gallimard, 1968. 59. és 65.).

^{33 33} Lásd Husserl: *A geometria eredetét*, és Derrida jelentős bevezetését e szöveg francia fordításához, a bevezetést, amelyről később majd szó lesz.

^{34 34} *Signes*. Id. kiad. 87.

most a szintet, amelyen a francia filozófia diskurzusának későbbi fejlődései kirajzolódnak. E koordináták meg fogják engedni nekünk, hogy a következőkben felbecsüljük mindegyikük kölcsönös helyzetét.

3. SZEMIOLÓGIA

AZ INTELLEKTUÁLIS TÁJÉK 1960-BAN

A francia fenomenológia ambíciója az volt, hogy egy dialektikus történetfilozófiát a test és a kifejezés fenomenológiájával támasszon alá. A nemzedék, mely 1960 után mutatkozik aktívnak, illúziót leplez le a dialektikában, s elutasítja a nyelv fenomenológiai megközelítését. Az ellentét tehát totálisnak tűnik, vagy az szeretne lenni, a háború utáni idők uralkodó doktrínája s aközött, ami a közvéleményben hamarosan a *strukturizmus* nevet fogja kapni.

A dialektika az 1950-es kis egzisztencialista társaság ígéretföldje volt. A legnagyobb szemrehányás, amit neked tehetek, az volt, hogy túl kevésé dialektikus a gondolkodásod. 1960 után a dialektika még mindig a vita középpontjában áll, de átkerül a vádlottak padjára. Az „azonosság logikájának” legalattomosabb formáját látják benne, miközben az előbbit, a maga részéről, a par excellence filozófiai illúzióknak tekintik. A strukturalista kor filozófusai itt újra rátalálnak egy bergsoni vénára: amit az „azonosság logikájának” neveznek, az az a gondolkodási forma, ami a *mást* csak az *ugyanarra* redukálva tudja magának elképzelni, ami alárendeli a különbséget az azonosságnak. Az azonosság e logikájával szembe van állítva „a különbség gondolkodása”. Ebben az irányváltásban (s az ezt kísérő Nietzsche iránti érdeklődés megújulásában) Heidegger olvasásának a hatását láthatjuk.¹

A francia fenomenológia ellentmondása a következő: vitatni akarja a „lélek és a test” típusú antitézisekért felelős „objektív gondolkodást”, de ezt egy igazi *cogitó*hoz való visszatéréssel kívánja tenni. Ha az „objektív gondolkodás” az, ami elszegényíti a világot, minden egyes dolgot arra redukálva, hogy egy elképzelés *tárgya* legyen, akkor az „igazi *cogito*”, ami a *percipio* lenne, nem kevésbé objektív (vagy „objektíváló”, mint ugyancsak mondták), mint a tudományos ítélet. A fenomenológia, azt választva, hogy „a tudat filozófi-

¹ „Hegel számára a gondolkodás ügye a gondolkodás mint abszolút fogalom. Számunkra a gondolkodás ügye, ideiglenes terminusokkal, a különbség *mint* különbség.” (*Identität und Differenz* Pfullingen: Neske Verlag, 1957. 37.)

ának karteziánus perspektívájában² marad, vitathatatlanul idealista. Csak finomította az *objektum*ra redukált dolog és a *tudatra* redukált gondolkodás közötti korrelációt: az, hogy ez az objektum ezentúl „perspektivikus” (Merleau-Ponty), vagy hogy ezt a tudatot beolvasztják a *semmi*be (Sartre), semmit nem változtat a lényegen, ami *az én betörése a lét* és a *számomra való lét* egyenletébe. Ott, ahol Parmenidész azt mondta: „a lét van”, a modern filozófus ünnepélyesen hirdeti: „a lét számomra van”.

A fenomenológia tehát be van zárva „a reprezentáció bezárulásába” (miként Derrida fogja mondani), abban a mértékben, amelyben megtartja a *szubjektum* elvét. Itt a fenomenológia kritikája csatlakozik a dialektika kritikájához. Mi ugyanis egy „szubjektum”? Szubjektumnak (vagy „alárendeltnek”) nevezünk egy létezőt, melynek *azonosság*a eléggé erős ahhoz, hogy lehetővé tegye neki, hogy *elviselje*, a szó összes értelmében (alátámassza, alapul szolgáljon, ellenálljon a megpróbáltatásnak) a változást, vagyis az elváltozást. A szubjektum ugyanaz marad, miközben az akcidentális tulajdonságok módosulnak. Descartes óta az összes szubjektum legszubjektívabbika az, amelyik bizonyos az azonosságában, az *ego cogito egója*: ugyancsak lefoglalják a szubjektivitás-minőséget a tudatnak. De mi a dialektika, ha nem pontosan az azonosság magasabb rendű fogalma (a „spekulatív azonosság” vagy „az azonosság és a nem-azonosság azonossága”), mely *az abszolútumnak nem mint szubsztanciának, hanem mint szubjektumnak* az elismeréséhez vezet (Hegel)? A fenomenológiai tudat és az identitás logikája elleni kettős roham tehát *az általában vett szubjektum* elleni egyetlen keresztes hadjárat lobogója alatt intéződik.

De mely jelekről fogjuk felismerni, hogy megtörik a lánc, ami a filozófiát annak (a képzet, az azonosság, a negatív, a szubjektum) belsejében tartja, amittől szeretne menekülni? Természetesen nem lesz elegendő, hogy e szavakat egyszerűen csak töröljék a szótárból. Őrizkedni fogunk attól, hogy összekeverjük az ígéret földje elérésének óhaját azzal, hogy már ott vagyunk.

Megesik például hogy a szubjektumot „meghaladottnak” jelentik ki ott, ahol csupán a személytelent vagy a névtelent hasznosítják a tapasztalatban: mintha „szubjektum” és „személy” egyet alkotnának. Sokszor volt szó az újabb francia filozófiában egy „szubjektum nélküli transzcendentális mező-

² Jean Beaufret: *Introduction aux philosophies de l'existence*. 121. Ugyanebben az 1947-ből való cikkben írta Beaufret: „Amíg a filozófia fenn fogja tartani, akármilyen formában is, saját bizonyosságai gyökerénél a szubjektum-létező bensőségességét, addig arra lesz ítélve, hogy mindig csak a világ beözönlését szervezze, egy szubjektivitás-vérzés révén.” (130.).

ről”³ A kezdet, ami felé a fenomenológiai redukciók vezetnének vissza bennünket, nem Husserl „abszolút *ego*”-ja lenne (mely mindenféle kellemetlenséggel jár: szolipszizmus stb.), hanem egy semleges eredetű (sem én, sem te) „valaki”-féle, akiből kiindulva képződne azután az „én”. Asszisztáltunk már ilyenfajta mozgásoknál Merleau-Pontynál. De egy személyes szubjektum hiánya egyenértékű egy személytelen szubjektum jelenlétével. Sok SZUBJEKTUM feletti győzelmi jelentésben valójában nem nehéz újabb szubjektivitások előléptetését olvasni.⁴

A STRUKTURALIZMUS

Az igazat megvallva nincs strukturalista filozófia, amit definiálhatnánk és szembeállíthatnánk például a fenomenológiai iskolával. A „strukturalizmus” végül is csupán egy tudományos módszer neve. De a strukturalizmusnak vitathatatlanul van *hatása* a filozófiai diskurzusra. Azt kell tehát kérdezni magunktól, hogy miért. Íme, e hatás: a *dekonstrukciók* vették át a *deskripciók* helyét.

A fenomenológia a jelenségek leírása volt. Eldöntötték, hogy a jelenséghez tartják magukat, s elmondják, hogy mi különböztet meg egy jelenséget a többitől. Minthogy azonban elfogadták, hogy egy „jelenség” „a tudatnak megjelenőt” jelenti, ez a leírásra irányuló kezdeti döntés a fenomenális dolog *magánvaló* létezésének „zárójelbe tevéséhez”, tehát a lét és a jelentés azonosításához vezetett. Ez volt a „redukció” funkciója: a dolog a „jelentésre” van redukálva, amit a tudatnak „nyújt”. Meg kellett ekkor mutatni, másodszer, hogyan „konstituált” a tudat abból, ami a számára adott volt (tudniillik a benyomásokból) egy pontosan ezzel a jelentéssel bíró objektumot (például a kockát „a tudaton kívül”).

Miért történik a lét e jelentésre való redukálása? Husserl mindig mint szabad aktust mutatja be, melyről eldönthetjük, hogy véghezvisszük-e. Valójában a fenomenológusoknak soha nem sikerült igazolniuk ezt a kezdeti

³ A kifejezés Jean Hyppolite-tól valónak tűnik. Lásd a hivatkozást és a vitát Derridánál. In: Edmund Husserl: *L'origine de la géométrie* (traduction et introduction par Derrida) Paris: Presses Universitaires de France, 1962., 84-85. o. Mindez többé-kevésbé Sartre cikkéből származik: *Az ego transzcendenciája* (1936., újra kiadva Vrin-nél, 1965.)

⁴ Például Louis Althusser ezt a definíciót adja a történelem egy nem ideologikus fogalmáról: a történelem egy „szubjektum nélküli folyamat”. Márpedig ő szubjektumon a jogi értelemben vett „személyt” érti. Ami megengedi neki, hogy senki másnak, mint Hegelnek tulajdonítsa az érdemet, hogy elsőként gondolta el a történelmet, mint *szubjektum nélküli* folyamatot. A Hegelnél elég gyakori „szellem” szó kétségkívül elkerülte Althusser „tüneti olvasásának” figyelmét (vö. hozzájárulását a *Hegel et la pensée moderne* című kötethez, Paris: P.U.F. 1970., 106.).

döntést az *epokhéről*, ami mégis mindenről dönt. Előítélet tehát az, ami a fenomenológiai redukcióban megnyilatkozik, tudniillik, hogy tilos meghaladni a tapasztalatot, s hogy a tapasztalatot mindig *megéli valaki*. Más szóval, tilos megkülönböztetni „létet” és „számomra való létet”. Minden, ami van, úgy kell hogy leírható legyen, mint a jelentés, amit valakinek a „megéltje” nyújt („a megélt” fordítja le a husserli *Erlebnisse-t*).⁵ Például „az én megélttem” a következő jelentéssel bír: éppen egy kockát észlelek, a „kocka”-jelentés egységét az „oldalak” és a „profilok” sorából konstituálom, melyeket egymás után látok stb. Adva van mármost az álom, a téboly vagy a mítosz példája. Hogyan fogadjuk el azt, amit az álmodó, a hallucináló vagy a mítoszt előadó mond? Az álom elbeszélése, az örület és a mitikus szó minden egyes esetben egy sajátos *tapasztalat kifejezése*; a világ álomszerű tapasztalatáé az első esetben, a skizofrén tapasztalaté a második, a mitikus tapasztalaté a harmadik esetben. Ezek itt megannyi létezési, „világban levési” módok. A két számunkra jól ismert tapasztalati forma, a tudományos tapasztalat és az észlelő tapasztalat mellé oda kell számítanunk e más „megélteteket” is. És mivel a megélt az igazság eredete, ezért a fenomenológiai elemzés, például a mítoszé, a „mitikus tudat”, vagyis a jelentés leírásában fog állni, amit a világ nyújt valakinek, akinek mitikus tapasztalata van róla.

„[Ha] az, aki megélt valamit, tudja is, hogy mi az, amit megélt, ... akkor el kell fogadni, amit az örült, az álmodó vagy az észlelés szubjektuma mond, pusztán arról kell megbizonyosodni, hogy nyelvük jól fejezi ki azt, amit megélnék.”⁶

Ha nyomatékosan hangsúlyozom az álom, az örület és a mítosz e példáit, akkor azért, mert ezek lesznek a strukturális elemzés privilegizált tárgyai. Hamarosan látni fogjuk, miben szegül szembe minden kísérlettel, hogy az elemzésnek alávetett kijelentést egy megélt kifejezéseként kezeljék.

A *dekonstrukció* tagadó műveletet látszik jelölni ott, ahol a *deskripció* az adott egyszerű befogadását ajánlja. Valójában a „fenomenológiai pozitívizmus”, amiről Merleau-Ponty beszél, soha nem volt ez „a magukhoz a dolgokhoz való visszatérés”, sem ez „az elhatározás, hogy az adotthoz tartsuk magunkat”, amit létezőnek mondott. Mert semmiképpen sincs tényként adva (amit elég lenne leírni), hogy az adott „egy tudatnak” legyen adva egy „noetikus-noematikus korrelációban” stb. Azt, hogy a lét számomra legyen,

⁵ Franciául a „megélt” melléknév az életből elesett riportot, a szenzációhajhász sajtót, a vallomás-irodalmat („Ott voltam”, „Egy óra de Gaulle-lal”, „Mindezt átéltem”) konnotálja.

⁶ *Az észlelés fenomenológiája*. Id. kiad. 316.

biztosan nem tanítja nekem a tapasztalat, ez egy minden tapasztalatot megelőző döntés. A „dekonstrukció” a módszer, amely e fenomenológiai naivitás nyilvánvalóvá tételéből következik. Ezt a „dekonstrukció” szót először Derrida ajánlotta, hogy lefordítsa a *Destruction*-t, amiről Heidegger beszél a *Lét és időben*, s amiről azt mondja, hogy nem negatív (lerombolni), hanem pozitív (körülhatárolni) értelemben kell felfogni. Mielőtt Derrida bevezette volna e terminust, amit azután széles körben fognak használni, egyedül a grammatikusoknál volt használatban, ahol egy mondat megszerkesztésének elemzését jelölte, egy megszerkesztését, ami csak akkor jelenik meg, amikor egy átszerkesztéssel elrontják. Például a költői szerkesztés szabályai a költemény egy a referenciát illetően egyenértékű prózára történő átírásában tárulnak fel. Mégis, a filozófiai „dekonstrukció” ambíciója annak megmutatása lenne, hogy hogyan vannak megszerkesztve a filozófiai diskurzusok. A dekonstrukció célja így az, hogy a „filozófiai diskurzus elméletét” javasolja (abban az értelemben, amelyben a *poétika* a „költői diskurzus elmélete”). Egy ilyen program nyilvánvalóan kritikus: a filozófiai kijelentés magának a dolognak vél vagy akar engedelmessé válni, semmi mást nem szeretne tenni, mint kinyilvánítani, megmutatni, „lenni engedni” azt, amire mint referensére hivatkozik. Ám e kijelentés dekonstrukciója lerombolja ezt az illúziót. A kijelentés nem azért van úgy megkonstruálva, ahogyan meg van konstruálva, mert magát a dolgot tükrözi vissza, s avégett, hogy megengedje neki, hogy elmondja magát nekünk. A kijelentés így a filozófiai diskurzussal járó kényszereknek megfelelően van megalkotva. Ugyanúgy van itt, mint a költészet esetében. Ha egy költői megfogalmazás, például

*Henye fiatal-kor
igába vetetten!
Merő tapintatból
Életem vesztettem.*

*Más idő szállhatna
Szívet lángoltatva!*
(Rimbaud)*

azt a konstrukciót mutatja, ami az övé, akkor egyáltalán nem azért, mert egy megélt állapot (sajnálát, vágy) ezt a kifejezést idézte volna elő, hogy elmondja

* Weöres Sándor fordítása.

benne a jelentését (beleértve azt is, amiben kifejezhetetlen és elmondhatatlan). A költő nem annyira arra hallgat, amit a szíve titkosan közöl vele, hanem amit a francia nyelv diktál neki, melynek erőforrásaiból és korlátaiból egy poétika születik, aminek e költemény engedelmeskedik. Ráadásul egy költői kifejezés annál inkább kódolt, minél közelebb akar lenni a közvetlenül megélt, „egy tudom is én, miféle” spontán líraiságához. Minél inkább keresi egy költemény az érzelmi hatékonyságot, annál inkább közeledik majd a népies kifejezési formákhoz, melyek szabályossága a sztereotípiával határos (dalocskák, nóták, gyermek kiszámoló versikék). Így Laforgue-nak e „pesszimista” versében:

Az ember meghal, ez komoly
Digue dondaine, digue dondaine
Az ember meghal, ez komoly
*Digue dondaine, digue dondon!**

Következésképpen újra megtaláljuk, de új szókészlettel, a problémát, amellyel kezdettől fogva találkoztunk. A „filozófiai diskurzus” illúziója, amit a dekonstrukció tárna fel, egy átmenet állítása lenne az *objektív genitívus*szból a *szubjektív genitívus*szba, „magának a dolognak a diskurzusában”, ami a filozófia akar lenni. Maga a dolog beszél hozzád, a filozófiai ítélet révén.

De mennyiben alkalmas a „strukturális filozófia” a filozófiai diskurzus kérdésének felélesztésére? Három strukturális filozófiát illik itt megkülönböztetni:

1. amennyiben a *strukturális elemzés* módszere, a strukturális filozófia régebbi a francia fenomenológiánál, s teljesen idegen a vitától, amelyet kirajzolódnak látunk;

2. amennyiben összekeveredik a *szemiológia*val (jelelmélet), a strukturális filozófia válságba taszítja a fenomenológiát, diadalmasan szegezve szembe vele a *jelentés* egy másik felfogását;

3. amennyiben csupán a filozófia „orientációja”, a strukturális filozófia már csak a név, ami alatt ismertté vált a közvéleményben a filozófiának a fenomenológia (*csakúgy, mint a szemiológia*) kritikájává való átalakulása (és e 3. számú strukturális filozófiában az az eredeti, hogy igen keveset törődik a „strukturálással”).

Az, hogy a strukturális filozófia jelenkori filozófiájában a szemiológia kritikája is benne van, gyakran elkerüli a figyelmet, mert már filozófiát vélnek

* A ford.

találni a 2. számú strukturalizmusban, azaz az antropológusok munkáiban. Tévedés, amit ráadásul maguk a filozófusok is osztanak és terjesztenek, mivel igen kevesen vitatják a filozófia antropológiai átalakulását, ahogyan azt már az „egzisztencializmusban” (mely sokat beszél az *emberi* egzisztenciáról, s igen keveset az *egzisztenciáról* mint olyanról) és a *praxis* („minden, ami valóságos, praxis”) filozófiájában megtaláltuk.

Ha a strukturalizmus válságba sodorja a fenomenológiát, mely 1960-ban még uralkodott, akkor azért, mert ez utóbbi azt választotta, hogy ahhoz képest határozza meg magát, amit Franciaországban az „embertudományoknak” neveznek (a pszichológiát és a pszichoanalízist mindenekelőtt, másrészt pedig az etnológiát). A fenomenológia erőssége, hívei szerint, az alkalmassága volt arra, hogy párbeszédet kezdjen az antropológiai kutatás legaktívabb irányzataival. Tudományos, filozófiailag elfogadható kifejezést adni annak, amit az ember tudományában alig érthetően mondtak ki, ez volt az, amivel a fenomenológiai nemzedék hízelgett magának, hogy véghezvitte. A „magatartás”, a *Gestalt*, majd a „struktúra” fogalmaival e tudományok elutasították a szubjektum-objektum antitézist, s egy „sem dolog, sem eszme” köztesre mutattak rá. A fenomenológus megfelelt a várakozásuknak, megszerezve nekik az igazi *cogit*óban, ahol a lélek és a test egyesül, azt a kettős létet, amire vágytak, anélkül, hogy a tagolásához eljutnának.

A strukturalizmus önmagában csak egy módszer (1. számú jelentés). Ez a módszer, mely elvileg nincs hozzákötve egyetlen sajátos tárgyhoz sem, akkor hallatott magáról a specialisták körén túl, amikor nekiesett a jelrendszereknek (2. számú jelentés). Végül a szemiológia kiváltotta az 1960-as évek filozófiai vitáját: a tudat és „az ember halála” vitáját (3. számú jelentés). Most illik közelebről is meghatározni e különböző pontokat.

MI A STRUKTURÁLIS ELEMZÉS?

A strukturalista módszer kitalálója valószínűleg az a „filozófiatanár”, akit Molière állít színpadra az *Úrhatnám polgárban* (II. felvonás, V. jelenet). Jourdain úr levelet akar írni a grófnőnek, melyben ez lenne kifejezve: *Szép grófnő, meghalok a szerelemtől a maga szép szeme miatt.** Retorikaleckét követel a filozófiatanártól, s idő előtt okítást kap szemiológiából. „Csak az legyen a levélben, mondja, amit mondtam, de csinosan, finoman, amint illik. Pró-

* Mészöly Dezső fordítása.

bálgassa csak, hadd látom, hogy s mint lehet.”* Felismerjük már a kulcsfogalmakat: „csinosan”, „urasan”, „hogy s mint”. Egy így tételezett problémára csak strukturális válasz létezik: hány szerelmes levelet írhatunk a grófnőnek a Jourdain úr mondata által szolgáltatott elemek segítségével? Két szakasz van egy ilyen probléma megoldásában:

1. az elemek azonosítása, ennek érdekében pedig az adott együttes (Jourdain úr mondata) elemi szegmentumokra történő bontásának az eljárása;

2. a különböző módok felfedezése, ahogyan ezeket az elemeket úgy állítjuk össze, hogy egymástól különböző üzeneteket kapjunk.

Ezen szorgoskodik a filozófiatanár, összeállítva a mondatok listáját, melyek két szegmentum mondatban való egyszerű helycseréjével érhetők el, miközben e cserék mindegyike új üzenetlehetőséget tár fel.

1.	2.	3.	4.	5.
Szép grófnő	meghalok	a szerelemtől	a maga szép szeme	miatt
A szerelemtől	halok meg	a maga szép szeme	miatt	szép grófnő
A maga szép szeme	miatt	halok meg	a szerelemtől	szép grófnő
Meg a maga szép szeme	miatt	halok	szép grófnő	a szerelemtől
Halok	a maga szép szeme	miatt	meg a szerelemtől	szép grófnő
stb.				

A filozófiatanár által ajánlott mondatok mindegyike az, amit az algebraiban *permutációnak* neveznek. A néhány példa, amit ad, megmutatja, hogy a Jourdain úr által követelt szerelmes levél öt egymást követő helyzetet foglal magában, amelyek között kell tehát a mondat öt szegmentumát elosztani (feltéve, hogy az egyszerűség kedvéért elhanyagolunk egy változatot: *a maga szép szeme / a maga szeme szép*, amit a tanár egyszer bevezet). Mindegyik lehetséges szerelmes levelet tehát egy sorrend-viszony strukturál. Ami a lehetséges levelek halmazát illeti, ez egy csoportstruktúrával ellátott halmaz, mivel megfelel öt elem százhusz lehetséges permutációjának, amelyek táblázatát fel lehetne állítani. Tegyük fel, hogy:

* Mészöly Dezső fordítása.

a „szép grófnő”; b = „a maga szép szeme”; c = „miatt”; d = „meghalok”; e „a szerelemtől”. Akkor ezt fogjuk írni:

I. a b c d e

II. e d b c a

stb.

Az algebrai struktúra eme aktualizálása csak az első lépés a szóban forgó szerelmes levél elemzésében, mivel az igazi tétek ezután körvonalazódnak Jourdain úr kérdésével:

„Jourdain úr: Melyik a legjobb valamennyi közül?

Filozófiatanár: Az, amit uraságod mondott: »Szép grófnő, meghalok a szerelemtől a maga szép szeme miatt«.*

És csakugyan, ahhoz, hogy úgy feleljünk, mint a filozófiatanár, megoldást kellene találni a *jelentés* problémájára. Az összes permutáció egy bizonyos módon egyenértékű: „ugyanaz a jelentésük”. Az itt használt kódexben ennek az értelemnek nincs semmi köze a grófnő szép szemére vonatkozó hízelgő ítélethez, éppúgy nincs, mint ahogyan nem irányul e szeretetre méltó személy informálására sem a hatásról, amit a szép szeme Jourdain úrra tesz. Az összes felcserélés ugyanazt mondja, ha elküldik a grófnőnek, tudniillik, hogy: „Ez egy szerelmi vallomás”. Vallomás, ami ráadásul egy konvencionális együttesből van kiválasztva, melynek listáját a tanár kezdi felállítani: „Például hogy az ő szép szemének lángja porrá hamvasztotta az ön szívét”,** stb. De egy másik szempontból a permutációk nem egyenértékűek, van közöttük egy, amely többet ér az összes többinél. A strukturalistának tehát meg kell különböztetnie a *denotációt*, ami ugyanaz a százhusz szerelmi vallomásban, és a *konnotációt*, mely minden alkalommal módosítva van. Az 1. számú permutációhoz, konvenció révén, a „természetes” konnotációja kötődik, ugyancsak ez a legjobb a 17. század retorikai kódexében; valamilyen másik permutációhoz a klasszikus kódex a „kényeskedés” vagy a „zavarosság” konnotációját fogja hozzákötni. Ahhoz, hogy tovább menjünk e témában, most Roland Barthes-ra kellene apellálnunk, aki azonosított „konnotációs jelöltet” és „ideológiát” (ez utóbbi terminust szociológiai, legalábbis marxista értelemben véve):

* Mészöly Dezső fordítása.

** Mészöly Dezső fordítása.

„A jövő, írta, a konnotáció nyelvészetéé, mert a társadalom szüntelenül másodlagos jelentésű rendszereket fejleszt ki az elsődleges rendszerből kiindulva, amit az emberi nyelv nyújt a számára.”⁷

E másodlagos rendszerek a „mitológiák”, a diskurzusok, melyek az ideológiát (a reprezentációt, amit a társadalom ad magáról) alkotják. A társadalom azon a módon beszél el önmagát, ahogyan a divatról, a sportról, a nagy színésznőkről, a hatalomról beszél: innen ered a „divat diskurzusa”, a „hatalom diskurzusa” stb. strukturális elemzésének programja.

Ha hivatkozunk a rengeteg „strukturálisba való bevezetésre”, ami a piacon rendelkezésre áll, akkor gyakran a következő választ fogjuk találni a strukturális elemzés kérdésére, amelyet itt magunknak felteszünk: az, hogy az elemző módszer strukturalista, azt jelenti, hogy az elemzett tárgyban a jelentés a részek elhelyezkedésétől függ. Összegezve, a strukturalista észrevenné, hogy nem szigetelhetünk el egy elemet a kontextusától, és hogy „minden összefügg”. Ez a definíció, mely valójában az irodalomtanárok számára oly kedves „vázlat” régi jó definícióját venné újra elő, nyilvánvalóan elfogadhatatlan. Ugyanazon a romantikus „eleven totalitás”-fogalmon nyugszik, mint a *Gestalt* fogalma. Valójában a struktúra egyetlen elfogadható definíciója az, amit a matematikusok szolgáltatnak. Franciaországban következőképpen a Bourbakihoz kell fordulni:

„Most már meg tudjuk érteni, hogy mit kell érteni általában egy *matematikai struktúrán*. Az ezzel az összefoglaló névvel jelölt különféle fogalmak közös vonása az, hogy olyan elemek együtteseire alkalmazhatók, amelyek természete *nincs specifikálva*. Ahhoz, hogy egy struktúrát meghatározzunk, egy vagy több viszonyt képzelünk el magunknak, melyekben ezek az elemek szerepet játszanak [...]; azután posztuláljuk, hogy az adott viszony vagy viszonyok eleget tesz(nek) bizonyos követelményeknek (melyeket felsorolunk), amik a vizsgált struktúra *axiómái*. Egy adott struktúra teoretikus axiomatikáját létrehozni annyi, mint a struktúra axiómáinak összes logikai következményét levonni, *megtiltva magunknak* a szemügyre vett elemekre vonatkozó *minden más hipotézist* (főként minden, a saját »természetükre« vonatkozó hipotézist).”⁸

⁷ *Éléments de sémiologie*, IV. 2. (átvéve a *Degré zéro de l'écriture* folytatásába, Paris: Gonthier, 1965. 164.).

⁸ „L'architecture des mathématiques”. In: *Les grand courants de la pensée mathématique*. Éditions des Cahiers du Sud, 1948. 40-41.

Ebben az értelemben az így definiált strukturalista módszer egyetlen engedélyezett filozófusa Franciaországban kétségtelenül Michel Serres. A struktúrát ugyanis a matematikai jelentésében érti, nem pedig az építészeti (a részek olyan elhelyezkedése, hogy „minden összefügg”) vagy a szerves jelentésében (az élőlényben „minden össze van kötve mindennel”). Kiváló definícióját nyújtja a strukturális elemzésnek, ahogyan azt a kultúra tudományaiban lehet gyakorolni:

„Egy adott kulturális tartalom (legyen az Isten, asztal, mosdókagyló) elemzése akkor (s csak akkor) strukturális, amikor e tartalmat modellként tünteti fel.”⁹

Más szóval a strukturális elemzés a struktúrából (vagyis néhány tulajdonság által tisztán formálisan meghatározott viszonyokból) indul ki, amivel egy elemek együttese, melyek természete nincs pontosan meghatározva, el van látva. Az így tételezett struktúrából kiindulva az elemzés megmutatja, hogy egy ilyen és ilyen kulturális tartalom (egy rokonsági rendszer, egy mítosz) a modellje, vagy, mint szintén mondják, a „reprezentációja”. Mit mutattak meg ekkor? Sem többet, sem kevesebbet, mint ezt: e tartalom *izomorf* egy bizonyos számú más tartalommal. A struktúra pontosan az, ami megőrződik egy két együttes közötti izomorfizmusban.¹⁰

A strukturalizmus nem egyéb komparatista módszernél, mégpedig a matematikában (Bourbaki) éppúgy, mint az antropológiában. Franciaországban Georges Dumézil az első, aki a példa révén mutatta meg a strukturális összehasonlítás erényeit: ahelyett, hogy a *tartalom* szempontjából állította volna szembe a különböző népek isteneit és elbeszéléseit, gyümölcsözőbbnek tűnt egy formális összevetést folytatni. Ahelyett, hogy összehasonlítanánk egy indiai istent és egy római istent, hogy kibontsuk a közöttük lévő hasonlóságokat – ami egyébként minden vallási szinkretizmus formulája, s megengedi, hogy bármilyen eredményre jussunk –, a panteonokat kell összehasonlítani egymással, azaz az együtteseket inkább, mint az elemeket, és a viszonyokat inkább, mint a tagokat. Ami megőrződik egyik együttestől a másikig, azok tehát az elemek közötti viszonyok, a struktúrák. Dumézil így megmutatja, hogyan találjuk meg egyik indoeurópai néptől a másikig, a leg-

⁹ *La communication* Paris: Éditions Minuit. 1968. 32.

¹⁰ Fordítsuk le egy H halmaz elemeit, viszonyait és műveleteit egy H' halmaz elemeire, viszonyaira és műveleteire: akkor van izomorfizmus H és H' között, ha egy eredmény lefordítása, mely igaz volt H -ban, ugyancsak igaz H' -ben, s ha egy hamis eredmény H -ban olyan eredménnyel bír a H' -re fordítás számára, ami hamis.

változatosabb köntösben, ugyanazt a panteonokat és az eposzokat szervező *funkciórendszer*: az összes elemzett tartalom ugyanazon struktúra – ami a szuverenitás, a háború és a termékenység (Jupiter, Mars, Quirinus) három funkciójának rendszere – „modelljeként” jelenik meg. Megfelelés van tehát a különböző indoeurópai népek panteonjai között. De ugyancsak megfelelés van minden egyes nép panteonja és a társadalmi rendről (*oratores, bellatores, laboratores*) alkotott elképzelése között.¹¹

Lehetetlen egy egyedi tárgy: egy szöveg, egy intézmény struktúrájáról beszélni. Ami strukturálva van, az nem maga a dolog, miként gyakran az irodalmi kritika véli (mely néha odáig megy, hogy a struktúrában jelölje meg, ami az eredetiségét alkotná a műnek, amelyet tanulmányoz!), hanem az *együttes*, melynek ez a dolog a *reprezentációjának* tekinthető, összehasonlítva más együttesekkel. Ezért a strukturalizmus a struktúráról a modellhez halad: rekonstruálja vagy reprodukálja az adottat, melynek elemzését sikeresen elvégezni tervezi. Produktivitása révén a strukturalizmus az ellentéte a fenomenológiai eljárásnak, mely, mint emlékszünk, elítélte az absztrakciót. Michel Serres jelzi a kisebb forradalmat, ami létrejött:

„A jelentés többé nem az adott, és aminek a homályos nyelvét meg kell érteni, ellenkezőleg, ez az, amit a struktúrának adunk, hogy egy modellt konstituáljunk.”¹²

Ha talán, mint mondtam, Serres az egyetlen filozófus, aki Franciaországban az elemzései során összhangban van a strukturalizmus szellemével, akkor azért, mert a definícióját nem annyira Saussure-tól, mint inkább Bourbakitól veszi. Valójában Saussure, jóllehet általánosan hivatkoztak rá mint a strukturalizmus legfőbb tekintélyére, nem „struktúráról”, hanem „rendszerrel” beszél. „*A nyelvben csak különbségek vannak*”: ezért a rendszer megismerése szabja meg egy egyes elem megismerését, mivel egy tag értéke „differenciális” vagy „ellentétes”: egy tag az, ami a többiek nem. Igen ám, de ha ez a tag egyformán és ugyanabban a mértékben állna szemben a rendszer összes többi tagjával, akkor „minden összefüggene”, és az elemzés nem kezdődhetne el.

¹¹ Magától értetődik, hogy Dumézil életműve a vallások történetéhez tartozik. E néhány jelzésnek egyáltalán nem az a szándéka, hogy megmondja, mi adja az értékét a történészek szemében, hanem az, hogy egy módszertani kérdést pontosítson. Ez a megjegyzés érvényes Lévi-Straussra és Lacanra is, akikről később lesz majd szó. Az etnológusokra és a pszichoanalitikusokra tartozik megmondani, hogy a munkáik mit tettek hozzá a megismeréshez. E három szerzőről igen jó felvilágosító kommentárt találunk Edmond Ortigues könyvében: *Le discours et le symbole*. Paris: Aubier, 1962.

¹² *La communication*. 33.

Michel Serres abból a francia hagyományból érkezik, amely számára a filozófia csak a tudományokkal összefüggésben konstituálódhat. Az, hogy a filozófia ismeretelmélet, a világ összes pozitívizmusának közös tétele: a francia pozitívista iskola eredetisége abban áll, hogy a tudományokról való reflexiót a tudományok *történetéről* való reflexióként fogja fel. Kant és Comte tanítása itt csatlakozik egymáshoz. Kant számára a filozófia dolga az ész tanulmányozása. Ez a pozitívista program is: ha mégis inkább neokantizmusra ad okot, mint egyszerű kantizmusra, akkor azért, mert a pozitivisták szemére vetik Kantnak, hogy az abszolútumig vitt „kategóriákat” és „értelmi alapelveket”, melyeknek csak viszonylagos érvényességük van a pozitív tudás egy bizonyos állapotára. Kant hitt az ész örök felépítésében, holott kétségkívül a newtoni felépítést fogalmazza meg. Emlékszünk, hogy *A tiszta ész kritikája* első kiadásának előszavában óva intett az ész e kritikájának a gondolkodás történetében ténylegesen javasolt könyvek és rendszerek kritikájával való összekeverésétől. A neokantiánus pozitivisták szerint nem tehetett volna jobbat, e figyelmeztetés ellenére, mint hogy kihámozza a newtoni rendszerre jellemző racionalitást, tehát az ész egy sajátos alakzatát. A *Kritika* utolsó fejezete – „A tiszta ész története” – a francia iskolában az egész könyvvé válik (miközben Kant csak négy oldalt engedélyezett neki, hogy jelezzen egy utólag betöltendő helyet, ami fogalmat ad az elméjében lévő történeti kérdés sürgősségéről). Ez „a tiszta ész kritikája”, az egész kritikává válva, meg fogja mutatni, hogyan felel meg mindig a filozófia a pozitív ismeretek egy bizonyos fejlődési fokának. Ebből származnak a neokantiánusok számára oly kedves párhuzamosságok: Platón az irracionális számok válságával magyarázható, Descartes a modern fizika születésével, Kant Newtonnal. A dolgok e felfogása szerint egy filozófia érvényességét a diskurzus helytállósága méri, melyet kora tudományáról mond, helytállóság, amit mi a legjobb helyzetben vagyunk, hogy megítéljünk, lévén, hogy mi magunk is a történelemben vagyunk szituálva, egy magasabb fokon. Így fogjuk megérteni, hogy Arisztotelész súlyosan téved, hogy Leibniz mindenütt előfutár, hogy Hegelnek szándékában áll Newtont megcáfolni, Comte-nak pedig leállítani a tudományt stb.

Serres munkájának eredetisége abban áll, hogy eljut oda, hogy a levegőbe röpi saját területén a pozitívista dogmát. Mi ez a dogma? Mivel a pozitívista iskola történeti, elutasítja a tudomány befejezett állapotát. A tudományos igazságok már nem örökkévalóak, nem is „omnitemporálisak” (mint Husserl mondta), mivel a tudományoknak története van. Az igaz tehát kapcsolatba lép a hamissal: épp annak a megtudakolásáról van szó, hogy mi

a viszonyuk. Erre a kérdésre mindig csak két választ adtak: az egyik, egy történeti fejlődés állítása révén, megmenti az egyetlen igazságot, a másik tagadja, hogy van fejlődés s pluralizálja az igazságot. Az első válasz a pozitivisták iskolájé: Comte „három állapotának törvénye” szerint a hamis, ami tegnap még igazságszámba ment, ilyen vagy olyan módon *feltétele* ennek az igaznak. Akár azért, mert a kezdete volt neki: mára már naivnak ítélt megoldás, amennyiben folytonosságot feltételez a hamistól az igazhoz (oly módon, hogy a hamis nem lenne *igazán hamis*). Akár azért, mert az igazságot „javított” vagy „meghaladott” tévedésként kellene definiálni – „dialektikusnak” mondott megoldás, amelynek révén Gaston Bachelard maga is meghaladni gondolta – a mítosz vagy a hétköznapi tapasztalat, a fenomenológiai „megélt” *hamissága* és a tudomány *igazsága* közötti „episztemológiai hasadás” fogalmának köszönhetően – Auguste Comte kontinuista felfogását.¹³ A másik válasz a „perspektivizmus”: Merleau-Ponty fenomenológiája például, amely talán itt Cassirerből merít inkább ösztönzést, mint Husserlből, visszaállítja, a tudományos tapasztalat mellett, az esztétikai, mitikus, álom-, észlelési tapasztalat igazságát; az, ami az egyik perspektívában meg van fosztva a jelentéstől, megtalálhatja azt egy másikban.

A komparatista módszer használata tudománytörténeti munkáiban arra készíteti Serres-t, hogy lerombolja a pozitivisták sémát. Megfigyeli ugyanis, hogy a tudományok története, a pozitívizmus e végső referenciája, *nem létezik*. Amit ezen a címen nyújtanak nekünk, az valójában hol egy tudomány története, a többi leszámítva, hol egy általános történelem, „a szellem” vagy a racionalitás történetének álcázva.¹⁴ Innen ered ez a diagnózis:

„Amíg nem lesz a tudományoknak, azaz a tudás mint olyan, nem pedig dezintegrált tudás folyásának története, addig nem lesz semmilyen gyakorlati lehetőség rá, hogy megvilágítsuk a viszonyokat e formáció (mivel nem létezik) és a többiek között.”¹⁵

Mindent új alapokról kell tehát újrakezdeni. Először is létezését kell adni a tudományok történetének: az elemzésnek meg kell határoznia szakaszokat

¹³ Lásd különösen Gaston Bachelard-tól: *La formation de l'esprit scientifique* (Paris: Vrin, 1938.), a könyvet, amelynek Serres nyilvánvalóvá teszi a puritán inspirációját és „A gyóntató kézikönyve” oldalát a *L'Interférence*-ben (Paris: Minuit, 1972: „la Réforme et les sept péchés capitaux”). Bachelard-ral kapcsolatban haszonnal fordulhatunk az *Hommage à Gaston Bachelard*-hoz (Paris: P.U.F., 1957.), s különösen Georges Canguilhem tanulmányához, a „Sur une épistémologie concordataire”-hez (melyet e szerző újra felvett az *Études d'histoire et de philosophie des sciences*-be, Paris: Librairie philosophique de Jean Vrin, 1968).

