

MANFRED FRANK

*Individualitás és innováció*¹

A címben fölvetett téma nem olyan rég még egyáltalán nem számított divatosnak, távol esett a tudomány harc- és színtereitől; és ma is mintha olyan tárgyat jelölne, amely kívül esik korunk episztemológiai és filozófiai érdeklődésén. Csak viszonylag későn, az újkorban, a szubjektum középpontba kerülésével (mintegy annak gyümölcseként) jelent meg, olyan álláspontot jelölve, amely az újkort követő (vagy ahogy némelyek szívesebben hallanák: a „posztmodern”) gondolkodásban eltűnt – „akár a tengerparti fővenybe rajzolt arc”.²

Az individualitás és a szubjektivitás összekapcsolása viszonylag új fejlemény. És valóban nem feltétlenül igaz, hogy minden szubjektum egyúttal individuum is (például nem az a[z] „[én] gondolom” szubjektuma Kantnál, ahogy az sem, amit Hegel a szubsztancia igazságának nevez). Egy, a „nyeregkorban” (1750–1800) érvényre jutott nyelvi szabályozásnak köszönhetően azonban minden individuumot egyúttal szubjektumnak is tekinthetünk. Az „individualitás” ebben a szóhasználatban – úgy tűnik – az antik atomista koncepciótól eltérően a szubjektivitás jelentésének specifikációjaként és behatárolásaként jelenik meg. A szubjektivitás újabb kritikussai éppen ezért érzik feljogosítva magukat arra, hogy az individualitás jellemzőit ugyanazzal az érvelési stratégiával közelítsék meg, mint amelyet már a *présence à soi* gondolatával (vagyis az antik létmegértés jelenlétként való kiteljesedésével) szemben is alkalmaztak. Ezt a fajta alárendelhetőséget mindenekelett Descartes, a „modernség atyja” műveivel, továbbá Kant, Hegel, Husserl és Sartre írásaival illusztrálják; az utóbbtól származik egyébként a *présence à soi* (az „önmagánál való jelenlét”) kifejezés is. E kritikussok szerint a lét- vagy differenciafelejtéstől – amely az individualitás előtérbe kerülésében jut kife-

jeződésre – majd csak a „közeljövő gondolkodása”³ szabadulhat meg, mégpedig úgy, hogy „az eltűnt ember helyén keletkező űrt kitölti.”⁴

Kérdéses azonban, hogy az említett filozófusokkal szemben folytatott dekonstruktív offenzívák alkalmasak-e arra, hogy megrendítsék az individuum fogalmát. Az említett források ugyanis nem reprezentatívak a modern gondolkodás egészét tekintve. Descartes-nál például az individualitásnak egyáltalán nincs is szerepe. A Kanttól Hegelig terjedő klasszikus német idealizmusban pedig az észnek éppen azon kell munkálkodnia, „hogy az individualitást elméletileg elfelejtsük és gyakorlatilag megtagadjuk”.⁵ E tradíció képviselői „minden individualitás [...] feltétlen elutasítását” szorgalmazzák,⁶ hogy ilyen módon „az emberi nem fogalmában” a „művelődés” kiteljesüléseként létrejöhesse minden individualitás analitikus „egyenlősége”.⁷ Végül Husserl új kontextusban vonja meg az individualitástól azt a jogot, hogy a filozófia mint szigorú (lényeg)tudomány felségterületére lépjen.⁸

Látnunk kell, hogy a tudományosság a nyugati racionalitás történetében az individualitás kizárására épül. Hiszen a tudományos munka kivihetetlen lenne az általánosíthatóság lehetősége nélkül. Csak azt lehet értelmes módon kísérleti vizsgálatnak alávetni, csak annak lehet feltételezni az egyformaságát, ami nem csak egyetlen esetben érvényes; a (kontrafaktuális) törvényalkotás alanyának formáját a tartalmi változások nem érinthetik. Minden tudományos eljárás olyan radikális idealizáláson nyugszik, amely az empirikus világ változó (azonos módon soha vissza nem térő) történéseinek bozótját addig rikkítja, amíg a megmaradó általános mondatokban kimondhatóvá válik. Ha valami általános érvényű, akkor alkalmazhatóak rá olyan szabályok, melyek alapján a benne lévő sokféleség és változékonyság *egyetlen* ismertetőjegy alá foglalható, és így fogalomná tehető. Ilyenek a nyelvi

³ Uo. 383. o.