¹⁴ *L'Interférence*. Paris: Éditions de Minuit, 1972. 205.

¹⁵ *La distribution*. Paris: Éditions de Minuit, 1977. 18.

vagy „korokat” (geológiai értelemben) a tudomány történetében, amit úgy fog megtenni, hogy megmutatja, a tudás valamennyi régiója ebben és ebben az időpontban izomorfak egymással. Ennek érdekében az elemzés meg fogja állapítani, hogy ezek a régiók, eme időhatárokon belül, egy és ugyanazon struktúra modelljei, vagy inkább hogy kifejezhetik egymást. Serres például a doktori tézisében kimutatta, hogy a „klasszikus kor” tudományai egyetlen témát tükröznek vissza, az *állandó pontét*.¹⁶ Ám e művelet sikere rögtön megmutatja, hogy nincs értelme csak a tudományok történetéhez tartani magunkat. Egy régió nyelvének lefordítása egy másik régióéra a tudományos régiókon túl is lehetséges, a modellek sora nem korlátozódik a tudásokra, s megtalálhatjuk a témát kibontva az irodalomban, a politikai, vallási stb. diskurzusban. Ekkor „a tudománynak nevezett kulturális képződményről” a kulturális képződmények *együttesére* megyünk át. Például a „modern kor” többé már nem az állandó pont, hanem a *gőzgép* kora: a termodinamika nem az egyik tudomány, hanem az, amelyet az összes többi elbeszél:

„Hirtelen minden motorikussá lesz: így működik a világ, a tenger és a szelek, az étellel megáldott rendszerek s a jelkibocsátók, minden, ami mozog, a szerszámoktól a kozmoszig, s a történelemtől a nyelvekig. Általános filozófiája ez a dolgoknak, amiből nem biztos, hogy kiléptünk, amilyen tudattalanok vagyunk, hogy benne vagyunk.”¹⁷

A gőzgép nem csupán az, amit a természettudományok beszélnek el (az energiáról szóló tanításukkal), hanem Marx is a tőkefelhalmozásával, Freud az elsődleges folyamatával, Nietzsche a hatalom akarásával és az örök visszatéréssel, Bergson a két forrásával (az egyik meleg, a másik hideg), de még Michelet, Turner festészete, Zola regénye stb. is.

A következmény az, hogy az irodalmi műfajok szétválasztása nem ér semmit. Nem szabad az egyik oldalra helyezni (az igazságra vagy hamisságra képes) tudást, a másikra pedig a (sem nem igaz, sem nem hamis) fikciót. Serres, az izomorfizmus virtuózaként, descartes-i *Metafizikai elmélkedéseket* tüntet fel Lafontaine meséjében, mozdonyt a 19. század gondolkodóinak műveiben, elméleti tételt egy elbeszélésben, legendát egy tudományos bizonyításban s tudományos bizonyítást egy legendában. Mindebben egyáltalán nem arról van szó, hogy ne többé-kevésbé leleményes megközelítéseket, hanem hogy szó szerinti *fordításokat* hozzunk létre. Ne értelmezéseket (a látszat

¹⁶ *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. (2 kötet)

¹⁷ *La distribution*, id. kiad. 286.

mögötti rejtett tartalom felfedezését), hanem formális egyenértékűségeket (egy izomorfizmus felfedezését):

„Találás kérdést játszunk, megfejtjük a jelmezt. Márpedig semmi sincs kész, amíg nem raktuk helyre az átalakítás törvényeit, hivatkozásai teljes rendszerét, az átírási műveletek szabályozott együttetését”.¹⁸

Az összes szöveg megmagyarázza egymást: ez azt jelenti, hogy a *tudás-szöveg* és a *fikció-szöveg* különbsége meg van semmisítve, nem erőszakkal, hanem egy út feltalálásával, amely az egyikből kiindulva eljut a másikba.

Az igazság és a tévedés, vagy ha jobban tetszik, a tudomány és a mese ellentéte – olyan ellentét, ami a pozitívizmus alapelve – végül is felületesnek és iskolásnak tűnik. Egyrészt „a legendáról szóló tanulmány maga is legenda, a mitológiáról szóló tanulmány maga is mitológia”:¹⁹ mert lehetséges a tudományos diskurzust (ami a mitológia nyelvének „metanyelve” szeretne lenni) a mitológiára lefordítani. Másrészt és viszont, a mítosz már tanulmány a mitológiáról, mert például a strukturalista etnológia elveit megtalálhatjuk Molière egy vígjátékában, Mauss *Essai sur le donjât a Don Juanban*.²⁰

A mese nem dadogó tudomány, miként a kontinuísta tézis állítja a tudományok történetében. Nem is az anti-tudomány, a bűn, amely ellen Bachelard indít hajtóvadászatot, a babona, melyet a tudománynak le kellene győznie ahhoz, hogy gyökeret verjen (diszkontinuísta antitézis). A mese belső a tudománynak.

„Tudás illúzió nélkül annyi, mint egy teljesen tiszta illúzió. Amelyben mindent elvesztünk, a tudást is. Nagyjából egy elméleti tételről van szó: *nincs tiszta mítosz, csak minden mítosznak a tiszta tudása*. Egyáltalán nem ismerek másmilyeneket, annyira tele vannak a mítoszok tudással, s a tudás álmokkal és illúziókkal.”²¹

Végül is meg kell tehát reformálni ezt az észfogalmat. Nem igaz, hogy a görögöknél, egy győzelmes „episztemológiai vágással” a *logosz* győzött volna a *müthosz* (miként a józan ész a téboly) felett. Igaz, hogy az ész a rendről beszél, azt állítja, hogy „a valóság ésszerű”. Eme ésszerűség szempontjából az az univerzum, amelyről a mítosz beszél, rendezetlenség. Ám itt az ideje

¹⁸ *La traduction*, Paris: Éditions de Minuit, 1974. 265.

¹⁹ *La communication*, 226.

²⁰ Vö. „Le don de Dom Juan” (újra felvéve a *La communication*-ba).

²¹ *La traduction*, id. kiad. 259.

megtanulnunk, hogy a rend a rendezetlenség különös esete. Ettől kezdve a valóság nem ésszerű, noha az ésszerű valóságos: de csak kivétel címén. A mítosz azt tanítja nekünk, hogy az ésszerű egyenlő a csodálatossal.²²

A KOMMUNIKÁCIÓ

Amikor strukturalizmusról beszélünk francia földön, akkor, kivételes esettől eltekintve, nem a strukturális elemző módszerre mint olyanra gondolunk először, hanem e módszer jelrendszerekre történő alkalmazására. Elvileg semmi sem predestinálja a strukturális elemzést arra, hogy kiváltságos módon a jelekre irányuljon. Ugyancsak semmi nem kényszeríti a jelek tudományát arra, hogy kizárólag strukturalista legyen. Mégis van affinitás e módszer és e kutatási terület között: ami jelrendszereket és struktúra terminusaiban történő elemzést egymásnak szán, az a kommunikáció fogalma.

A jelek azért készülnek, hogy forogjanak, hogy cserélve, vagyis *kommunikálva* legyenek. Ámde ahhoz, hogy kommunikáljunk, már meg kellett oldanunk az üzenet megfelelő körülmények közötti átvitelének problémáját. A kommunikáció szakemberei az alábbi módon elemzik a problémát:

1. a kommunikációs csatorna *bejáratánál*: kell egy mód, hogy az információk forrásától az üzenetig, azaz bizonyos jelek kibocsátásáig eljussunk;
2. a *kijáratnál*: képesnek kell lenni dekódolni az üzenetet, eljutni a jelzések fogadásától az értelmezésükhöz. Például egy jelzőlámpa fog az autó műszerfalán kigyulladni, ha az olajsztint a tartályban egy előre rögzített kritikus szint alá esik. A kommunikáció, amely minden alkalommal létrejön, ahogy a vezető a motorját beindítja, itt egy *kód* segítségével történik, melynek szókészlete két *szimbólumra* (*ég / elalszik*) redukálódik, s ami csupán két üzenet kibocsátását engedi meg. Mindegyik kibocsátásra alkalmas jelzés értéke, mint Saussure szerette volna, „tiszán differenciális”. Elképzelhetjük ugyanis, hogy az „égő” helyzetben lévő lámpa azt akarja mondani, „nincs jelezni való”, ahelyett hogy riadót fújna.

Ez az a mód, ahogyan a kommunikáció elmélete rátér a jelrendszerekre: már előre láthatjuk a tulajdonságokat, amelyekkel bármelyik kód fog majd rendelkezni.

1. *A kód megelőzi az üzenetet.* Ha egy üzenet kibocsátása mindig abban áll, hogy egy információt „kódolunk” és azt „átadjuk”, akkor a kódot soha

²² Lásd a *La distribution* id. kiad. Előszavát.

nem a használói hozhatják létre magának a kommunikációnak a folyamata során. A kód megelőzi a lehetséges felhasználóit, és meghatározza az összes szituációt, amelyben felhasználható. Ami viszont lehetséges marad, az egy kód átadása egy másik kód által (például a morze segítségével megegyezni egymással vizuális jelek egy sajátos kódjában stb.).

2. *A kód független az üzenettől.* A legkezdetlegesebb kódnak is, meghatározásánál fogva, legalább két üzenet („igen”/„nem”) kibocsátását kell megengednie. Egy kibocsátott üzenet értéke mérhető: ez ennek az üzenetnek a viszonya mindazokhoz, amelyek lehetségesek voltak ugyanezen a kódon belül. Ebből következik, hogy egy váratlan üzenet nem lehetséges. Az üzenet soha nem lehet újdonság vagy nem várt dolog hordozója. Ez az információelmélet kiindulópontjának a következménye: a kommunikáció jelenségét *a címzett szempontjából* tanulmányozza. Ami igencsak természetes, mivel ami a kommunikáció szakembereinek számít, az nem annyira az, amit a csatorna bejáratánál tehetünk vagy mondhatunk, hanem ami ebből a kijáratnál következik. Pontosan abban a mértékben van kommunikáció, amelyben az üzenetet úgy fogadják, ahogyan kibocsátják, ami azt jelenti, hogy az üzenet fordított arányban áll a jelzések átvitelével okozott torzulásokkal és eltérésekkel. Kijelenteni, hogy a jelzések (akármilyen jelzések: zajok, grimaszok, gesztikulációk, hanglejtések stb.) valamilyen előállítása kódolva van, ezt jelenti tehát: a felfogó, miközben egy sor jelet rögzít, képes összehasonlítani azt, amit kapott, s azt, amit kaphatott volna, *amit mondtak, s azt, amit mondhattak volna.*

3. *A kód független a kibocsátótól.* A felfogó már azelőtt tudja mindazt, amit mondani lehet, mielőtt a kibocsátás elkezdődne. Azt nem tudja csupán, ami ténylegesen mondva lesz. Arra kell ebből következtetnünk, hogy a lehetséges konklúziók együttese, bármennyire gazdag is a kód, véges. A kód, rögzítve azt, ami mondható, definiálja és kirajzolja a jelezésre alkalmas szituációkat, így tehát megtiltja, hogy más aspektusokat ismertessenek meg róla, amiket a kód nem jegyzett volna meg. A kibocsátó számára egy üzenet kibocsátása egyet jelent a kód határainak elfogadásával. Nem lenne pontos azt mondani, hogy a jelek kibocsátója magát fejezi ki, hogy a tapasztalatát foglalja szavakba. Ha az információk forrását (például az olajsint beazonosítását a tartályban) „tapasztalatnak” nevezzük, és „nyelvnek” a kódot, azonnal szembeszökik, hogy egy hiátus választja el őket. Amíg a forrás az összes lehetséges állapoton áthalad, a kód előre megjegyez bizonyos szituációkat, melyeket jelezhetőként rögzít. Így jegyzi meg a műszerfal kódja az „üres”/„tele” különbséget, nem pedig az olyan állapotokat, mint „félíg tele”, „hamarosan üres” stb.

Emlékezzünk vissza, hogy a kommunikáció anyagi folyamatának elemzése *a címzettet privilegizálja* (mivel a kommunikáció értéke a fogadás oldaláról mérhető), s hogy aláhúzza viszont *a kibocsátó nehéz szerepét*. Ez utóbbinak egy meghatározásánál fogva új helyzetről kell beszámolnia egy kód segítségével, amely előre korlátozza kifejezési lehetőségeit (és megtiltja neki, hogy magát kifejezze, abban az értelemben, amelyben a „még néma” egyedi tapasztalata „tisztá értelmét” fejezné ki). Tegyük fel, hogy a nyelvi jelenségeket mint kommunikációs jelenségeket vesszük figyelembe, a „természetesnek” mondott nyelveket pedig mint az emberek által használt kódokat, hogy egymásnak üzeneteket adjanak át: megkapjuk a szemiológiai strukturalizmust (2. számú jelentés). Ha egy lépést teszünk előre, akkor az egész társadalmi életet jelek egy cserefolyamatába soroljuk be, megtaláljuk a strukturális antropológiát, ahogyan Lévi-Strauss meghatározza, vagyis az antropológia visszavezetését a szemiológiára.²³ És általánosabb formában, a strukturalista tézis teljes egészében megáll Jacques Lacan híres formulájában: a tudattalan úgy van strukturálva, mint egy nyelv. *Strukturálva van*, vagyis strukturális elemzés lehetséges tárgya, ami olyan, *mint egy nyelv*. Ha a szociálintropológia strukturális akar lenni, akkor azért, mert azon a hipotézisen nyugszik, mely szerint a társadalmi élet „úgy van strukturálva, mint egy nyelv”. Feltéve, hogy pontosítjuk, a „nyelv” itt kommunikációs kódot jelent.

A szemiológia fenntartja, hogy az emberi nyelv analóg egy kommunikációs rendszerrel. Ami érvényes a kódokra, melyeket a szakemberek alkotnak meg, *az mutatis mutandis* igaz lesz az emberi nyelvre. A (2. számú jelentésben vett) strukturalizmus három kanonikus tétele tehát a következő lesz.

1. *A jelölő megelőzi a jelöltet*. A nyelv semmiképp sem egy középfogalom, kifejező eszköz, közvetítés a belső és a külső között. Mert a kód megelőzi az üzenetet. Nincs tehát először egy átélt szituáció és egy parancsoló szükség a kifejezésére, amelyből egy kifejezési forma feltalálása eredne, mely megfelelné ennek az „átéltnek”. Az üzenet nem a kifejezése egy tapasztalatnak, hanem inkább a használt kód lehetőségeit és korlátait fejezi ki a tapasztalat tekintetében. Innen ered a probléma: hogyan fogalmazzuk meg a nem várt dolgot? Hogyan „kódoljuk” azt, ami meghaladja a kód lehetőségeit? A válasz a második tételben van.

2. *A jelentés a nonszenszből emelkedik ki*. A kód független az üzenettől, a kibocsátott üzenet jelentése, bármi legyen is, már össze van gyűjtve a nyelv-

²³ Lévi-Strauss a Collège de France-beli székfoglaló előadásában 1960-ban azt a helyet követeli tudományá számára, amelyet Saussure juttatott egy szemiológiának (Vö. *Strukturális antropológia*. II. köt. Ford. Szántó Diana. Budapest: Osiris Kiadó, 2001. 16.

ben. De ha ez így van, akkor a társalgás nem redukálódik-e a használatokban, a helyes szokásokban már rögzített és katalogizált jelzések cseréjére? Milyen mélységig fogja elnyomni az életet a konvenció? Ilyen és ilyen szituációban így kell fordulnunk a beszélgetőtársunkhoz, ilyen és ilyen mondatot kell neki mondanunk, amire ő szükségképpen ilyen és ilyen másik mondattal fog válaszolni, bármi legyen is kölcsönösen mindkettőnk helyzete... Ezért az egyetlen mód jelentés létrehozására a beszélő számára az, hogy jelentéstől megfosztott, a kódban előre nem látott üzenetet produkál (üzenetet, amit, ebben megegyezhetünk, „poétikusnak” nevezünk). A nonszensz ekkor a tartalék, amiből azért merítünk, hogy a jelentést létrehozzuk. A jelentés a nonszensz következménye, a „jelentéslogika” e tétele, mint Deleuze mondja, a strukturalizmus *számárhídja*. Elég lesz, ha a Lévi-Strauss-féle „lebegő jelölő” és a Lacan-féle „jelölő metafora” nevezetes eseteit említjük.

Lévi-Strauss azt magyarázta, hogy minden emberi nyelv tartalmaz „lebegő jelölőket”, azaz olyan kifejezéseket, melyeket a nyelvi közösség jól formálta-ként fogad, noha meg vannak fosztva minden meghatározott jelentéstől. Ezeket a jelölőket használják minden alkalommal, amikor – mondja Lévi-Strauss – meg nem felelés áll fenn a jelölő és a jelölt között.²⁴ E meg nem felelést a következőképpen érthetjük: minden alkalommal, amikor a beszélő az *ismeretlen* jelenlétében találja magát, nem tud mit mondani, mivel ezen új helyzetnek egyetlen üzenet sem felel meg a kódban, mely megengedné, hogy a helyzetet egy másik emberrel közöljük. És mégis, az ismeretlen helyzet ismeretlenként, újként, titokzatosként kínálkozik ennek a beszélőnek. Nem keveri össze a helyzetek egyikével sem, amelyeket képes kétértelműség nélkül a közösség kódjában megfogalmazni. Hogyan magyarázzuk az embernek azt a lehetőségét, hogy az ismeretlent *mint ismeretlent* vegye észre (s következőképpen, hogy a megismerésére, tehát az eltüntetésére törekedjen)? A magyarázat a nyelv természetében rejlik: egy dolog a beszéddel, s egy másik a mondanivalóval bírni. Az első ember, abban a pillanatban, hogy először kezdett beszélni, döntő próbán ment keresztül: mivel rendelkezett a nyelvvel, mindent képes volt mondani, amit a nyelv mondani engedélyez (nyelvi képességei közül egyik sem nem tiltotta meg neki, hogy belekezdjen a *Teremtés Könyve* felmondásába vagy Newton *Principiájának* értelmezésébe), s mégsem volt semmi mondanivalója (tudás hiányában, bármi is ez, egy

²⁴ A „lebegő jelölő” e fogalma, amellyel Lévi-Strauss az emberi gondolkodás nem tudományos formáiról (művészet, költészet, mítosz, mágia stb.) számol be, az „Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”-ban tűnik fel, a szövegben, amelyet Lévi-Strauss Marcel a Maussban, a *Sociologie et anthropologie*-ban (Paris: Presses Universitaires de France, 1950.) publikált.

jelentett feletti rendelkezés hiányában). A meg nem felelés ekkor teljes volt a jelölő és a jelölt között: az egész jelölő lebegett...

Van egy másik változatunk erre a „jelentéslogikára” a metafora lacani fogalmában:

„A metafora azon a meghatározott ponton helyezkedik el, ahol a jelentés létrejön a nonszenszben.”²⁵

Mit jelent beszélni? Ha beszélni azt jelenti, hogy mondani valamit, ami megéri a fáradságot, hogy kimondják, akkor ki fog majd belenyugodni abba, hogy megelégedjen a kód használatával, és megfigyeléseit vagy vágyait azon üzenetek egyikének kibocsátásával jelezze, melyeket a kód tartalékol? A megoldás ekkor az, hogy *más üzenetet* bocsátunk ki, mint amit a konvenció előre látott, arra kényszerítve így a szavakat, hogy mást mondjanak, mint amit „a nyelv kincsházában” jelentenek. A metaforában Lacan újra megtalálja a freudi sűrítést, a *Verdichtung*ot, minden *Dichtung* (költészet vagy mítosz) forrását. Ennek formulája: egy szó egy másik helyett. S ugyan csak ez egy pszichoanalitikusnak – vagyis, jegyzi meg Lacan, egy tisztán csak címzettnek – a formulája a *lapsus calamit*ról vagy a *lapsus linguaer*ől („latin szavak, amelyekkel a közönséges nyelvben élünk, s amelyek a nyelv fegyelmetlenségét, a toll fegyelmetlenségét jelezve azt fejezik ki, hogy egy szót a másik helyett ejtettünk ki vagy írtunk le” – Litttré). A két esetben egy konvencionális jelölő helyébe, – ami nem lesz feljogosítva a kijelentésben való szerepelésre, s ebben az értelemben *elfojtott* lesz – egy másik, váratlan jelölőt csúsztatunk, a *manifeszt* jelölőt. Ez a *qui pro quo* idézi elő azt, amit Lacan „jelentéseffektusnak” nevez: amivel azt akarja mondani, hogy a kibocsátott mondatban szereplő manifeszt jelölő jelöltje, ellentétben azzal, amit a hagyományos retorika tanít, egyáltalán nem az elfedett jelölő, hanem egy *új jelentés*, kiszabadítva egy jelölő másikkal való cseréjének oltalma alatt. Így a kijelentés szubjektuma olykor megérteti, amit a nyelvi konvenció nem engedélyez kimondani, a vágya jelentését.

„A jelölő jelölővel való cseréjében létrejön egy jelentéseffektus, ami költészet vagy teremtés.”²⁶

²⁵ *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil, 1966. 508.

²⁶ *Écrits*, id. kiad. 515.

A *lapsus* freudi magyarázata, mely érvényes a szellemes mondásra (Witz) és a kórtünetekre is, ugyancsak megvilágítja, mint látjuk, azt, amit Edgar Poe „a költemény genezisének” nevez.

3. *A szubjektum aláveti magát a jelölő törvényeinek.* A fenomenológia, amikor a nyelvet tárgyalta, a beszélő szubjektum oldalára helyezkedett, és a szóban a testi kifejezőkészség egyik formáját látta a többi között: a szó gesztusként, vagyis a saját test „világon-léte” egy módjaként lett definiálva. A beszélő szubjektum a maga „verbális gesztikulációjában” volt a kijelentései jelentésének eredete.

„A nyelvi gesztus – mint ahogy az összes többi is – saját maga rajzolja ki értelmét.”²⁷

Csupán ezután konstituálódott a nyelv, amely csak a rendelkezésre álló jelentések együttese volt, az ilyen vagy olyan körülmények között a „beszélő szubjektivitások” által már feltalált kifejezések tartaléka, s amely az „interszubjektív” közösséghez tartozott. Márpedig a szemiológia a címzett oldalára áll. Az üzenet, amit az utóbbi kap, csak akkor hordozója egy információnak, ha különbözhetne. Dekódolni az üzenetet annyi e címzett számára, mint a beszélőnek tulajdonítani a bináris választás vagy választások sorozatát, melyek lehetővé tették neki pontosan annak az üzenetnek a kiválasztását, amit mindazok közül kibocsátott, melyeket ugyancsak megkonstruálhatott volna a kód segítségével, ami a rendelkezésére állt. Ezek a konstrukciós műveletek semmiképpen sem tükrözik azt, ami az információ forrásánál történik. Semmi nem mondja azt, hogy e forrás állapota belemegy a kód igényeibe. Természetesen a mesterséges kódok oly módon vannak megkonstruálva, hogy kellő ismeretet adjanak arról, mi történik a forrásnál. Mivel azonban nem tudjuk, hogy ki a „természetes” nyelvek szerzője, semmi nem jogosít fel bennünket arra, hogy előre megállapított harmóniát sejszünk a nyelv és a tapasztalat között. A kód, nem pedig a kibocsátó dönt arról, hogy mi helytálló, s mi nem az. Ha a nyelv kód, akkor ő az, aki beszél, valahányszor a beszélő szubjektum bármit is fennhangon mond. A szó nem gesztus, ami a verbális kifejezésig vinné el a „még néma” tapasztalat jelentését, mert a néma tapasztalatnak önmagától nincs semmiféle jelentése. A jelentés a jelölővel jelenik meg, vagyis az első oppozícióval az „igen” és a „nem”, a „valami” és a „semmi” között. Az üzenet jelentése nem a tapasztalat jelentése, a jelentés, amivel a tapasztalat minden kifejezés előtt bírna, ha ki

²⁷ *Az észlelés fenomenológiája.* Id. kiad. 210.

tudnánk ezt fejezni... Ez az a jelentés, amit a tapasztalat *kaphat* egy diskurzusban, ami egy bizonyos kód szerint, vagyis jelentéssel bíró oppozíciók egy rendszerében artikulálja.

Lacan nyomatékosan hangsúlyozta a nyelv és a tapasztalat eme heterogeneitását. Az ember „a beszélő élőlény”: ez a görög definíció. Ám az élet nem megy át teljesen a nyelvbe. Az ember számára fennálló szükségesség, hogy *szükségeit* egy másikhoz intézett *kérés* formájában fejezze ki – s hogy e kérést azon a nyelven szerkessze meg, amelyet ez a másvalaki beszél, tudniillik az „anyanyelven” –, aláveti őt a jelölőnek. Alávetettség, mely (egy normához képest, amit a természeti, állati élet robusztus egyszerűségében találnánk) esztelen hatást idéz elő nála: a *vágyat*. Az ember annyiban vágyik, amennyiben *szubjektum* (alávetett), ami nem azt jelenti már, hogy a jelentés „abszolút eredete”, hanem azt, hogy „alávetett a jelölőnek” (egészen úgy, mint ahogyan egy abszolút monarchiában a „király alattvalója” az ember). Amikor ugyanis a másik (aki az anya például) hozzájárul a szubjektum kéréséhez (például úgy, hogy a táplálékot vagy a kért gondoskodásokat nyújtja neki), akkor többet tesz, mint hogy kielégít egy szükségletet: kinyilvánítja, hogy ez a kérés a kedvére való, a válasza pedig, következőképpen, elárul valamit a „tetszéséből”, a vágyából. A kérésre adott válasz egy szeretetvalótlomlás is. Ebből ered az elkerülhetetlen megjelenése egy hiány- és elégtelenség-dimenzióknak a szubjektum és a másik kapcsolatában, aki válaszol neki. A kérésre válaszként adott sajátos tárgy csillapíthatja az éhséget vagy a szomjúságot, ám egyetlen ajándék sem elég a szeretet bizonyítására. Minden szeretet-bizonyíték „szimbolikus” (abban az értelemben, amelyben a kárpótlás „szimbolikus frankjáról” beszélünk, ami elég a becsület ellen elkövetett sértés eltörléséhez). Soha nem lesz tehát belőle *elég*. Mivel a szeretet kérése alaptalan és mindkét részről mértéktelen (először például az anyánál, azután pedig a gyereknél), ezért előidézi egy *abszolút objektum* káprázatát – a vágy objektumát –, mely betölti a nyelv által így teremtett „tátongó rést” az emberben.

„A vágy sem nem a kielégülés vágya, sem nem a szeretet kérése, hanem a különbség, mely az elsőnek a másodiktól való kivonásából következik.”²⁸

A fenomenológia és a szemiológia ellentétét a következő módon foglalhatjuk össze. Az első iskola alapvető problémája a *referencia* (vagy denotáció)

²⁸ *Écrits*, id. kiad. 691.

problémája; a másodiké a *kijelentésé*. A fenomenológia ezt kérdezi: hogyan mondhatjuk egy kijelentésről, mint amilyen „egy háromszög szögeinek összege egyenlő két derékszöggel” azt, hogy igaz, amikor tudjuk, hogy nem létezik tökéletes háromszög abban a világban, amelyben élünk? Mivel egy ilyen kijelentés referense egy másik világban (az ideális objektumok egében) sem létezik, ezért úgy illik, hogy itt találjuk meg, mindennek ellenére, ahol vagyunk, és tehát, hogy a tudomány genealógiáját az első eredetig (az észleletig) visszamenve rekonstruáljuk. A szemiológia a beszélőnek a jelölő rendszerhez való viszonyára tereli a figyelmet, amely megengedi neki, hogy kijelentéseit létrehozva bizonyos kötelekeket teremtsen ő maga és az ugyanazt a nyelvet vagy ugyanazt rendszert beszélő többi ember között. A fenomenológia észlelő szubjektuma és az elméleti tétel közé tehát beékelődik a jelölő, ez utóbbi semmilyen módon sem származtatható (hála a „gesztus” és a „kifejezés” fogalmainak) az észlelő testből. Semmilyen gesztikuláció, semmilyen grimasz, semmilyen vokalizáció sem képes egyedül bevezetni az igen és a nem, a jelenlét és a távollét ellentétét, ami minden jelölő rendszer gyökere.

A STRUKTÚRÁK

De mindez mennyiben „strukturizmus”? A „kód” szó jogi eredetű. S csakugyan, a kód a kommunikációban egy törvény szerepét játssza: ő a követendő szabály, hogy létrehozzuk vagy fogadjuk az üzeneteket. Hátravan még, hogy lássuk, ezek a szabályok mennyiben struktúrával ellátott rendszerek.

Az adottat a szemiológia számára „üzenetek” gyűjteményei alkotják: például az antropológus által „a terepen” összegyűjtött elbeszélések lejegyzései vagy egy bizonyos népesség népmese készlete. Mindezeket a dokumentumokat üzenettként definiálni annyi, mint olyan munkaprogramot adni magunknak, hogy fedezzük fel a kódot, ami megengedte, hogy létrehozzuk őket, őket s a többi elveszettet, vagy csupán csak lehetségeseket. A korpusz minimális egységekre való felszeletelése, a paradigmatis osztyályok megjelenése, a szintagmatikus összeillesztések felett örökös szabályok felfedezése: ez a szemiológus mindennapi kenyere. Összehasonlítható eljárás ez a nyelvészével, aki egy még nem jól ismert nyelvet tanulmányoz. Hol van ebben az eljárásmodban a strukturalista állásfoglalás? Nos, ez a nyelvész, aki első alkalommal tanulmányoz egy nyelvet, akkor fogja befejezni a munkáját, amikor felállítja a nyelv a nyelvtanát és a szótárát. Márpedig a strukturális (ami azt jelenti, komparatív) probléma mindkét esetben felvetődik. A *Szótár*

kommunikációt létesít a tanulmányozott nyelv és a nyelvész nyelve között: megadva az eszközt az elsőnek a másodikra történő lefordításához, nyilvánvalóvá teszi az izomorfizmusát. Ami a *Nyelvtant* illeti, ez is egy hasonló problémát tételez: hacsak nem alkalmazza naiv módon saját nyelvtani kategóriáit a tanulmányozott nyelvre, a nyelvésznek meg kell találnia a módját, hogy saját kategóriáit és a tanulmányozott nyelvét általánosabb funkciók különös eseteiként tüntesse fel, mint különböző válaszokat egy azonos problémára, melyet minden nyelvnek meg kell válaszolnia. Még itt is meg kell adnia az egyik szintaxisról a másikra való átmenet szabályait, s megfeleléseket kell felállítania az egyik és a másik nyelv morfológiai szabályai között.

Ha egy kód strukturált, akkor azért, mert egy kódot mindig egy kezdeti megállapodás konstituál, hivatkozással egy másik kódra. Egy kód definíciója az, hogy lefordítható egy másik kódra: ezt az őt definiáló tulajdonságot hívják „strukturának”.

Lévi-Strauss antropológiája magának követeli a szemiológia címét és attribútumait, melynek programját Saussure vázolta fel (Saussure „szemeiológiát” mondott). Másrészt strukturális szeretne lenni. Amennyiben szemiológia, ez az antropológia hipotézist alkot a társadalmi élet természetéről: ez az a koncepció, amit *cserélőnek* minősíthetünk, mely szerint

„a társadalom egymással kommunikáló egyénekből és csoportokból áll”.²⁹

E csoportok először a családi nemzetségek, melyek a nők cseréje által kommunikálnak egymással, miközben e csere exogám szabályoknak engedelmeskedik, amelyek együttese egy rokonsági rendszert alkot. Mindezen szabályok szabálya a vérfertőzés tilalma, azaz annak a tilalma, hogy valaki a maga számára őrizze meg a nőket, akiket a másik csoportnak köszönhetnek. Amennyiben strukturális, Lévi-Strauss antropológiája a különböző kommunikációs rendszerek kapcsolatba hozását tervezi. Ami két módon történhet meg: egy rokonsági rendszert össze lehet vetni egy másik kultúrában megfigyelt rokonsági rendszerrel, vagy össze lehet hasonlítani egy másik típusú kommunikációt szabályozó rendszerrel. A társadalmi kommunikációnak ugyanis, magyarázza Lévi-Strauss, három szintje van: a nőké, a gazdagságoké és a tulajdonképpen üzeneteké, amelyeknek a rendszere a nyelv.

Eme antropológia végső szándéka, hogy megtalálja a rendszerek egymás általi kifejezésének eszközét.

²⁹ *Strukturális antropológia*. I. köt. id. kiad. 230.

„A társadalmi élet különféle aspektusainak elemzését elég mélyrehatóan kell elvégezni, hogy elérjük azt a szintet, ahol már lehetséges az átjárás az egyikből a másikba; vagyis ki kell dolgozni egyfajta egyetemes kódot, amely képes kifejezni az egyes aspektusokhoz tartozó specifikus struktúrákban közös sajátosságokat.”³⁰

Ha eljutnánk e szintre, akkor eme egyetemes kóddal megtalálnánk az összes struktúra invariánsait. A kultúrák, a nyelvek és az erkölcsök különfélesége teljesen meg lenne magyarázva, vagyis vissza lenne vezetve az emberi természet egységére. És ahhoz, hogy számot adjunk az összes kultúra eme egységéről, amire a strukturális elemzés végén tennénk szert, „az emberi szellem tudattalan tevékenységét” kellene posztulálni, mondja Lévi-Strauss, a tevékenységet, ami struktúrák alkalmazásában állna az emberi tapasztalat által szállított, mindig különféle tartalmakra. A helyzetek különfélesége magyarázná a kultúrák változatosságát, s az emberi szellem azonossága idézné elő, hogy ezek a kultúrák kommunikálhatnak egymással.

Egy „emberi szellem” fogalma, amely „tudattalanul” struktúrákat dolgoz ki, annyira homályos, hogy kétségtelenül többet ér, ha lemondunk róla, mint hogy a jelentését keressük. Főként, hogy Lévi-Strauss sem mond sokkal többet róla. Ha továbbfejlesztenénk, a panteizmus egy változatát kapnánk: a társadalmi struktúrák a szellem struktúrái, melyek tükrözik az agy struktúráit, ami egy része az anyagnak, melyben a kozmosz egésze tükröződik.³¹ E titokzatos tudattalan szellem jelentése kevésbé számít: e hipotézis kérdésének értelme, melyet Lévi-Strauss alkot, csak akkor fog felvetődni, amikor már az „egyetemes kódot” felfedezték; ekkor lesz itt az ideje, hogy törekedjenek róla számot adni. Egyébként is helytelen lenne ezeknek a ködös formuláknak nagyobb jelentőséget tulajdonítani, mint amennyit maga a szerzőjük tulajdonít nekik, aki a „filozófiai kérdést” és a „tudományos eljárások szerint ideiglenesen megoldhatatlan kérdést” azonosítani látszik.

Láttuk az imént, hogy a strukturalizmus szemiológiai értelemben véve az emberi nyelv egy kommunikációs kódba való besorolásán nyugodott. Ez a besorolás jó vásárt csinál egy nyilvánvaló különbségből: egy kód szerkesztett, egy nyelv nem az. És kell egy nyelv ahhoz, hogy egy kódot szerkesszünk. Egyrészt egy „természetes” nyelv, például a francia nyelv, semmiképpen sem egy olyan kód, amelyben a frankofón használók minden beszélgetést megelőzően s abból az egyetlen célból, hogy – mint mondják – információkat

³⁰ I. m. 59.

³¹ *La pensée sauvage*. Paris: Librairie Plon, 1962. 329.

cseréljenek, megegyeztek volna. Nem csupán ez az elsődleges megállapodás nem történt meg, hanem egy nyelvnek nincs meg egy kód egyértelműsége, melyben a szimbólumok mindegyikének szemantikus értékét a szabály rögzíti. Ezért Lacan le fog mondani róla, hogy kódról beszéljen, inkább a „jelölőről” szeret beszélni (olyan jelölőt értve ezen, mely többé-kevésbé mindig „lebegő”).³² Másrészt a kód megszerkesztése a természetes nyelven történik.

A strukturalizmus paradoxona ekkor a következő: bejelenti a „tudatfilozófia” elleni harc tervét, kimutatja, hogy a jelölő nem áll a szubjektum szolgálatában, miközben ez utóbbi a szolgájára bízza a „jelentőségteljes intencióit” (ahogyan a fenomenológusok mondják). Be akarja bizonyítani az ember alávétettségét a jelölő rendszereknek (melyek individuálisan mindegyikünket megelőznek); de e bizonyítást úgy hajta végre, hogy fogalmait az információelméletből meríti, vagyis olyan szakemberek gondolataiból, akiknek az az óhajuk (miként a „kibernetikus” szó jelzi, amire a tudományos címüket alapozták), hogy a kommunikáció jobb uralásának köszönhetően minden dolog felett ellenőrzést adjanak az emberi lénynek. Semmi nem tűnik úgy e tervben, hogy komolyan nyugtalanítania kellene a „*cogito* filozófiáját”, azaz a filozófia kartezianus orientációját, hacsak nem tévesztjük össze ezt a *cogitót* (ami egy metafizikai tételezés, amelyen a „természet feletti uralom és birtoklás” terve nyugszik) a pszichológiai introspekcióval.

A HUMANIZMUS-VITA

Lehetetlen megmagyarázni magunknak a strukturalizmus körüli vita intenzitását az értelmiségi körökben, ha egyszerű vitatkozást látunk benne a módszerről a társadalomtudományokban: a „módszertani kérdésekről”, ahogyan Sartre mondta 1961-ben.

Sőt, be kell vallani, hogy első látásra a strukturalizmus kevésbé látszik arra a szerepre teremtve: megrázó evangélium, felforgató igazság, merész áttörés, első kudarcra ítéltése a nyugati *logosznak* és etnocentrizmusának, amit tíz éven keresztül fog játszani... Ahelyett, hogy az Apokalipszis lovasaként pózolna, a strukturalizmus először maga is sokkal szerényebben jelentkezett, mint egy kitágított racionalizmus. Az a cél, amit elismer magánál Lévi-Strauss: „egy bizonyos *szuperracionalizmus*”³³ (kétértelmű kifejezés

³² Lásd *Écrits*, id. kiad. 806.

³³ *Szomorú trópusok*. Ford. Örvös Lajos. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1979. 59.

egyébként, mivel nem tudjuk, azt akarja-e jelenteni, „még erősebb racionalizmus”, vagy „olyan valami, mint a tudomány szürrealizmusa”). Ez az, amit Merleau-Ponty jegyzett meg belőle 1959-ben egy cikkben, amelyben Lévi-Strauss munkáit kommentálta:

„A feladat tehát eszünk kitágításában áll, azért, hogy képessé tegyük annak megértésére, ami bennünk s a többiekben megelőzi és meghaladja az észet.”³⁴

Láttuk, hogy pontosan ez az, amit Merleau-Ponty 1946-ban egy Hegel-értelmezéstől várt.

A kitágított ész küldetése az, hogy megértse az irracionálist, mely főként két formában ajánlkozik előttünk: a bolondéban, közöttünk (aki „meghaladja” az észet), a vademberében, rajtunk kívül (aki „megelőzi” azt). Innen származik a kiváltságos figyelem, amiben a pszichoanalízis (amely az ő tudattalan fogalmával bevezette az esztelenséget azoknál, akik egészséges szelleműnek hitték magukat) és a szociális antropológia (amely a „primitívek” archaikus magatartását tanulmányozza) részesül. Ha ezek a tudományok képesek megértetni velünk az álmot, a tébolyt, a mágia vagy a tabu irracionálisát, akkor a felnőtt nyugati hím esze vereséget szenved, de egy még egyetemesebb ész javára. Mi sem megfelelőbb az ész ezen önmaga általi örökös meghaladásának, mint a strukturalizmus, mivel ez utóbbi végül is univerzális invariánsok kutatása. A strukturalista nem egyéb, mint a tudományos követelmények képviselője az antropológia területén. Ahogyan a mozgás tudománya (a fizika) annak megismerése, ami nem változik egy változásban (tudniillik a változatlan viszonyok a mozgó térbeli helyzetének és e helyzetek időbeli dátumának a változásai között), ugyanúgy az ember tudománya annak megismerése, ami változatlan marad minden lehetséges változásban, a változás megfelel itt a körülményváltozásnak, az egzotikus vidékre vagy az archaikusba történő utazásnak.

Hol látunk mindebben vitatémát? Ott és abban, hogy amögött, ami tudós vitatkozásnak látszik az ilyen vagy olyan módszer erényeiről, egy politikai tét rejlik, természetesen nem az egész ország számára, hanem az értelmiségi réteg számára.

A szemiológia, mint láttuk, az összes kérdést a diskurzusok elemzése irányába helyezi át, s előtérbe állítja a kibocsátó viszonyát a kódhoz, vagy – mint a lacanisták mondják – a szubjektumét a jelölőhöz. Ebből következett, hogy

³⁴ *Signes*, id. kiad. 154.

a jelentés eredetét nem lehetett többé oda tenni, ahol a fenomenológusok vélték megtalálni – a diskurzus szerzőjébe, az individuumba, aki kifejezni vélte magát –, hanem magában a nyelvben volt benne. Adott egy mitikus elbeszélés: e mítosz értelmét nem az elbeszélő „megéltjében” kell keresni, s nem úgy kell olvasni, mint egy „mitikus tudat” kifejezését. A mítosz maga elbeszélés: e történet narratív formáját nem a narrátor találja ki – előbb létezik a narrációnál, s úgy tekinthető, mint egy kód, ami lehetővé teszi mitikus üzenetek kibocsátását. Ahhoz, hogy meghatározzuk egy mítosz értelmét, össze kell vetnünk az ugyanabban a kulturális együttesben cirkuláló többi mítosszal, s rekonstruálnunk kell a kódjukat. A narrátor elszenvedi e kód kényszereit, elbeszélése nem sokat köszönhet a fantáziának. Így van az, hogy a személyei és a kalandjaik értelmét előre meghatározza az elbeszélés nyelvtana a maga kulturális vidékén: és ha például az olyan szembeállításokat, mint „óriás”/„törpe” vagy „hercegkisasszony”/„pásztorlányka” jelentéssel bírónak tartják ebben a kódban, akkor a személyek termete és foglalkozása már nem szabad. Következésképpen a mítosz elbeszélője csak aktualizálja a kódban, a jelölő rendszerben (melynek aláveti magát, hogy beszéljen) rejlő lehetőségeket, s végül is a struktúra dönt arról, hogy mit lehet – néha pedig, hogy mit kell – mondani ilyen alkalommal.

A struktúrák döntenek, nem pedig az ember! Az ember már semmi! Ez az a lecke, amit a közvélemény megjegyzett a strukturális antropológiából: legalábbis ha az előbbi „humanisták” megbotránkozott kommentárjait olvasuk. A lényeg mégis másutt van.

Tudjuk, hogy *A tömegek pszichológiája és az én elemzése* című könyvében Freud egy fejezetet szentel két intézménynek, melyeket „mesterséges tömegeknek” nevez: a katolikus egyháznak és a hadseregnek. Hogyan magyarázzuk, kérdezi magától Freud, ezeknek az egyesüléseknek a kohézióját, amelyek ellenállnak az idő megpróbáltatásainak (üldöztetések, vereségek)? Mindenki tudja, természetesen, honnan merítik erejüket a tömegszervezetek: miként a szállóige mondja, „a fegyelem teszi a hadseregek erejét”. De ami megdöbbeníti Freudot, az az egyének engedelmessége, akik feláldozva függetlenségüket s néha az életüket is, alávetik magukat ennek a fegyelemnek. Úgy véli, a szeretet az egyetlen hatalom, amely képes oda juttatni az egyént, hogy a személyes érdekeit így megvesse: a „mesterséges tömegek” kohéziója tehát libidinális. A katonák és a hívek szeretik a vezetőiket, és testvériesülnek ebben a számukra közös szenvedélyben.

Lacan, aki több alkalommal kommentálta ezeket az oldalakat, megjegyezte, hogy az egyház hívei vagy a harcmező bajtársai közötti szeretet-köte-

léket a diskurzus vezeti be.³⁵ A kötelék *szimbolikus*: az intézmények – egyház, hadseregek – pontosan abban a mértékben tartják fenn magukat, amelyben fenntartják az őket megalapozó szimbólumokat, azaz egy jelölő rendszert. Ezekben a szervezett közösségekben az ortodoxia egyenértékű a formák szigorú betartásával: egy bizonyos módon kell beszélni, a „megszentelt” szavakat kell alkalmazni. Minden ortodoxiában döntő a jelölők azonossága: ezután mindenki szabad abban, hogy úgy értse őket, ahogyan tudja.

Így, miként Mallarmé gondolta, hozzányúlni a nyelvhez, a jelölő formákhoz annyi, mint felforgatni a közösséget.³⁶ Lacan azt fogja mondani 1970-es szemináriumán, hogy a diskurzus alapozza meg a társadalmi köteléket. Ez a formula kétségkívül a legjobb kifejezés, amelyet arról adtak, ami a strukturalista vitákban lejátszódott.

Mert amit meg fogunk jegyezni, az ez: 1921-ben Freud példaként a német hadsereget és a római egyházat idézte. Ezek a példák abban az időszakban a legtermészetesebbek voltak (jóllehet Freud felvetette, hogy a jövőben a politikai szervezetek, mint amilyen a „szocialista párt” helyettesíthetik a vallásos szervezeteket). Ám az 1960-as Franciaországban a „mesterséges szervezetek”, amelyekkel egy értelmiséginek dolga lehet, inkább a kommunista párt (vagy még inkább a kis szélsőbaloldali csoportok, melyek arról álmodnak, hogy elragadják tőle „a proletariátus forradalmi vezetésének” pozícióját) és a különböző pszichoanalitikus társaságok lesznek.

A szemiológusok fő tézise ebben a kontextusban politikai jelentőségre tesz szert. Perbe fogja a hatalmat, melyet ezek az intézmények a szubjektumokra gyakorolnak. Ha igaz az, hogy a jelölő külsődleges a szubjektumnak, akkor az ipari társadalom politikai diskurzusai hasonlítanak az állítólagos primitívek mitikus elbeszéléseihez. Egy nyelv mindkét esetben megelőzi az egyéneket s fenntartja a közösséget, mindegyiküknek megengedi, hogy elmesélje, mi történik vele, kétségkívül nem úgy, ahogyan ez megtörtént, hanem úgy, ahogyan a többiek megérthetik. Az elégedettség, amit vezérei beszédeit hallgatva vagy a kommunista napilapot, a *l'Humanité*t olvasva a politikai aktivista érez, ahhoz a megkönnyebbüléshez hasonlítható, amit a törzs *sámánja* által ápolt beteg indián érez, akit Lévi-Strauss idéz „A szimbólumok hatékonysága” című cikkében.³⁷ Egy egyén számára mindkét esetben arról van szó, hogy ismét integrálják a közösségbe, a szimbólum

³⁵ Lásd „Situation de la psychanalyse en 1956”, in: *Écrits*, id kiad. 475.

³⁶ „Hozzányúltak a vershez” (*La Musique et les Lettres*).

³⁷ In: *Strukturális antropológia* I. köt. X feje.

hatásai révén. Lévi-Strauss, aki a maga részéről az indiai sámánt a nyugati társadalmak pszichoanalitikusához hasonlítja, ezekkel a szavakkal fejezi be:

„A sámán egy *nyelvezetet* kínál betegének, amellyel a megfogalmazatlan és más módon megfogalmazhatatlan állapotok közvetlenül kifejeződhetnek. S az erre a verbális kifejezésre való áttérés (amely ugyanakkor lehetővé teszi egy aktuális, de e nélkül anarchikus és kimondhatatlan élmény rendezett és felfogható átélését) eredményezi a megakadt élettani folyamat újraindulását, vagyis kedvező irányú átszerveződését annak a szakasz-
nak, amelynek lefolyását a beteg elszenvedi.”³⁸

A jelölő külsődlegességéről szóló szemiológiai tételnek van tehát egy politikai segédtetele: társadalmaink „politikai ideológiái”, ahogyan ők maguk nevezik magukat, egészen pontosan mítoszok; szimbolikus hatékonyságuk (a hívek bizalma, a tömegek csatlakozása) pedig semmiképpen sem garantálja megfelelésüket a valóságnak, amelyről beszélni akarnak. Lévi-Strauss kifejezetten ezt a tanulságot vonta le: „Semmi sem hasonlít jobban a mitikus gondolkodáshoz, mint a politikai ideológia.”³⁹ A mítosz egy alapító esemény, egy kivételes epizód elbeszélése, amely egyszerre van egy bizonyos időben (az eredet) és minden időben (mert az ünnepnapok arra vannak szentelve, hogy ismételjék őket). Pontosan ilyen, mint Lévi-Strauss megjegyzi, az a hely, amit Franciaországban egy olyan esemény foglal el, mint a francia forradalom: az általános politikai ideológiában csakúgy, mint például Sartre gondolkodásában, ahogyan azt *A dialektikus ész kritikájában* találjuk. Ez a mű ugyancsak

„elsőrangú etnográfiai dokumentum, melynek tanulmányozása nélkülözhetetlen, ha meg akarjuk érteni korunk mitológiáját.”⁴⁰

A „történelem értelmének” maga a fogalma homályosul el a szemiológiával. Merleau-Ponty beszélt, nem minden nosztalgia nélkül, azokról a „fennkölt pontokról”, azokról a „tökéletes pillanatokról”, ahol minden individuum eredetileg össze van hangolva a világ folyásával, s az egyetemes történetet a saját történeteként éli át.⁴¹ Az etnológus a kollektív pezsgés e kivételes pillanataiban gond nélkül felismeri az *ünnep ideje* megfelelőjét, amikor közösségek az alapító mítosz rituális ismétlésében újra átéli egyöntetűségüket.

³⁸ I. m. 158.

³⁹ I. m. 166–167.

⁴⁰ *La pensée sauvage*, id. kiad. 330.

⁴¹ *Les aventures de la dialectique*, id. kiad. 99. és 122.

Lévi-Strauss azt következteti, hogy a történelem *átélt* értelme elkerülhetetlenül a *mitikus* értelme.⁴²

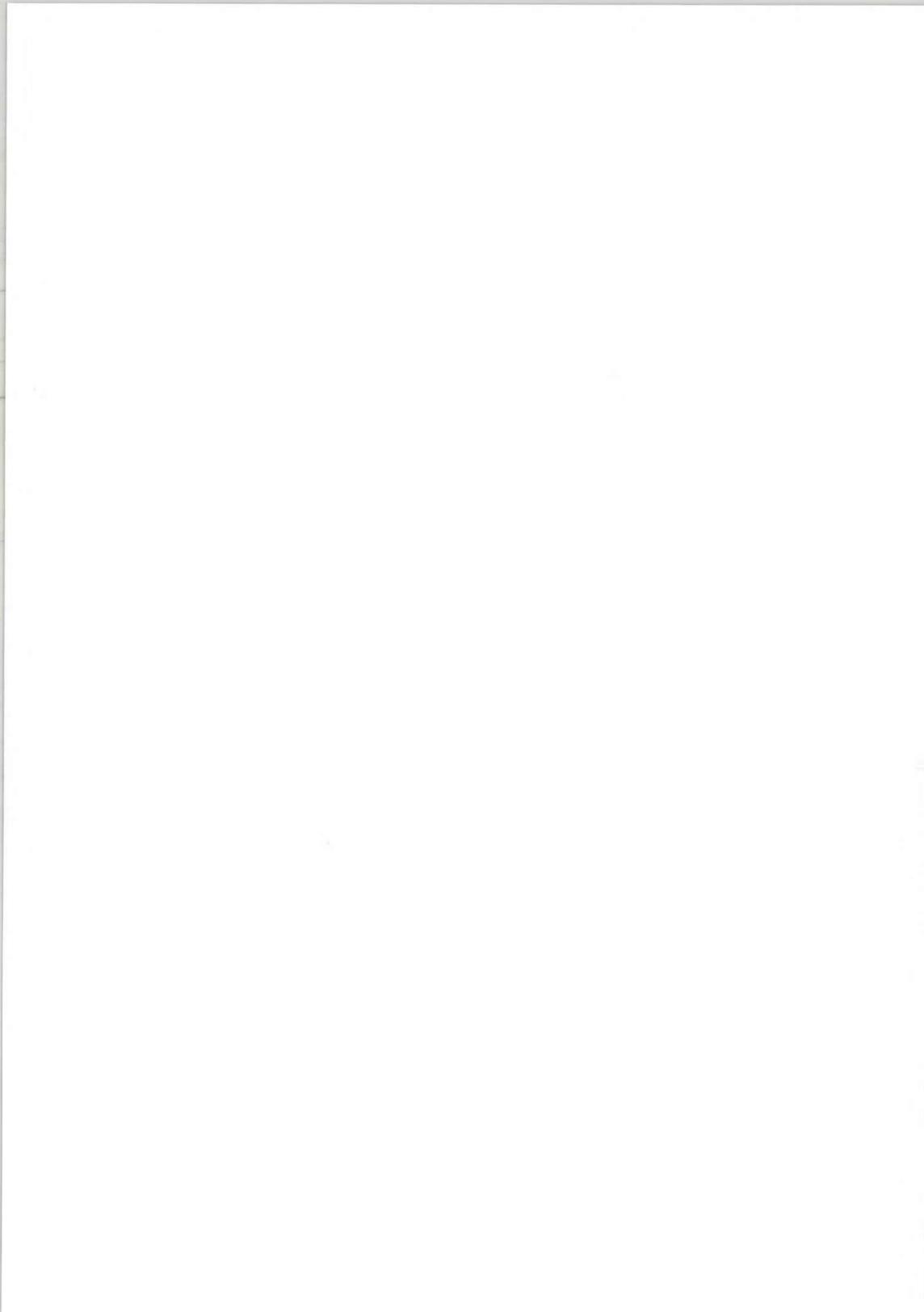
Napvilágra hozva így a jelölő heterogeneitását a megélt tapasztalathoz képest, a szemiológia egy politikai tanítást foglalt magában. Kimutatta, hogy az intézmények egyénekre gyakorolt befolyása egy nyelv uralmára vezethető vissza. A maga módján megelőlegezte a 68-as felkeléseket, megmutatva, hogy egy uralkodó diskurzus nem annyira bizonyos igazságokat (dogmákat, „jelölőket”) ír elő, mint egy közös nyelvet (formulákat, „jelölőket”) amelyen az ellenzékinek magának is keresztül kell mennie ahhoz, hogy értékelhesse a szembenállását. Egy olyan epizód, mint egy beteg meggyógyulása egy boszorkány révén, vagy egy hisztérikusé egy pszichoanalitikus révén, megmutatja, hogy a lényeges kérdések az uralkodó nyelv határainál játszódhatnak le. Egyrészt a beteg, akit a boszorkány ápol, hisz a törzsének mítoszaiban és hagyományaiban. Másrészt viszont tűrhetetlen és oda nem illő fájdalmat érez a testében. A problémát (aminek megoldásával a közösség megbízta a boszorkányt) ez az eltérés tételezi a közösség diskurzusa (mítosz) és az egyén tapasztalata között. A fájdalom itt az a lázadó, értelmetlen, elfogadhatatlan elem, amellyel a beteg nem tud mit kezdeni, s amelynek révén *ki* van *zárva* a közös életből, de „amelyet a *sámán* a mítosz segítségével visszahelyez egy olyan együttesbe, amelyben minden összefügg”.⁴³

Megszelídíteni a létezés kíméletlen elemét, beolvasztani a heterogént, értelmet adni az értelmetlennek, racionalizálni az oda nem illőt, röviden, lefordítani a *mást* az *ugyanaz* nyelvére: ezt hajtják tehát végre a mítoszok és az ideológiák. A szemiológia így utat nyit a Nyugat uralkodó diskurzusainak kritikai tanulmányozásához, hogy a megnyugtató megoldások és az ésszerű viselkedés („amelyben minden összefügg”) mögött megtalálja bennük a kimondhatatlan konfliktusokat. A közös nyelv, az általánossá tenni akaró formák, az egyöntetű közösségek valótlanok. Az 1960-as nemzedék lemond egy „új klasszicizmus” s egy „szerves civilizáció” ideáljairól, melyeket Merleau-Ponty védelmezett 1946-ban. Nem hiszi már, hogy a század feladata az irracionális *beépítése* lenne egy kibővített észbe. A feladat most annak dekonstrukciója, ami a Nyugatot uraló nyelv elvének bizonyul (az azonosság logikája), és a történelem kritikája, amit ezentúl mítosznak, vagyis az ugyanaz és a más közötti konfliktus hatékony, ám igazság nélküli megoldásának tekintenek. Kényelmes dolog megkülönböztetni ezt a két aspektust:

⁴² *La pensée sauvage*, id. kiad. 338.

⁴³ *Strukturális antropológia*, id. kiad. 158.

a történelem kritikáját, az azonosság kritikáját. Noha a politikai koponyák fesztelenebbül érzik magukat az első műfajban, a metafizikai koponyák pedig a másodikban, magától értetődik, hogy a figyelemre méltó írások többsége abban a korszakban, amelyet most fogok szemügyre venni, különböző arányokban tartalmaz mindkét műfajhoz tartozó elemeket.



4. A TÖRTÉNELEM KRITIKÁJA

A Történelem a nyugati mítosz.

Egy ilyen kijelentés nyilvánvalóan implikálja a történelem kritikáját. A kritika azonban semmiképpen sem annak tagadásában áll, hogy van történelem, ellentétben azzal, amit Sartre fog a strukturalisták szemére vetni. Michel Foucault sikerkönyvéről, *A szavak és a dolgokról* beszélve, Sartre ezt fogja mondani:

„Foucault azt hozza az embereknek, amire épp szükségük van: eklektikus szintézist, amelyben Robbe-Grillet, a strukturalizmus, a nyelvtudomány, Lacan, a *Tel Quel* szép sorjában fel vannak használva, hogy bizonyítsák a történeti reflexió lehetetlenségét.

A történelem mögött, természetesen, a marxizmust veszik célba. Arról van szó, hogy új ideológiát kell alkotni, egy utolsó barikádot, amelyet a polgárság még Marx ellen felállíthat.”¹

A szavak és a dolgok, mint „a polgárság” által felállított „utolsó barikád” „Marx” ellen: Sartre-nak ez az ítélete, szerencsétlenségére, különösen világos példája történetfelfogása mitikus természetének. Senki nem gondol arra, hogy „elutasítsa a történelmet”. Az egyetlen kérdés, hogy megtudjuk, el eljutunk-e majd oda hogy józan felfogást alkossunk róla, a hegeli bálvány alkonya után.

¹ *Jean-Paul Sartre válaszol.* Ford. Miklós Pál. In: *Strukturalizmus* I. köt. Budapest: Európa Könyvkiadó, é.n. 258–269.

A NIHILIZMUS

Foucault, mint nemzedékének több filozófusa, a francia pozitivisták iskolából érkezik, melynek számára a filozófia a fogalmak történetén keresztül halad, ahogyan azok a különböző tudományos szakterületen működnek. Miután elkezdte megírni a pszichiátria történetét – azaz egy tanulmányt az ellentétéről, amit az orvosok állítanak fel a mentális egészség szférájában a *normális* és a *patologikus*² között –, Foucault végül is *A bolondság története a klasszicizmus korában*³ fogja megírni. Az első téma a francia ismeretelmélet leg-hagyományosabbjai közé tartozott volna: felvázolni egy diszciplína alapvető fogalmait, változásait az idők folyamán, az „episztemológiai akadályokat”, amelyeket le kellett győzni, hogy „létrehozzák” őket stb. Az elcsúszás a második cím felé adja meg a könyv alaptételét: a pszichiáter beszél a bolondról, de a bolond nem beszél.

„Nem ennek a nyelvnek a történetét, hanem inkább e csend archeológiáját akartam megcsinálni.”⁴

Ha a történelem múltként határozódik meg, akkor az archaikus e múltnak a múltja, a régi város altalajában eltemetett másik város, a pogány idő a középkori katedrális alatt, a csontmaradványok az ismeretlen temetőben stb. Az archaikus eltűnése a feltétele a történeti megjelenésének. Foucault tehát annak a határáig akar elmenni, amit a *mi* történelmünként ismerünk el. Abban a történelemben, ami a miénk, mint minden történelemben, egy azonosság uralkodik: ugyanaz a kultúra több emberi lény számára lehetővé teszi bennük, hogy együttesen kimondják, „mi”. Ez az azonosság – ezt kell most kimutatni – egy sor kizárás révén konstituálódik. Ha minden kultúra véges, határolt, akkor nem azért, negatív módon, mert egyikük sem jut el az általánossá váláshoz. Hanem azért, mert egy kezdeti döntéssel (egy első „felosztással”) minden kultúra elvet bizonyos számú lehetőséget. Foucault az előszavában idéz néhányat a „felosztások” közül: a Kelet és a Nyugat, az álom és a valóság, a tragikus és a dialektikus ellentétét. Ám az ész és az esztelenség nagy ellentéte egybegyűjti mindezeket a szakadásokat.

² Felismerjük Canguilhem orvosdoktori értekezésének címét: *Le normal et le pathologique* (1943. 3. éditio: Paris: P.U.F. 1966.).

³ Foucault tézisének az első kiadását fogom idézni, amely néhány tekintetben különbözik a későbbi kiadásoktól.

⁴ *Histoire de la folie à l'âge classique* (1. éditio). Paris: Plon, 1961. II. (A magyar kiadásban ez a szöveg nem szerepel.)

Még messzebbre menve, Foucault azzal áll elő, hogy a bolondság története a történelem lehetőségének a története. Amit „történelmen” értünk ugyanis, az maga után vonja, hogy a cselekedetek teljesülnek, hogy a jelentéssel terhelt szavak átadódnak. Márpedig a bolondságot Foucault szerint a „cselekvéshiány” határozza meg: a bolond gesztusai nem vezetnek sehová, esztelen kijelentései nem utalnak semmire, az élete alapján véve dologtalan, hatástalan. A történelem a döntésen alapul, hogy az esztelenségbe vetjük vissza a gesztusokat és a szavakat, amelyek semmiféle pozitív jelentést sem kínálnak. A következmény az, hogy a bolondság minden oldalról körülfogja a történelmet: itt van már a történelem *előtt*, s itt van még a történelem *után*. A történelmet itt abban az értelemben kell felfognunk, melyet a dialektikus gondolkodások adnak neki: az ember az, amit tesz, „praxisa” határozza meg a valóságot. A neohegeliánus tanításokban a történelem a par excellence *cselekedet*. Bolondság mindaz, ami nem talál egyetlen eljátszani való szerepet sem a történelmi drámában, ami nem járul hozzá a „történelem végéhez”. Márpedig a bolondságé az utolsó szó:

„A világ történetének nagy tettét eltörölhetetlenül kíséri egy cselekvéshiány, mely minden pillanatban megújul, de amely változatlanul fut a maga elkerülhetetlen ürességében végig a történelem folyamán: s már a történelem előtt is, mivel ott van az eredeti döntésben, de még a történelem után is, mivel győzni fog az utolsó szóban, amit a történelem kiejt.”⁵

A történelem vége, miként a hegeliánusok vélik, az értelem győzelme: egyes változatok szerint végső megbékélés, egyetemes elismerés, sőt általános ölelkezés, vagy csupán a valóság átölelése az egyetlen gondolkodó által – de mindenképpen felsőbb rendű szintézis, a negatív megsemmisítése a győzelmes tagadás tagadásában, az igazság jelenléte és a jelenlét igazsága. De az értelmetlenség tetőfoka is: nincs már semmi, amit tenni kell (tehát minden tevékenység neveléses), semmi, amit mondani kell (tehát minden szó jelentés nélküli). A történelem végén az emberi faj gyógyíthatatlan tétlenségbe, végtelen bolyongásba kezd. Ez lesz Nietzsche tanítása: e gondolkodó, bejelentve „Isten halálát” és „az utolsó ember bolyongását”, újra előveszi „a történelem vége” nagy, modern utópiáját.⁶ Már Kojève azt mondta, hogy a történelem vége egyenértékű az ember halálával. Blanchot az összes könyvében leírta ezt a halál utáni

⁵ I. m. VI.

⁶ *A szavak és a dolgok*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest: Osiris Kiadó, 2000. 296. Az ember közeli eltűnéséről szóló híres oldalak a 429–432. oldalon találhatóak.

életet, ami az ember osztályrésze ebben a „post-histoire”-ban, aminek szerinte a modern irodalom lenne a kiváltságos tanúbizonysága. A történelem vége után, mondta Georges Bataille, az emberi negativitás nem tűnik el: csupán „munkanélkülivé” válik. Blanchot így kommentálja ezt a mondást:

„A történelem mindnyájunk számára, ebben vagy abban a formában, a végét járja (»közel a végkifejlethez«). [...] Igen, elgondolkodva róla, mindnyájan többé vagy kevésbé a befejezett történelem perspektívájában élünk, már a folyó partján ülve, haldokolva és újjászületve, elégedetten egy megelégedettséggel, mely az univerzumé kellene hogy legyen, tehát Istené, a mennyei boldogság és a tudás által.”⁷

De lám, az ember, akinek elégedettnek kellene lennie, éppen hogy nem az, s tudatja ezt. Ő, akinek a legfőbb bölcsességhez kellett volna eljutnia, íme, az eltévelyedése tapasztalatára tesz szert.

A kielégületlenségnek ez az abszurd ténye, amiről az irodalom (egy időben „az abszurd” irodalmának mondott irodalom) tanúskodik, egy kérdést vet fel az elméletnek. A halogató válaszokat el kell távolítanunk. Eric Weilét:⁸ az elégedetlenek azok, akik nem értették meg az okokat, amelyek következtében elégedetteknek kellene lenniük, meg kell tanulniuk jobban okoskodniuk. A marxistákét: az elégedetleneknek igazuk van, mert Hegel tévedett az időpontjait illetően (idealizmus miatt, ez magától értetődik); a történelem vége nem ma van, hanem holnap, történelmi viszontagságok árán. A kielégületlenség ugyanis, amiről itt Bataille és Blanchot beszél, nem abból származik, amit rosszul értettünk meg, hanem abból, amit túlságosan is jól megértettünk: ha úgy tetszik, egy kielégületlenségről van szó, amely magából abból a szükségszerűségből ered, hogy kielégítettnek kell mondanunk magunkat. Ugyancsak nem abból jön, hogy a történelmi mű még nincs bevégezve: mert egyáltalán nem tiltakozik e haladék, e késés ellen, megelőlegezi inkább az emberiség érzéseit az utolsó történelmi forradalom után. Amikor az ember kielégítetlen „a történelem vége után” – még ha ez a vég csak több évszázad után érkezik is el –, akkor *mindennel* elégedetlen. Mindennek tehát, mint olyannak, légtelennek kell lennie.

„Az embert a lényegében kielégítettnek feltételezzük; egyetemes emberként nem kell már semmit tennie, nincs szükséglete, még ha egyénileg meghal is, kezdet és vég nél-

⁷ *L'Entretien infini*. Paris: Éditions Gallimard, 1969. 303–304.

⁸ *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1950.

küli, mozdulatlan totalitása kibontakozásában pihenne. A határtapasztalat az, ami arra a legutolsó emberre vár, aki utoljára képes rá, hogy ne álljon meg ama elegendő mennyiségnél, amit elér. A határtapasztalat a vágy nélküli ember vágya, annak kielégíthetlensége, aki ki van elégtve „mindenben”. [...] A határtapasztalat annak a tapasztalata, ami a mindenen kívül van, amikor a minden kizár minden kívülit, amit még el kell érni, amikor minden el van érve, s meg kell ismerni, amikor minden meg van ismerve: maga az elérhetetlen, maga az ismeretlen.”⁹

Ha *minden* elégtelen, s mivel nincs *semmi* a mindenen kívül, a helyzet értelmetlen. Vagy legalábbis érthetetlen a dialektikában, azaz a *dialektikus azonosság* gondolkodásában, mely azzal henege, hogy az azonosság e fogalmának köszönhetően, *mindent* megértett a saját totalitás-fogalmában: mindent, magát a *semmit* is beleértve (a negativitás, vagyis a francia hegelianusoknál az emberi szabadság formájában).

Attól a naptól fogva, hogy van az ész és a történelem, vannak bolondok is. *Bolondság* tehát csak az ész és a történelem (a tett) javára történő ezen döntés óta van. Az ész és a bolondság felosztása konstituálja ez utóbbit esztelenségként, az ész ellentétéként, s hoz létre tárgyat a pszichiátriai tudás számára. Végül is az anyag, amelyet Foucault az értekezésében tárgyal, a pszichiátria története. De a neokantiánus ismeretelmélet tanítványaként nem felejt el előzetesen feltenni a kérdést: hogyan lehetséges tudományos diskurzus a bolondságról? Mi ennek a lehetőségfeltétele? Ez a feltétel az, hogy legyen az esztelenségnek jelensége. Hogyan jön létre ez a jelenség? A válasz az ész és az esztelenség közötti felosztásban van, amiről a pszichiáter semmit sem tud. Mert a pszichiátria ésszerű diskurzus a bolondságról, s nem vihető túl a felosztáson. Ezért a pszichiátria története semmit sem tanítana meg nekünk: csak újra megtalálná mindenütt a bevezető előítéletet. Megmutatná, hogyan alkotja tárgyát a mentális betegség egy mind felvilágosultabb, mind emberibb bánásmódnak; soha nem találna rá az útra, melynek révén a bolondság egy megfelelő orvostudomány illetékessége alá tartozó „mentális betegséggé” vált. Elkerülhetetlen, hogy a pszichiátria története ne magasztalja a tudomány sorozatos győzelmeit a baj és a rendetlenség felett. Csakhogy a valóság az ellenkezője: nem a megismerés előrehaladása tár fel „mentális betegséget” ott, ahol a barbár emberiség az ördögivel vagy a démonikussal vélt szembeszállni; hanem a bolond megjelenése kelt életre a „mentális beteg” új arcával egy új diszciplínát, hogy őt ápolja.

⁹ *L'entretien infini*, id. kiad. 304–305.

Az archeológia, szemben állva az ész haladásainak minden retrospektív történetével, azzal fogja kezdeni, hogy már nem tudja, mi az esztelenség. Ki mutatja majd, hogyan halad előre az önmagával való azonosság termelése, amit „észnek” nevezünk, annak a közös térből való kiűzésével („gyakorlatilag pedig fenntartott helyekbe való „bezárásával”), ami nem hagyja magát alátvetni egy ilyen azonosságnak, mindannak tehát, amit negatívumként mint különbséget, összefüggéstelenséget, esztelenséget jelölünk. Az elmeegógyintézetbe zárás és a kórházi kezelés fogják megtörni az észnek ezt a mását. Minden „dialektikus” történetet elvetnek itt. Az ész számára a bolondság az ész negatívuma: hol az ész *hiánya* (fogyatékoság), hol az ész *elutasítása* (irracionális erők betörése). Egy kibővített, dialektikus logika vagy akár a strukturális módszer által is felvilágosított ész hamar „megértetné” ezt a negatívumot. Foucault, ellenkezőleg, azt állítja, hogy az ész, melynek eredete az ő maga és a mása közötti felosztásban van, nem mehet vissza eddig az eredetig.

Látjuk, hogy a történelem e nem dialektikus filozófiája a gondolkodás legalapvetőbb meghatározásainak (a lét és a nemlét, az ugyanaz és a más, a véges és a végtelen stb.) új vizsgálatát követeli. Ám Foucault későbbi munkái inkább történeti kutatásokként jelentkeznek: a modern orvostudomány születése a 19. században, az embertudományok születése és halála stb. Foucault tézisét a történelemtől abban a módban kell keresni, ahogyan elmeséli ezeket a születéseket és halálokat. Márpedig két módja van ezen elbeszélések olvasásának, és két típusú olvasója van Foucault könyveinek. Olvashatjuk történeti könyvekként *A klinika születését* vagy *A szavak és a dolgokat*, hogy egy kifejtést és egy tézist találjunk bennük az orvostudomány átalakulásairól a 19. században, vagy az „embertudományok” megjelenéséről. De olvashatjuk e könyveket azért is, mert Foucault írta őket: kevésbé azért, hogy megtanuljunk belőlük az orvostudomány vagy az antropológia történetét, hanem hogy – hála azoknak az illusztrációknak, amelyeket nyújtanak – megragadjuk bennük az ő történetírási módját, s ezáltal egy új történeti elbeszélés, a kifejlés egy nem-dialektikus megértése lehetőségét. E tekintetben Foucault állásfoglalása messze nem világos. Van például egy „klasszikus kor”, amely a 16. század végétől a 18. század végéig tartana, melyet egy „modern kor” követ, mely a 19. századdal kezdődik s egészen az 1950-es évig megy el? Ezek a kérdések történetiek, s hogy bármit is bizonyítsunk ezekben a „periodizálási” ügyekben, annak egyetlen módja az, hogy dokumentumokat mutatunk be, s konstrukciókat ajánlunk, amelyek fölébe kerekednek riválisaiknak. De ugyancsak kérdezhetjük: milyen értelemben eredménye az „ész” egy eseménynek, mely alapvetőbb a dolgok egy „archeológia” számára

hozzáférhető folyamatánál? Mi egy történelem, amely nem a jelentés és az ész története? Egyetlen dokumentum sem nyújtaná ezúttal a legcsekélyebb világosságot sem, mert e kérdések épp arra vonatkoznak, ami lehetővé teszi, hogy bármit is „dokumentumnak” nevezzünk, s bemutassunk egy „történetnek” tartott elbeszélésben. Két típusú kérdés van tehát. Márpedig Foucault történeti munkái abban a mértékben vonják ki magukat a vita alól, amilyen mértékben meghatározatlanul hagyják az érvelésük irányát. A filozófiától megyünk-e a történelemhez, vagy fordítva? Úgy kell-e tekintenünk a történeti exponálást, mint a történelem nem-dialektikus lényegére vonatkozó hipotézis igazolási terepét? Vagy fordítva, ez az exponálás a filozófiai tézisben találja meg végső igazolását? Senki nem képes megmondani, hol lehetne eldönthető e narrációk igazsága vagy hamissága. Egyrészt Foucault stílusa pozitívista: az ember a fogalmak és a gondolkodás fejlődését keresi a dokumentumokban, melyek a különböző tudások különböző állapotai. Nélkülözhetetlen tehát, hogy átfussa a szövegeket, az archívumokat és az emlékeket. Másrészt azonban Foucault, Nietzsche olvasójaként, nem hisz a pozitivisták tényében. Tudja, hogy minden értelmezés polemikus: értelmezést javasolni annyi, mint hadat üzenni egy szomszédos értelmezésnek. Ugyanis egy tény minden interpretációja meg akarja adni e tény *értelmét*; mivel azonban a tényeknek magukban semmiféle értelmük sincs, az értelmezés csak úgy találhat nekik egyet, hogy beszélteti őket, olyannyira, hogy egy tény értelmezése valójában mindig egy nyers és pozitív ténynek álcázott első értelmezés értelmezése. Az a meggyőződés, mely szerint a tények nem jelentenek semmit – határozza meg Foucault nemzedékének *nihilizmusát*. Nihilizmust, abban az értelemben, amelyben Nietzsche érti, amikor bejelenti a pozitívizmus fejvesztett menekülését: „Nincsenek tények, nincs semmi, csak értelmezések.” Ez a szentencia csak változata a másik, híresebb szentenciának: „Semmi nem igaz, minden meg van engedve.” Miként Foucault mondta egy royaumont-i konferencián:

„Ha az interpretáció sohasem fejeződhet be, az egyszerűen azért van így, mert nincs mit interpretálni. Nincs semmi abszolúte elsődleges, amit interpretálni kellene, mert alapjában már minden interpretáció, önmagában egyetlen jel sem dolog, amely felkínálja magát az interpretáció számára, hanem más jelek interpretációja.”¹⁰

¹⁰ Nietzsche, Freud, Marx. (Ford. Angyalosi Gergely.) In: *A francia Nietzsche-recepció*. Szerk. Bacsó Béla. Budapest: T-Twins Kiadó, 1992. 162. /Athenæum, I. kötet 1992. 3. füzet./

E pozitívizmus és e nihilizmus összekapcsolása ugyanabban a fejben meglepő keveréket ad: egyrészt Foucault minden állítását nagyszerű kritikai apparátus (dokumentumok, idézetek, aprólékos hivatkozások) veszi körül; másrészt azonban ugyanazokkal az adatokkal más elbeszéléseket is lehetne konstruálni, s Foucault első, aki eljátszik ezekkel a lehetőségekkel. Miként egyes történészek mondták, Foucault életműve valójában a fikció műfajába tartozik („volt egyszer ...”, „ha király lennék...”). Történetei regények. Igen kellemetlen, kevésbé bevallható tanulság a történészek számára, akiknek munkái ugyanazt a külső látszatot mutatják, mint a Foucault-éi: konstrukció, mely csábít, és a valószínűség kinézetét adja magának a tudós utalások révén.¹¹

A MARXIZMUS VESZÉLYBEN

1961-ben a marxizmus az út és az igazság volt Sartre számára: „korunk meghaladhatatlan horizontja”. Mégis megjegyezte ezt: „a marxizmus megállt”,¹² mióta egy állam hivatalos doktrínájává vált. Sartre ekkor felajánlotta szolgálatait, s javasolta, hogy egy „konkrét antropológia” (a *praxis* filozófiája) hozzáadása révén adják vissza a mozgást annak, amit ő „a Tudásnak” nevezett. Ám ugyanebben az időszakban egy másik éneket kezdtünk meghallani a párizsi éterben, azt, hogy a történelem mítosz.

Ilyen az „elméleti konjunktúrája” annak, amit maga Louis Althusser az ő „közbelépésének” nevez. A marxizmus két oldalról van nehéz helyzetben:

1. a hátszaga felől, ahol kockázatot vállal, hogy belerántják olyan filozófiák hanyatlásába, amelyekkel a közvélemény szemében összekeveredni látszott (filozófiák, melyeket Althusser az „elméleti humanizmus” elnevezés alatt gyűjt egybe);¹³

2. az elülső része felől, ahol strukturalista ütegek tüzebe kerül a gazdasági determinizmusról (egy *ok-okozati* viszonyról, nem pedig alap és felépítmény közötti izomorfizmusról) vallott tézise miatt.

Két tűz közé kerülve Althusser, a kommunista filozófus, és aki az is akar lenni, alkalmazhatná magára ama szavakat, amelyeket Stendhal kölcsönöz

¹¹ A „történeti elbeszéléshez” tartozó „fikció” kérdésével kapcsolatban Michel de Certeau-hoz folyamodunk: *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

¹² *A módszer kérdései*. In: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Id. kiad. 116.

¹³ *Lévine et la philosophie*. Paris: Maspéro, 1969. 49–50. o.

Lucien Leuwennek: „Lovassági tábornok vagyok, aki egy elveszített csatában, saját érdekeit feledve, megpróbálja lovasságát leszállítani s a gyalogság ellen harcba küldeni.” Althusser egy nehéz hadműveletet kísérel meg: elhagyja a *praxis* és a „dialektika” veszélyes terepét, engedi a főszeregeket a strukturalista tüzéséggel egyedül szót érteni, elhalad ez utóbbi mellett, kihasználja az általános meglepetést, hogy a kezét rátegye, s végül ura maradjon a játéknak. E merész taktika nyilvánvalóan bizonyos áldozatokkal jár, melyeket el kell majd fogadtatnia a csapataival: meg kell tagadni minden hegeli felmenő rokonságot, minden rokonságot a marxizmus és a történelem dialektikus filozófiája között. „Az ellentmondásnak, a történelem motorjának” lova, amelyen büszkén járt körbe még tegnap is a marxista filozófus, már csak egy kiöregedett Rocinante, amelytől sürgősen meg kell szabadulni.