⁴ Vö. Uo. (Romhányi Török Gábor fordítását módosítottam – *A ford.*)

⁵ Johann Gottlieb Fichte, „Második bevezetés a tudománytanba”, in Uő. *Válogatott filozófiai írások*, Budapest, Gondolat, 1981. 127. o. Fordította Endreffy Zoltán. (A fordítást módosítottam – *A ford.*)

⁶ Johann Gottlieb Fichte, „A jelenlegi kor alapvonásai”, in Uő. *Válogatott filozófiai írások*, Gondolat, Budapest, 1981. 487. o. Fordította Endreffy Zoltán.

⁷ Vö. Johann Gottlieb Fichte, „Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801”, in Uő. *Sämtliche Werke*, szerk. Immanuel H. Fichte, Berlin, Walter de Gruyter, 1971. 2. kötet, 47–50. o. és Fichte, „Második bevezetés a tudománytanba”, 112–113. o.

⁸ Pl. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Tübingen, Max Niemeyer, 1980. I. kötet, 26. §.

¹ A fordítás alapjául szolgált: Manfred Frank, „Individualität und Innovation”, in Uő. *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Philipp Reclam jun., Stuttgart, 1991. 50–78. o. Szeretném megköszönni Zeller Annának a magyarul még meg nem jelent Saussure-kiadásokból származó idézetek fordításában nyújtott segítségét – *A ford.*

² Michel Foucault, *A szavak és a dolgok*, Budapest, Osiris, 2000. 432. o. Fordította Romhányi Török Gábor.

szóhasználat szabályai. E szabályok nemcsak a beszédgyakorlatok közösségi alkalmazhatóságát garantálják, hanem egyúttal a kifejezések azonos alakú és értelmű ismételtőségének kritériumait is megadják. Ezzel szemben az individuális (pl. a nyelvi stílus) a szó tulajdonképpeni értelmében oszthatatlan, és ennyiben közölhetetlen is (*unsharable* – mondják az angolszászok, mindkét jelentést kifejezésre juttatva). Persze, nem a klasszikus atomista felfogás értelmében, vagyis egy parányi szubsztancia feloszthatatlanságának értelmében, amely „csak” önmagával (és semmi mással nem) tart fenn kapcsolatot (az ilyen nagyságokkal a tudomány az infinitezimális kalkulus óta leszámolt); hanem mint olyasvalami, ami bármiféle belső megosztottság, azaz vonatkozás nélkül létezik, amely tehát szó szerint egyedi, és ezért *nem engedi érvényre jutni az azonos értelmű ismétlés és a garantált interszubsztantív kritériumait*. Egy individuális kijelentés leírása és az olvasás aktusában való re-produkálása (újra-alkotása) ily módon *nem* (és ennek döntő jelentősége van) *ugyanannak a nyelvi láncolatnak egy újabb, azonos értelmű artikulálását, hanem ugyanannak a nyelvi láncolatnak egy másik artikulációját jelenti*. Mert, ahogy August Boeckh mondja (aki egyike volt a múlt század első felének nagy, mára csaknem teljesen elfeledett irodalomtudományi metodológusainak): „soha nem tudjuk ugyanazt még egyszer létrehozni”.⁹ Ugyanezt a nézetet hangoztatja Robert Musil is: az „individuális valami abszolút egyszerű”,¹⁰ „nem rögzíthető [...] sőt anarchisztikus”, „soha teljesen meg nem ismételtető”.¹¹ Amikor ezt állítjuk, „annak tudatában” tesszük, hogy „nincs szó, melyet kétszer kimondhatnánk anélkül, hogy jelentése meg ne változna”.¹² Mindennek a nyitját Wilhelm von Humboldt fedte fel: minden olyan esetben, amikor nyelvi megértésről beszélünk – még az olyan különleges esetekben is, mint az önmegértés vagy a szövegek megértése – két képzetmód fonódik egymásba, melyek közül csak a konvencionális rész fedhető le, míg „az individuális mindig kilóg”.¹³ A teljes egybeesés „egy oszthatatlan pont-