Mégis, az „elméleti konjunktúra” nem elég hozzá, hogy elhelyezzük Althusser közbelépéseit. Viszonyítani kell őket a „politikai konjunktúrához” is, mint ahogyan nem szűnik meg ezt ő maga is követelni.¹⁴ „Politikai konjunktúra”, más tollából, mint Althusseréből, ezt jelentené: francia helyzet, s túl ezen, a nyugati társadalmak fejlődése, a Kelet–Nyugat kapcsolatok, a dollár válsága stb. Althusser egyetlen szót sem ejt minderről. 1960-tól 1967-ig semmi nem engedi meg az írásaiban, hogy előre jelezze például az 1968. májusi lázadásokat.¹⁵ Amit „politikai konjunktúrán” ért, az két eseményre vezetődik vissza: a sztálinizmus elítélésére az SZKP XX. kongresszusa által, és a kommunista világmozgalom szakadására, a szakadásra Oroszország pártja és Kína pártja között.

Jóllehet az elméleti konjunktúra Althusser számára politikai jelentésű, kézenfekvő, hogy ezt a két megjelölést megkülönböztessük a kifejtésben. Az elméletivel fogom tehát kezdeni.

A háború utáni „egzisztenciális marxizmus” a történelem filozófiájaként jelentkezett. Összeköttesbe hozta a dolgok menetét (az emberiség eredete óta a történelem végéig) és az individuumok szubjektív megéltjét. Ez a filozófia fenomenológiai megalapozást akart adni a marxizmusnak („lenni” annyi, mint „egy tudatnak jelentést adni”). Az osztályharcról és a forradalom szükségszerűségéről szóló marxista tézisek igazsága az individuum tapasztalatán nyugodott, aki tudatában van kizsákmányoltként vagy ki-

¹⁴ *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965. 11–21.; *Réponse à John Lewis*. Paris: Maspero, 1973. 10–11. etc.

¹⁵ Részletes magyarázatot találunk Jacques Rancière esszéjében: *La leçon d'Althusser* (Paris: Gallimard, 1974.) az Althusser körül az École Normale-on formálódott kis mag egymást követő politikai állásfoglalásairól. Rancière, aki az első órától fogva althusserista volt, most az egyetemi mandarinok számára való tanítást leplez le az althusserizmusban.

zsákmányolóként való létezésének, s szabadon választja, hogy életének egy harc jelentését adja a tudatokat egyetemesen elismerő társadalom mellett vagy ellen. Mindez most egy mítosz művének bizonyul. A megélt jelentés, magyarázza Lévi-Strauss, soha nem a jó. Althusser pontosan az *ideológia* definícióját (a „hamis képzet” pejoratív értelmében) fogja csinálni ebből a tapasztalat és megismerés közötti eltérésből. Az ideológia, mondja, az emberek megélt viszonyainak kifejezése létezési feltételeikhez, értve ezen, hogy egy viszonynak (ami valóságos) ez a kifejezése soha nem a megismerése, s mindig tartalmaz valami képzeletbelit. A marxizmus igazságát már nem fogja garantálni a tudat tanúságtétele. Egy másik alapot kell tehát találni neki. Így érkezünk el ahhoz, amit az althusseri közbelépés formulájának nevezhetnénk: a marxizmus megalapozását nem a szabadság vagy a *praxis* filozófiájában kell keresni, hanem egy *episztemológiában*, melynek fő tézise a tudat és a fogalom szembenállása (s következésképpen minden fenomenológia lehetetlensége) lesz.

Az első húzás a szoros játszmaiban, amit Althusser játszik, a marxizmus megkettőzése lesz: az egyik oldalon van a történelem tudománya, vagy *történelmi materializmus* (TM), a másikon a filozófia, amely ezt a tudományt megalapozza, vagy *dialektikus materializmus* (DM). Ez a felosztás két előnnyel bír.¹⁶ Az első: elszámol a francia episztemológia iskolájával, amelyből Althusser egy szövetségést akar magának csinálni. Ezen iskola szerint a tudományra tartozik annak megfogalmazása, ami van, a megismerés; ami pedig a filozófiát illeti, neki nem a létről, hanem a tudományos diskurzusról kell beszélnie. A második előny: elválasztja a marxizmust a „történelem filozófiájától”. A háború utáni nemzedék nagy ügyet csinált Marx fiatalkori írásából, mert ezek, nyelvezetük révén („elidegenedés”, „munka”, „negativitás”) alkalmat adtak egy fenomenológiai elemzésre. Viszont elítélte a *Tőke* tudományos törekvéseit: egy „objektív dialektika”, mondták, nonszensz, mivel úgy akarja tárgyalni az emberek közötti viszonyokat, mintha dolgok közötti viszonyokról lenne szó.

A TM az a tudomány, amelynek Marx a megalapítója, s amelyet *A tőkén* ben fejtett ki. Althusser nem győzi hangsúlyozni ezt a kérdést: ha *A tőkén* van valami érdekessége, akkor ez csak „esemény” címen lehet a tudományok történetében. Esemény, mely jelentőségénél fogva a matematika Thalész,

¹⁶ Nem beszélve egy harmadikról, ami abban áll, hogy reprodukálja látszólag a felosztást, amit a hivatalos marxizmus tanít a kommunista pártokban, s amit megtalálunk például Sztálin klasszikus kis művecskéje címében (vö. *Pour Marx*, id. kiad. 25.). A DM és TM rövidítések használata megszokott az althusseri körökben.

vagy a fizika Galilei általi megalapításához hasonlítható.¹⁷ Felismerjük itt a forgatókönyvet, melyet a neokantizmus kölcsönöz a *Tiszta ész kritikája* második kiadása előszavának: az összes tudomány eredeténél egy módszer-tani fordulat van, mely a tárgy kifaggatásában áll, ahelyett, hogy hagynánk magunkat általa vezetni. Azaz, a neokantiánus nyelven: a tudomány akkor kezdődik, amikor abbahagyjuk, hogy érzéki evidenciákban s a tudat első igazságaiban bízunk: a tudomány „konstruálja” vagy „létrehozza” a tárgyat. A „forradalmat a módszerben” most „episztemológiai hasadásnak” (Bachelard-tól kölcsönzött kifejezés) hívják, s az empirizmus, amellyel szakítani kell, ezentúl az „ideológiának” felel meg. A filozófiának a maga részéről az ész a tárgya. Ám, mivelhogy az ész fejlődik a történelemben, ezért csak az ebben a történelemben kibontakozó tudományok módszerének tanulmányozásával ismerhető meg (ez volt, mint tudjuk, Comte: *A pozitív filozófia tanfolyamának* programja). Ez Althussernél a DM tisztsége: megmondani, miben tudományos Marx módszere (a „logikája” vagy inkább a „dialektikája”). De hol található Marxnak ez a filozófiája? Althusser válasza: sehol.¹⁸ Marx filozófiája „a *Tőke* logikája”. Márpedig, ha igaz is, hogy Marx – „két vagy három nyomtatott íven” – tervezte kifejteni ezt a „logikát”, nem tette ezt meg, és senki – jegyzi meg Althusser – nem tette ezt meg őutána sem. Senki sem mondta még meg, miért tudományos könyv *A tőke*. De ha a tudomány elmélete hiányzik is, a tudományos könyv meg lett írva. *A tőke* létezik: a marxista filozófia tehát jelen van benne, „gyakorlati állapotban”, ami azt jelenti, hogy a tudományos módszer érvényesítve van benne, anélkül, hogy meg lenne fogalmazva önmaga számára. Szintén a marxista filozófus feladata, hogy „olvasni kell *A tőkét*”, hogy felfedezze annak logikáját.

A műveletnek csak akkor van értelme, ha már elfogadtatott, hogy *A tőke* egy tudományos könyv, amely Euklidész *Eleméi*hez vagy Newton *Alapelvei*hez hasonlítható. Hogyan tudjuk ezt meg? A kérdés annál is sürgetőbb, mivel egyedül e könyv olvasata fogja majd adni nekünk a tudományosság kritériumát.

A válasz, úgy látszik, a következő: abból kell kiindulni, hogy az ideológia összejátszik az idealizmussal, s hogy a tudomány a materializmus oldalán van. Márpedig Marx módszere *A tőké*ben az, hogy bírálja (miként az alcím jelzi) a klasszikus politikai gazdaságtant. Ez a kritikai munka, amit Marx az angol közgazdászok szövegein végez, leírható mint *termelő* munka a szó

¹⁷ *Lénine et la philosophie* id. kiad. 24. o.

¹⁸ *Lire „Le Capital”* I. köt. Paris: Maspero, 1965., 35-36. o.

betű szerinti értelmében: egy nyersanyag átalakítása, ami egy végtermékkel fejeződik be. Marx *megismerést* termel (vagyis munkája eredménye az, hogy megismerjük a valóságot) úgy, hogy feldolgoz egy nyersanyagot, ami nem a magát egy fenomenológiai tapasztalatban látni engedő valóság, hanem egy ideológiai diskurzus a valóságról, diskurzus, melyet a politikai gazdaságtan folytat. Azt mondanánk tehát, hogy egy tudomány annak az *ideológiának* a megismerése, amelyből („hasadás” révén) kibújik, s hogy ennek az ideológiai anyagnak az *átalakítása* következtében lesz ez a megismerés.¹⁹ Leírni a munkaeszközöket s a tudomány termelő eljárásait, ez pontosan annyi, mint „ismeretelméletet” művelni, amire itt a filozófia redukálódik. Althusser, aki szeretné elkerülni ezt a neokantiánus nyelvezetet, szívesebben beszél a „gyakorlat elméletéről”. És ha a megismerést (fogalmi) szerszámoknak egy anyagra történő alkalmazása termeli, melyek éppoly heterogének ehhez az anyaghoz képest, mint az asztalos fűrész a fadeszkához képest, amelyet felvág, akkor Marx módszere már nem „dialektikus”, idealista értelemben: a megismerés már nem önmagunk megismerésének mozgása más dologban, mint önmagunk. *Quod erat demonstrandum*.

Egy első ellenvetés ezzel az ideológusok idealizmusa és a tudósok materializmusa közötti ellentét koncepciójával szemben magának Marxnak a tanúságtételéből meríthető. Marx azt írta, hogy módszere *A tőkében* „közvetlen ellentéte” a Hegelének: a dialektika Hegelnél a feje tetején áll, a talpára kellett azt állítani. E mondatot mindig olyan értelemben értették, mely maga is „dialektikus”: az átmenet a „közvetlen ellentét” egy „dialektikus haladás”, egy *Aufhebung* volt, mely, megcáfolva a tévedést, felfogta a rejtett igazságot ebben a tévedésben. Ám ezt az értelmezést Althusser leleplezi: ha az idealizmus és a materializmus viszonya maga, e szó hegeli értelmében, „dialektikus” volt, akkor végül is „dialektikus azonosság” lesz a hegeli logika és a marxi logika között. A viszonynak nem-dialektikusnak kell lennie. Vagy, ha jobban tetszik, egy új, Hegeltől radikálisan idegen értelemben kell dialektikusnak lennie.

Althusser tézise a Marx–Hegel viszonyról, amikor így mutatja be, egész egyszerűen tarthatatlan. Ha Marx dialektikáról beszél, kell, hogy legyen valami közös aközött, amit ezen ért, s amit Hegelnél olvasott. És e közös vonásnak a két, idealista és materialista dialektika – marxista, materialista értelemben vett – viszonyában kell meglennie. Így a két dialektika között működő dialektika az *egyetlen* dialektika, s tényleg *dialektikusan* megyünk át Hegelről Marxra, legalábbis Marx szerint. De valószínű, hogy másvala-

¹⁹ I. m. 56–57.

mi jár itt Althusser fejében. Valójában azt látszik nekünk mondani, szavak mögé rejtve, hogy a marxizmus egyáltalán nem dialektikus: Marx módszere radikálisan új. Marx azonban, amikor ki akarja fejezni ezt az újdonságot, melynek számára semmiféle nyelv nem létezik még, akkor kénytelen a hegeli nyelven megszólalni, ami egy közösség látszatát teremti meg az idealista logika és a materialista logika között. Összegezve, Althusser vállalkozása magában foglalta – idővel – a „dialektika” szó elhagyását: olyan projekt, amitől őrizkedni kellett, hogy bejelentsék, mielőtt az elméket előkészítették volna.²⁰

Általánosabb módon szemére vetették Althussernek, hogy nem ismeri Marx ilyen és ilyen nyilatkozatát, nem idézi ezt vagy azt az oldalt, levelet, hogy nem veszi számításba a *Grudrissét*, röviden, hogy rosszul bánik a *corpus*-szal, hogy egy történeti ellen-igazságot (Marx szakítását Hegellel) állítson. A történeti terepen tettek ellenvetéseket Althussernek, miközben ő az episztemológiai terepen akart maradni. Althusser marxizmusa olyan tanítás, mely azt szeretné, hogy *more geometrico* lehessen kifejtve. Ha Marx neve a „Karl Marx”-ként szignált könyvekben tartalmazott összes mondat szerzőjét jelöli, akkor magától értetődik, hogy Marx igen gyakran hegeliánus, s Althusser az első, aki ezt elismeri: a végzettségével magyarázza, mely szerint az újnak a régi a nyelvéen kell megszólalnia. Ha viszont úgy döntünk, hogy a történelem tudományának megalapítóját Marxnak hívjuk, ha egy új tudomány megalapítása egy „hasadást” igényel, és ha a történelem tudomány-előtti ideológiáját a hegelianizmus testesíti meg, akkor ebből az fog következni, hogy egyedül azok a kijelentések lesznek marxistának tarthatók, amelyek az említett „hasadást” véghezviszik. Az idézetek nem bizonyítanak semmit ebben a vitában, mivel egy kijelentés lehet „marxista” az első értelembe, s nem az a másodikban.

Komolyabb a következő ellenvetés: tételezve, hogy a DM a TM episztemológiája, Althusser a jól ismert *circulus vitiosus*t követné el, amellyel a neokantiánus pozitívizmus eltünteti az ontológiai kérdést. Amiről szó van, az a *lét* és a *reprezentáció* közötti egyenlet érvényessége. Először elfogadják a tudomány tényét, s keresik e tény lehetőségfeltételeit: egyetértve azzal, hogy a tudomány például a newtoni fizikában van, hogyan magyarázzák, hogy egy ember (Newton) megfogalmazhatja a természeti törvényeket? A válasz az, hogy ez a tudomány a jelenségekre (*lét* = reprezentáció, természeti törvények = a reprezentáció törvényei) vonatkozik. Másodszor, be akarják bizonyítani,

²⁰ Megtaláljuk annak a szándéknak a nyomait, hogy töröljék a „dialektika” szót a szótárból, a *Lire „Le Capital”* egyes szerzőinek hozzájárulásaiban (például. I. köt. id. kiad. 256. és II. köt. 401.).

hogya a tudományok igenis a természet megismerését adják nekünk, annál az oknál fogva, hogy megfelelnek a valami megismerése általános feltételeinek: mintha ezeket a feltételeket nem épp most határozta volna meg, ugyanezen tudományok példáján, a tudomány tényének elemzése! Ugyanezen a módon Althusser egy episztemológiát merít a *Töke*ből, hogy azután, hála ugyanennek az episztemológiának, tudomány címén igazolja a történelmi materializmus törekvéseit. Úgy látszik tehát, hogy a marxizmus fenomenológiai megalapozását (ami ér, amit ér ...) egész egyszerűen egy *petitio principii*vel akarja helyettesíteni: először elolvassa *A tökét*, hogy megtanulja belőle, a példa által, hogy mi egy tudomány, azután gratulál magának, hogy megtalálta ugyanezt a *Tökét*, mely megfelel az episztemológia követelményeinek, amit az imént vont ki belőle.

Althusser elfogadja, hogy van valami körkörösség az eljárásában.²¹ De talán ez a kör nem hibás. Ennek látszata Althusser túl nagy óvatosságából eredne a terve kifejtése során. Minden azt sejteti, hogy célja a következő: hála a DM és a francia iskola ismeretelmélete fúziójának, egy ideológiai nyersanyagból kiindulva, ami pontosan a vulgárm marxizmus lenne, tudomány formáját kell adni a TM-nek. Nyilvánvaló, hogy a marxizmusnak (mint a történelem tudományának) nem lehet saját episztemológiája, amely külön maradna választva a matematikai, fizikai stb. tudományok episztemológiájától. Szükséges tehát, hogy a DM (a marxista filozófia) általános tudományelmélet legyen. A DM nem fog arra szorítkozni, hogy kifejtse azokat a feltételeket, amelyek között a TM a történelem ismeretét termeli, hanem azt is megmondja, hogyan produkálja az aritmetika a számok ismeretét, a fizika az energiákét stb. Althusser akkor éri el célját – *a fogalomban* való megalapozással helyettesíteni *a tudatban* vagy *a megéltben* való megalapozást –, ha kimutatta, hogy *A Töke* eleget tesz az általános episztemológia normáinak. Ez utóbbi a legfőbb igazságszolgáltatássá válik. Az így rekonstruált marxizmusban a hatóság, mely az elmélet kérdéseiről végső soron dönt, tudományos, és már nem politikai. Egy tudományos bizottság fogja kimondani a végső szót, nem pedig a KP politikai bizottsága: az előbbi tudja, hogy egy állítás miért tudományos, az utóbbi erősen kockáztatja, hogy elmerül az ideológiában.

Ám az episztemológusok garantálják-e, hogy a DM, az Althusser által megreformált változatában, ugyanazon a címen tudomány, mint a kémia vagy a csillagászat? Gyanítjuk, hogy egyesek azt fogják mondani: igen, mások pedig, hogy: nem. Az episztemológiának garantálnia kellett a TM tudo-

²¹ *Pour Marx*, id. kiad. 31.; *Lire „Le Capital”*, id. kiad. 40.

mányos értékét, de ha több episztemológia van, akkor most garantálni kell a (még megalkotandó) DM episztemológiai értékét, szemben a tudomány rivális elméleteivel (például a Popperével, Habermaséval stb.).

A jó episztemológia az, amely megengedi, hogy megértsük a tényt, hogy egy tudás megszerzi nekünk a megismerést. Althusser minden *empirikus* kritériumot elvet: a marxizmus mint a történelem tudománya nem aszerint lesz igaz vagy hamis, hogy ez vagy az az esemény (például egy világválság) bekövetkezik-e vagy sem. A tudománynak tisztán belső igényeket kell kielégítenie, a kijelentések elrendezési módja, nem pedig „sikerek” révén határozódik meg. A kérdés tehát ily módon a következő: hogyan van az, hogy a tudós „elméleti gyakorlatának” (a tudomány) termékei *ismeretek*? Hogyan van az, más szóval, hogy munkájának eredményeként megismerjük azt, ami van (amit Althusser, anélkül, hogy valaha is megmagyarázná, „reális objektumnak” nevez)? E végső kérdést, mely az első is a filozófus számára, válasz nélkül hagyja, abban a pillanatban, hogy felteszi.²² Az egész megalapozási munka a légtüres térben lógna? Talán nem, mert az 1965-ös szövegben „megtalálhatatlan” választ már 1963-ban megadta egy cikkben, melyben Althusser igyekezett kimutatni, hogy a marxi dialektikában nincsen semmi hegeli.²³ Ekkor a következő definíciókat adta: a tudományok elméleti gyakorlatok, melyek ismeretekké (vagyis tudományos igazságokká) alakítják át a létező *empirikus gyakorlatok* (tudniillik az emberek összes „konkrét” aktivitásai: munka, játék stb.) ideológiai termékeit. A dialektika (vagy filozófia) *az általában vett gyakorlat általános elmélete*, és az episztemológiából, azaz a tudományos gyakorlatok elméletéből kiindulva kell kidolgozni. De miért az emberi gyakorlatnak kell – fogják majd kérdezni – a filozófia tárgyának lennie (s nem inkább például *a természetnek*, mint ahogyan „a természet dialektikájának” hívei gondolják, az emberi gyakorlat ekkor már csak egy övezete lévén a természetnek)? És az általában vett gyakorlat elméletének miért bizonyos specifikus gyakorlatokból, a tudományos gyakorlatokból kiindulva kell megkonstruálnia? A választ e két kérdésre ez a mondat adja meg: az általános elméletben vagy dialektikában

„elméletileg ki van fejezve az általános elméleti gyakorlat lényege, s rajta keresztül az általában vett gyakorlat lényege, s rajta keresztül az átalakulásoknak, a dolgok általános »kifejlésének« a lényege.”²⁴

²² Lire „*Le Capital*”, I. köt. Id. kiad. 88–89.

²³ Pour Marx, id. kiad. 169–170.

²⁴ I. m. 170.

Althusser sajnos nem mond többet erről. Az olvasó, aki homályosnak vagy vitathatónak találná ezt az átmenetet az „elméleti gyakorlat” megismerésétől a „dolgok általános kifejlése” megismeréséhez, hiába keresne Althusser írásaiban tudományosabb kifejtést az itt felvetett kérdésről, az igazság megalapozása kérdéséről. De ha Althusser nem is mondja meg ebben a mondatban: honnan tűnt neki úgy, hogy a dolgok lényege kifejeződik az elmélet lényegében, azt viszont nagyon világosan kimondja benne, hogy az „elméleti antihumanizmus”, valamint a „hasadás” a marxí tudomány és a hegeli ideológia között mennyire törekeny konstrukciók, melyek kártyavárként omlanak össze a filozófia legkisebb leheletére. Mert Althusser, összes „hasadásai” ellenére még mindig a szubjektum és az objektum azonosságának a *humanizálásánál* tart, annál a pontnál, amely körül a jelenkori francia filozófia szüntelenül forog, anélkül, hogy ezt nagyon tudná. Kétségtelenül nem mondják már, hogy a fogalom felfogja önmagát, s hogy önmaga felfogásában (vagy az öntudatában) felfedezi a lét és a fogalom azonosságát. De nem félnek azt mondani, hogy az elmélet, miközben megismeri az elméleti gyakorlat lényegét (tehát a saját lényegét), az egész gyakorlatot megismeri. Ez az „általában vett gyakorlat” itt kevésbé azoknak az üzelmeknek a neve, melyeknek az emberi faj példányai a Föld színén magukat átengedik, mint inkább „az ember és a természet egységének”,²⁵²⁵ a *totalitás* (vagy a *magánvaló* és a *magáértvaló* szintézise, miként Sartre mondta a hegeli időszakaiban) méltóbb elnevezésének megfelelője. Látjuk, a hegeli dialektika nem is érzi olyan rosszul magát.

A FELÉPÍTMÉNYEK

A marxista teoretikus számára a sztálinizmus leleplezésének és a kínai szakításnak van egy közös vonása: mindkét esetben súlyosan megszegik a szabályt, hogy a felépítményt (ideológia, politikai formák, jogi formák) az alappal (termelési viszonyok) magyarázzák. A Szovjetunió Kommunista Pártjának XX. kongresszusa 1956-ban elítélte a sztálini dogmatizmust („ideológiai hiba”) és „a szocialista törvényesség megsértéseit” („politikai hiba”). De ha ezeket a hibákat elkövették, akkor hogyan magyarázható, hogy egy esztelen felépítmény megfelel egy kifogástalan alapnak? Ha a gazdaság szocialista, akkor a proletariátus miért nem domináns az államban és az ideológiában?

²⁵ Lire „*Le Capital*”, II. köt. id. kiad. 149.

Másrészt Kína 1966-ban belép a Nagy Proletár Kulturális Forradalomba. Hogyan képzelhető el egy haladó szellemű forradalom egy már szocialista államban? A maoisták azt magyarázzák, hogy a régi rendszer restaurációja ellen az erkölcsök és az eszmék „kulturális” terepén kell harcolni. Az ideológia még itt is több lenne, mint a gazdaság hű visszatükröződése.

Hogy e két fejtű játékot megoldja, Althusser egy bizonyos, inkább lát-szólagos, mint valóságos strukturalizmushoz folyamodik.²⁶ Láttuk, hogy jó strukturális módszerként a gazdasági determinizmus, amit a marxisták hirdetnek, elfogadhatatlan volt, mert közvetlen oksági kapcsolatot állított egy diskurzus tartalma s megfogalmazója valósága között, megfelelkezve ily módon a *kód* specifikus szerepéről. Adott például egy bármilyen regény: a közönséges marxizmus számára ez a regény vagy az uralkodó osztály, vagy az elnyomott osztály ideológiáját reprodukálja. A strukturalista számára egy ilyen állítás legalábbis elhamarkodott, mert a regény eredete először is a regénydiskurzus kódjában, nem pedig a regényíró társadalmi tudatában van. Csupán egy későbbi időben, az elemzés előrehaladásának köszönhetően állíthatunk talán majd fel strukturális megfelelést a maga egészében vett regénykód (de nem ez vagy az a regény) és az alárendelő viszony között, amely egy csoport másik feletti valamennyi lehetséges hatalmi viszonya közül meghatározza a burzsoázia uralmát. S ha a regénykód és a burzsoázia uralma közötti viszony e hipotézise igazolva van, a „haladó” regények nem azok lesznek, melyek a tartalmuk révén a dolgozók tapasztalataira utalnak („népi irodalom”, „szocialista realizmus”), hanem azok, amelyek, így vagy úgy, áthágják vagy veszélybe sodorják a regény kódját. A haladó szerző Joyce vagy Mallarmé lesz, s már nem Zola vagy Aragon.²⁷

A „strukturális kauzalitás” althusseri formulája fogja szolgálatni a keresett megoldást. Megengedi, hogy az ideológiainak „relatív autonómiát” adjon, miközben fenntartja, az ortodox strukturalizmussal szemben, a gazdaság általi „végső soron” való meghatározottságot. Ügyes bekerítő hadművelet, aminek megdöbbentően nagy sikere lesz a közvéleményben. Althusser „strukturális kauzalitása” nem csupán átveszi a strukturalizmustól, ami őt oly káprázatosá teszi – az elemző technikáját –, hanem túl is lép rajta, megadva a „szimbolikus autonómia” (Lévi-Strauss) vagy a „jelölő” (Lacan) most

²⁶ Mint ahogyan ő maga is el fogja fogadni a későbbiek során (vö. *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette, 1974. III. fe.)

²⁷ A *Tel Quel* csoport népszerűsítette ezeket a témákat az 1960-as években. Mégis, túl közvetlenül jutott el a konklúzióhoz (az irodalmi avant-garde *ipso facto* politikai avant-garde), anélkül, hogy túlságosan törődne a regényműfaj és a hatalom polgári formája közötti izomorfizmussal.

az „ideológia relatív autonómiájává” változott eszméinek azt a politikai meghosszabbítást, ami hiányzott nekik. Hála ennek a kauzalitásnak, megmagyarázhatjuk a sztálinizmust és a kulturális forradalmat. Márpedig ki kell emelnünk, hogy a strukturalizmus gondolkodói inkább kitérő válaszokat adtak a politikai elemzés területén: azon a területen, amelyen Franciaországban egy eszme értéke a közvélemény számára „végső soron” eldőlt.

Hogyan adhatna magyarázatot különböző okozatokról egy azonos ok? A társadalmi, politikai, kulturális formák különbözősége tiltakozik a „termelőerők” (TE) növekedése és a „termelési viszonyok” (TV) megőrzése közötti örökös „ellentmondás” révén történő egyforma magyarázat ellen. Szükség van egy bizonyos „játékra” a magyarázatban, és Althusser pontosan ezt a „játékot” vezeti be, amikor a társadalmat „strukturált komplexumként”²⁸ határozza meg. „Konkrétan elemző” szövegeket idézve, nem csupán Marxtól, hanem Lenintől, Maótól, sőt Sztálin elvtárustól is,²⁹ fáradság nélkül kimutatja, hogy e tekintélyek által *gyakorolt* történeti elemzés nem az, mint amit a hivatalos dogmában ajánlanak. Ebben az új megvilágításban olvasva *A tőkét*, kijelenthető, hogy minden társadalom „instanciák” (ideológia, politika, gazdaság) együttese.³⁰ Ahelyett, hogy az ember közvetlen oksági vagy mechanikus viszonyokat feltételezne ezen instanciák között (ha A, akkor B), „strukturális” oksági viszonyokat fog elfogadni. De mit kell ezen érteni? Az összes instancia együtt létezik, nem vezethetők vissza egymásra. A gazdasági instancia kiváltságos marad: de már nem annyiban, hogy közvetlenül hatna a politikai viszonyokra, amelyek a maguk részéről az ideológiában tükröződnének – ezt a tézist most már ökonomista tévedésként ítélik el –, hanem annyiban, hogy az „egész” egyik instanciájának osztják ki az uralkodó instancia szerepét. Például egy társadalmi formációban, melynek ez a gazdasági bázisa (a feudális termelési mód), az az instancia, amely uralkodó, politikai lesz: a politikai ellentmondások uralkodni fognak, de nem magyaráznak meg mindent, mert az uralkodó ellentmondást „túldeterminálják” a többi instancia ellentmondásai. A kauzalitás tehát abban strukturális, hogy a struktúra lesz az – a terminuson Althusser azt a módot érti, ahogyan az instanciák egymással kombinálódnak –, mely „végső soron” dönt arról, ami dominálni fog.

1963-ban Althusser azt állítja, hogy a felépítmények relatív autonómiája

²⁸ *Pour Marx*, id. kiad. 211.

²⁹ I. m. 96.

³⁰ I. m. 238.

„elméletben igen egyszerűen megmagyarázza, hogy a szocialista alap a lényegét illetően károsodások nélkül fejlődhetett a felépítményt érintő hibák e korszaka alatt”.³¹

Mit jelentenek ezek a szavak? Ezt: az instanciák közötti különbség, aközött, ami az alapban zajlik s aközött, ami a felépítményben történik, feljogosít bennünket arra, hogy beszéljünk, amennyit csak akarunk, *megtorlásról* (Sztálin bűnei stb.), de soha ne *kizsákmányolásról*. Megjegyezzük ekkor, hogy Althusser csak azon az áron tarthatja fenn tézisé a szovjetrendszer természetéről (szocialista alap, elszenvedve egy felépítményt, mely nem az), hogy beéri a hatalom naiv és idealista fogalmával. Naivitás, mely nyilvánvalóvá fog válni az 1968. májusi események során. Nyomatékosan hangsúlyoznom kell ezt a kérdést, mert több epizódot uralni fog, amit később fejtek majd ki, s megmagyarázza a marxizmus egy helyben topogását, melyet teljes eltörlése követ a francia színpadról – először a „vágy filozófusai” (1970–1975), azután az „új filozófia” (1977–1978) által.

Valójában a sztálini rendszer marxista elemzését, melyet mindenki keres 1960-ban, Sartre a „pratico-inert”-jével, Althusser a „túldeterminációjával”, Cornélius Castoriadis már 1949-ben megadta egy cikkében „A termelési viszonyokról a SzSzKSz-ban”, amelyet a *Socialisme ou barbarie* című folyóirat publikált.³² Igaz, hogy ezt az elemzést az értelmiség kiemelkedő személyiségei, különösen a *Temps modernes* csapata semmisnek és meg nem történtnek tekintették. Mert ha mindegyikük tudatta is a vágyát, hogy marxista választ találjon a közismert megtorlásokra Oroszországban, már előre el volt döntve, hogy e magyarázatnak egyetlen esetben sem szabad kérdéssé tennie a „világszocializmus hazája” címet, amit a Szovjetuniónak ítéltek, sem pedig a kommunista párt irányító funkcióját. Sartre magatartása ebben a tekintetben különösen épületes, s külön tanulmányt érdemelne.³³ Castoriadis és a *Szocializmus vagy Barbárság* csoport végkövetkeztetéseit ezért csak 1968 után fogják a nagyközönség számára terjeszteni. Az, ami 1949-ben elviselhetetlen volt, 1968 után evidenciává válik, s mindenki azt kérdezi magától, hogyan lehettek ilyen sokáig vakok a legfelvilágosultabb szellemek.

Bármilyen jelenség marxista elemzése abban áll, hogy, a *termelés*hez való viszonyát faggatva, megállapítják az „osztályjellegét”. Egy társadalom elem-

³¹ I. m. 248.

³² *Socialisme ou barbarie*, 1949. május. 2. sz. (A szerző újra felvette az írást a *La société bureaucratique* I. kötetébe, Paris: 10/18, Éditions Flammarion, 1973. 205. és köv. o.)

³³ Sartre cikkei a kérdéstről és különösen a Lefort elleni polémiaja a *Situations* VI. és VII. kötetében vannak összegyűjtve (Paris: Gallimard, 1964. és 1965.)

zése tehát azzal fog kezdődni, hogy meghatározzák a termelési viszonyait, vagyis azt, ahogyan a népesség különböző rétegei a *termelési eszközökhöz* viszonyulnak benne. Ott, ahol a társadalom egy osztálya elsajátítja ezeket az eszközöket, *kizsákmányolás* van. A kizsákmányolás ugyanis nem a jövedelmek egyenlőtlenségével, s nem is azzal a ténnyel definiálható, hogy a dolgozók javakat termelnek az egyszerű újratermeléshez szükségesen túl. Hanem azzal a ténnyel, hogy az uralkodó osztály elsajátítja az *értéktöbbletet* (azaz a munka által a nyersanyaghoz *hozzáadott érték* és e munkaerő értéke közötti különbséget, amit a munkabére mér). Miután emlékeztetett ezekre az alapvető fogalmakra, Castoriadis önmagát kérdezte. A termelési mód Oroszországban nyilvánvalóan nem kapitalista: a burzsoáziát nem restaurálták, a magántulajdont nem állították vissza. Ugyancsak nem beszélhetünk államkapitalizmusról sem, mert a tervgazdálkodás helyettesítette a piaci konkurenciát. A marxisták döntő többsége, még a KP-n kívül is, kénytelen volt szintén úgy következtetni, mint Althusser 1963-ban: az alap szocialista. De akkor *minek a nevében* lehet tiltakozni a sztálini „hibák” ellen (mivel a haladás kritériuma „végső soron” a termelőerők növekedése)? Castoriadis kimutatta, hogy a szovjet termelési módot – még az imént említett definíciók alapján is – marxista szempontból egy új kizsákmányolási módnak, előre nem látott, és a fasiszta rezsimhez (vagyis a munkások „ipari rabszolgává” változtatásához) „végtelenül közelebb álló” rendszernek kell tekinteni, mint a konkurencián alapuló kapitalizmust.³⁴ Egy kizsákmányolási rendszer ugyanis a következő vonás révén tűnik ki: az értéktöbblet megoszlik a tőkefelhalmozás (berendezések, iparosítás) termelő kiadásai és a kizsákmányoló osztály „nem termelő fogyasztása között”. A dolog lényege tehát annak meg tudakolásában áll, felfedezhetünk-e *értéktöbbletből származó jövedelmeket* a Szovjetunióban. Ha igen, akkor kimutattuk egy kizsákmányoló *osztály* létezését. Castoriadis ekkor egy igen egyszerű, a legközönségesebb elmék számára is hozzáférhető okoskodáshoz folyamodott. Ha a termelők túl munkájának megfelelő teljes értéktöbblet a felhalmozásra lenne használva, akkor a jövedelmek különbsége a munkaerők értékkülönbségének kellene hogy megfeleljen. Márpedig egy munkaerő annyit ér, amennyibe egy azonos értékű munkaerő termelése kerül. Egy szocialista gazdaság – melynek a jelmondata, mint tudjuk, „mindenkinek a munkája szerint” – feltételezése esetén a bérek különbségének nem volna szabad meghaladnia az 1 : 2 (egy a kettőhöz) arányt. Tegyük fel, hogy a legkevésbé képzett munkás (X) 16

³⁴ *Le capitalisme bureaucratique*, I. köt. id kiad. 253.

évesen kezdi meg aktív életét, a legképzettebb pedig (Y) 30 évesen. Tegyük fel azt is, hogy mindketten 60 évesen mennek nyugdíjba. X éves bérének mintegy $1 + 16/44 = 1,4$ -nek kell lennie (mely összeg egyéves eltartása költségeit, plusz a képzése költséghányadát képviseli a tizenhat év alatt, ami negyvenéves aktív életére van elosztva). Y bére mintegy $1 + 30/30 = 2$ lesz. A számítást nem kell tovább részletezni, látva a hatalmas aránytalanságot az itt felhozott viszony, ami egy *szocialista* gazdaságot definiál (soha nincs nagyobb arány $1 : 2$ -nél, mivel még $1,2 : 2$ lenne akkor is, ha a gyermekek 10 éves kortól kezdenének dolgozni), s a között a viszony között, ami a közölt számokból következik. Castoriadis 1949-ben az 1936-os év számadatait idézte: a viszony $1 : 250$ volt, ha a szélsőséges jövedelmeket számításba vennénk, s minimum $1 : 10$, ha az átlagosakkal számolnánk (nem számítva a béren kívüli jövedelmeket, a természetbeni előnyöket a kiváltságosok számára). Castoriadis következtetése tehát: a termelési eszközök államosítása előidézte egy a marxista tanításban előre nem látott kizsákmányoló osztály (a bürokrácia) megjelenését.

BEVEZETÉS A HATALOM PROBLÉMÁJÁBA

Ha így a szovjet rezsim egy különösen hatékony kizsákmányolási rendszerként jelenik meg, akkor egy marxistának az *osztályharc* nyomait s a kizsákmányolt proletariátus felkelésének előjeleit kell keresnie benne az uralkodó osztály ellen. Több eseményt lehetett ebben az értelemben interpretálni, mindenekelőtt az 1956-os magyar felkelést. Ami a szervezeteket illeti, amelyek a kapitalista országokban a szovjet tábornak támogatták (kommunista pártok és szakszervezetek), bennük e hipotézis szerint egy jövőbeli potenciális uralkodó osztály magvát kell látni. E szervezetek a hidegháború alatt a hatalom megragadásának jelöltjei voltak, a békés egymás mellett élés kompromisszuma óta beérték azzal, hogy bürokratikusán intézzék a munkavállalók követeléseit (bürokratikusán, azaz biztosítva maguknak az ellenőrzést afölött, amit e szervezetek aktivistái érdekes módon „a bázisnak” hívnak: a bürokratikus piramis bázisának, valószínűleg...).

Ha a marxizmus (amit, talán ideiglenesen, a vita mezejéről való eltűnése követ) kritikája Franciaországban 1968 májusa után kezdődött, akkor azért, mert a kommunista szervezetek *legitimitása* megingott az elmékben. Az elképedt, megdöbbsent, megbotránkozott májusi tiltakozók, akik többsé-

gükben a szélsőbal³⁵ illúzióiban fürödtek, kénytelenek voltak megállapítani, hogy a „proletár vezetők” siettek elítélni a mozgalmukat, s még a gyanúját is szerették volna elkerülni, hogy valamilyen hasznot remélnek húzni ezekből a zavargásokból, amelyekért nem voltak felelősek. A *hatalom* villámgyors bukása Franciaország valamennyi vidékén, teljes vákuuma néhány hét leforgása alatt ugyanezt a pánikot idézte elő a minisztériumokban és a kommunistáknak tartott vezérkarokban. Megfordítva, a hatalom éppoly hirtelen visszaállítására július hónaptól, „mintha mi sem történt volna”, felháborodással fogja eltölteni a tiltakozókat. Ekkor vették észre hogy korábban elhanyagolták a hatalom természetéről való kérdezősködést. Az átlagos politikai elmélet gondolatszegénysége szembeszökővé vált. Hogyan hihették, hogy a kommunista szervezeteknek, óriási hatalom-termelő gépezetökként, nem volt más céljuk, mint hogy az állam Marx által ígért jövőbeli „elhalásával” együtt tulajdon hanyatlásukat készítsék elő? A hatalom naiv felfogása azonosítja a *kényurat* és az *alattvalóit*. Ez az előítélet kormányozta az értelmiségiek politikáját több mint harminc évig. Mintha szó szerint vennék a híres *Caesar fecit pontem*-et: elképzeljük Julius Cézárt, amint nekigyürkőzve, egyenként rakja a köveket, hogy felépítse a híd oszlopait... A *képviselt* és a *képviselő* összekeverése megmutatkozik Althusser ilyenfajta kifejezéseiben: Engelst és Lenint „nagy munkásvezetőknek”³⁶ minősíti, Lenint „proletár politikai vezetőnek”.³⁷ Engelsről eddig úgy tudtuk, hogy főként apja textilgyárát vezette, milyen csoda folytán vált munkássá? És mit jelentenek a szavak: „proletár vezető”? Az ilyen fogalmak valójában a 20. század váratlan szörnyszülöttei sorába tartoznak, amelynek első leltárát:

„sztahanovista munkás, proletár vállalatvezető, vörös marsall, baloldali nukleáris bomba, szakszervezeti rendőr, kommunista munkatábor, szocialista realizmus”³⁸

Lyotard állította fel.

Egyszerű átsiklás a genitívusztól a melléknévhez: a pártot, amely a munkásosztályé akar lenni, *munkáspártnak* tartják, e párt vezetője tehát *munkás*. Ám egy rövid gondolkodás is megmutatja, hogy a „proletárhatalom” ki-

³⁵ Szélsőbaloldaliság: egyes szélsőbaloldali (trockista stb.) csoportok által védelmezett politikai programja a KP-ra *kívülről* gyakorolt nyomásnak (eltérően a „baloldali ellenzékétől”, mely *belülről* akar hatni), hogy rákényszerítse a „visszatérést” egy forradalmi irányvonalhoz.

³⁶ *Lénine et la philosophie*, id. kiad. 32.

³⁷ I. m. 56.

³⁸ *Des dispositifs pulsionnel*.s Paris: 10/18 Éditions Flammarion, 1973. 17.

fejezés *contradictio in adjecto*: a proletár, meghatározásánál fogva, minden hatalomtól meg van fosztva.

Innen ered egy második kérdés, mely túlvisz a marxizmus gondolati határain. Az már haladás volt, amikor rádöbbenek, hogy a „munkáshatalom” nem lehet a munkások hatalma, hogy ez szükségszerűen a munkásokon való hatalom. Hatalom, amelynek tömegszervezetei időközönként azzal kénytelenek nyilvános bizonyítékot szolgáltatni, hogy megmutatják, képesek minden alkalommal, amikor csak akarják, a csapataikat mozgósítani. Ha egy marxista érvelés korlátai között maradunk, akkor ebből arra kell következtetni, hogy az osztályharc frontja a munkásosztály és a vezetői között húzódik. Az utóbbiak Keleten az uralkodó osztály, Nyugaton pedig a munkáltatók „partnerei”. De nem lehet sokáig fenntartani azt a szélsőséges tézist, mely szerint a képviselt és a képviselő (a „bázis” és a csúcs „bürokratái”) közti eltérés két osztály közötti összeütközésnek ad helyet. Ha a szakszervezetek a kizsákmányolás rugói lennének Nyugaton, akkor miért tömörülnének szakszervezetekbe a munkavállalók? A valóság egészen más: hála a szakszervezeteknek, amikor ezeket ügyes vezérkar irányítja, a munkavállalók megkapják az értéktöbblet egy adagját. Igen ügyes lenne az, aki képes volna megmondani, hogy ez az adag (béremelések, szociális védelem) a saját túlmunkájuknak vagy a más dolgozókének felel meg. Így, lévén mindenki kizsákmányoló és kizsákmányolt, a kizsákmányolás fogalma hatástalanná válik, és a kizsákmányoltak felkelésének fogalma – mely felkelés a munka kizsákmányolási módja ellen irányul – elveszíti minden pontosan megállapítható jelentését. Ezek a végső tanulságai a cikknek, amit Castoriadis írt 1949-ben.³⁹

Megfosztva attól, ami politikai elméletként szolgált számára, az értelmiségi osztály eme ellentmondásokon való egyfajta kedvetlen rágódásnak fogja átengedni magát az 1970-es években: a forradalom a hatalom nélküliek forradalma lesz, minden hatalommal szemben! Igen, de megfosztva minden hatalomtól, hogyan lehet a „Hatalommal” szembeszállni? A misztikus lemondás az egyetlen megoldás, amit valaha is találtak erre a problémára. A sztoikus bölcs, az indiai jogi vagy a keresztény mártír megmutatta, hogyan lehet ellenállni a hatalomnak anélkül, hogy ezért még belépnénk a hatalom logikájába, abba a játékba, amely előírja, hogy az ember *azonosuljon az ellenfelével*, hogy szembeszegülhessen vele; mindegyikük az anarchista

³⁹ Vö. *Le capitalisme bureaucratique* I. köt., id. kiad. 44.

megoldást jelezte a politikai problémára, tudniillik a lemondást minden politikáról, az emberi egyetértést, *túl* egy közösség határain és kényszerein.⁴⁰

1969-ben Althusser nyilvánosan véget vet az althusserizmusnak, s a teoretikussal szemben visszaállítja a politikai instanciák elsőbbségét. *A tőke* egy népszerű kiadásának előszavában önmagát kérdezi: minthogy *A tőke* „egész egyszerűen az egész emberi történelem három legnagyobb tudományos felfedezésének egyike”,⁴¹ hogy van az, hogy a tudomány emberei, óriási többségükben, nem tudnak róla semmit – s ha találunk is marxista tudósokat, ők igen gyakran érzelmi okoknál fogva azok –, miközben a *tudatlanok* a Bibliájukká tették? A válasz egyszerű: a tudósokat *elvakította* az uralkodó ideológia, miközben az utóbbiak elszenvedik a kizsákmányolás tapasztalatát.

„A polgári és kispolgári ideológia ellenére, mely szörnyen rájuk nehezedik, nem képesek *nem látni* ezt a kizsákmányolást, mivel a mindennapi életüket alkotja.”⁴²

Visszatérve így a tapasztalathoz és a „megélthez”, Althusser lemond róla, hogy episztemológiai megalapozást adjon a marxizmusnak, s visszamegy a fenomenológiai megalapozáshoz, amivel öelőtte beérték. 1965-ben Althusser leleplezte a „valóságos tárgy” (például a kör) és a „megismerés tárgya” (a kör fogalma, amely maga nem kör alakú) összekeverését. Azonosságuk visszaállítása, 1970 után hivatalosan bejelenti az althusseri vállalkozás leállítását.

⁴⁰ A világról és a testről való lemondást követelni fogják, anélkül azonban, hogy gyakorolnák, annak a képviselői, amit 1976-ban az „új filozófiának” neveztek. Ezek az „új filozófusok” többnyire a maoista csoportokból származóknak mondják magukat, amelyek az 1965-ös althusseri szent regimment legradikálisabb elemeinek ösztönzésére keletkeztek 1968 után. Egymás után beszéltek el politikai szerencsétlenségeiket. Ezt a doktrínát tiszta, nyíltan *gnosztikus* formában Guy Lardreau és Christian Jambet *L'ange* című művében (Paris: Grasset, 1976.) találjuk kifejtve; egy tágabb közönség számára hozzáférhetőbb, inkább morális, mint politikai formában pedig Bernard-Henry Lévy *La barbarie à visage humain* (Paris: Grasset, 1977.) című művében.

⁴¹ „Avertissement aux lecteurs du Livre I. du *Capital*”. In: Marx: *Le Capital* livre I. Paris: Garnier-Flammarion, 1969. 7.

⁴² I. m. 25.

5. A KÜLÖNBSÉG

Hegel korábban azt mondta: a különbség önmagában ellentmondásos. Most azonban arról van szó, hogy utat nyissanak a nem-ellentmondásos, nem-dialektikus különbség gondolásának, mely nem az azonosság egyszerű ellentéte, s nem veti alá magát a kényszernek, hogy „dialektikusan” azonosnak kelljen vallania magát az azonossággal. Harcba indulva e probléma ellen, a francia filozófia – Gilles Deleuze-zel és Jacques Derridával – végül a téma elevenére tapint. Eljutnak végül a modern metafizika jelentős pontjához, amit, megremült iránytűkként, az előző diskurzusok jeleztek. E metafizikai pontnak két elhelyezési módja van

1. a *logika* (vagyis az *ontológia*) nyelvében: a kérdés ekkor a „dialektika” kérdése lesz;

2. a *történetfilozófia* (vagyis a metafizikai *teológia*) nyelvében: a kérdés ekkor annak a kérdése lesz, amit Marx „az ember és a természet egységének” nevezett: ennek az egységnek az értelme pontosan az *azonosság* kérdése, ahogyan a dialektika határozza meg.

A sorrend, amit most követni fogok – először Derrida, utána Deleuze –, önkényes. A fordított sorrend sem lett volna egyébként jogosultabb.

A FENOMENOLÓGIA RADIKALIZÁLÓDÁSA

Az 1960-as évek elején sok szó esik a „filozófia végéről”. A nyugati *ratio* mint ha kimerítette volna erőforrásait, és menetének a végére ér. A „filozófia vége” kifejezést Heideggerrel kölcsönzik, de ténylegesen a legkülönbözőbb jelentésekben használják. Egyesek azt akarják mondani vele, hogy ideje átmenni az elmélettől a politikai cselekvéshez (ezek a marxisták, és Sartre olvasói); mások a romantikusok klasszikusok elleni perét folytatják le a filozófiával szemben (egyetemesen érvényesnek mutatta be azt, ami egy különös népcsoport

vagy korszak kifejezése volt). Igen kevésbé heideggeri értelemben a „filozófia vége” leggyakrabban a következő váddal egyenértékű: a filozófia *a nyugati etnikum ideológiája*. Ideologikus az a diskurzus, amely egy tényleges helyzetet elméletileg megalapozottként, egy hagyományos kiváltságot természetes felsőbbrendűségként mutat be. Az ész, abban a mértékben, amelyben „az észként” (minden embert felvilágosító értelemként) jelentkezne, igazságtalan és erőszakos hatású volna. Nem haszontalan tisztázni, hogy a filozófusoknak ez a lelkiismeret-vizsgálata egyidejű az európai gyarmatbirodalmak eltűnésével (1962: az algériai háború vége).

Derridának semmi ellenvetnivalója sincs az olyan redukáló formulával szemben, mint „a filozófia a nyugati etnikum ideológiája”, hacsak nem ez: nem lehet ezt mondani. E formula lényegileg értelmetlen, tehát úgyszintén nem képes azokat a kritikai effektusokat produkálni, amelyeket tulajdonítanak neki. Mi engedi meg nekünk, hogy *ideológiáról* beszéljünk, ha nem éppen a *tény* és az *elmélet* szembenállása? Az „ideológia” azt jelenti, hogy egy különös vagy relatív diskurzus arra törekszik, hogy egyetemesnek vagy abszolútnak ismerjék el. Márpedig az esetleges partikularitás (a példány) és az egyetemesen érvényes (a lényeges) szembenállása filozófiai természetű. Sőt, mondaná Derrida, a filozófia kezdeti szembenállása: egyik oldalon az *a priori*, ami érvényes, a másikon pedig az empirikus, ami nem érvényes. Derrida semmiképpen sem vitatja a filozófia ellen ebben az időszakban felhozott vád pontjait: „kibékítésnek” álcázott erőszakosságát, gyarmatosító, imperialista lényegét. Csupán azt jegyzi meg, hogy a vádló a filozófia nyelvén fogalmazta meg vádiratát. Vagy durván ellentmond önmagának, vagy pedig, ami a leginkább valószínű, egy általa rossznak és részlegesnek ítélt filozófia ellen tiltakozik, s egy még egyetemesebb filozófiát követel. Legjobb esetben a filozófia egy kibővített racionalizmus-programját helyezi előtérbe. „A filozófia ideológia”: ha ezt dekolonizáló (filozófia = nyugati ideológia), marxista (= az uralkodó osztály diskurzusa), freudista (= szexuális szimptóma), anti-freudista (= fallokratikus ideológia) szándékkal mondják is – ennek kijelentése jelentéktelen. Ez a program még mindig feltételezi, hogy az észnek jövője van. Derrida, Bataille után, egy ellenkező diagnózist javasol: a történelem már véget ért.

„... egész egyszerűen az abszolút tudásban mint *berekesztés*ben hiszünk, ha nem ugyan a történelem végében. [...] Ami azután »kezdődik«, az abszolút tudáson »túl«, annak olyan eddig *meghallatlan* gondolatokra van szüksége, amelyekre csak a régi jelek emlékezetén áthatolva találhatunk rá.”¹

Mostantól fogva – és bármik legyenek is a tényszerű javítások, melyeket az ember majd bevezethet a filozófia enciklopédikus kifejtésébe – az ész abszolút, mivel tudja, hogy *elvben* az. Az ész rendje abszolút, mert

„ellene csak hozzá fellebbezhetünk, ellene csak benne tiltakozhatunk, csak a fortélyhoz és a stratégiához való folyamodást hagyja meg nekünk a saját terepén.”²

Lehetetlen végül is az ész, a jó, a jelentés vagy az igaz *ellen* beszélni. Mert minden, amit az igazról vagy a jóról mondhatunk, ennyi: igaz, hogy az igaz igaz, jó, hogy a jó jó. Ha az antitézist akarnánk fenntartani (nem igaz, hogy az igaz igaz), akkor csak annyit tennénk, hogy vitatjuk az igaz látszatát. Ha paradox módon azt mondanánk: „Rossz, hogy a jó jó”, akkor csupán csak igazoltuk a rossz létezését az egyik legklasszikusabb teodiceában.

„Mivel csak az ész *belül* működhet, mihelyt hangosan hirdeti magát, az ész elleni forradalom tehát mindig csak annak a korlátozott kiterjedésével bír, amit, pontosan a *belügy*minisztérium nyelvén, lázongásnak hívunk.”³

Ez a dilemma Derrida kiindulópontja: beszélni azért, hogy ne mondjunk semmit (akár helyeselünk az észnek, amely megvan a mi helyesléseink nélkül, akár kritikákat intézünk hozzá, nagyon ésszerű eljárással).

De van egy harmadik lehetőség, a *ravaszság*: a *fortély* és a *stratégia*.⁴ Derrida itt igen szoros játszmába fog egy rettenetes Mester ellen, aki, gondolnánk, mindig biztos benne, hogy nyer egy játékban, melynek ő maga rögzítette a szabályait. Azt választja, hogy *kettős játékot* játszik (abban az értelemben, amelyben egy „kettős ügynök” két pártot szolgál): tetteteli, hogy engedelmeskedik a zsarnoki szabálynak, ugyanakkor azonban – eseteket javasolva, melyekben nem tud többé döntené – csapdákat állít neki. A *dekonstrukció* stratégiája az a ravaszság, mely megengedi, hogy beszéljünk, ép-

¹ *A hang és a fenomén*. Ford. Seregi Tamás. Budapest: Kijárat Kiadó, 2013. 129–130.

² *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. 59.

³ Uo.

⁴ Lásd ugyancsak *Marges de la philosophie*. Paris: Édition Minuit, 1972. 7.

pen akkor, amikor „végül is” nincs már mit mondani, mivel végbement az abszolút diskurzus. Ilyen az a fortély, mely a filozófia által javasolt dilemmát kudarcra ítéli.

Ám ezeket a stratégiákat meg kellett konstruálni, ki kellett számítani. Kellett tehát, hogy a között a pillanat között, melyben a dilemma ráerőlteti a „beszélő szubjektumra”,⁵ hogy az ész és a rend érdekében beszéljen, és a pillanat között, amikor, hála a csapdának, a mester kudarcra van ítélve s már csak hebegni képes önkényes lényegét: e két pillanat között kellett, hogy egy *hallgatag hátsó gondolat* vezesse a stratégiát. A hallgatásban a stratégia azt gondolta, amit nem lehetett, s nem volt szabad mondania. Tudniillik, hogy az igaz nem *igazán igaz* (hanem gyakran *hamis*), hogy a jog nem különbözik az önkényestől stb. Hogyan jutott eszébe ez a hátsó gondolat? Melyik hallgatag régióban szóhette a lázadó, abban a pillanatban, amikor úgy tett, mintha a Mester nyelvét beszélne, a *Logosz* elleni összeesküvését? A hátsó gondolat e kérdése (a kazuisták értelmében) döntő jelentőségű. Először is azért, mert, miként Derrida Lévinas-nak⁶ megjegyzi, az egyetlen módja a színlelésnek, hogy egy kínai állampolgárral kínaiul beszélünk, az, ha a szót *kínaiul* intézzük hozzá. Következésképpen a kijelentésnek ebben a szférájában a szimuláció a szimuláció szimulációja (azért, hogy színleljek, igazából cselekszem: csupán tettettem tehát a tettetést). Másodszor, arról van itt szó, hogy azért tettetjük, hogy a Mester nyelvét beszéljük, hogy *megöljük*.⁷ Jelöljük meg ekkor a különbséget: ha az áruló színleli, hogy megöli a zsarnokot, a bűntett nem történt meg; de ha tettet, hogy tettet, akkor komolyan megöli, s a színész egy gyilkost rejtett magában.⁸

Egyedül tehát a hátsó gondolat tesz különbséget a tettetett beszéd és az őszinte beszéd között. Az is kell még, hogy egy gondolati fenntartás csúszhasson be a „beszélő szubjektum” és a beszéde közé. Az is kell még, hogy egy hátsó gondolat bújhasson el valahol a fejében, minden nyelven kívül, anélkül, hogy valaha is megfogalmazódna. Márpedig pontosan ezt az ellenvetést tette Derrida Lévinas-nak: mivel a filozófia nyelve helyrehozhatatlanul hegeli, Lévinas-nak csak csendben volna szabad vitatnia a hegeli teljességet:

⁵ *L'écriture et la différence*, id. kiad. 84.

⁶ I. m. 133.

⁷ Uo.

⁸ Egy Bataille-ről szóló cikkben ezt írja Derrida: „Leírva e színlelést, a filozófia számára elgondolhatatlant, a vakfoltját, Bataille-nak természetesen tettetnie kell, hogy ezt a hegeli nyelven mondja.” (*L'écriture et la différence*, id. kiad. 378.).

„mihelyt *beszél* Hegel ellen, Lévinas csak megerősítheti Hegelt, *már meg is erősítette*”.⁹

Ahhoz, hogy egy hátsó gondolat lehetséges legyen, ahol a dekonstrukció összeesküvése szöheti magát, két feltételnek kell tehát egyesítve lennie:

1. Mivel Derrida végül is elutasítja egy csendes gondolat ötletét, ezért a mondhatatlan szintén gondolhatatlan: a gondolati fenntartásnak, mint egy számítás helyének, mondhatónak kell tehát lennie. A *kettős játék* tehát nem csupán a dekonstruktor ügye lesz: ha e kettős játék játszható, akkor kell, hogy már a filozófia nyelve maga is tele legyen *kétszínűséggel* (a szó két jelentésében: állapota annak, ami kettős, másrészt képmutatás és hazugság). És első publikált szövege, Husserl: *A geometria eredetéhez* írt bevezetés óta Derrida mást sem tesz, minthogy leleplezi a filozófia nyelvének igényét az egyértelműségre. Nem szűnt meg (a tradíció szemében bizonyára bűnös) harcot folytatni a kétértelműség javára.¹⁰ A metafizika nyelve kettős: ki lehet mutatni, hogy a szavaknak mindig két leegyszerűsítetlen (de persze nem „ellentétes”) jelentésük van benne. És a metafizika csaló: mert elleplezi a kétszínűségét, nem tartva meg, csak egy jelentést, a „jó jelentést”, azt állítva ily módon, hogy a jó csak jó, hogy az igaz egészen igaz, hogy a jelentés tele van jelentéssel stb.

2. A második feltétel az, hogy a stratégia valahol, a metafizikán kívül, megtalálja az *ellenálló erőt* a *Logosz* nyomásával szemben. Ami felveti, amint egy pillanat múlva látni fogjuk, a filozófiai *empirizmus* problémáját.

A filozófia a tény és az elv szembenállásával kezdődik. Legalábbis így van azok számára, akiket Husserl vezetett be a filozófiába az „eidetikus redukciójával”. A tény nem bizonyíthat semmit, ami a lényegét illeti, ami azt illeti, ahogyan ez az elméletben van. A kettő összekeverése par excellence filozófiai hiba, mint ahogyan Derrida eléggé indulatosan tudatja ezt Lévi-Strausszal.¹¹ A „hiba” szót alá kell húzni, mert Derrida nem véletlenül használ egy terminust, melynek a konnotációi erkölcsiek.¹² Ezt a *hibát* empirizmusnak hívják. Az empirizmus nem hisz a *tényigazságok* és az *észigazságok* megkülönböztetésében (hogy úgy beszéljünk, mint Leibniz): az állítólagos „észigazságok” végül is tényigazságok, mert egy észigazság végső oka mindig egy *eredeti tény*. Fenntartja tehát, hogy nincs tiszta ész: az „észigazságok” meg-

⁹ *L'écriture et la différence*, id. kiad. 276.

¹⁰ *L'origine de la géométrie* (traduction et introduction par Jacques Derrida) Paris: P.U.F. 1962. 104–107., vö. *L'écriture et la différence*, id. kiad. 167.

¹¹ *Grammatológia*. Ford. Marsó Paula. Budapest: Typotex Kiadó, 2014. 137., vö. a *L'écriture et la différence*, id. kiad. 189. oldalát is.

¹² *L'écriture et la différenc,e* id. kiad. 178.

alapozása nem egy képességben van, amivel az ész rendelkezne, hogy *a priori* ismerje meg a dolgokat, hanem az észnek ehhez az eredeti és végső tényhez való viszonyában van, azaz a *tapasztalatban*, amelyet róla szerez. Más szóval az alapvető elv nem egy „én = én” típusú azonosság, hanem egy *különbség*, mivel ez a más dologhoz való viszony. Derrida le is írja: az empirizmus

„az *álm* egy forrását illetően tisztán *heterologikus* gondolkodásról. *Tiszta* gondolkodás egy *tiszta* különbségről. [...] *Álom*nak mondjuk, mert eltűnik a napvilágnál, és már a nyelv napfelkeltekor.”¹³

De a heterológia miben bűnös ennyire súlyosan? Újra megtaláljuk itt a husserli, s általánosabban a neokantiánus örökséget: a heterológia bűnös abban az értelemben, amelyben a neokantiánusok bűnösnek ítélték Arisztotelészt, amiért ezt írta: „meg kell állni”. Egy eredeti ténynek már a fogalma is filozófiai felelőtlenség,¹⁴ mert az empirista nem felelhet a tényéért, azaz nem mérheti össze egy még eredetibb elvvel. Az empirista tehát barbárként jelenik meg, aki azt képzei, hogy az erő teremti a jogot... Az *a priori* és az empirikus megkülönböztetését fenn kell tartani, mert a kérdezősködésnek soha nem szabad megállnia.

Derrida tehát arra készül, hogy elkövesse, tudatosan, az empirizmus hibáját. Ám ennek a hibának *kifogástalannak* kell majd lennie, máskülönben a Mester megnyeri a játszmát egy rossz játékossal szemben. Derrida kettős játékos akar lenni: rossz, a szándékai szerint, de feddhetetlen a húzásait illetően. Ezért marad hű, egy bizonyos módon, a fenomenológiához. Ez utóbbin *keresztül* kell *menni*, aminek híján *alázuhannánk* a pozitivista naivitásba.¹⁵ Vagy inkább „radikalizálni” kell, hogy az intencióját megmentsük: akkor teljesítjük be ezt az intenciót, ha megszabadítjuk attól, ami „még egy metafizika (a *jelenlét* metafizikája) határain belül tartja”.¹⁶ Ez az, amit most vizsgálni kell.

¹³ I. m. 224.

¹⁴ *Marges de la philosophie*, id. kiad. 7.

¹⁵ *Grammatológia*, id. kiad. 73., 166. és 217.

¹⁶ *A hang és a fenomén*, id. kiad. 107.

AZ ELKÜLÖNBÖZŐDÉS

A *geometria eredetéhez* írt *Bevezetésében* Derrida a történelem fenomenológiájának lehetőségéről kérdezősködik. A francia fenomenológusok a Merleau-Ponty által kutatott „késői Husserl” idézeteinek tanúsága alapján nem kételkedtek benne, hogy létezik egy ilyen tanítás, legalábbis latens módon, a louvaini kiadatlan kéziratokban. Itt, ezeken a lapokon találnák meg a módját annak, hogy átmenjenek a mozdulatlan lényegektől a kifejléshez, a szubjektív magánytól az interszjektív közösséghez. Mégis, ezeknél az „üres intencióknál” maradtak, ahogyan pontosan egy fenomenológus mondaná, s a történelemnek ez a fenomenológiája – megoldás a tanítás összes zsákutcájára – azért még egy kicsit odébb van. Derrida kimutatta, hogy ez mindig egy kicsit odébb lesz, másként szólva, hogy ez lehetetlen.

Mi lenne a történelem fenomenológiája? Mint az egész fenomenológia, a kérdésre válaszolna: hogyan lehetséges egy igazság a *számunkra*? Ha az igazság valóban az igazság, akkor nem csupán *számunkra*, hanem minden lény számára van (a pszichologizmus kritikája). Ha csak *számunkra* lenne, akkor nem lenne az igazság, abban az értelemben, mellyel ez a szó bír, pontosan a *számunkra*. Az igazi igazság megköveteli, hogy abszolút, minden különös „nézőponttól” független legyen. Ha az igazság, ami *számunkra* van, azonos az igazsággal, akkor el kell ismernünk, hogy mi vagyunk az abszolútum (vagy inkább „én” vagyok „az abszolút forrás”). A *történelem* fenomenológiája tehát, minden fenomenológiával együtt, bármelyik legyen is, az igazság *eredetét* keresi. Márpedig a fenomenológia, amíg „statikus”, ezt az eredetet egy aktusban találja meg, melyet a tudat vihet végbe minden pillanatban: mert (a dolgról szóló ítélet igazsága) eredetének a „hús-vér valójában” jelen lévő dolog *intuícióját* nevezi. Ez, mint tudjuk, a husserli „alapelvek alapelve”.¹⁷ Ha az eredet az intuíció, akkor minden pillanatban visszatérhetek ehhez az eredethez, ugyanúgy, ahogyan elmehetek az összes Eiffel-tornyot ábrázoló képeslap eredetéhez, ha kimegyek a Mars mezőre. Igen, de ha az Eiffel-torony *felavató ünnepségéről* szóló képeslapokról lenne szó, akkor soha sem találhatnám meg újra „hús-vér valójában” az eseményt, amiről mindezek a reprodukciók beszélnek nekem. A történeti fenomenológia jellegzetessége az, hogy „maga a dolog” a *bevezető tény* benne, ami, meghatározásánál fogva, csak egyetlen alkalommal történik meg. Legalábbis ez a tény az első alkalommal történik meg, ez az „első alkalom”, amiről a dokumentumok

¹⁷ *Idées directrices pour une phénoménologie*. Németből ford. Paul Ricœur. I. köt. 24.§.

beszélnek. De tegyük fel, hogy elveszítettük ezeket a dokumentumokat. Az Eiffel-torony olyan emlékmű lenne, melynek eredete nem volna ismert a számunkra: hogyan mondhatnánk meg, hogy a torony nem inkább egy harci eszköz, fallikus szimbólum, templomi harangtorony (*volt*, az építői számára)? *A lét már nem lenne azonosítható a jelentéssel*, mert lenne lét, mely nem a számunkra volna, tudniillik e talányos emlékmű léte, ahogyan jelentéssel teli módon kínálkozott az építőinek. Márpedig e lehetőség elfogadhatatlan egy fenomenológus számára. A történelem fenomenológiája annak leírására van alapozva, amit Husserl az „Élő Jelen”-nek nevez: a múlt soha nem lehet elválasztva a jelentől (éppúgy nem, ráadásul, mint a jövő). Ha a múlt nem lenne *visszatartva* a jelenben, ha a jövő nem lenne benne már *felvázolva*, akkor múlt és jövő semmik lennének. Azaz tökéletesen hiányoznának, s az ember még csak nem is beszélhetne egy ősrégi múltról, egy titokzatos múltról, ha az örökre *eltűnt* civilizációnak nem lennének számunkra *jelenvaló* romjai. Ámde ahhoz, hogy a jövő „bejelentse” magát a jelenben, s hogy a múlt „visszatartsa” magát benne, kell, hogy ez a jelen ne csupán csak jelen lévő legyen: az is kell, hogy ugyanakkor *már elmúlt* jelen és *még eljövendő* jelen legyen. E *még jelen lévő* múltnak, s e *már jelen lévő* jövőnek köszönhetően a múlt mint olyan az a jelen számunkra, ami *már nem* jelen lévő, a jövő pedig mindig és örökre az a jelen, ami *még nem volt* jelen lévő. Ekkor jelenik meg a *különbség*: különbség, vagy a jelen önmagával való nem-egybeesése. Dönteni kell itt arról, hogy milyen jelentést adjunk egy ilyen, a jelent megosztó különbségnek: vagy azt jelenti, hogy semmi sem hiányzik soha teljesen, vagy azt, hogy maga a jelen sohasem történik meg igazán.

Husserl válasza, miként Derrida tökéletesen megmutatja, újból a tény és az elv szembeállításában van. Akadhatunk ténylegesen (jelen lévő) műemlékekre, amelyek jelentését nem értjük, amelyek tehát egy olyan múlt jelen lévő nyomai, amiről semmit sem tudunk. Nem mondhatjuk meg, hogy mi volt ez a múlt, mikor ő volt a jelen, s kirajzolódik a veszély, hogy van egy lét, ami számunkra semmi. De elvben mindig lehetséges az eredethez való visszatérés. Például még ha nem is hozhatjuk fedésbe egymással a (számunkra) értelmetlen nyom *számunkra való* jelentését és *számunkra való* jelentését, akkor is *a priori* tudjuk, hogy ez a múlt, amikor ő volt a jelen, a jelen összes tulajdonságával rendelkezett: ez a *más* tehát *ugyanaz*.

Mit jelent ez a *jog* arra, hogy újra megtaláljuk az eredetet? Azt, hogy a történelmet a „jelentés tiszta történetének”,¹⁸ a jelentés hagyományának vagy

¹⁸ *L'origine de la géométrie*, id. kiad. 107.

tolmácsolásának korokon át, de soha nem árulásnak kell felfogni. A fenomenológiának saját „alapelvek alapelve” alapján tételeznie kell, hogy az emberek történelme keresztül-kasul értelmes, hogy a lárma és a dühöngés mindig visszavezethető benne, még ha oly számos közvetítés árán is, amennyi csak tetszik, a jelentés örökségének nemzedékről nemzedékre történő békés átadására. A történelem mintájának ekkor a Thalész-tétel hagyománya látszik, abban a mértékben, amelyben e tételnek láthatólag ugyanaz a jelentése van számunkra és a hajdani Thalész számára. A történelem *elvben* egyértelmű, még ha a jelentés teljes újbóli összeállítása ténylegesen nem is lehetséges. A lét (itt magában foglalva a *volt létet*) és a jelentés eme azonossága soha nem ma, hanem a „végtelenben” van adva. Ismét megtaláljuk itt a neokaniánusok számára kedves „végtelen feladatokat” és végeérhetetlen „teleológiákat”. A történelem fenomenológiája elvileg egy olyan filozófia, mely megmutatja az *abszolútum* (az *ego*, a jelentés forrása) előrehaladását „a végtelenbe” helyezett *telosz* felé, amit Husserl hol „Istennek”, hol „a Logosznak” nevez, s amelyről azt mondja, hogy „kanti értelemben vett” Eszméje egy tökéletes társadalomnak.¹⁹ Másként szólva, az egyetemes történelem az lenne, hogy egy végső és ideális állapot felé tendál (mely, jegyezzük meg, abban a mértékben hátrál, amelyben előrenyomulunk feléje): az emberiség állapotára, ami egyfajta örökös matematikus-kongresszusra emlékeztet. A történelemnek ez az elbeszélése, látjuk, konformabb már nem is lehetne a modern idők onto-teológiájával.

Ha az igaz azonos a számomra való igazzal, akkor kell, hogy a descartes-i Isten, az örök igazságok teremtője legyen, miként Sartre akarja, s miként talán Husserl is szeretné.²⁰ Máskülönben ez az igaz már csak egy „érték”, vagy egy „nézőpont”, egy „perspektíva”. Ahhoz, hogy a lét és a jelentés azonossága ne vonja magával a jelenség egyszerű látszattá való lefokozását, Istennek kell lennem. Ez az istenné válás azonban örökké holnapra van kitolva. *Előre tudjuk, hogy a tény soha nem fog egybeesni az elvvel.* Következésképpen semmi nem hatalmaz fel bennünket arra, hogy úgy tegyünk, mintha a kétértelműség arra szánt mozzanat lenne, hogy megszűnjön az egyértelmű jelentés végső győzelmében. „Eredendő különbség” van a tény és az elv, vagy a lét és a jelentés között.²¹ Ezt az eredendő különbséget fogja később Derrida elkülönböződésnek nevezni, olyan szóval, amin a „különbözni” ige két jelentését kell érteni. Ez kétségkívül jelenti azt, hogy „nem azonosnak lenni” (szoktuk

¹⁹ *Elvileg* csupán, mert *ténylegesen* a fenomenológiának nem sikerül ezzé a filozófiává válnia, a képesség híján, hogy azt e „hús-vér valóságú” telosz intuíciójára alapozza.

²⁰ Lásd Derrida jegyzetét in: *L'origine de la géométrie*, id. kiad. 28.

²¹ *L'origine de la géométrie*, id. kiad. 171.

mondani például, hogy a jelen *különbözik* önmagától), de azt is, hogy „ké-
sőbbre halasztani” (s azt mondjuk ekkor, hogy a jelen mindig egy *elhalasztott*
jelen, hogy mindig csak holnap lesz teljesen jelen lévő jelen). Ez az elkülön-
böződés az, mely létrehozza, egyéb hatások között, a történelmet. Azért van
történelem, mert a jelen kezdettől fogva késésben van önmagával szemben.

AZ EREDENDŐ KÉSÉS

Egy „eredendő késés” fogalma paradox, ám szükségszerű. Ha nem lenne
kezdetől fogva (minden alkalommal, hogy kezdet van), az „első alkalomtól”
fogva elkülönböződés, az első alkalom nem lenne az „első alkalom”, mert
nem követné egy „második alkalom”. És ha az „első alkalom” „az egyetlen
alkalom” lenne, akkor egyáltalán nem lenne az eredete semminek. Kétségki-
vül kissé dialektikus, de egyáltalán nem visszaélészerű módon azt kell mon-
dani, hogy az első nem az első, ha nincs utána egy második. Következés-
képpen a második nem az, ami csupán bejön, mint valami elkésett ember,
az első *után*, hanem az, ami lehetővé teszi az elsőnek, hogy az első legyen.
Így az elsőnek nem sikerül tehát az elsőnek lennie egyedül az ereje, a saját
eszközei révén: szükséges, hogy a második a késése egész erejével segítse őt.
A második révén első az első. A „második alkalomnak” egyfajta prioritása
van tehát az „első alkalommal” szemben: jelen van, az első alkalomtól fogva,
mint az első alkalom prioritásának előzetes feltétele (anélkül természetesen
hogy ő maga elsődlegesebb „első alkalom” lenne: ebből következik az, hogy
az „első alkalom” valójában a „harmadik alkalom”).

Úgy kell ekkor felfogni az eredetet, mint a színházi *premier ismétlését*,
mint a közönség előtti első előadásnak ezt az előadást megelőző reproduk-
cióját. Így „a nem-eredeti az, ami eredeti”.²² Az eredetben, vagy ha jobban
tetszik, a princípiumban (*in principio*) nincs már meg a nyugodt azonosság,
melynek révén a kezdeti kizárólag kezdeti lenne. Ha csak egyszerű azonos-
ság volna az eredetben, akkor semmi nem jönne ki ebből az eredetből.

„Kezdetben az ismétlés.” „Kezdetben a re-prezentáció.”²³ S következés-
képpen még csak reprezentáció sincs, mivel a *prezentáció* (aminek ez a rep-
rezentáció a visszahívása) soha nem történt meg. Az eredeti már másolat.
Itt szinte egy „nem-elv elvével” rendelkezünk, amellyel Derrida a husserli

²² *L'écriture et la différence*, id. kiad. 303.

²³ *A hang és a fenomén*, id. kiad. 62. és 71.

„elvek elvét” dekonstruálja, mivel ez utóbbi annak a lehetőségén nyugszik, hogy mindig megkülönböztessük az *eredetit* (maga a hús-vér valójában adott dolog „eredetadónak” mondott intuícióját), és a *származtatottat* (a tudat intuíció által be nem töltött intencióit). Egy másik verziója ugyanennek a „nem-elv elvének”: „kezdetben a jel” lenne. A jel, nem pedig a dolog (referens), aminek ez a jel hivatott a jele lenni. Derrida e *szemiológiai* változatnak sajátos kifejtést adott, különböző okoknál fogva, melyek közül kétségkívül nem a legkisebb az, hogy mindent előzőlnő korszakában a szemiológia öszszes törekvését lerombolja, eltüntetve a lehetőséget a „jel” és a „referens” elkülönítésére. Két bejárat van ehhez a szemiológiai változathoz. Az egyik a fenomenológia közvetlen radikalizálása. Kimutatva –Husserlrel szemben –, hogy a tudat soha nem korábbi a nyelvnél, arra következtetünk, hogy ez utóbbi nem tartható egy hallgatag „megélt” (eredeti prezentáció) „kifejezésének”. Ezt az utat követi Derrida *A hang és a fenomenében*.²⁴ A jel prioritásához való másik bejárat az írásról történő kérdezősködés. Egy egész tradíció rendelí alá az írást a beszédnek: levelet írunk például egy távol lévő személynek, vagy végrendeletet, ami a saját elhalálozásunk után olvasandó. Az írás tehát a címzett vagy a beszélő távollétében szolgál közlésre, míg a címzett jelenlétében beszélünk. Az írás ugyancsak a „jel jeleként” van definiálva: a grafikus jel az orális jel jele – helyette áll, őt helyettesíti távollétében –, miközben az orális jel a dolog jele. Az írásnak helyettesítési funkciója van:

„az írás a par excellence pótlék, mivel azt a pontot jelöli, ahol a pótlék a pótlék pótlékeként, a jel jeleként adódik, egy már jelentéssel *helyettesítve*”.²⁵

De ha kimutathatnánk, miként Derrida törekszik erre a *Grammatológia* című esszéjében,

1. egyrészt, hogy előítélet az írás alárendelése a beszédnek, amit még csak nem is igazol a fonetikusnak mondott írás különös esete (mégis a legkedvezőbb eset e hipotézis számára);

2. másrészt, hogy a grafikus jel definíciója valójában minden jel definíciója (hogy minden jel *jelölő*, melynek *jelöltje* egy másik *jelölő*, és soha nem „maga a dolog”, ahogyan látni engedi magát előttünk, „személyesen”, „hús-vér valójában”); akkor a derridai „nem-elv elve” fölébe kerekedne a husserli „elvek elvének”.

²⁴ Az érvelés egy vázlatát lásd a *Marges de la philosophie*-ban, id. kiad. 16–17.

²⁵ *Grammatológia*, id. kiad. 322.

Ekkor egy meglehetősen dialektikus kinézetű téziszhez érkezünk:

„az azonos csak a másikkal önmagát affektálóként azonos”.²⁶

Innen ered a kérdésünk: az „azonosság logikájának”²⁷ túlsója dialektikus túlsó, vagy a dialektika túlsója? Ám kérdésünk ugyancsak az, amit Derrida tesz fel magának: a dialektika túlsója nem elkerülhetetlenül dialektikus-e?