⁹ August Boeckh, *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, szerk. Ernst Bratuschek, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966. 126. o.

¹⁰ Robert Musil, „Charakterologie und Dichtung”, in Uő. *Gesammelte Werke in 9 Bänden*, szerk. Adolf Frisé, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1978. 8. kötet, 1404. o.

¹¹ Robert Musil, „Szempontok egy új esztétikához. Megjegyzések a film dramaturgiájához”, in Uő. Esszék, Pozsony, Kalligram, 2000. 177. o. Fordította Györffy Miklós.

¹² Robert Musil, *A tulajdonságok nélküli ember*, Budapest, Európa, 1977. 3. kötet, 117. o. Fordította Tandori Dezső. (A fordítást módosítottam – *A ford.*)

¹³ Wilhelm von Humboldt, „Grundzüge des allgemeinen Sprachtypus”, in Uő. *Gesammelte Schriften*, Berlin, Behr, Akademie-Ausgabe, 1906. 5. kötet, 418. sk. o.

ban” nem lehetséges, mert valamennyi (jelek vagy szövegek által közvetített) megértés az általánosnak és az általános egy individuális *nézőpontjának* instabil egyesülését jelenti, mely maga sohasem lehet általános.

Egy adott szó esetében senki sem gondolja hajszálpontosan ugyanazt, mint másvalaki, s ez a mégoly kicsiny különbség úgy rezeg végig az egész nyelven, mint a gyűrűzés a vízen. Ezért minden megértés egyben meg nem értés is, a gondolatok és érzelmek minden megegyezése egyúttal szétválás is.¹⁴

Ebből a tényállásból következtet aztán Schleiermacher arra, hogy „a meg nem értés soha nem fog teljességgel feloldódni”.¹⁵ A megértés mozgása csak akkor válhatna objektív és interszubsztantív értelemben tökéletesen átláthatóvá, ha értelemalkotását egy nyelven kívüli archimédészi pontból – ami annyit jelent: egymással folytatott beszélgetésünkön kívülről – ellenőrizni tudnánk. De a dialogikus történet behálóz minket. „Minden beszélő, minden nap *mindenki számára* megváltoztatja a jelentéseket – mondja Sartre – a többiek kiforgatják a szavaimat.”¹⁶ Ezért az artikuláció soha nem pusztán re-produkál (vagyis nem rögzített konvenciót ismétel), hanem kontrollálhatatlan módon mindig újító. Intenzív, sőt, *kreatív*. Az individuális stílus mindig megingatja a jelek szintézisét, mely kitölti a kifejezés anyaga és az értelem közötti rést, és ezzel mindig kitolja a normalitás addig érvényes határait. Ezért a kijelentés „valódi értelmét” alapvetően csak valószínűsíthetjük. „Állandó kísérletezésben vagyunk – mondja Friedrich Schleiermacher (aki Humboldt mellett az individualitás eszméjének második nagy újítója volt) – azt illetően, hogy a közösként feltételezett világot vajon mások is ugyanúgy konstituálják-e, mint mi.”¹⁷ Így minden magyarázat *végző fokon* hipotetikus marad. Sartre *hypothèse compréhensive*-ről beszél, melyet azért kell felállítanunk, hogy azt, amit a konvenció nem tesz hozzáférhetővé, azaz a kijelentésben rejlő radikálisan újat, meg tudjuk érteni. Természetesen „en-

¹⁴ Wilhelm von Humboldt, „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról”, in Uő. *Válogatott írásai*. Budapest, Európa, 1985. 114. o. Fordította Rajnai László.