Derrida elfogadja, amit úgy nevez, hogy a „helyettesítés logikája” (a kezdetben nem az eredeti van, hanem egy „helyettes”, mely egy mindig hiányzó eredetit helyettesít) és a dialektika közelségét.²⁸ S csakugyan, nem abban áll-e ez a logika, hogy – kantiánus nyelven szólva – aláveti a *feltétlent* egy *feltételnek*, tudniillik a feltételhez kötöttől való *különbsége* feltételének? Nem írja-e elő, hogy bevezessük a különbséget az azonosságba, a relatívát az abszolútba, a kifejlődést az örökkévalóba, a „negatív munkáját” a végtelen teljességébe stb.? Mert a helyettesítés e logikája ezt tanítja: szívesen azonosítjuk a helyettesítőt (minden helyettesítőt, bármilyen legyen is) egy felesleggel, egy többlettel, ami hozzáadódna egy teljes totalitáshoz. Lenne, mindent összevetve, egy már megtelt egész, s ezen az egészen *kívül* a helyettesítő. De ha így volna, akkor a helyettesítő nem lenne semmi: feltételezés szerint minden benne lenne már az egészben. Ha a helyettesítő valami inkább, mint semmi, akkor elárulja az egész *hiányosságát*: egy egész, amely eltűri, hogy egy helyettesítőt adjanak hozzá, bevallja, hogy *belülről* hiányzott neki valami. A külső helyettesítő az egész belülről hiányzó részét helyettesíti: azért kell hozzáadni egy külső helyettesítőt, hogy hiányzó totalitását kiegészítsük, mert az egésznek nem sikerül *egésznek lennie*. Ezért a „helyettesítő logikája” azt akarja,

„hogy a kívülség belülré kerüljön, hogy a másik és a hiány olyan többletet képezzen, amely helyettesíti a kevesebbet, hogy a hozzáadódó dolog e dolog hiányaként szolgáljon, hogy a hiány, amely a belső külsődlegessége, már benne tartózkodjon a belső bensőségességében”.²⁹

Még általánosabb módon, a jelen csak azzal a feltétellel jelen, hogy viszonyul a távollévőhöz, hogy megkülönböztesse magát tőle (egy távollévőhöz, ami a múlt vagy a jövő). A metafizika, Derrida szerint, a gesztus lenne, hogy eltö-

²⁶ *A hang és a fenomén*, id. kiad. 108.

²⁷ *L'écriture et la différence*, id. kiad. 302.; *Grammatológia*, id. kiad. 74.

²⁸ *Marges de la philosophie* id. kiad. 15. o.

²⁹ *Grammatológia*, id. kiad. 247.

rölje ezt e megkülönböztető jegyet, ezt a nyomát a távollévőnek, amelynek köszönhetően a jelen a jelen. Ezt figyeljük ekkor meg: a *nyom* rendszerint egy távol lévő dolog jelen lévő jelét jelenti, jelet, amit e távollévő hagyott az átvonulása után a helyeken, ahol jelen volt. De ha minden jelen egy távollévő nyomát viseli, mely körülhatárolja (s ebben az értelemben konstituálja, létrehozza, megadja neki, hogy az legyen, ami), akkor paradox módon el kell gondolni egy „eredeti nyomot”, azaz egy *múlt*, ami *soha nem történt meg* (egy „abszolút múlt”³⁰) jelen lévő jelét.

Mekkora távolságra van Derrida Hegeltől? Mennyiben nem redukálódik az *elkülönböződés* a hegeli dialektikus azonosságra? Ez a kérdés, mint látjuk, reprodukálja az iméntit: ha igaz, hogy a metafizika nyelve hegeli, akkor honnan jut Derrida eszébe az abszolút tudás túlsójának gondolata?

Derrida maga egy „egyszerre apró és radikális elmozdulásról” beszél.³¹ Ugyancsak elfogadja, hogy a Hegellel való vita végtelen, végeláthatatlan.³² A játszma, amit Derrida játszik a filozófus Mester ellen, mindig tartani fog. De hogyan nyerhetne a dekonstrukció ebben a játékban, ahol a Mester feletti győzelmek rögtön a tanítvány vereségeinek rubrikájába íródnak (minden győzelem a *Mester játékában* a *Játékmester* győzelmé)?

Derrida egy vitáról beszél

„a filozófia között, ami mindig a jelenlét filozófiája, és a nem-jelenlét gondolkodásmódja között, ami nem éles ellentéte annak, s nem is szükségképpen a negatív távollétról való gondolkodás, vagyis a nem-jelenlét elmélete, mint tudattalan között”.³³

A nem-jelenlét e *gondolkodásmódja* (mely sem nem negatív teológia, sem nem a „reprezentációt” megelőző „akarat” filozófiája) legalábbis egy *másik* gondolkodás. Jogos tehát megkérdezni, hogyan bukkan fel itt, hogy vitába szálljon az egész filozófiával. Derrida ezt írja: a filozófia *mindig van*. Nem azt írja: *mindig volt* (ami egy történeti, vagyis empirikus vizsgálatra utalhatna). A *mindig* ugyancsak érvényes a filozófiai könyvekre, melyeket nem olvastunk, azokra, amelyeket még nem írtak meg stb. De hogyan tudjuk ezt meg? Derrida itt fenomenológusként fog válaszolni, hogy egy eidetikus szükségszerűségről van szó: a filozófia mindig a jelenlét gondolása lesz, mert

³⁰ I. m. 79. (lásd szintén a „Freud et la scène de l'écriture”-t a *L'écriture et la différence*-ban, id. kiad. 293skk.; újra megtaláljuk itt Merleau-Ponty „eredeti múltját”).

³¹ *Marges de la philosophie*, id. kiad. 15.

³² *L'écriture et la différence*, id. kiad. 371.

³³ *A hang és a fenomén*, id. kiad. 80.

nem lehet másképpen. A gondolkodás éppoly lehetetlen egy kiváltságon kívül, amit a *jelennek* engedélyezünk a *távollévővel* szemben (jelen-múlt, jelen-jövő), mint a szín felület, vagy a völgy a hegy nélkül.

„Hogyan gondolhatták volna a létet és az időt *másként*, mint a jelenből kiindulva, a jelen, tudniillik egy bizonyos *általában vett most* formájában, amit, meghatározásánál fogva, egyetlen tapasztalat sem hagyhat el soha? A gondolkodás tapasztalatának és a tapasztalat gondolkodásának mindig csak a jellel van dolga.”³⁴

Egyetlen tapasztalat sem fogja soha megengedni, hogy a jelen kiváltságán kívül gondolkodjunk, mert a tapasztalat mindig egy jelenlét jelenben megélt próbája (legyen ez egy *távollét* jelenléte, mint amikor a száműzetés vagy a halál tapasztalatáról beszélünk). Ezért Derrida, mondjuk ki mellékesen, végül is el fogja utasítani azt a „filozófiai empirizmust”, amit előfordul, hogy felidéz.

De azt kell-e mondanunk: egyetlen gondolkodás sem cáfolhatja a jelen kiváltságát? Vagy: egyetlen *filozófiai* gondolkodás sem? Mivel Derrida szembeállított a szövegben, amit az előző előtt idéztem, „filozófiát” és „nem-jelenről való gondolkodást”, kell hogy legyen gondolkodás a jelen kiváltságán kívül, tehát *tapasztalata* e másik gondolkodásnak, és *gondolkodás* e másik tapasztalatról. Ettől kezdve miért nem akarja Derrida az empirizmust? Ez azért van így, mert soha nem folyamodik egy *különös* tapasztalathoz, amely hatáyon kívül helyezne egy *általános* ítéletet. Nincs arról szó számára, hogy cáfolja az azonossági elvet, ilyen vagy olyan „elkülönböződési” esetre hivatkozva. Szembeszegülni ezeken az utakon a *baroco* szillogizmussal („Minden filozófia a jelenlétet gondolja”, „Valamilyen gondolkodás a távollétet gondolja” stb.), az még mindig annyi – mondaná –, mint leleplezni annak a hamis azonosságát, ami „az azonossággal” együtt jelentkezik számunkra, bevallott azonosságként. Vagyis megmutatva, hogy ilyen esetben az állítólagos azonosság hogyan rejt különbséget, egy felsőbb rendű azonosság, egy magasabb azonosság javára munkálkodunk, amiből azt a következtetést vonjuk le, hogy máshová kell azt helyezni, mint oda, ahol a hagyomány képzelte azt megtalálni. Derrida tehát, mondhatnánk, egy *általános* tapasztalatra hagyatkozik. Az általános szöveg tapasztalata az, ami felszólítja őt. Minden szöveg kettős szöveg, mindig két szöveg van egyben:

³⁴ *Marges de la philosophie*, id. kiad. 41.

„Két szöveg, két kéz, két tekintet, két hallgatás. Egyszerre együtt és elkülönülten.”³⁵

E „két szöveg egyben” közül az első az egyetlen, ami a klasszikus interpretációt megfogja: a jelenlét tekintélyével, s a jelentésre, az észre, az igazságra való tekintettel íródott. Minden negáció magasabb rendű afirmáció benne: ha leleplezem az észnek ezt vagy azt az esztelenségét, akkor csupán az ész negatívumát, egy észhibát tagadok az észben. A második szöveg – másik, de mégis ugyanaz – azonos azzal, amit a klasszikus olvasat soha nem fejt meg. Mégis, az első szöveg, melyet olvasásra elfogad, repedéseket vagy nyomokat tartalmaz, melyek a második szöveg irányába jeleznek.³⁶ A fontos kérdés most jön: a két szöveg között semmilyen szintézis, semmiféle egyetlen egybe történő fúzió sem lehetséges, mert a második nem az első *ellentéte* (amelyet „viszályuk” „meghaladása” által össze lehetne békíteni vele), hanem az ő *enyhén eltolt hasonmása*. Az általános szöveg olvasása tehát *kettős tudomány*³⁷ igényel: ez előhozza bármilyen szöveg kettősségét.

Megkapjuk ekkor a választ a fentebb feltett kérdésre. A „nem-jelenlét gondolkodása”, amivel a metafizika vitatkozik, az utóbbi számára nem egy más gondolkodás, mint ő maga, miként egy idegen hagyomány, keleti bölcsesség, mítoszhoz való visszatérés stb. lenne. Ez ő maga, amennyiben más. Minden metafizika, lévén kettős, a saját *színlelése*. Platon szövege és ő maga, Hegel és ő maga között egy „alig észlelhető lepel”³⁸ húzódik, mely elválasztja a platonizmust önmagától, a hegelianizmust önmagától. Elég ekkor egy könnyű kis áthelyezés, egy kis „játék” a szöveg olvasatában ahhoz, hogy lebuktassuk az elsőt a másodikba, az első *bölcsességét* a második *komédiájába*. A metafizika, ahogyan konvencionálisan elképzelik, megkettőzte a világot: érzéki és értelmi, test és lélek stb. A filozófiai empirizmus, egy éppoly klasszikus tiltakozás során, megfordította ezt a „platonizmust”: azt állította, hogy az értelmi az érzékiből árad ki, hogy a gondolkodás a test képessége stb. Derrida kettős tudománya, egy eredeti művelettel, megkettőzi magát a metafizikai szöveget. A szöveg kettőssége az, ami lehetővé teszi a *nyilvánvaló* szöveg „áthágását” vagy „túllépését” a *latens* szöveg felé (hogy megközelítően egy az álom freudi elméletével való analógiával éljünk). Így az áthágás, bi-

³⁵ I. m. 75.

³⁶ I. m. 76–77.

³⁷ Lásd „Kettős ülés”. In: *A disszemináció*. Ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán. Pécs: Jelenkor Kiadó, 1998, 172–273.

³⁸ I. m. 207.

zonyos módon, szó szerint szentesítve van (ami egyébként igen különös egy áthágás szempontjából).

Az egyetlen bűn, amit az etika engedélyez, sőt ajánl: a *zsarnokgyilkosság*. Zsarnokgyilkosság-e (komoly tett, amit magasabb rendű kötelezettségek, emelkedettebb *okok* szentesítenek) a derridai dekonstrukció, vagy játék? „Egyik is, és a másik is”, vagy „sem az egyik, sem a másik”. Lehetetlen eldönteni. *Eldönthetetlen* egy adott formális rendszerben az állítás, amely sem nem igaz, sem nem hamis, ennek az axiómarendszernek a tekintetében. Derrida hasonlóság alapján beszél eldönthetetlen szavakról: ezek olyan terminusok, amelyek kettős értelme nem megfékezhető. S ezeknek a szavaknak, a metafizika mértéktelen helyeinek hangsúlyozása hozza elő a második szöveget, az elsőnek ezt a színlelését. A jó és a rossz, a jelenlét és a távollét, az élet és a halál *azonossága* (a döntés, megkülönböztetés lehetetlensége értelmében) a platóni szöveg *pharmakon* szavában,³⁹ a rousseau-i szöveg *supplementum* szavában,⁴⁰ a mallarmé-i szöveg *hümen* szavában⁴¹ stb. nyilvánul meg. Ráadásul Mallarmé *hümenje* a maga részéről megkülönböztethetetlen a hegeli *azonosságtól*: a színlelése annak. Mert a *hümen* egyszerre nevezi meg a házasságot s a szűz leány vaginális falát. Szűzhártya (szüzesség) tehát akkor van, amikor nincsen nász (közösülés), s nincs már szűzhártya, amikor nász (házasság) van. A hümen éppúgy a különbség (a szűz bentje és kintje között, a vágy és beteljesedés között), mint a különbség kiküszöbölése. A hümen „a különbség és a nem-különbség közötti különbség” kiküszöbölése.⁴² Márpedig a különbség és a nem-különbség közötti különbség megkülönböztethetetlen az azonosság és a nem-azonosság (Hegel által tételezett) azonosságától. Senki nem mondhatja meg, hogy a dialektikus azonosság és a különbség ugyanaz a dolog-e, vagy sem. Egyetlen Mester sem döntheti már ezt el. Ebben a játékban, ahol „aki veszít, nyer”,⁴³ ha azt mondjuk, „azonosság”, ez utóbbi rögtön különbséggé változik, ha pedig beazonosítunk egy különbséget, azonossággá alakul át. Olyannyira, hogy a végén Hegel győzelme ennyire megkülönböztethetetlen a vereségétől. A játék kimenetele eldönthetetlen. Győzelme a veresége. De veresége a győzelme. A játszma végeérthetetlen lesz.

³⁹ Lásd „Platón patikája” (újraközölve in: *A disszemináció*, id. kiad. 63–170.).

⁴⁰ Lásd a *Grammatológia* második részét, id. kiad. 115–307.

⁴¹ Lásd „Kettős ülés”, id. kiad.

⁴² *A disszemináció*, id. kiad. 205.

⁴³ *Marges de la philosophie*, id. kiad. 21.

EGY TRANZSCENDENTÁLIS EMPIRIZMUS KERESÉSE

Gilles Deleuze mindenekelőtt egy posztkantiánus. Kant *transzcendentális dialektikája* nyomán gondolkodik, ahol Kant lélek-, világ- és Isten-eszméit bírálja. Semmilyen tapasztalat sem igazolhatja az állítást egy azonos, szubsztanciális énről, a dolgok totalitásáról, s e totalitás egy első okáról. Olykor úgy tekintik, hogy a filozófusok, akik számára (Fichtétől Hegelig) a posztkantiánus címet rendszerint fenntartják, siettek restaurálni a kanti kritika által egy pillanatra megrendített Metafizikát. Ez Deleuze véleménye is, akinek számára „dialektika” e restauráció neve. A neohegeliánusok (Feuerbach, Marx) kezében a posztkantiánusok dialektikája, mint tudjuk, az ember istenítése mellett konkludál. Az ember újra elsajátítja a javakat, amelyeket addig Istennek juttatott. Deleuze ellene veti:

„Azzal, hogy átszabjuk a vallást, megszűnünk vallásos emberek lenni? Azzal, hogy a teológiából antropológiát csinálunk, hogy az embert ültetjük Isten helyébe, vajon eltöröljük-e a lényeket, azaz a helyet?”⁴⁴

Deleuze szívesen hangsúlyozza a filozófia kritikai rendeltetését:

„A filozófia mint kritika számunkra a legpozitívabbat jelenti: a demisztifikáció vállalkozását.”⁴⁵

Ám az autentikusan kritikai filozófiák kevéssé számosak. A filozófia nagy művei a *rend* szolgálatában állnak, vagyis helyeket rögzítenek, sorba rakják a dolgokat, ragaszkodnak hozzá, hogy tulajdonságokat osszanak szét előle- gesen felvett tények, attribútumokat a szubjektumok között. Ahhoz, hogy hierarchiát állítsanak fel, egy első, nem hipotetikus Elvhez folyamodnak: mindegyikük rangsora a távolság függvénye, ami őt ettől az elvtől elválasztja. Tételezik tehát, mindegyikük a maga módján, hogy az *egy* megelőzi a *többfélélt*. Ritkák a filozófiák, melyek az attribútumokat *anarchista* módon (minden nem hipotetikus *arkhé* hiányában) osztják el. Olyan elosztás ez, amit Deleuze „nomádnak”⁴⁶ nevez, s aminél már nem arról van szó, hogy az egész létezőt felosszák a dolgok között (minden egyes dolog azonosságát

⁴⁴ *Nietzsche és a filozófia*. Ford. Moldvay Tamás. Budapest: Gond Alapítvány Kiadó – Holnap Kiadó, 1999. 141.

⁴⁵ I. m. 168.

⁴⁶ *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968. 54.

kizárólagos birtokként rögzítsék), hanem hogy azt a módot írják le, ahogyan a dolgok szétszóródnak „egy egyértelmű és nem felosztott lét kiterjedésében”.⁴⁷ Annak módjára, ahogyan egy nomád törzs oszlik szét egy területen anélkül, hogy azt felosztaná az egyének között; mindegyikük annyit vesz el belőle, amennyire *képes*, s csak azon a ponton találja meg a határát, ahol már nem tud terjeszkedni. Semmilyen legfőbb elv, semmilyen alap, semmilyen hatóság nem kormányozza ezt „a lényegi és »örületes« elosztást”.⁴⁸

Látjuk, hogy még ha a filozófia lényegileg demisztifikáció is, a filozófusok gyakran nem csinálnak egyebet, mint meghamisítják kritikáikat, s védelmezik a rendet, a hatóságokat, az intézményeket, a jó erkölcsöket, mindazt, amiben a hétköznapi ember hisz. A valóban kritikai filozófia ritka, s Deleuze szerint annak a hagyománynak felel meg, amelyet „naturalistának” hívnak (az ellenségeskedés értelmében minden „természetfelettit” illetően): Lucretius, Spinoza és Nietzsche a legnevezetesebb alakjai.

A *helyhez kötött* elosztás a „klasszikus” világ gondolkodása (a világé, melyhez még a romantikus lázadás is tartozik). Ezt a gondolkodást Deleuze a „reprezentáció filozófiájának” nevezi. Az azonosság elve tekintélyének van alávetve, melynek jegyét a „reprezentáció”⁴⁹ szó re-iteratív prefixumában találjuk meg. Minden jelennek re-prezentálnak kell lennie, hogy újra megtalálható legyen, mint az ugyanaz; ebből következik, hogy ebben a filozófiában az ismeretlen mindig csak egy még nem megismert ismert, hogy tanulni annyi, mint visszaemlékezni, találkozni annyi, mint újra megtalálni, elmenni annyi, mint visszajönni stb. A különbség mint olyan el is kerül a racionalizmus figyelmét. A *találni* és *újra megtalálni* közti különbség az eltérés, ami elválasztja a tapasztalatot az ismételtetésétől. Innen ered az *ismétlés* problémája: minél tökéletesebb egy ismétlés (mint az ikrek vagy a sorozatban gyártott tárgyak esetében), a racionalista filozófus annál kevésbé tudja megmondani, hogy hol van a különbség. Ezért az ismétlési jelenségek kiváltságosabb felvezető utat jelentenek a különbség autentikusabb megértéséhez, mivel egy vitathatatlan, ám láthatóan felfoghatatlan különbség példáját nyújtják. Be kell szüntetni hát, hogy az ismétlést az ugyanaz visszatérésével, az azonos reiterációjával definiáljuk: az ismétlés, ellenkezőleg, a szó két jelentésében (létezéshez juttat és elővezet) vett *termelése* a különbségnek.

Deleuze leleplezi a „különbség fogalmának” egy „csupán csak fogalmi

⁴⁷ Uo. Kétségkívül a fogalom kiterjedését kell érteni: egyértelmű, mint a lét összes fogalma.

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ I. m. 79.

különbséggel” való összekeverését.⁵⁰ A fogalmi különbség az azonosságon belüli különbség: specifikus különbség például egy nemen belül. De a különbség fogalmának meg kellene engednie, hogy ne csupán az azonosságban lévő különbséget gondoljuk el, hanem az azonosság és a nem-azonosság közötti különbséget is. Megértjük, hogy a különbséget miért lehet ekkor „az érzéki léteként”⁵¹ definiálni. A fogalom, mint Kant írja, annak az elképzelése, ami több képzetben azonos, melyek ismét lehetnek fogalmak (általános képzetek) vagy egyedi képzetek (intuíciók). A legautentikusabb különbség nem az, amelyet két fogalom (azaz két azonosság) között találhatunk, hanem az, ami arra kényszeríti a gondolkodást, hogy különbséget vezessen be az azonosságaiba, különösséget az általános képzeteibe, pontosságot a fogalmaiba. Az igazi különbség az a különbség, ami a fogalom és az intuíció, az intelligibilis és az érzéki, a logikai és az esztétikai között van. Kant tehát a különbség filozófiáját javasolta – ahogyan azt Deleuze követeli – a *transzcendentális esztétikájával*, abban a mértékben, amelyben a különféleségként (az „a priori különféleként”, a tiszta intuíciók tárgyaként) értett érzékiség elméletét láthatjuk benne. Kant mégsem ment elég messzire. Számot adott az *a priori* különféleségről, azaz csupán arról, ami közös az összes intuícióban (az időbeli formáról). Kant szabaddá tett egy nem-fogalmi *azonosságot*, de még nem a nem-fogalmi *különbséget*. Az a priori érzéki elmélete meghatározásánál fogva minden lehetséges tapasztalatra irányul: minden tapasztalat, akármilyen legyen is, egy *itt*-ben és egy *most*-ban fog megtörténni. De a *transzcendentális esztétika* nem ad számot a *valóságos* tapasztalatról az egyszerűen csak *lehetséges* tapasztalattól való különbségében.⁵² Nem mond semmit a különbségről a között, amit előre tudunk a jelenségről, még azelőtt, hogy a tárgy megjelent volna, s a között, amit *a posteriori* kell megtudnunk róla, amit semmilyen módon sem lehattunk képesek előre látni, anticipálni vagy *a priori* megítélni. Arról a tudásról beszél, amit mindig előre kell birtokolnunk, hogy egy tapasztalatot végigcsináljunk, s amit *újra megtalálunk* majd e tapasztalatban, de nem beszél a különbségről e között az előre adott, utána megtalált re-prezentáció s a tulajdonképpeni prezentáció között. Kétségtől ez az empirista kikérdezés mélysége: ami empirikus van egy tapasztalatban, az egészen nyilvánvalóan az *a posteriori*, az, amit „az adottnak”⁵³ neveznek.

⁵⁰ I. m. 41.

⁵¹ I. m. 80.

⁵² I. m. 80. és 94.; *Logique du sens*, Paris: Éditions de Minuit, 1969. 300–302.; *A bergsoni filozófia*. Ford. John Éva. Budapest: Atlantisz Kiadó, 2010. 22.

⁵³ „A különbség nem a különféle. A különféle adva van. De a különbség az, aminek révén az adott adva van.” (*Différence et répétition*, id. kiad. 286.)

A tapasztalat elmélete mindaddig nem teljes, amíg csak a tapasztalat a priori feltételeit tárgyalta. A filozófia, Deleuze szerint, dialektikus vagy empirista lesz, aszerint, hogy a fogalom s az (egyedi létezőhöz való viszony kanti értelmében vett) intuíció közötti különbséget fogalminak vagy nem-fogalminak fogják tartani. Igaz, hogy ekkor a deleuze-i kifejezés, „a különbség fogalma” sajnálatos lesz: mert ha a fogalom és az intuíció közötti különbségnek fogalma van, akkor létezik egy tisztán logikai átmenet az értelmítől az érzékihez, vagy az általánostól az egyedihez.⁵⁴

A DIALEKTIKA KRITIKÁJA

Inkább Nietzsche az, mint Kant, aki véghezviszi egy kritikai filozófia tervét. Kant ugyanis óvakodik attól, hogy bírálja az igazságot (a tudományt) és a jót (a morált): kritikáját a hamis tudománynak (dogmatikus metafizikának) s a hamis morálnak (heteronómia) tartja fenn. Nietzsche – Kant örököseként s ugyanakkor ellenfeleként – az *igazi tudományra* és az *igazi morálra* irányítja a kritikát. A „kalapácsütés” kritika meg fogja mutatni, hogy a tudománynak, mint olyannak – az igazság vágyának – a morálban – az „aszketikus ideálban” – van az eredete, s hogy a morál mint olyan az élettel szembeni neheztelemből származik.

A kritikai eszme értelme az *akarat felszabadítása*. Ha minden igazságnak meg kell jelennie a filozófiai ész ítélőszéke előtt, akkor azért, mert ez utóbbi törvényhozó és egyeduralmat gyakorol. Deleuze szemében ez a kantianizmus tanítása:

„A kopernikuszi fordulat mindenekelőtt azt hozza tudomásunkra, hogy mi parancsolunk.”⁵⁵

1962-es, Nietzschéről szóló tanulmányában Deleuze „a lét filozófiája” nevet adja a Kant előtti régi metafizikának, annak pedig, mely a véghezvitt kritikából születik, „az akarat filozófiája” nevet. Ebből következik, hogy kritika

⁵⁴ Az, hogy Deleuze a különbség *fogalmáról* beszél, miközben az igazi különbség számára a fogalom és a nem-fogalom között van, e meglepő tény nincs összefüggés nélkül csökönyösségével, hogy a lét *fogalmáról* beszéljen (s hogy következképpen akarja, hogy a „lét” egyértelmű legyen). Mert ezt írja: „A lét Különbség”. (*Différence et répétition*, id. kiad. 57.)

⁵⁵ Kant kritikai filozófiája. In: *Hume és Kant*. Ford. Ulmann Tamás. Budapest: Osiris Kiadó, 1998. 220.

radikalizálódása az érték szóban teljesedik be. Ez az, amit a könyv első oldalán olvashatunk:

„Nietzsche legáltalánosabb terve az, hogy az értelem és az érték fogalmát bevezesse a filozófiába. [...] az értékfilozófia úgy, ahogyan azt Nietzsche felépíti és elgondolja, a kritika igazi megvalósítása, az egyedüli módja annak, hogy megvalósuljon a totális kritika.” (*Nietzsche és a filozófia*, id. kiad. 13. [A ford.]

A kritika az értékekre irányul, amin az elveket kell érteni, melyeket az „értékítéletek” alkalmaznak. A kritika ezen értékek alapjáról kérdezősködik, arról, ami az értéket adja nekik, amivel számunkra rendelkeznek. S itt az értékfilozófia genealógiává alakul, azaz felmenők keresésévé, abból a célból, hogy megállapítsa egy nemzetség és sarjadéka előkelőségét vagy hitvány-ságát. Ez az értékek hol előkelő, hol alantas eredetére vonatkozó kutatás nélkülözhetetlen, mert meg kell érteni, hogy nincsenek s nem is lehetnek egyetemes, mindenki számára közös értékek. Mik lennének a közös értékek? Az kellene, hogy önmaguktól (ne pedig az eredetük révén) érjenek, vagy hogy általunk legyenek érvényesek (vagyis, hogy egyfajta társadalmi szerződés révén legyenek bevezetve). Vagy *magánvalóan* értékek, vagy *mindnyájunk számára* értékek.

De egy *magánvaló* érték fogalma, miként Nietzsche írja, éppoly ellentmondásos, mint egy *magánvaló* jelentése. Ahogyan egy szöveg jelentése az olvasatra vonatkozik, ugyanúgy az értéke annak, ami ér, egy értékelésre, vagyis az akaratnak egy cél felé való irányítására vonatkozik. Az értékek tehát nem lehetnek *objektíve* közösek.

De ugyancsak nem lehetnek azok *szubjektíve*: a szubjektivitás, ha komolyan vesszük, a tudatok divergenciáját foglalja magában, s egy *konszenzus* lehetetlenségét közöttük. A szubjektivitás különböző filozófiái, melyek Kant óta követik egymást, arra törekedtek, hogy megmentse a világ egységét és az értékek (a szép, a jó, az igaz) egyetemességét, meghagyva maguknak a jogot, hogy átmenjenek az egyedi tudattól, ahogyan például *A szellem fenomenológiája* első oldalán szerepel (*én, itt és most, az ez* jelenlétében) egy általános tudathoz, a hegeli „énhez, aki egy mi”. Vagy inkább: a fenomenológiai *tudattól* a logikai *fogalomhoz*. És igaz, hogy ha van egyetemes szubjektum, akkor értékeket tételezne, amelyek szintén egyetemesek lennének, mivel közösek lennének az összes, ezzel az egyetemes szubjektummal közösségben lévő egyedi szubjektumban. Azt mondják: *mindenki* elfogadja az igaz értéket, *senki* nem szereti jobban a rosszat a jónál stb. A racionalizmus

minden változata posztulál egy *józan ész*t, egy *sensus communis*t, egy minden emberi lénynél azonos észt. De ez a „mindenki”, szigorúan véve, nem öleli fel az összes egyedi esetet. Legjobb esetben csak a *többség* számára érvényes, s mindig mellőz egy *kisebbséget*. Nem igazi transzcendentális feltételt (vagy szubjektív feltételét a valamilyen tárgyhoz – akármilyen legyen is ez – való viszonynak) javasol, hanem csupán egy átlagos, konformista, nyájra jellemző képet. Amikor a „mindenki” összeegyeztette ezt vagy azt az axiómát, akkor e „mindenki” természetesen az összes érintett személyt akarta reprezentálni. Ez a szándék mégsem volt jogos, mert *az egyedi* nem a „mindenki”, és soha nem fogja elfogadni, hogy úgy kezeljék, mint „akárkit”. Különbség jelenik meg itt egy egyedi esetként vagy az általános példányként tekintett egyedi között (Médor a kutya fajtájának példánya, Szókratész az emberé), és a maga egyediségében tekintett egyedi között (Szókratész, amint ő egyedül Szókratész). Ez a különbség *a különbség mint olyan*, az „érzéki léte”: becsempésződik ugyanis a fogalom (ember) és az intuício (Szókratész) közé. Fentebb beszéltem a metafizikai jelentőségéről.⁵⁶ Van politikai jelentősége is. Azt jelenti, hogy az emberiség kettéoszlik, egyrészt azok tömegére, akik egyetértenek azzal, hogy csak egy modell másodpéldánya vagy a törvény egy esete legyenek, másrészt a – minden egyöntetűség-proklamációban elkerülhetetlenül figyelmen kívül hagyott – kisebbségre vagy – ahogyan szintén mondják – „különcökre” (a *nem közönségesek* értelmében). Ez a tény meglepő lehet, mivel összességében a rabszolgaság, amire minden oldalról hivatkoznak, nem az, amit a 19. században eltöröltek, hanem még mindig az ókori rabszolgaság. Valójában ez az „úr–szolga” közhely a történelmi haladásról, a moderneknek (a keresztény vallásnak) a régiekkel (a pogány vallással) szembeni felsőbbrendűségéről való kérdezősködést foglal magában. S ugyanakkor e haladás eredetéről is: a civilizáció, aminek ma örvendünk, a szolgák *munkájának* műve-e, miközben az urak ekkor élőködőknek látszanak? Vagy felsőbbrendű emberek kisebbségének az alkotása? E posztkojève-i vitában egy furcsa csereberének vagyunk tanúi. „Az úr és a szolga dialektikáját” hol marxista konnotációkkal töltik meg: az úr kizsákmányoló, anélkül élvez, hogy dolgozna (s egyetlen igazolása az egyetemes történelem ítélőszéke előtt, hogy szolgáját, halálbüntetés terhe mellett, munkára kötelezi). Hol nietz-

⁵⁶ Látjuk, hogy a deleuze-i különbség kevésbé a *reprezentáció* és a *dolog* közé csempésződik be, mint a reprezentáció két képessége: az értelem vagy a fogalmak képessége, s az érzékiség, az intuíciónak képessége közé. Ez az eltökélten posztkantianus „különbség-filozófia” lényegileg a „képességek (hallgatólágoosan: a szubjektum képességeinek) doktrínája”

schei hangsúlyokat kap: a modern burzsoát megvetendő lénynek tartják, mert csak emancipált szolga, egy felszabadított, aki interiorizálta az urat.⁵⁷

A következő lépés a különbségtevésben áll, a különbségtevésben a között, ami a szolgától, s a között, ami az úrtól jön. Ehhez egy kritériumot kell találni, amit nyilvánvalóan nem szolgáltatt többé a politikai státus. És erre, egy „differenciálás”-kritérium keresésére vállalkozik Deleuze a *Nietzsche és a filozófia* című, 1962-es tanulmányában.

1. *Erő és gyengeség.* Megtalálható-e a kritérium a tényekben? A felsőbb rendű értékek az uralkodó osztályok értékei és a szolgálai értékek az uralt osztályokéi? Bizonyára nem. Ha a felsőbbtség, ami az urat meghatározza, az ő erejéből származik, a szolgáltság pedig az akarat gyengeségéből, akkor nem vagyunk feljogosítva arra, hogy összekeverjük az erőseket a nap uraival, azokkal, akik ténylegesen uralkodnak. Mégpedig két oknál fogva nem. Egyrészt a tények nem azt mondják, amit mondatni akarnak velük („Nincsenek tények, csak interpretációk vannak”). Másrészt *ténylegesen* inkább a gyengék uralkodnak: „Kötelességünk mindig megóvni az erőseket a gyengéktől”,⁵⁸ mert a gyengék, nyájban csoportosulva, felülkerekednek az erőseken. A győzelem ténye nem bizonyít semmit.

2. *Aktív erők és reaktív erők.* A kritériumot másutt kell keresni. Deleuze azt írja, a gyengébb nem a kevésbé erős, mert

„a kevésbé erős ugyanolyan erős, mint az erős, mivel a fortély, a szemfülesség, a szellemesség, sőt a bűbáj, amelyekkel kiegészíti a kisebb erejét, éppenséggel ehhez az erőhöz tartoznak hozzá és teszik azt olyanná, hogy az nem kevesebb”.⁵⁹

Ebből következik, hogy a különbség az erő két minősége között lesz: egy erő lehet aktív (nemes) vagy reaktív (alantas). A reaktív erők nem csinálják végig, hiányzik a merészségük, „elválasztva” maradnak „attól, amire képesek”.

De egy erő hogyan nem csinálná „végig, amire képes”? Ha nem teszi ezt, akkor azért nem, mert egy akadály megakadályozza. Ha nem söpri félre ezt az akadályt, akkor azért nem, mert nincs hozzá ereje. A gyenge ereje is, mindennek ellenére, egy kisebb erő, amely ott áll meg, ahol nem haladhat előre, tudniillik kevésbé messze, mint az erős ereje. De ekkor visszajutunk az 1. számú kritériumhoz, amit már eltávolítottunk: a gyengébb egész egysze-

⁵⁷ Kojève ezt mondta például: „A burzsoá sem nem szolga, sem nem úr; ő – a Tőke szolgálója lévén – a saját szolgája” (*Introduction à la lecture de Hegel*, id. kiad. 194.).

⁵⁸ Idéve in: *Nietzsche és a filozófia*, id. kiad. 97.

⁵⁹ l. m. 101.

rűen a kevésbé erős (miként az erő nyers apológiáiban vagy a „fait accompli” durva politikáiban).

3. *Affirmáció és negáció.* A kritériumot megint másutt kell keresni. A gyenge nem olyan valaki, aki *gyengén* akarja *a hatalmat*. Nem az akarat egyfajta satnya kis alakja, a száználmas *conatus*át kifejtő ontológiai féregféleség. A gyenge olyan valaki, aki *hatalmasan* akarja *a gyengeséget*. A gyenge tehát lehet a legerősebb is a hatékonyság szempontjából, azért még nem kevésbé lesz gyenge, az akarata negatív irányultsága miatt, lévén, hogy ez utóbbi teljes egészében önmaga megsemmisítése felé van fordítva.

„De bármilyen ambivalens legyen is az értelem és az érték, mégsem juthatunk arra a következtetésre, hogy egy reaktív erő aktívá válik, amikor képességének a végletéig elmegy. Hiszen »végletekig menni«, »eljutni a végső következményekig« maga is kétértelműségekkel terhes, attól függően, hogy afirmálunk vagy tagadunk, affirmáljuk a saját különbségünket, vagy pedig tagadjuk azt, ami különbözik.”⁶⁰

A kritérium most tehát az akarat affirmatív vagy negatív minősége. Az igazság például annyit ér, amennyit az igazság akarása: az igazság magasabb rendű az illúziónál, ha az igazság akarása affirmatívabb, mint az illúzió akarása. A genealógia így bevezet abba, amit Deleuze „dramatizáló módszernek”⁶¹ nevez: miközben a lét filozófiája azt kérdezte például, hogy „mi a jó?”, az akarat filozófiája azt fogja kérdezni: „ki akarja a jót?”. Másként szólva, a jó akarása (a jóakarata) az akarat növekedését vagy csökkenését akarja-e?

Deleuze ekkor *A morál genealógiájára* hivatkozik. Nietzsche így szerepelteti ott az úr és a szolga helyzetét: az úr mondja: „Én jó vagyok, tehát te gonosz vagy”, a szolga mondja: „Te gonosz vagy, tehát én jó vagyok”. Az úr értékelése az élvezetéből fakad: úr az, aki örvend annak lenni, ami, aki boldognak és jónak állítja magát anélkül, hogy ezért szüksége lenne arra, hogy mással hasonlítsa össze magát, és számba vegye a másik véleményét. Pontosan az elmélkedésnek ez a hiánya alkotja a szuverenitást. A hegeli úr, ebből a szempontból, szolga lenne, vagy inkább az úr képeinek felelne meg a szolga fejében, mivel szükségét érzi annak, hogy *elismertesse* magát a másikkal.⁶² A maga részéről a szolga értékelése az ellentéte az úrénak. Először is a szolga a másiktól indul ki, nem pedig önmagából: nincs ereje, hogy egyedül állítsa magát, azzal kell kezdenie, hogy tagadja a másikat. Túl gyenge, hogy

⁶⁰ I. m. 111.

⁶¹ I. m. 127.

⁶² I. m. 26.

megteremtse a saját értékeit, ledönti azokat, amelyeket az úr szuverén módon tételezett: az úr értékei gonoszak, *tehát* az ellentétes értékek (munka, demokrácia, filantrópia) jók. Másodsorban a szolga teremti a morált. Az úr *javát* és *baját* (a szerencsés egyiket s a nyomorult másikat), amelyek a hatalom állapotait vagy fokait fejezték ki, *jósággá* és *gonoszsággá* változtatja. Nietzsche tanmeséje illusztrálja ezt a kérdést: a ragadozó madár, melyik megeszik egy bárányt, azért cselekszik így, mert ragadozó madár természetében van az, hogy felfalja a bárányokat. Nem azért teszi, hogy tagadja a nem-ént, ami számára ez alkalommal a bárány. Minden úgy történik tehát a szolgálkkal, mintha a birkák ellenségeik ragadozó magatartását egy gonosz akaratnak, egy nekik rosszat akaró szándéknak tulajdonítanák, s követelnék, hogy a sas viselkedjen bárányként. Ez a szolgálak felkelése a morálban, az eredménnyel együtt: a szolgálknak sikerül meggyőzniük uraikat a bűnösségükről. Jó az, aki *megehetné* vagy *megnyírhatná* a másikat, de nem csinálja. Az erő így „el van választva attól, amire képes”, majd maga ellen van fordítva, s belerángatva egy „reaktív-alakulásba”.

4. *Az afirmáció afirmációja és a negáció negációja.* Észrevesszük azonban, hogy az *igen* és a *nem* az akaratra nem elég ahhoz, hogy azt a kritériumot nyújtsa nekünk, amit keresünk, mert éppúgy van afirmáció és negáció az úrnál, mint a szolgálánál. Ami változik, az a sorrend, amelyben mutatkoznak. A neheztelés, a reaktivitás a negációból merítik az afirmációt: ha a morál például még mindig a neheztelés morálja, akkor azért, mert egy ideál, egy jó, egy túlsó afirmációja, ahol a jókat jutalmazták, a gonoszokat pedig büntetik. Afirmáció, aminek eredete a negációban van, egy olyan élet elutasítása értelmében, ahol kegyetlenség és igazságtalanság van. A *dialektikát* tehát „a neheztelés ideológiájának”⁶³ kell mondani, mivel tételezi, hogy egy *negáció negációja* egy *affirmációval* egyenértékű.

A filozófia, melyben a szuverén akarat kifejeződik, az *igen* filozófiája lesz. De – és ezt Deleuze nyomatékosan hangsúlyozza – nincsen szó arról, hogy igent mondjunk mindarra, ami van. Épp ellenkezőleg: „az igen, amely nem képes nemet mondani”,⁶⁴ a nihilista afirmációja, „mivel igent mond mindarra, ami nem”. Itt nem tudunk többet: van-e a *negatív*, vagy nincs? Vagy a negatív illúzió csupán, tudniillik az úr afirmatív különbségének, a különbség úr általi afirmációjának interpretációja a szolga által? Ha a negatív semmi, akkor éppúgy nem lehet szó arról, hogy *igent*, mint arról, hogy

⁶³ I. m. 190. és 299.

⁶⁴ I. m. 284.

nemet mondjunk neki: az afirmáció ekkor nem jár semmiféle negációval, ellentétben azzal, amit Deleuze követel. Ha viszont az afirmáció csak azzal a feltétellel autentikusan afirmatív, hogy csupán azt állítja, ami *igen*, akkor a negatív nem semmi: de a felsőbbrendűség hogyan lenne annak az oldalán, ami elutasítja azt, *ami van*?

A genealógusnak itt még finomítania kell a kritériumán: a megteendő különbség mind szubtilisabbá válik. Az *aktív* afirmáció nem lenne tisztán afirmatív, ha nem hozná létre, kizárólag az afirmációt állítva, a „tagadás árnyékát”.⁶⁵ A *reaktív* negációk a maguk részéről afirmációk révén nyilvánulnak meg: de csak az „igenlés fantomjáról”⁶⁶ van szó. Az aktív erőnek tagadnia kell a negatívát, hogy állítsa az afirmatívát. A reaktív erő nem szűnik meg tagadni, még akkor sem, ha olyan külsőt ad magának, mintha állítana s független értékeket teremtené. Hogyan fogjuk megkülönböztetni az első *affirmatív* negációját a második *negatív* negációjától? És az afirmációt, ami állít, az afirmációtól, ami tagad?

5. *Örök visszatérés*. Erre a nehézségre Deleuze az örök visszatérés nietzschei doktrínájának – amit „majdhogynem beavató aktusnak” mond⁶⁷ értelmezésével felel. Az örök hipotézisnek rendszerint ciklikus értelmet adnak: a világ ugyanazon állapotai fognak végtelenül visszajönni, ugyanazok az események fognak reprodukálódni. Ez helytelen, magyarázza Deleuze, mert az örök visszatérés kiküszöböli a gyengéket, és csak az erőseket hozza vissza. Mindazt, ami kétségbe van esve a gondolatra, hogy végtelenül vissza kell jönni, az „örök visszatérés” megszünteti, és nem jön vissza. Egyedül az erősek jönnek vissza, akik „állítják a különbségüket”: visszajönnek, de különbözőkként, miközben megsemmisülnek azok, akik „tagadják azt, ami különbözik”. Mintegy *ön-destrukciója* van tehát a *negatív*nak:⁶⁸ olyan kifejezés, ami felidézi, sajnálatos módon, az imént elítélt „tagadás tagadását”, ami a fordítottját jelentené, tudniillik, hogy a *nemmel* szembeállított *nem* az *igenből* származik, ahelyett, hogy létrehozna (miként a dialektikában).

Kézben tartjuk most már a kritériumot: ez az igen és a nem közötti el-sőbbbségi viszony.

„Ha az afirmációt és a tagadást a hatalom akarása minőségeinek tekintjük, látjuk, hogy viszonyuk nem egyértelmű. A tagadás *szemben áll* az igenléssel, viszont az igenlés

⁶⁵ *Différence et répétition*. id. kiad. 76.

⁶⁶ *Nietzsche és a filozófia*, id. kiad. 277.

⁶⁷ I. m. 113.

⁶⁸ I. m. 114.

különbözik a tagadástól. Nem tudjuk elképzelni az affirmációt, amint a maga részéről szemben áll a tagadással: így tagadás kerülne belé.⁶⁹

A különbség, amit keresünk, egyenlő azzal, ami a különbség és a szembenállás között van. A szolga valamennyi különbséget szembenállásként interpretál. Az úr semmiféle szembenállást nem lát ott, ahol különbség van. Az úr elégedett azzal, hogy ő különböző, nem érzi magát fenyegetve elégedettségében más emberek véleményétől vagy létezésétől, akik nem olyanok, mint ő. A szolga viszont alapvetően függő: egy csapásra versengésben áll a másikkal.

A kritérium igen világos: egyik oldalon egy független lélek nemessége, a másikon egy féltékeny és irigy szellem alantassága. Alkalmazandó-e ez a kritérium? Nyilvánvalóan nem.

Az *affirmáció szempontjából* a negáció nem az affirmáció ellenkezője. A nem nem áll szemben az igennel, hanem egy különbséget jelez. Ez azt jelenti, hogy a különbségnek csak látszólag van negatívuma: az, hogy „A nem = B”, nem azt jelenti, hogy „A = nem-B”, hogy A léte a B nem-léte, hogy A a B halálából él. A differenciális ítélet csupán csak jelzi, hogy A *más dolog*, mint B. Vagy, ha jobban tetszik, hogy a „nem-B”, ami A, nem negatív, hanem, miként Kant mondaná, határtalan vagy meghatározatlan. A negáció a meghatározatlanság, nem pedig a meghatározottság: el kell utasítani a spinozai *omnis determinatio est negatio*.⁷⁰ A két terminus megkülönböztetése nem vezet be közéjük semmiféle ellentétet.

Ha az *affirmáció szempontjából* az *affirmáció* és a *negáció* viszonya (nem negatív) különbség, nem pedig az ellentét, akkor ebből az következik, hogy az úr soha nem észleli a negációt mint negatívát. Amikor tagadja a szolgát, negációja nem ellenkezik a másik *affirmációjával*, hanem a saját *affirmációjából* következik, ami különböző a másiktól: ez az *affirmatív negáció* nem egyéb, mint e különbség *affirmációja* a két *affirmáció* (az úré és a szolgálé) között. De ugyanennél az oknál fogva az úr a szolga *affirmációjában* nem láthat *ellentétet* a saját *affirmációjával*. Ha gyanítaná, hogy a szolga szemben áll vele, az úr elveszítené azt, ami a felsőbbrendűségét teszi, rivalizálásba lépne az alantásával. Az úr nem úr többé, ha nem ignorálja a szolgát mint szolgát. Az úrnak semmi esetre sem szabad tudnia, hogy a szolga tiszta negáció, úgy kell elképzelnie magának, hogy a szolgálai negációk más *affirmációk*.

⁶⁹ I. m. 288.

⁷⁰ *Différence et répétition*, id. kiad. 74.

Fordítva, a szolga alantassága megtiltja neki, hogy megsejtse az úr nemességét. A szolga nem tudhatja, hogy az úr negációi afirmációk. A negáció szempontjából az afirmáció szemben áll a negációval. A bárány, amely konstatálja, hogy a farkas meg fogja enni, ignorálja bárány-személyisége e tagadásának *affirmatív* természetét, s csak a számára *negatív* következményeket látja benne. Ugyanígy a szolga is érzéketlen azzal szemben, ami az aktív negációból egy *másik* afirmációt csinál: csak pusztítást lát benne, melynek minden erejével ellen kell állni, hogy létezhesen. Ugyancsak elképzeli, hogy (az urat illető) tulajdon tagadása, ahelyett, hogy az ő (szolgai) afirmációinak az elve lenne, önmaga (úr általi) tagadásának a következménye. Így az úr, aki az aktív negációját meglobogtatja, állítva, hogy azt önmaga saját afirmációjából meríti, s hogy csak szembeállítja azzal, ami negatív a másokban, nos, ez az állítólagos úr nem különbözik a szolgáltól: az okoskodás pontosan ugyanaz az egyik oldalon, mint a másikon.

A Deleuze által javasolt kritérium megköveteli, hogy az úr–szolga viszony ne legyen fölébe helyezhető a szolga–úr viszonyoknak. Az egyik értelemben ez különbség-viszony; a másik értelemben ellentét-viszony. De ha ez így van, akkor a kritérium teljesen felesleges, mert nem lesz *semmilyen viszony* az úr és a szolga között. Az úr csak urakkal fog együtt élni, a szolga csak szolgálkkal fog találkozni. Mivel az úr világa és a szolga világa külön vannak választva, ezért az úrnak soha nem kell majd faggatnia magát a szolgáltól való különbségéről, sem a szolganak az úrral való ellentétéről. Az úrnak még csak nem is kell tudnia felismerni a szolgát, mint Arisztotelész Istenének, aki nem ismeri az anyagot (amely viszont csak azzal a vágyával határozható meg, hogy az legyen, ami nem: forma). Márpedig a szolga jelen van a deleuze-i úr világában és gondolkodásában. Túlságosan is jelen van: az úr azzal tölti ideje legnagyobb részét, hogy „állítja a különbséget”, hogy megkülönbözteti magát a szolgáltól. Ugyanígy az afirmatív filozófiát is negatív feladatok határozzák meg: a papok megtámadása, a homály eloszlatása a népeségek körül, stb.

Vagy még azt fogjuk mondani: az afirmáció szempontjából a különbség és az ellentét nem-azonossága nem ellentét, hanem különbség; a negáció szempontjából ugyanez a nem-azonosság ellentét. És e két interpretáció nem-azonosságát a maga részéről hol különbségként, hol ellentétként lehet értelmezni. De ha így lenne, akkor az afirmációnak nem volna szabad *semmiféle ellentétet*, hanem *csak különbséget* látnia az ő perspektívája és a negáció között; végül is tehát nem lenne számára *semmiféle különbség* a különbség és az ellentét között (mivel ez utóbbi csak különbség). A negációnak pedig nem volna szabad *semmiféle különbséget* látnia az afirmáció álláspontja és a

saját álláspontja között a viszonyt illetően, ami a két álláspont között van: nincs különbség a különbség – amiről az affirmáció beszél –, s az ellentét között – amiről a negáció beszél. Az egyiknek csakúgy, mint a másiknak a különbség és az ellentét nem-azonossága úgy kellene hogy megjelenjen, mint *azonosság*.

Általános módon, a nehézség eredete, úgy látszik, a következő: hogyan beszéljünk egy *hasonlíthatatlan* létről (az egyedi vagy szuverén létről) az *értékek*, azaz az egyetemes összehasonlítás filozófiájában? Értékelni összehasonlítást jelent: *ez többet ér, mint az*. Egy értékfilozófiában az értékelések konkurenciájáról, az értelmezések háborújáról, a világnézetek versengéséről lehet csak szó. A nihilizmus, ami ellen Deleuze harcol, valamennyi érték e kölcsönös lerombolásának látványából azt a tanulságot meríti, hogy „minden érvényes”, „minden egyenlő”, „minden ugyanaz”. S csakugyan, minden érvényes: csak vélemények, álláspontok, értelmezések és perspektívák vannak. Senki sem engedélyezhet magának igazságot, mivel maga az igazság is egy más értékekkel konkuráló érték. Márpedig e nihilista konklúzió veszélyes az akaratra nézve: az akarat levert állapotának felel meg. Ha minden érvényes, akkor mire jó inkább ez, mint amaz? Amikor minden közömbös, az akarat már nem kötődhet semmiféle vállalkozáshoz, mint abban a korban, amikor még hitte, hogy az igazság valóban az igazság. De hogyan vezessük be újra a *különbséget* e közömböségtől fenyegetett világba anélkül, hogy megtagadnánk ezért a „kopernikuszi fordulat” tanítását: „Mi parancsolunk”? Deleuze egy magából a konkurenciából merített kritériumot ajánl: egyes értékelések nemesek, mások alantasak; a nemes értékelés önmagából, létének gazdagságából indul ki, miközben az alantas értékelés az ínségéből indul ki, az általa egy másíknál elismert felsőbbrendűséget illetően, amit irigyel. Ám e különbségnek csak akkor van értelme, ha lehetséges felfogni egy értékelést – azt, amelyet nemesnek mondunk –, ami nem lenne összehasonlítás. „Én jó vagyok, *tehát* te gonosz vagy”: az úr nem meríti felsőbbrendűsége affirmációját a szolgálával való összehasonlításból, soha nem verseng vele. Márpedig ha a másikhoz való viszony nincs jelen önmaga e szuverén affirmációjában, akkor Deleuze-nek nem volna szabad azt írnia, hogy: „A úr állítja a különbségét”, hanem inkább azt, hogy „Az *azonosságát* állítja”. Márpedig a Deleuze-i úrnak főként nem szabad az azonosságát állítania: máskülönben az (önmaga s önmaga közti) azonosságot a (közte s a másik közötti) különbség váltaná fel, vagyis alá volna rendelve neki. Hierarchiában lennénk ekkor, nem pedig anarchiában, egy platóni típusú, letelepedett elosztásban, nem pedig egy deleuze-i típusú, nomád elosztásban.

És pontosan azért, mert a deleuze-i úr nem egy azonosság révén határozódik meg, hanem a másikkhoz való differencia-viszony révén, vonják magukkal őt a szolgák egy „reaktív-kifejlésbe”. Az „úr-szolga” viszony e verziójából következő történetfilozófia azzal végződik, hogy összekeveredik a hegeli elbeszéléssel, azzal a különbséggel, hogy azt, ami Hegelnél haladászámba ment, most hanyatlási tünetként interpretálja.

„Az aktív ember, ez a szép, fiatal és erős férfi, akinek az arcán már kivehetőek egy betegség lappangó jelei, amellyel még nem fertőződött, amely csak holnap támadja meg. Meg kell védeni az erőseket a gyengékkel szemben, de ismerjük ennek a vállalkozásnak a kétségbeesett voltát. Az erős a gyengének ellen tud állni, de az elgyengülésnek, mely a sajátja ... már nem.”⁷¹

Azon a napon, amikor ez az önmagában oly biztos úr találkozik, nem egy másik úrral (azaz egy másik affirmációval, amely esetleg tagadja őt), hanem egy szolgálival, megtanulja a különbséget úr és solga, egy különbség s egy ellentét között. Ettől a naptól fogva látja, hogy amit tagad a szolgában, az nem egy másik affirmáció, hanem a saját affirmációja tagadása. Elutasítja önmagának a solga általi tagadását. E felfedezés rögtön meggyengíti, közeleg a pillanat, amikor az úr, felebarátját fedezve fel a szolgában, egyenjogúsítani fogja. S csakugyan, hogyan tudjuk meg, az affirmáció s a negáció közti néhány találkozás végén, hogy a *nemet*, amit az imént ejtett ki az ellenfelek egyike, megelőzi-e, vagy pedig követi az *igen*?

⁷¹ Nietzsche és a filozófia, id. kiad. 249–250.

6. AZ IDŐK VÉGE

Az eszmecsere újabb irányultsága Franciaországban késleltetett következménye a 68-as májusi tapasztalatnak. A francia művelt osztály ebben az 1968. májusi hónapban élete legnagyobb meglepetését ismerte meg: a forradalom, amiről oly hosszú ideje beszéltek, kirobbant, anélkül, hogy valakit is értesített volna; ám ez a forradalom, mindent egybevetve, nem is volt talán forradalom... Az értelmiségiek több mint húsz év alatt jókora erőfeszítéseket tettek, hogy bevezetést nyerjenek a történelmi materializmusba, abban a reményben, hogy kiszakíthatják magukat a „kispolgári ideológiából”, amivel származásuknál fogva rendelkeztek. Ez annak érdekében történt, hogy felfedezzék a történelem ezen elméletében, e politikai gondolkodási módban az akadályt, mely elválasztva tartotta őket a történelemtől, amikor az az ajtón kopogtatott.

A HATALMAK

Ez év május-június hónapjában az emberek megtapasztalták a hatalmat, abban az értelemben, hogy a nevezetes „események” során mindenki számára adva volt, hogy a hatalom két ellentétes tulajdonságát (rendkívüli törekenység, ugyanakkor a felforgatással szembeni korlátlan ellenállási képesség) megfigyelje. *A hatalom törekenysége*: elég egy kis diáklárma ahhoz, hogy általános féktelenséget idézzon elő, s egy egész nemzetet megbénítson. Úgy tűnt, hogy a hatalom diadalmasan szállhatott szembe egy olyan államcsínnel, mint az 1961-es algéri *puccs*, de nem egy karnevállal.¹ A hatalomnak enge-

¹ Hamarosan látni fogjuk, hogy „lármáról” vagy „karneválról” beszélni semmiképpen sem egyenértékű azzal, hogy ezeket az eseményeket jelentéktelennek, vagy valóságos politikai jelentőség nélkülinek tartjuk. A politikai antropológia megmutatta a szaturnália és a karnevál funkcióját: utánozza a rendtelenséget, azért, hogy jobban megízleljük a rend jótéteményeit (vö. Georges Balandier: *Anthropologie politique*. Paris: P.U.F., 1967.).

delmeskednek, ha mindenki meg van győződve róla, hogy ez a hatalom *a hatalom*. Meghatározhatjuk a hatalmat, ameddig csak akarjuk, azzal, hogy ellenőrző s kényszerítő eszközök készlete áll a rendelkezésére, azért még nem kevésbé igaz, hogy e hatalom hatalma, és képessége, hogy mindezekkel az eszközökkel éljen, a legitimitásában, azaz a közvélekedésben van. De ebben van a *hatalom legyőzhetetlensége* is: mert úgy látszik, hogy egy elismert hatalom elnyúló hiánya elviselhetetlen a társadalmi test számára. Amikor egy hatalom gyengének mutatkozik, nemsokára az autoritás helyreállításának leszünk a tanúi valamilyen trónkövetelő legitimálása által (olyan legitimálás ez, amit egy weberi tanítvány „karizmatikusnak” mondana). A franciák, 1968 májusában, rövidített változatban s a 19. századi párizsi felkelésektől kölcsönzött jelmezekben (barikádok, hatvannyolcas szócséplések) a fontosabb újkori forradalmak forgatókönyvét játszották el. Az első felvonásban leleplezik az ancien régime-et s felszólítják, hogy tűnjön el, a második felvonásban „minden lehetséges”, a harmadik felvonásban a lelkesedés alábbhagy, egy új, az előbbinél szigorúbb rendet vezetnek be (ami azt mondhatja az emberekkel: „A forradalmat elárulták”). A filozófiában 68 bájos májusi hónapja a következő két kérdést vetette fel: miért van, hogy a hatóságokat hol elfogadják, hol elutasítják? S a forradalmak miért végződnek mindig a rend helyreállításával? Ezekre a kérdésekre a marxizmus, mely politikai gondolkodásként szolgált az értelmiségi osztály számára, nem válaszolt semmit, mivel még a tényt is elutasította, amely életre hívta őket. Althusser számára például 68 májusa „a világtörténelem leghatalmasabb munkássztrájkját” jelenti „(tízmillió sztrájkoló egy hónap alatt), [...] sztrájkot, amit egy mély ideológiai lázadás »előzött meg« és »kettőzött meg« Franciaország egyetemista és kispolgári értelmiségi köreiben”.² „Megelőzött”, „megkettőzött”: az idézőjelek, melyek e két jelzõt övezik, elárulják az ügyes elhallgatást, amellyel Althusser eltünteti a „munkássztrájk” jól ismertjébe az ismeretlent, aminek tudomásulvételét elutasítja, tudniillik a „mély ideológiai lázadást”. Althusser szeretné meggyőzni olvasóját, hogy a konfliktus a kormány, az uralkodó osztály képviselője, s a munkásosztálynak „a bázist” képviselő szervezetei között állt fenn. Szerencsétlenségére 1973-as olvasója emlékszik rá, hogy ebből semmi nem volt igaz: öt évvel korábban láthatta, hogy a féktelenség égető kérdése másutt, az oktatási intézményekben volt. A klasszikus konfliktus, az egyetlen, amit Althusser meg akar jegyezni, csak a (bizonyára „túldeterminált”) visszahatása volt egy *hatóságok* és lakosság közötti egyenetlenkedésnek. A kavargás első áldozata

² Réponse à John Lewis, 9–10.

az az ember volt, aki nyilvánosan hirdet egy tudást, aki feljogosítja magát a szakértelmére: a *tanár*, akinek a beszéde *monológ*, abban a mértékben, amelyben csak egy lehetőséget, a *dialógus* lehetőségét hagyja meg hallgatójának, más szóval, hogy jelezze, ha megértette, sőt hogy időről időre kérdést tegyen fel, feltéve, hogy ez a kérdés *pertinens*. A dialógus eme univerzumában mindent kérdésessé lehet tenni, feltéve, hogy a megkövetelt *formákban*, a tudás nyelvén belül „jól kialakított kifejezésekkel” teszik. A formák így minden kritika alól kibújnak, s e formákkal együtt az is, amit védelmeznek: a tekintély-viszony. A 68. májusi forrongások gazdagsága nem a korszakban kibocsátott „eszmékben” van (amik csak kölcsönzött kacatok voltak a forradalmi legendából, mely hivatkozási mítoszként szolgál a „francia köztársaság” számára). 68 májusának érdekessége a tiltakozások *impertinenciájában*, a kritikák illetlen jellegében van: mindenekelőtt a formákat forgatták fel.

Mit állíthatunk szembe, *pertinens* módon, a tudással? Csupán azt, hogy nem tud eleget, hogy nem ismeri ezt, vagy azt. Tehát csak tudással lehet szembehelyezkedni a tudással. Újra megtaláljuk a Bataille, Blanchot, Foucault, Derrida, Deleuze vagy Lyotard által különböző módon megfogalmazott dialektikus paradoxont: értelmetlen *szembehelyezkedni* az ésszel, mivel az azonossági elvnek alávetett gondolkodási forma, uralkodik a szembenállás logikája felett. Ezért mindig csak észet állítunk szembe az ésszel, igazságokat az igazsággal, jelentést a jelentéssel, Szókratészt Szókratésszel vagy Hegelt Hegellel. Csakhogy megtaláljuk ezt a paradoxont a politika területén is: a hatalommal csak egy másik hatalmat állíthatunk szembe, s ez a titka a forradalmak állítólagos „elárulásának”. Hogyan szegülhetnének szembe a hatalomnélküliek a közhatalmakkal? A *dialektika* kétségkívül azt tanította, hogy a proletár hatalmatlanság – a negativitás – a legnagyobb az összes hatalom közül. Ám ez történt: a negativitás csak azáltal jutott el a hatalom megragadásához, hogy óriási, tagadhatatlanul pozitív (miként Sartre sajnálkozott ezen) szervezetekkel látta el magát, amelyeket hol a közigazgatás mintájára (szociáldemokrácia), hol a hadsereg mintájára (KP) építettek fel. A negatív tehát csak a pozitív negatívja volt, ugyanaz a dolog megfordítva, a hasonló szembeállítva a hasonlóval. Lyotard írja ezt 1973-ban:

„Ész és hatalom egészen ugyanaz. Kiszínezhetitek az elsőt a dialektikával vagy a jövő-kutatással, mégis megkapjátok a másikat egészen nyersen: börtönökkel, tilalmakkal, közjőval, szelekcióval.”³

³ *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris: 10/18 Éditions Flammarion, 1973. 13.

Foucault 1968 utáni munkái illusztrálják ezt az újabb tájékozódást. *A szavak és a dolgok* szerzője új anyagot fog találni benne episztemológiai elgondolásai számára. Azoknak az intézményeknek az újabb történetét tűzi ki magának tárgyául, ahol eldöntik a határt, ami elválasztja a normálist a kórostól. (A rossz tanulókat megbuktatják az iskolai vizsgákon, a betegeket kórházba küldik, a bűnözőket börtönbe stb.) Foucault annak kimutatására fog törekedni, hogy ezek az intézmények, a közhatalmak által létesített helyek, ahol számos hatalom gyakorolja uralmát, hogyan lesznek a megfelelő tudások (pedagógia, orvostudomány, pszichiátria, kriminológia stb.) lehetőségfeltételei.⁴

De a döntő pont kétségkívül a másik kérdés oldalán van: mi idézi elő, hogy egy hatalmat tiszteletben tartanak? Miért esik meg vele néha, hogy már nem tisztelik? Az *érdek* által történő magyarázat, amivel eddig beérték – a tömegek akkor kelnek fel, amikor éhen halnak –, most már egy kicsit kevésnek tűnik. A 20. század egész története az ellenpélda, amely hatályon kívül helyezi a „dialektikus” elméletet, mely szerint „a termelőerők és a termelési viszonyok ellentmondása” „objektíve” forradalmi helyzetet idéz elő. Ez utóbbi azután „szubjektívan” is azzá válik, amikor a proletarizált tömegek felfedezik, hogy nincs semmi vesztenivalójuk egy termelési mód-változásban. A szubjektív forradalmi szenvedély eme objektív feltételek általi világra hozása senkit nem győz meg, s már Althussernek is a „túldeterminációra” kellett hivatkoznia. Ugyancsak az 1970-es években a *vágyra* és az *élvezetre* vonatkozó megfontolások befeccskendezésével igyekeznek ismét működőképes állapotba hozni a mértékadó politikai elméletet (a marxizmust). Marxot Freuddal kellett kiegészíteni. Ez a program helyettesíti azt, amelyet 1945-ben tűzött maga elé az értelmiségi osztály: Marx kiegészítését Kierkegaard-ral. Ismét arról van szó, hogy az „objektív doktrínát” egy „szubjektív” kiegészítővel gazdagítsák. A valóság, ezzel egyetértenek, a termelőerők, de ez utóbbiak nem képesek maguktól felkelteni a forradalmi szenvedélyeket. 1971-ben Roland Barthes a következő ítéletet hozta (melyben a „mi” egyenértékű a „mi, értelmiségiek”-kel):

„A probléma, amit felvetünk magunkban, az ez: hogyan idézzük elő, hogy a modernitás két nagy *episzteméje*, tudniillik a materialista dialektika és a freudi dialektika összetalálkozzanak, belsőleg egyesüljenek egymással és új emberi viszonyt hozzanak létre [...]?”⁵

⁴ Lásd különösen: *Felügyelet és büntetés*. Ford. Fázsy Anikó, Csűrös Klára. Budapest: Gondolat Kiadó, 1990.

⁵ *Tel Quel*, 47. sz. 16.

A közönség e közkívánatának legtisztább jele Herbert Marcuse könyvének könyvpiaci sikere, 1968. június hónapjától egészen a következő esztendőig. Mégis, Marcuse freudo-marxizmusa nagyon sovány lötyty volt a francia olvasó étvágyának, mégpedig két okból is: filozófiailag visszafejlődésnek tűnhetett visszatérni egy hegeli marxizmushoz; de főként Marcuse megreformált freudizmusa már nem volt elfogadható annak számára, aki megtanulta Lacantól, hogy a vágnak semmi köze sincs egy természetes impulzushoz, aminek útjába egyedül a társadalom, nem pedig maga a valóság állítana akadályt. Az elfojtás társadalmi represszióba történő beolvasztása, ami a freudo-marxizmus alapelve, a 18. századi együgyűségek (jó természet, jó vadember, rossz társadalom) új kiadásának tűnt. Lacan szerint az elfojtás az összes repressziót megelőzi, s egyébként ő az, ami ezeket magyarázza. A vágy elve, mondja, a lehetetlenben van, arra van ítélve, hogy csak az álomban elégüljön ki: ez a pszichoanalízis tanítása, amiből egy etikát meríthetnénk, teszi hozzá, „ha korunkat nem kínoznák ilyen csodálatosan idillikus követelmények”.⁶ Ezzel együtt megérthetjük, hogy Lacan ezt mondhatta a vincennes-i (akkor még „vörös”) egyetem hallgatóinak, akik 1969 decemberében lármáztak az óráján: „Haladásellenes vagyok”, s „Egy Vezető az, amire ti, mint forradalmárok vágytok. Meg fogjátok kapni”⁷ Lacan így közelebb állónak mutatkozott Platónhoz, aki a zsarnokságot a túlzott demokráciából származtatja, mint a forradalmi romantikához.⁸

Marx és Freud, azaz a politika és a vágy szövetségének volt tehát egy előzetes feltétele: a lacanizmus kritikája. Ha a *L'Anti-Édipe*, amit Deleuze 1972-ben Félix Guattarival, egy lacani iskolából származó pszichoanalitikussal együtt publikál, azonnal óriási sikert arat a közönségnél,⁹ akkor azért, mert teljesítette ezt a feltételt. Ez a könyv a vágy politikai elemzését ajánlja: a vágy két irányban léphet fel, vagy önmagát állíthatja, vagy a hatalmat és a fennálló rendszert veheti tárgyául. E vágyterminusokban való elemzésnek köszönhetően az embernek képesnek kell lennie válaszolni arra, amit Deleuze „a politikai filozófia alapvető problémájának” nevez, s amit szerinte Spinoza vetett fel: miért harcolnak úgy az emberek *a szolgaságukért*, mintha a lelki üdvükről volna szó? Miért fogadja el a szolga, hogy szolgál, s a kizsák-

⁶ *Écrits*, id. kiad. 852. (1964-es szöveg).

⁷ A *Magazine littéraire* 1977. februári (no. 121.) számában közölt magnófelvétel alapján (24–25.).

⁸ Ez magyarázza a meddséget, amire a freudo-marxizmus franciásabb képletének hívei ítélték magukat, holott úgy tűnt, hogy az összes ütőkártya az ő kezükben van: a „lacano-althusserizmus”, ahogyan a *Cahiers pour l'analyse*-ben (1966–68), és a *Tel Quel* folyóiratban nyilvánult meg kriptokommunista (1966–70), majd maoista szakaszában (1971–77).

⁹ Lásd a *Critique* folyóirat 306. számában René Girard és Jean-François Lyotard cikkeit.

mányolt, hogy kizsákmányolt legyen? A válasz a szolga szolgálai vágyán, a kizsákmányolt represszió után vágyán keresztül vezet. Ha a tömegek támogatták Napóleont, Mussolinint, Hitlert, Sztálint, Maót, akkor egyáltalán nem azért, mert illúziók áldozatai voltak, mert azt hitték, hogy ezek a diktátorok az ő érdekeiket védték.

„Nem, a tömegeket nem csapták be, vágytak a faszizmusra az adott pillanatban, az adott körülmények között, s ez az, amit meg kell magyarázni, a nyájszellemű vágynak ezt a perverziónját.”¹⁰

A SZÁZADVÉG BETEGSÉGE

Ha Deleuze-nek 1972-ben sikerült, amit mindenki hiábavalóan igyekezett véghezvinni – a freudo-marxista szintézis –, akkor azért, mert egy tiszteletlen stílust vett fel, aminek következtében szintézise se nem freudi, se nem marxista. Deleuze észrevette, hogy a marxizmust s a freudizmust fel kell egy kicsit forgatni ahhoz, hogy kihúzzunk belőle valamit. A *L'Anti-Edipe* szótára hol marxista, hol freudista, de a vezérfonál, kezdettől a végéig, nietzschei.

Egy marxista számára sohasem az emberi diskurzusokat alkotó szavaké az utolsó szó: vissza kell helyezni ezeket a diskurzusokat a termelési viszonyok közé, oly módon, hogy feltárják bennük az „osztályhelyzetet”. A döntő ellentét tehát a *termelés* és az *ideológia* ellentéte. Egy freudista számára a tudat nem szavahihető tanú, felesleges kérdezni tőle az egyén ilyen vagy olyan gesztusának, ilyen vagy olyan beszédének értelmét: mert a tudatos reprezentációk játékát kívülről egy tudattalan vágy irányítja. A *tudat* és a *vágy* ellentétével van tehát dolgunk. Ha most lefordítjuk „a tudat” e két „kritikáját” Schopenhauer és Nietzsche nyelvére, akkor kapunk egy „általános gazdaságtant”, melyben Marx *politikai* gazdaságtana és Freud *libidinális* gazdaságtana kibékülnek egymással:

akarat

termelés

vágy

reprezentáció

ideológia

tudat

¹⁰ *Capitalisme et schizophrénie*, I. köt. *L'Anti-Edipe*. Paris: Éditions Minuit, 1972. 37.

A megoldás, amire gondolni kellett, az volt, hogy a vágyat *a felépítményhez* soroljuk-e be, vagy pedig *termelőnek* mondjuk.

„A vágy a felépítmény részét alkotja.”¹¹ Abszurd megoldás egy marxista számára (aki a vágyakat az ideológiai reprezentációba sorolja), aberrált egy freudista számára (akinek a vágy nem „termelő”, hacsak nem álmok és fantazmák). Csakhogy nincs már szó valójában marxista felépítményekről, sem freudi libidóról: e produktív vágy nem más, mint a nietzschei *hatalom akarása*. Hála e szójátékoknak, az 1962-es Nietzsche-könyv „aktív erői” most a „forradalmi vágy” nevet kaphatják: hogyan utasítaná el ezt egy marxista, aki számára végső soron a „termelőerők” azok, amik forradalmasítják a termelési módot? Ha a vágy termelő, mivel aktív, akkor nagyon is forradalminak kell lennie. Emlékszünk, az aktív erőkkel a „reaktív erők” álltak szemben. A papoknak, misztifikáló fikcióik révén sikerült az aktív erőket visszafordítaniuk önmaguk ellen, olyan visszafordítás ez, amely a rossz lelkiismeretet, azaz az akarat összes aktív megnyilvánulásához hozzákapcsolódó bűnösség érzését termelte. Ezek a reaktív erők most a represszió vágya lesznek.

„Elnyomni a vágyat, nem csupán másoknál, hanem önmagunkban, mások és önmagunk zsandárjaivá válni, íme, ez, ami felajz, s ez nem ideológia, hanem gazdaság.”¹²

És hogyan utasítaná el egy freudista ezt a gondolatot, hogy az önmagának valamit megtöltő ember élvezetet talál a lemondásban, amit magára kényszerít (aki például azt fogja mondani, hogy aki kivonja magát minden szexuális kapcsolat alól, az csak hűségesebb első vérfertőző szerelmeihez)? És a vágy önmaga elleni visszafordításának eszköze megint csak a misztifikáció: a papok első soraiban ott van most már a pszichoanalitikus, aki azon dolgozik, hogy meggyőzze a vágyat oedipuszi bűnösségéről.

Ezek a *L'Anti-Cedipe* premisszái. Ami a tárgyát illeti, az abban áll, hogy a század betegségét elemzi. A *Nietzsche és a filozófiában* az egyetemes történelem az előtörténetből az utótörténethez való átmenetként van bemutatva. E két szélső pont között egy kulturális idomítási folyamatnak kellett a kezdetek eredeti vademberét „szuverén és törvényalkotó individuummá”,¹³ a kanti „mi vagyunk, akik parancsolunk”-ot kimondani képes szubjektummá átalakítania. Sajnos, a történelem elvétette a célját. Ahelyett, hogy létrehozta volna a felsőbb rendű, mind aktívabb és autonómabb embert, a nehezítés

¹¹ I. m. 124.

¹² I. m. 415.

¹³ *Nietzsche és a filozófia*, id. kiad. 214.

emberénél végezte. A jelenkori ember beteg volt, betegségét „nihilizmusnak” hívták. Az utolsó ember „semmivé változtatva mindent, ami nem ő”,¹⁴ „elfoglalva Isten helyét”,¹⁵ újra egyedül és nyomorultnak találta magát. Ezt az embert, a maga részéről, meg kellett semmisíteni. Eljött a pillanat, hogy az *akarat semmijétől* (nihilista betegség) átmenjünk a *semmi* aktív *akaráshoz*, a befejezetlen és inaktív, tehát morbid akarattól az aktív nihilizmushoz. A *L'Anti-Cedipe* ugyanezt a történetfilozófiát fejti ki a maga új nyelvén. A század betegsége a századvég betegsége: a *skizofrénia*. Az orvosság itt is az, hogy a passzív skizofréniát (amit a kórházakban kezelnek) meghaladjuk egy aktív skizofrénia révén.

„A skizofrénia, mint folyamat, a vágytermelés, de mint ilyen, a végén van, mintegy a kapitalizmus körülményei között meghatározott társadalmi termelés határaként. Ez a mi »betegségünk«, modern embereké. A történelem végének nincs más értelme.”¹⁶

Deleuze antihegelianus tolla alatt pontosan ugyanazt a diagnózist találjuk meg újra, mint amelyet Bataille és Blanchot kojève-i tolla alatt: a jelenlegi „rossz civilizációs közérzet”, miként a freudisták mondják, egy tünet, ami az egyetemes történelemről szóló diskurzus perspektívájában szolgáltatja ki értelmét, nem pedig, mint Freudnál és tanítványainál, egy családi pszichológiában.

A *L'Anti-Cedipe* szerint az egyetemes történelem egy „deterritorializációs” folyamat. Márpedig a „deterritorializáció” a kapitalizmus lényeges mozgását definiálja: a kapitalizmus tehát a történelem vége után következik, a történelem „egyetemes igazsága”.¹⁷ De mi a „deterritorializáció”? Ez egy *kódolás*-tól egy *dekódolás*hoz való átmenet. E kódolás terminus nem egy nyelvészeti műveletet (egy üzenetlétrehozást) jelent itt, hanem a módot, ahogyan a társadalom a termelést szabályozza (mely, emlékszünk rá, egyszerre foglalja magában a marxisták „társadalmi termelését” és a „vágytermelést”, azaz a „termelő vágyat”, amit Deleuze vezet be ide). A történelem két szélső pontja a primitív törzs és a kapitalista társadalom. Az elsőben minden kódolva van: szabályok vannak minden gesztus, az élet minden körülménye, a test minden része számára; az élet minden pillanata tehát társadalmi esemény. A kapitalista társadalom feltalálja a magánembert, a teste, a szervei tulaj-

¹⁴ I. m. 251.

¹⁵ I. m. 268.

¹⁶ *L'Anti-Cedipe*, id. kiad. 155.

¹⁷ I. m. 180.

donosát, s a munkaerejével szabadon rendelkezőt. A kapitalizmus eredete így egy általános dekódolásban van (ami megfelel, mint látjuk, annak, amit a marxisták eredeti felhalmozásnak hívnak: az egyik oldalon ott van a termelők áramlásának dekódolása, azaz a *termőföldjüktől, szülőföldjüktől, hazájuktól* elszakított parasztok proletarizálódása – a másikon pedig a kereskedelmi vagy a pénzügyi, és a többé már nem *föld*vagyonok létrehozása a gazdagság áramlásának dekódolása által). Ebben a dekódolási mozgásban, ami fölébe kerekedik mindennek, eltűnnek az ősi rituálék, a szertartások, az összes forma, amiket tiszteltek és *szent*nek tartottak. A kapitalizmus „cini-kus”¹⁸ rendszerként definiálódik, mely nem hivatkozik semmiféle hiedelemre, semmiféle szentségre ahhoz, hogy működjön.

Újra megtaláljuk hát ugyanazt a botrányt, amelyet az imént. Ahogyan a kulturális idomítás termékének a szuverén individuumnak kellene lennie (miközben ez a negativitás embere), ugyanúgy a dekódolása cinizmusa által definiált kapitalizmusnak a felszabadulásnak kellene lennie, mivel lerombol minden hiedelmet s minden tilalmat, melyeknek az emberiség alávetette magát. Márpedig a kapitalizmus valósága, Deleuze szerint, a vágytermelés legnagyobb elnyomása, amit a történelemben valaha is megfigyeltek. A kapitalizmus, lerombolva az összes *kötődést*, a mennyei boldogság feltételeit kellene, hogy megteremtse: a leválasztott, *abszolút* egyén nomadizálását, mint a „deterritorializáció” termékét. Márpedig azáltal, hogy felszabadítja az összes áramlást, egy rémálom- és szorongás-világot termel. Miért a történelem e balsikere? Azért, mert a „deterritorializációt” egy örökös „reterritorializáció” kíséri. A kapitalizmus mind messzebbre tolja ki a határt (a nomadizálást), amely felé irányul, miközben mesterséges „territorialításokat” (hiedelmeket, formákat) restaurál.