¹⁵ Friedrich Schleiermacher, „A hermeneutika fogalmáról F. A. Wolf fejtegetéseivel és Ast tankönyvével összefüggésben”, in Csikós Éva – Lakatos László (szerk.) *Filozófiai hermeneutika*, Budapest, Filozófiakutatók Továbbképző és Információs Központja, 1990. 45. o. Fordították Bacsó Béla, Laki János és Mezei György.

¹⁶ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960. 180. o.

¹⁷ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Manfred Frank (szerk.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977. 460. o.

nek az újra-előállításnak az igazsága nem bizonyítható, valószínűsége nem is mérhető”.¹⁸

Donald Davidsonnak is az az egyik legmélyebb meggyőződése, hogy a nyelv – mint mindenféle kommunikáció gyűjtőfogalma – nem merülhet ki a maga konvencionális természetében: „A konvenció nem ad magyarázatot arra, hogy mi a legalapvetőbb a nyelvi kommunikációban.”¹⁹ Hiszen

nincs olyan dolog, hogy nyelv, amennyiben a nyelv olyasvalami, aminek számos filozófus és nyelvész vélte. Ezért nincs semmiféle dolog, amit meg kellene tanulni, el kellene sajátítani, vagy ami velünk született lenne. Föl kell adnunk azt a feltételezést, hogy létezik olyan egyértelműen meghatározott közös struktúra, melyet a nyelvhasználók elsajátítanak, majd különböző esetekre alkalmaznak.²⁰

A feltételezést, mely szerint a beszélők szavainak értelme szigorúan a szociális kódból következne (*an élite usage*), Davidson egy publikálatlan tanulmányában a *social externalism* téziseként azonosította, és hamisnak nevezte. Ez ugyanis azt implikálná, hogy egy beszélőt kizárólag „annak fényében” érthetünk meg, „amit mi értünk a szavain”.²¹ Bizonyos, hogy a szójelentéseket nem privát módon határozzuk meg; de a felszólítások, melyek a társadalmi kódokból az individuum értelemképző folyamataira irányulnak, sohasem kötelező érvényűek: minden beszélő mindenki számára és potenciálisan minden beszédaktussal megváltoztatja a jelentéseket. Mert hiszen a kód nem más, mint a „más beszélőkkel fennálló” élő és nyitott „társadalmi kölcsönhatás” pillanatnyi, passzív lecsapódása. Pusztán az érthetőség *conditio sine qua non-ja*, de nem a kiváltó oka. A szimbolikus tradíció (mindenekelőtt Mallarmé), a kései Heidegger létmisztikája és a hozzá kapcsolódó (neo)strukturalista és dekonstrukciós divat azt a tézist akarta elfogadtatni, hogy „a nyelv maga beszél”. Ez természetesen abszurd fetisizmus. A nyelvi kód konvenciók műve, és mint minden konvenció, állandóan ki van téve annak, hogy használói megváltoztassák.

Saussure – akit teljesen igazságtalanul egy kőkemény strukturalizmus megalapítójának tekintenek – a kód vagy a diskurzus fetisisztái számára az

¹⁸ Jean-Paul Sartre, *L'idiote de la famille*, Paris, Gallimard, 1971. 1. kötet, 56. o.

¹⁹ Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, 1984. 580. o.

²⁰ Donald Davidson, „A Nice Derangement of Epithaphs”, in E. Lepore (szerk.) *Truth and Interpretation*. Blackwell, Oxford–New York, 1986. 446. o. A témáról lásd még: Björn T. Ramberg, *Donald Davidson's Philosophy of Language*, Oxford, Blackwell, 1989.

²¹ Donald Davidson, *Epistemology Externalized*, 3–4. o.

alábbi szép fordulatot tartogatta: a kódok és a diskurzusok „a következő nap kegyéből” léteznek, „semmi nem garantálja a stabilitásukat”.²² Ha a kódok és diskurzusok – a kommunikálhatóságuk érdekében – felügyelik a jelölt és a jelölő közötti kapcsolatokat, akkor az individuális stílus munkája abban áll, hogy állandóan „eltolja a jelölt és a jelölő közti viszonyt”.²³ Ezt a lehetőséget a stílus a nyelvi jelek önkényessége révén teremti meg: a nyelv „jeleinek önkényes volta elméletileg magával hozza azt a szabadságot, hogy a hanganyag és a fogalmak között bármilyen tetszőleges viszony létrejöheszen”.²⁴ Természetesen a jelek önkényességét a kontextus munkája fékezi és ellenőrzi (a jelölő jelentését – a híres differenciális meghatározottság szerint – azok az entitások határozzák meg, amelyek körülveszik). De a kontextus minden olyan esetben, amikor nyelvi típusokat konstruál újra, teremtő munkát végez. Saussure azt mondja: „A teremtő tevékenység csupán kombinatorikus tevékenység, azaz új kombinációk létrehozása.”²⁵ Emlékezzünk arra, hogy a kifejezés anyagán végzett kombinatorikus munka határozza meg a stílust! Ha mármint minden jel-típus csak az ilyen eleve instabil és visszavonható jelölő–jelölt szintézisben áll, akkor a stílus individuális kombinációja mindig megingatharja a kódot. Mert hogyan lehetne a kód – mint a nyelvi típusok rendszere, melyek jelentése a kölcsönös differenciálásra épül – indifferens/érzéketlen a kontextus ama munkájával szemben, amely a szakadatlan differenciálásra és újradifferenciálásra irányul?²⁶ Így veszíti el

²² Ferdinand de Saussure, „Cours de la linguistique générale. Introduction (d'après des notes d'étudiants)”, in R. Godel (szerk.) *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 15. 1957. 72. o.

²³ „Bármilyen tényezői vannak ugyanis a változásoknak, s akár elszigetelten, akár összefonódva hatnak, mindig a jelölt és jelölő közti viszony eltolásához vezetnek.” Ferdinand de Saussure, *Bevezetés az általános nyelvészethez*, Tullio de Mauro és társ. (szerk.) Budapest, Corvina, 1997. 99. o. Fordította B. Lőrinczy Éva. *Vö. Uo.* 194. o.

²⁴ *Uo.* 100. o.

²⁵ Ferdinand de Saussure, *Cours de la linguistique générale (Edition Critique)*, Rudolph Engler (szerk.) Wiesbaden, Harrassovits, 1968. 1. kötet, 2.77, al. 2573. Mivel azonban „a kombinatorikusban áll a nyelv individualitása” (Schleiermacher, *Entwürfe zu einem System der Sittenlehre*, Otto Braun [szerk.] Leipzig, Meiner – Eckardt, 1913. 172. o. *Vö.* Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 370. o.), Saussure „a kombinációk szabadságát” „egyéni szabadságként” is jelölheti. (Saussure, *Bevezetés az általános nyelvészethez*, 143. sk. o.)