„Minden visszatér vagy visszajön, az államok, a hazák, a családok.”¹⁹

E territóriumok egyike, mely célba van véve a *L'Anti-Édipe*-ben (várva arra, hogy e könyv folytatása, kétségkívül, a többinek is nekifogjon): a család. Ezért a pszichoanalitikus a modern pap: ő

„a következő funkciót tölti be: életben tartja a hiedelmeket, még megtagadásuk után is! Hitre bírja még azokat is, akik már nem hisznek semmiben!”²⁰

¹⁸ I. m. 267.

¹⁹ I. m. 42.

²⁰ I. m. 374.

Ha kizárólag pozitív vágyat tételezünk, miként Deleuze teszi, akkor a *neurotikus* konformistának néz ki: szenved a lemondások miatt, amelyeket magára kényszerít, hogy alkalmazkodjon a társadalmi élet követelményeihez. A *rabszolgának*, a „reaktív erőnek” felel meg, mely nem megy el „annak végéig, amire képes”. A neurotikus a normális ember, feltéve, hogy hozzátesszük: a normális embert a társadalom normalizálta. Ez a normalizálás egy családi beazonosítás rákényszerítésében áll a gyermek vágyára: ez utóbbinak egy énnel, egy *azonossággal* kell bírnia, s ez az azonosság a saját nemű szülővel, az ellentétes nemű szülőnél való rivalizálása próbájában épül fel. A normális ember azonossága tehát e vérfertőző és apagyilkos (vagy anyagyilkos) én eredeti bűnösségének *fikciójára* van alapozva.

Mi a helyzet a *pszichotikussal*? Deleuze itt ismét küzd a vágy hiány által történő lacani definíciója („léthiány”, mondja Lacan) ellen. A lacani iskola tanításában a pszichotikus az *a tárgy*, ami az anyjának hiányzik (a fallosz). Ugyancsak ő maga nem mutatkozhat bármiben is *hiányt szenvedőnek* (vagyis a maga részéről nem vágyhat). *Annak* „eltaszítása” (e kifejezés fordítja le a *Verwerfungot*, a „kívülre vetést”, amiről Freud beszél) a pszichotikus anyjához való eme viszonyában, *ami a hiányt jelenti* (tudniillik az apai falloszt, a tényt, hogy az anya által vágyott fallosz apai, miközben e perverz anya a gyermekben véli azt megtalálni), előidézi *a hiány e jelölőjének*²¹ visszatérését a valóságban, egy ijesztő tapasztalatban (hallucináció), amelyben a pszichotikus *valóságosan* kasztráltnak látja magát, mivel *szimbolikusan* nem volt az (mivel az anyai beszéd nem utalta őt vissza az apai tényre). Ez, már amennyire ilyen röviden ki lehet ezt fejteni, a lacanisták tanítása a pszichózisról. Erre vezethető vissza: az ember, *hiányzás híján*, bolonddá válik, s a „jelölő” (a beszéd) az, ami e „hiányt” az emberi lények közé bevezeti, e játékot, ami egy mértéktartó viszonyhoz s a másik emberrel való cserékhez nélkülözhetetlen. Deleuze mindezt elutasítja:

„A vágyra vonatkozó három tévedést a hiánynak, a törvénynek és a jelölőnek nevezik. [...] Áthágás, bűnösség, herélés: ezek a tudatalatti meghatározásai vagy pedig *a mód, ahogyan egy pap látja a dolgokat?*”²²

Ugyanezen az oldalon írja: a tudatalatti rousseauista, mert a vágy „a természeti ember”. Végül is az alapvető konfliktus e „természeti ember”, e „vágya-

²¹ Az apai fallosz a „hiány jelölője”: az anya *nem birtokolja*, a fiú *nem* (a lány sem) az.

²² *L'Anti-Édipe*, id. kiad. 132–133.

kozó” és a társadalmi állapot között van. Ha a vágyat elnyomják, beleértve, a kapitalizmus alatt is, amely pedig hangoztatja, hogy „minden meg van engedve” (hallgatólagosan: *annak, aki képes megfizetni*), akkor azért, mert összeférhetetlen a társadalmi élettel. Társadalmilag is elcsúfítva, eltorzítva, például oedipuszi vágygyá változtatva van csak elfogadva.

„[...] s egyetlen társadalom sem viselhet el vágytételezést anélkül, hogy a kizsákmányolási, leigázási és hierarchikus struktúrái ne lennének veszélyeztetve.”²³

Már látjuk Deleuze marxizmusának határait... Udvariasan a múzeumba tessékeli az osztályharcot: csak egy osztály van, a szolgálké, akik közül egyesek uralkodnak a többiekén; ettől a szolgai állapottól csak néhány, osztályon kívüli vágyakozó menekül meg.²⁴

A deleuze-i felfogás a legteljesebb idealizmusba torkollik. A történelem vége emberének az aktív embernek *kellene* lennie, de ő ténylegesen a reaktív ember. A tény és az elve eme szembeállítására nagyon kevésbé empirikus. Márpedig újra megtaláljuk a *L'Anti-Édipe*-ben, a skizofréniának mint *processzusnak* és mint *entitásnak* a megkülönböztetésével. Valójában a skizofréniának olyan szerencsétlenek, ismeri el Deleuze, akik ingadoznak a paranoidás nyüzsgés és a fájdalmas levertség (katatónia, autizmus) között. Ámde, mondja, ez a tény nem bizonyít semmit,

„hacsak nem egy kalandnak a társadalmi elnyomás által előidézett kudarcát, amely a nagy művésznek, például, sikerül. Ez utóbbi »átmegy a falon«, ami a normális embert elválasztja a vágytermeléstől.”²⁵

A bolond megbukott, erejét megakadályozták, hogy „végére érjen önmagának”. A művész tapasztalata autentikus tapasztalata-e egy aktív erőnek, annak, amit Deleuze most „igazi vágnak” nevez? Semmiképpen sem, mert *ténylegesen* a művész is összetöri magát a falon. S az aktív és a passzív különbsége, végső soron, nem két embertípus, hanem ugyanazon individuum belsejében, a vágya két pólusa között áll fenn. A vágy hol a forradalmi pólus felé tart (amit Deleuze „skizoidnak” nevez): ekkor a vágy arra, hogy „meneküljön a társadalmitól”,²⁶ azaz a nyájazonosítások elől, amit a csoport ajánl

²³ I. m. 138.

²⁴ I. m. 303.

²⁵ I. m. 434.

²⁶ I. m. 408.

(haza, pénz, futball). Hol pedig a represszív és „paranoiás” pólus felé, a közhatalmakba, az intézményekbe, a megtiszteltetésekbe (beválasztás a Francia Akadémiába stb.) fektet energiát. Minden egyén vágya a két pólus között ingadozik. Nem lehet tehát egyszerűen szembeállítani a paranoiás nyáját és a forradalmi művészek kisebbségét, mert mindegyik csoportban (beleértve a forradalmi is) s mindegyik individuumban (beleértve a művészt is) fogunk találni „igazi vágyakat”, és „elfojtásra váró vágyakat”. Lehetetlen elkülöníteni a „skizofrén önkívületeket” és a „paranoiás önkívületeket”, mert

„minden önkívületben látjuk a két pólust egymás mellett létezni, s a forradalmi skizoid megszállási töredékeket reakciós paranoiás megszállási blokkokkal egybeesni. Sőt, a két pólus közötti ingadozás konstitutív az önkívület számára.”²⁷

Ugyanaz az ember tehát az, aki úgy látszik, hol azon a ponton van, hogy sikerüljön az áttörés, hol olyan depressziós állapotba merül el, amiből a neheztlenség (amit most Deleuze „paranoiának” nevez) révén mászik ki. Ez az oka annak, amiért a forradalmakat, melyeket az autentikus vágyak váltanak ki, a politikában csakúgy, mint a művészetben, mindig elárulják. Elejétől fogva rosszra fordulnak.²⁸ Minél jobban körülírja különbségét a skizoid és a paranoiás között Deleuze skizo-analízise, annál kevésbé képes megmondani, hogy mi sorolható az egyik vagy a másik oldalra. Szöges ellentétben legkifejezettebb szándékaival, *empirista* tervével, Deleuze oda jut, hogy azt, *ami van*, annak az etalonjával mérje, *ami nincs*, de aminek *lennie kellene*. A negatív, melynek kiűzéséről volt szó, ismét bevezetésre kerül, két ütemben, miként Deleuze, Nietzsche nyomán, oly jól magyarázta 1962-ben:²⁹

1. tételeznek egy ideált, mely pontról pontra szemben áll a jelen lévő valósággal (a „szuverén individuum” mindaz, ami nem az „utolsó ember”, a skizofrénia, mint folyamat az, ami nem a pszichiátriai entitás);

2. ez az ideál, második ütemben, vádemelést enged meg a jelennel szemben, mely bűnös abban, hogy nem egyenlő ezzel az ideállal, maga pedig abban, hogy nem létezik, hogy csak egy ideál.

²⁷ I. m. 451.

²⁸ I. m. 419.

²⁹ *Nietzsche és a filozófia*, id. kiad. 237.

A TÖRTÉNELEM VÉGÉNEK (AZ ELBESZÉLÉS VÉGÉNEK) ELBESZÉLÉSE

Jean-François Lyotard megpróbálta elkerülni ezt a zátonyt az *Économie libidinale*-jában (1974). E könyv címe (éppúgy, mint azoknak a cikkeknek a gyűjteményéé, amelyek 1968 óta előkészítették: *Dérive à partir de Marx et Freud*) eleget mond arról, hogy Lyotard premisszái szomszédosak Deleuze-ével a *L'Anti-Edipe*-ben.

Olyan valaki számára, aki, mint Lyotard, a „praxis filozófiájából” jön – „az ember a saját műveinek a műve”, írta hajdanán³⁰ – és aki sokáig aktivista volt a *Socialisme ou barbarie* csoportban, a Nietzsche által diagnosztizált nihilizmusnak, egyéb jelentések között, a következő jelentése van: a forradalmi aktivista azt képzei magában, hogy harca a dolgok jelen állapota ellen az *igazságra* van alapozva. Rendelkezik egy forradalmi elmélettel, mely mint igazságot tanítja neki, hogy a jelen termelési módot s vele együtt az egész felépítményt bukásra ítéli az ellentmondás, amely áthatja, és hogy e jelen jövője a katasztrófa (háború, általános fasizmus) lesz, ha az emberiség nem kezdeményezi az átmenetelt egy másik termelési módra. De íme, ez az aktivista két dolgot fedez fel:

1. azt hitte, az igazság nevében beszél, de tudtán kívül csak egy erkölcsi ideált fejezett ki; innen ered a forradalmi értékek összeomlása, amiket most, mint vallásos (az emberiség *üdvének* keresése a bűnösökkel szembeni bosszú által) és klerikális (az értelmiségi az a tömegeknek, ami a jó pásztor a nyájnak) értékeket jelölnek meg;

2. ez az új tisztánlátás, közvetve, megengedi annak felfedezését, hogy a szocializmus, éppen azért, mert vallásos „szerkezet” vagy „elrendezés”, sokkal kevésbé forradalmi, mint a kapitalista valóság; mert ez utóbbi cinikus, nem hisz semmiben, s lerombolja az összes hitet az egész földkerekségen.

Az igazság, amit a forradalmi elmélet kínált, csak egy ideál volt. Tehát egyáltalán nem *az igazság* volt, hanem csupán egy *igazság-vágy* kifejezése. Ugyanabból az igazságban való hitből származik, mint a vallás.³¹

Ehhez a ponthoz érkezve szeretnénk, egy pillanatra félbeszakítani Lyotard-t, s azt mondani neki: az aktivistának ez az igazsága talán rosszul volt megalapozva. Egy vágy fogadtatta el vele a marxista kijelentéseket igazaknak, de talán, egész egyszerűen, ezek nem voltak igazak. De ó, jaj! Ő nem

³⁰ „Note sur le marxisme”. In: *Tableau de la philosophie contemporaine* (Fischhaber, 1956., 57.).

³¹ *Économie libidinale*. Paris: Éditions de Minuit, 1974. „Le désir nommé Marx”.

hall meg bennünket, útja már messzebbre vitte, döntőbb játszmát folytat s egyetlen szökkenéssel ugorja át az egész távolságot, mely kiábrándultságát az igazság mint olyan elleni polémiától elválasztja. A megfigyeléstől, hogy ez az igazság csak egy vágy kifejezése volt, az értelmezéshez megy át: a vágy, mely ebben az állítólagos „igazságban” fejeződött ki, az igazság vágya volt. Szeretnénk látni... De ebből ez következik: ha lenne igazság, akkor tehát hegeli, vagy ha jobban tetszik, marxista lenne. Ha a marxizmus nem igaz, akkor nem azért, mert hamis, hanem mert semmi nem igaz.

Bárhogyan legyen is, az alapvető kérdés a nihilizmus kérdése lesz. Az összes hit összeomlása felszabadulás lesz-e vagy katasztrófa? A modern ember a hitelenségben vidám tudományra vagy lehangoló csüggedésre fog-e indítékot találni? Miként Deleuze, Lyotard is reakciónak vagy reaktívnek ítéli a tiltakozást a világ állapotával szemben, ha úgy tetszik, a „kapitalizmussal” szemben. Egyáltalán nem arról van szó, hogy szemrehányást kell tenni a kapitalizmusnak, mert cinikus, kegyetlen: ellenkezőleg, fel kell gyorsítani ezt a tendenciát. A kapitalizmus likvidálja mindazt, amit az emberiség a legnemesebbnek és legszentebbnek hitt: ezt a likvidálást „még likvidebbe”³² kell tenni. Mert a régi szép idők nem fognak visszajönni (kivéve egy örök visszatérés hipotézisét). Íme, hogyan érthetjük egy aktív nihilizmus (amit általában botrányosnak tartottak) e programját: ami nemes és szent, megszűnik annak lenni attól a naptól fogva, hogy már nem naivitás révén hisznek bennük, hanem számítás révén. Ezt fogják például mondani: a vallást (vagy, ami ugyanazt jelenti Lyotard számára, a forradalmi elkötelezettséget), mivel sem nem igaz, sem nem hamis, nincs nagy értelme „demisztifikálni”. Viszont e vallás, mely szent volt egy hívő évszázadban, eléggé tisztátalan dologgá válik a kritikai évszázad után, amikor a romantikusok a gyermekkorok iránti nosztalgiaiból akarják restaurálni, a politikusok azért, hogy a népnek legyen moralitása, maguk a vallásosok pedig hogy elkerüljék a kétségbeesésbe való belesüllyedést. És általánosabban, attól a pillanattól fogva, hogy tudják, az igazság csak az igazság akarásának kifejezése, nem rejtegethetik többé maguk előtt aényt, hogy ez az „igazság” csupán tolmácsolja a riadt elutasítást e világnak, amennyiben e világ nem egy „igaz (szilárd, rendezett, igazságos) világ”. *Kivéve egy örök visszatérés hipotézisét*: s itt, az újabb francia nietzscheánizmus e döntő pontján válik el Lyotard Deleuzétől. Az örök visszatérés hipotézise nagy teret foglal el a nietzscheánusok spekulációjában, olyan oknál fogva, amit Klossowski jelzett: e hipotézis

³² *Des dispositifs pulsionnels*. Paris: 10/18 Éditions Flammarion, 1973. 47.

mindenekelőtt azt jelenti, hogy soha nem volt *első alkalom* (nincs kezdet), s hogy soha nem lesz *utolsó alkalom* (nincs történelem vége). Kegyetlen állítás ez a fenomenológusok fülének, s aminek már láttuk bizonyos hatásait Derrida dekonstrukcióiban. Innen vannak Klossowski tetszelgősen fejtegetett paradoxonai: nincs *eredeti*, a másolat mintája már másolat, a másolat tehát a másolat másolata. Nincs *képmutató álarc*, mert az álarcgal fedett arc már álarc, minden álarc tehát az álarc álarca; nincs *tény*, csak interpretációk vannak, minden interpretáció tehát egy régebbi interpretáció interpretációja; nincs a szó *konkrét értelme*, csak átvitt értelemek vannak, a fogalmak tehát csak rejtett metaforák; nincs a szöveg *hiteles változata*, csak stílusutánezatok, paródiák vannak. És így tovább.³³ Egy először „A platonizmus megdöntése” címet viselő cikkben Deleuze *platonizmusnak* javasolta nevezni azt a (neheztelés morálja értelmében vett) morális természetű akaratot, hogy véget vessenek e végtelen menekülésnek. Megkülönbözteti a jó másolatokat (azokat, amelyek bevallják, hogy csak egy hiányzó modell másolatai) és a rossz másolatokat vagy *színleléseket* (azokat, melyeknek miközben sikerül a modellszámba menni, aminek ők a másolatai, azt sugallják, hogy a modell is csak másolat, csak egy ikszedik kiadás, s hogy az eredeti kiadás csapda).³⁴ De Klossowski sokkal messzebbre megy. Az *azonossági elv felszámolásának*, ami egy eredet vagy eredeti minden kijelölése e tagadásának mélyén található, az a következménye, hogy az azonosság- vagy szabályosság-látszatok, melyekkel szembesülünk, csak álarcok. Minden azonosság színlelt. Az *ugyanaz* mindig egy *más*, mely az *ugyanaz* számba megy, s soha nem ugyanaz a *más* bújjik meg ugyanazon álarc mögött. Ez az álarc, amit mint ugyanazt ismerünk fel, egyébként soha nem igazából ugyanaz az álarc, s aki azt hiszi, hogy ugyanaz, ő sem ugyanaz stb. De éppen azért, mert ez így van, az örök visszatérés tana semmiképpen sem ajánlhat egy *különbözőségi elvet*, hogy azt szembeállítsa az azonossági elvvel. A nietzschei hipotézisben az a merész, magyarázza Klossowski, hogy az azonossági elvvel egy *elv látszatát*, tehát egy ál-elvet állít szembe, mely úgy tesz, mintha igazi lenne. Az örök visszatérés tana, mondja, egy tan paródiája.³⁵ Így a különbség filozófusa egy *csaló*, a filozófiája pedig *misztifikáció*. Nem lehet tehát arról szó, hogy egy demisztifikáció feladatát adjuk e filozófiának.

³³ Lásd Klossowski előadását, „Nietzsche, le polytheisme et la parodie” (1957), melynek szövegét újra felvette az *Un si funeste désir*-be. Paris: Éditions Gallimard, 1963.

³⁴ „Platon et le simulacre”. In: *Logique du sens* Paris: Éditions de Minuit, 1969.

³⁵ *Un si funeste désir*, id. kiad. 226.

„Csak azért demisztifikálnak, hogy jobban misztifikáljanak.”³⁶ Ezért egy igazi különbség deleuze-i keresése, azé, ami az urat a szolgától vagy az igazi vágyat az eltorzított vágytól választaná el, a kritika erényeiben való naiv, vagy talán színlelt hitből származik. A filozófia mint *kritika* meghatározása az 1789 előtti „felvilágosodáshoz” tartozik: leleplezve a csaló papot, aki hazugságaival támogatja a despotikus potentátot, a filozófia fel akarja világosítani a népet, s visszaadni neki az antik erényét. Ez azt jelenti, hogy a tekintélyek kritikája elfelejtette vizsgálni magának a kritikának a tekintélyét. Mindenütt elhinti gyanakvásait, de mindig hisz a kritika ártatlanságában. Valójában a különbség a csalás kritikája s eme csalás között csak színlelt. S ugyanígy az aktív erő és a reaktív erő közötti különbség: mindegyikük, meghatározásánál fogva, színleli a másikat, mégpedig öröktől fogva. A betegség létrehozza a „jó egészségben lenni” illúzióját, s a legnagyobb egészség, az élet túlzása gyakran olyan tünetekkel jelentkezik, amelyek lehetnének a betegségei. Klossowski tehát odajut, hogy ezt írja:

„A modern katasztrófák mindig összekeverednek – többé-kevésbé rövid határidővel – egy hamis »próféta« »örömteli hírhozásával.«³⁷

Ahelyett, hogy a filozófia Platóntól Hegelig egy hosszú misztifikáció (metafizika stb.) lenne, amely ellen bátran felkel, kivételesen, néhány ritka szabadgondolkodó, az ellenkezőjét kellene mondani: a filozófia, vagyis az igazságban való hit, csak hosszú demisztifikáció, a misztifikáló, a mesélő, az isteneket produkáló képesség hosszú hanyatlása volt. Nietzsche titokzatos beszéde *A bálványok alkonyában*, mely szerint az igazi világ mesévé vált, egyáltalán nem azt jelentené, hogy az ember nem hisz többé egy érzékfeletti világban, hanem, nyugtalanítóbb módon, ezt:

„a világ mesévé válik, a világ, mint olyan, csak mese: a mese olyan valamit jelent, amit elmesélnek, s ami csak az elbeszélésben létezik. A világ valami, amit elmesélnek, egy elmesélt esemény: a vallás, a művészet, a tudomány megannyi különböző interpretációja a világnak, vagy inkább megannyi változata a mesének.”³⁸

³⁶ *Nietzsche et le cercle vicieux*. Paris: Mercure de France, 1975. 194.

³⁷ I. m. 13.

³⁸ *Un si funeste désir*, id. kiad. 193.

A *történelem vége* most azt jelenti, hogy az emberiség készül kilépni a történelmi időből, hogy ismét belépjen a „mítosz korába”.³⁹ És pontosan ebben áll az örök visszatérés: távozás a történelmen kívülre, vagyis a múlt aktív feledése, előzetes feltételként új istenek (vagy, ha jobban tetszik, új „történelmek”, új legendák) teremtésére.

Ha ez így van, következtet Lyotard, akkor a filozófiának el kell hagynia régi álarcát, melyet az egyetlen igazság (vagy a monoteista, keresztény kor) uralma idején viselt, s egy pogány, politeista maszkot kell magára aggatnia. A kritikus erényes jelmeze nem illik többé.

„Erre tehát ti kifogásoljátok a spinozista vagy nietzschei etikát, mely különválasztja a több-lét mozgásait és a kevesebb-létét, az akciót és a reakciót? – Igen, rettegünk attól, hogy újra megjelenjen látunk e dichotómia javára egy egész morált s egy egész politikát, bölcsseikkel, aktivistáikkal, bíróságaikkal és börtöneikkel. [...] Nem úgy beszélünk, mint a vágy felszabadítói.”⁴⁰

A világ meseszerű elbeszélés. S hogyan megy majd végbe a távozás a történelmi időn kívülre? A történelem idején, amíg volt történelem, a világ nem mese volt, hanem egy egyetlen *logosznak* felkínált igazság. Hogyan lehet visszatérni a *logosztól* a *mítoszhoz*? Úgy, hogy kimutatjuk: a *logosz* már maga is csak *mítosz* volt. A filozófiát a „mesebeszédekkel” s az „üres szóbeszédekkel” szemben szerkesztették meg. Platón bezárta városállamának kapuit a költők elől, akiket azzal vádolt, hogy csábító, de az igazsággal szemben idegen történeteket adtak elő. Ki kellene most mutatni, hogy Platón maga is történeteket mesél nekünk. Hogy a filozófia maga is egy csábító történet. A filozófusok szembeállítják egymással az elméleti diskurzust és a narratív diskurzust. Az előbbi ezt mondja: *íme, így van ez mindig s mindenütt*, minden helyen és minden időben. Az utóbbi ezt mondja: *volt egyszer* (s ekkor mindenki sejti már, hogy ez soha nem történt meg). Míg fennáll az általános és az egyes eme ellentéte, addig az elmélet uralkodik a fejekben: a „történetecskéket” s a „mesécskéket” következmények nélküli szórakoztatásnak tartják.

„A véleményem az, hogy maguk az elméletek is elbeszélések, de rejtve; hogy nem szabad hagyni magunkat megtéveszteni az omnitemporalitásra való igényétől.”⁴¹

³⁹ I. m. 194.

⁴⁰ *Économie libidinale*, id. kiad. 54–55.

⁴¹ *Instructions païennes*. Paris: Éditions Galilée, 1977. 28.

Lyotard e tézis bizonyítását *az alkalom logikájának*, ahogyan azt a görög szofistáknál találhatjuk, a helyreállítására bízta. Ez a logika a következő furcsaságot mutatja: bukásra ítéli az egyetlen és általános igazság logikáját, megmutatva, hogy az általános e logikája csak az egyes logikájának, az egyes esetnek vagy az egyetlen alkalomnak egy különös esete, *és mégis*, az egyes e logikája, noha uralja s magában foglalja az általános logikáját, egyáltalán nem *általánosabb* logika, sem nem *igazabb* igazság.

Ha minden diskurzust narratívnek tekintünk, akkor, aki abszolút diskurzust akarna eszközölni, kinevetteté magát, mert az elbeszélés sajátossága az, hogy

1. mindig már el van kezdve, mindig egy előző elbeszélés elbeszélése; a narratív diskurzus jelöltje soha nem a nyers tény, a néma esemény, hanem már a narratív, a történetek, szavak egy egész susogása, mely megelőzi, előidézi, kíséri és követi a háborúk s az ünnepek, a munkák s a napok menetét.

„S tényleg mindig valamilyen elbeszélés hatása alatt vagyunk, mindig mondtak már nekünk valamit, s mindig beszéltek már rólunk.”⁴²

2. soha nincs befejezve, mert az elbeszélő, elvileg, egy hallgatóhoz, a *narratálthoz* fordul, aki azután narrálóvá teheti magát, a narrációból, melynek a narratáltja volt, egy újabb narráció *narráltját* csinálva.

A történetnek sincs soha vége. Vagy inkább, egy történet ér véget: *egy elbeszélés fejeződik be*, a dialektikus „elbeszélés”. De már több változata van ennek az elbeszélésnek, több elbeszélése e végnek, több elbeszélése eme elbeszéléseknek. Az „egyetemes történelem diskurzusa”, mindent egybevetve, csak egy hatalmas mítosz volt. Vagy, ha jobban tetszik, ez csak mítosz volt, de micsoda erő van e mítoszban, hogy ily hosszú ideig hipnotizálhatta a narratáltakat!

A történelem vége még nem az elbeszélés vége. E vég sokféle elbeszélése olyan jövőt készít elő, melyben „ismét”, s ezredik alkalommal, a világ meséjének több változata fog majd uralkodni.

⁴² I. m. 47.

VÉGSŐ MEGJEGYZÉS

Témám nem foglal magában semmiféle tanulságot. Önhittség lenne „tanulságokat levonni” ezekből az oly közeli, de már elmúlt (mivel kommentáljuk őket) évekből, amelyek azonban még nem öltik fel számunkra a *múlt* alakját. Ami a *jövőt* illeti, nincs nagy értelme megjósolni: mindenki tudja, hogy – ragyogó *jövőt* jósolva ennek vagy annak az iskolának – főként a tulajdon preferenciáinkat tartjuk fontosnak. Mégis, az lenne az érzésem, hogy meghátrálnék az akadály elől, amit a témám, még itt is, eme áttekintés végén, tartogatott a számomra, ha nem válaszolnék a harmadik fejezet elején feltett kérdésre. Félbeszakadt-e a „szubjektivitás-csökkenés”, amit Jean Beaufret 1947-ben jelzett, különösen ezekben az utóbbi években, melyek során az „antihumanizmus”, az „azonosság likvidálása” vagy a „szubjektum eltűnése” játszották a főszerepeket? Azt látjuk, hogy a baj inkább súlyosbodott. 1945-ben csak *egyetlen szubjektum*, egyetlen uralkodó volt, akinek főhatalma egyébként már ingadozott. A szubjektum vagy abszolút monarchaként uralkodott, az „én = én”-nel összekötött valamennyi előjoggal együtt, ám abszolutizmusa csak az „önmagáértvaló” határain belül volt érvényes: az abszolútum vagyok a magam számára, de csak a magam számára, a *magánvaló*, csakúgy, mint a *másik*, megszöknek előlem. Vagy a szubjektum nem volt minden affinitás vagy rokon kapcsolat nélkül a *magánvalóval*, egy egyetértés körvonalazódott a szubjektum s az objektum között: de minél inkább fedezett fel a *magáértvaló* közös vonásokat magában a *magánvalóval*, annál kevésbé volt ez a *magáértvaló* magáért való: a „valaki”, a „személytelen”, a „névtelen” előzőlik a belsőnek ezt a szubjektumát.

1960 után a szuverén szubjektumot nem „meghaladják”, miként a természet iránti gyöngédsége, s később a Heidegger-olvasata által ösztökélt Merleau-Ponty⁴³ akarta, hanem *megsokszorozták*. Ahelyett, hogy a világ egy egyetlen *Egónak* lenne alávetve, most megszámlálhatatlanul sok kis alárendelt előtt kell megjelennie, melyek mindegyike egy *perspektívához* van hozzákötve.

Az egész 1960-as nemzedék a *perspektivizmus* mellett döntött. De a „perspektíva” szó tiltakozik az ellen a használat ellen, amelyet úznak vele. E francia nietscheizmusnak következő jelentése: amikor a bűnbánó fenomenológusok beleegyeznek abba, hogy kérdésessé tegyék a *lét* és a *számomra való lét* egyenletet, készségesen elfogadják, hogy feláldozzák a *létet*. Ez annyit jelent, hogy

⁴³ *Az észlelés fenomenológiája*, id. kiad. 383.

egyáltalán nem akarnak lemondani a *számomra valóról*. Mi vagyunk azok, akik parancsolunk! A perspektivizmus megbontja a szubjektum egységét, de nem magát a szubjektumot. Láttuk, hogy egy *szubjektum* (a magával mint az igazság eredetével azonos *ego*) tételezésének mennyire elmaradhatatlan következménye volt a tudatok rivalizálása, a trónkövetelők háborúja az abszolút *Ego* trónja körül. Mindegyikük, mint Pascal mondja, igazságtalanul a világ középpontjává teszi magát. A perspektivizmus szeretné elkerülni az úr és a szolgálca e dialektikáját (vagyok, tehát te nem vagy), lecsillapítva a vetélkedőket: a harcaitoknak nincs tétje! Mindnyájan a világ középpontja akartok lenni? Tudjátok meg, hogy nincsen se középpont, se világ! Mindez csak játék, színlelés. Előhúzzák a királyokat Vízkereszt ünnepére, de hogy elkerüljék, hogy a vendégek veszekedjenek egymással, mindenki király lesz: igaz, csak egy nevenséges királyságról volt szó.

Mint Serres emlékeztet rá, a perspektivizmus ugyanaz a dolog, mint a fenomenológia.⁴⁴ Az ábrázoló geometria tárgya valamilyen alakzat változatlan tulajdonságainak meghatározása *minden perspektíva számára*, azaz eme alakzat minden síkra (ahol „feltűnik”) történő kivetítése számára. Ha változtatjuk a vetítési síkot, az alakzat is változni fog, de hasonlóképpen szabályosan, s bizonyos („helyzetinek” mondott) tulajdonságokat megőrizve. Egy kör például ellipszissé válik, de az összes kúpszelet kerületén, amit így nyerhetünk, egy A és C pont közé helyezett B pont megőrzi ezt a köztes helyzetét. A perspektivizmus jelentése meghatározásánál fogva az, hogy *rendet* találjon a változatosságban, *változtatlant* a változásban, *azonosságot* a különbségben. Megmondja, hogy ebben vagy abban az esetben, hogyan jön létre ez vagy az a „látszat”.

Merleau-Ponty a „perspektíva” szót a szigorú értelmében használta, amikor megtalálta benne a megoldást az emberi különbség által tételezett problémára: az irracionális diskurzus (mítosz, önkívület) nem aberráció, hanem:

„az egzisztencia kivetülése és az emberi állapot kifejeződése”.

És hozzátette:

⁴⁴ *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* I. Paris: P.U.F., 1968. 168.

„...ha az összes mítosz igaz, annyiban az, amennyiben visszahelyezhetők a szellem fenomenológiájába, amely jelzi funkciójukat a tudatra ébredésben, és végül saját értelmüket a filozófus számára való értelmükre alapozza”.⁴⁵

Perspektivizmus ugyanannyi, mint fenomenológia.

Az utóbbi húsz év francia nietzscheizmusa a perspektívát pontosan ellentétes értelemben akarja felfogni: nem úgy, hogy a változatosságot aláveti egy rendnek, s változatlan talál a változásokban, hanem, ellenkezőleg, a rendet a változatosság egy alakjává teszi, a változatlanban egyszerű perspektívát lát a többi között. Leibniz, írja Deleuze, úgy fejezte ki a klasszikus perspektivizmust, hogy előírta azoknak a perspektíváknak, amik a monászok, hogy ugyanazon az tárgyon *konvergáljanak*: a monászok mintegy nézőpontok *ugyanarról a városról*. Egészen más a Nietzsche perspektivizmusa:

„Egy másik város az, ami megfelel minden egyes nézőpontnak, minden nézőpont egy másik város. [...] S mindig egy másik város a városban.”⁴⁶

A nézőpontok nem csupán különbözőek, hanem csak az közös bennük, hogy különbözőek. Ugyanannyi város van, mint amennyi nézőpont, s ezek a városok nem hasonlítanak egymásra, nem kommunikálnak egymással, távol vannak egymástól.

Meglehet, hogy a *perspektíva* szó itt kitolás azok számára, akik a fantáziájukra akarják alkalmazni. Talán ez fogja őket oda elvinni, ahová nem akarnak menni, mintsem ők térítenék el a jelentésétől. Mert ezt olvassuk a *Monadológiában*:

„57. És ahogy egy és ugyanaz a város más és más látványt nyújt, ha más és más irányból szemléljük, és a *nézőpont változásával* mintegy megsokszorozódik, ugyanígy az egyszerű szubsztanciák végtelen sokasága következtében megannyi különböző világegyetem van, amelyek azonban csak ugyanannak az egynek távlati képei, az egyes monászok különböző *nézőpontjaiból* szemlélve.”⁴⁷

A francia nietzscheizmus azt mondja, hogy meghaladja a szubjektumot, amikor megszünteti az *objektumot* (a várost, ezt a közös tárgyat azok szá-

⁴⁵ *Az észlelés fenomenológiája*, id. kiad. 320.

⁴⁶ *Logique du sens*, id. kiad. 203.; lásd szintén *Différence et répétition*, id. kiad. 79. és 94.

⁴⁷ *Monadológia*. In: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Válogatott filozófiai írásai*. Ford. Endreffy Zoltán és Nyíri Tamás. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986. 318. (A ford. jegyzete.)

mára, akik „különböző oldalról” megfigyelik). A szövegnek, mondja, nincs külső referense, a történeti elbeszélés nem ad vissza semmilyen, az elbeszélésen kívüli eseményt, az interpretáció nem vonatkozik semmiféle tényre, amit megkülönböztethetnénk az interpretációtól, a nézőpontok nem néznek semmilyen, az összes perspektíva számára közös világra. Így lesz legyőzve az Egyetlen Középpont, az Első Alapelv, a Szuverén Azonosság.

Minden nézőpont egy város, a nézőpontok nem ugyanarra a városra néznek: ez nem éppen ugyanaz, mint amit Leibniz mond? Mert így ír: és ahogy ... ugyanígy ... Ugyanígy, ahogyan a perspektívák megsokszoroznak egy ugyanazon várost, ugyanígy a monások sokasága megsokszorozza a világ-egyetemet. Mit látnak a monások? Ugyanazt a várost? Semmiképpen sem. Nincs a számukra olyan tárgy, amit kívülről figyelnének meg, egyikük a szomszédos hegy tetejéről, másikuk a folyó túlsó partjáról stb. A monások azt az univerzumot látják, ami a monások univerzuma. Mivel minden egyes monásznak megvan a nézőpontja, ezért ugyanennyi különböző univerzum van. Amelyek mégis csak egyetleneknek a perspektívái: tudniillik az egyszerű szubsztanciák sokaságáéinak. A város, amit most a megfigyelők látnak, az ugyanezen megfigyelők együttese. Leibniz tehát jóváhagyja a deleuze-i perspektivizmus követeléseit: egy másik város az, ami megfelel minden egyes nézőpontnak, minden nézőpont egy másik város, mindig egy másik város a városban. Amihez nem mulasztja el hozzátenni: mindezek a városok mégis csak egyetleneknek a perspektívái, mert nincs itt más város, csak a városok együttese, a monások rendszere.

Kétségkívül el fog jönni a pillanat, amikor újra szemügyre kell majd venni a kiinduló hipotézist: lemondani a létről, s megőrizni a számomra valót. És megvizsgálni a másik lehetőséget: lerázni a számomra valót, hogy megőrizzük a létet.

Nizza, 1978. szeptember 30.

TARTALOM

Előszó	5
Bevezetés: A filozófia Franciaországban	7
1. A SEMMI HUMANIZÁLÁSA (KOJÈVE)	15
Hegel értelmezése	15
Egy konkrét filozófia keresése	21
A szolipszista kifogás	25
A tagadás eredete	28
A történelem vége	31
A negativitás	36
Azonosság és különbség	40
A kijelentés kérdése	43
FÜGELÉK: A semmi Jean-Paul Sartre <i>A lét és a semmijében</i>	52
2. AZ IGAZSÁG EMBERI EREDETE (MERLEAU-PONTY)	59
A lélek és a test	61
A föld nem forog	63
Létezik-e a hold eltakart oldala?	66
A jelenség	69
A történelem fenomenológiája	72
3. A SZEMIOLÓGIA	79
Az intellektuális tájék 1960-ban	79
A strukturalizmus	81
Mi a strukturális elemzés? (SERRES)	85
A kommunikáció	95
A struktúrák	102
A humanizmus-vita	105

4. A TÖRTÉNELEM KRITIKÁJA (FOUCAULT, ALTHUSSER)	113
A nihilizmus	114
A marxizmus veszélyben	120
A felépítmények	128
Bevezetés a hatalom problémájába	133
5. A KÜLÖNBSÉG (DERRIDA, DELEUZE)	137
A fenomenológia radikalizálódása	137
Az elkülönböződés	143
Az eredendő késés	146
Egy transzcendentális empirizmus keresése	153
A dialektika kritikája	156
6. AZ IDŐK VÉGE (DELEUZE, KLOSSOWSKI, LYOTARD)	167
A hatalmak	167
A századvég betegsége	172
A történelem végének elbeszélése	179
Végső megjegyzés	185

A SOROZAT EDDIG MEGJELENT KÖTETEI

- Jean-Paul Sartre: A lét és a semmi
- Raymond Aron: Demokrácia és totalitarizmus
- G. W. Leibniz: Újabb értekezések az emberi értelemről
- Alain de Libera: A középkorban gondolkodni
- Gérard Mairet: Mundus est fabula.
Filozófiai vizsgálódás a szabadságról korunkban
- A Leibniz-Clarke levelezés
- Maurice Merleau-Ponty: A látható és a láthatatlan
- Nicolas Malebranche: Beszélgetések a metafizikáról és a vallásról
- François Guizot: Válogatott politikai írások
- Lélek és elme a karteizianizmus korában. Elmefilozófiai szöveggyűjtemény
- Pavlovits Tamás (szerk.): Logika és gondolkodás.
A megismerés elméletei a korai felvilágosodásban
- René Descartes: A lélek szenvedélyei és más írások
- Alexandre Koyré: Tanulmányok a tudományos gondolkodás történetéről
- Henri Bergson: A gondolkodás és a mozgó
- Jean-Luc Marion: Az erotikus fenomén – Hat meditáció
- Denis Diderot: Esztétika, filozófia, politika
- René Girard: Mi rejtve volt a világ teremtésétől fogva
- Maurice Merleau-Ponty: Az észlelés fenomenológiája
- Gabriel Marcel: Metafizikai napló
- Michel Foucault: A rendellenesek
- Jacques Derrida: Bitangok
- Gilles Deleuze–Claire Parnet: Párbeszéd
- Jacques Derrida: Törvényerő
- Montesquieu: A törvények szelleméről védelme. Gondolataim

A kiadásért felel Gyenes Ádám.

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:

L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu

Párbeszéd Könyvesbolt
1085 Budapest, Horánszky u. 20.
Tel.: +36-1-445-2775
parbeszedkonyvesbolt@gmail.com

www.harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

Nyomdai előkészítés: Csernák Krisztina
Borító: Gembela Zsolt
Nyomdai kivitelezés: Stanctechnik Kft.,
felelős vezető: Hermann Nikolett