²⁶ Az interpretáció, mely kizárólagosan alapozza meg azt a meggyőződésünket, hogy ezzel és nem azzal a nyelvi típusal van dolgunk, olyan tevékenység, mely az egységek megkülönböztetésében (disztinkciójában) érvényesül: „Ez az értelmezés az egységek közti megkülönböztetések által manifestálódik (ehhez vezet minden nyelvi aktivitás).” Saussure, „Cours de la linguistique générale, Introduction”, 89. o. *Vö. Uo.* 92. o.: „Az analógiás teremtés [melyen minden innováció nyugszik] különálló fejezetként, az általános aktivitásnak, a nyelv interpretációs jelenségeinek, illetve az egységek disztinkciójának ágaként je-

a kód a maga felszólító erejét a beszélő individuum felett, és változik át virtualitássá, lehetőséggé, mely csak a konkrét, tényleges beszédben aktualizálódik.²⁷ Ezért mondhatja Saussure, hogy „a nyelvben semmiféle erő nem biztosítja a valamilyen ponton érvényesülő szabályosság fenntartását. [...] A rend pedig, melyet meghatároz – éppen mert nem parancsoló jellegű – ingatag.”²⁸ Ha mármint azt a meggyőződést, hogy a nyelv általános, és azt a visszatérő gondolatot, mely szerint a nyelv képes lenne önmaga megváltoztatására mint fetisiztikusakat ki kívánjuk zárni, akkor nem marad más lehetőségünk, mint a nem-általánosat keresni, vagyis azt, ami az általánosnak a maga alteritását megtörténni engedi. Ez pedig az individualitás. Saussure ezt maga is hasonlóan fogalmazza meg.²⁹

Biztosan felhozzák majd ellenem, hogy a típus *egységének és identitásának* mégiscsak léteznie kell. A típus definíciója éppen ezen az előfeltevésen nyugszik, és nélküle a nyelvi tények leírása egyáltalán nem is lenne lehetséges. Saussure azonban erről nem volt ennyire meggyőződve. Ha a nyelv jelentésképzése csak a konkrét beszédben zárul le, akkor két dologra kell figyelniünk: 1. ami az érzékszerveket illeti, a *tokenek* (a grafikus-akusztikus fenomenek) a *types* státuszát mindig csak egy értelmezésen (egy idealizáló hipotézisen) keresztül nyerhetik el; 2. a konkrét beszéd az időben zajlik. Ezért ésszerűtlen elvárás, hogy valami, ami az időben ismétlődik, maga változatlan maradjon.³⁰

A saussure-i nyelvészet egyik alapfeltevése volt, hogy a nyelvi jelek nem a világ tükröi (*mirrors of nature*). Mivel nem tárgyakat képeznek le, szemant-

lenik meg.” Itt az interpretálva-lét közvetlenül a kontextus munkájával, a differencialitás elvével válik azonossá.

²⁷ „A nyelv valami lehetséges, a beszéd pedig valami megvalósult dolog.” *Uo.* 10. o.

²⁸ Saussure, *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, 114. o.

²⁹ Vö. Saussure, *Cours de la linguistique générale*, 2. kötet, 28. o.: „A nyelvben tehát mindig két, egymásnak megfelelő oldalt kell megkülönböztetnünk, a nyelv: társadalmi/individuális. Ha tehát figyelembe vesszük azt a szférát, melyben a nyelv él, mindig lesz egy individuális és egy társadalmi nyelv. (A formák, a grammatika csak társadalmilag léteznek, de a változtatások az individuumból indulnak ki.) Mindig van egy individuális elem, egy kombináció, amelyet mindenki saját maga választ meg gondolatának mondatban történő kifejezéséhez.” *Uo.* 3. kötet, C 277, al. 2022. Ez a kombináció innovatív lehet: „Teremtés az új kombináció értelmében.” Saussure, „Cours de la linguistique générale, Introduktion”, 90. o.

³⁰ „Az idő mindent megváltoztat; nincs ok arra, hogy a nyelv ez általános törvényszerűség alól mentesüljön.” (Saussure, *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, 101. o.) „Egy nyelv sem képes megvédeni magát azoktól a tényezőktől, amelyek a jelölt és a jelölő kapcsolatát percről percre módosítják. Ez a jel önkényes voltának egyik következménye.” (*Uo.* 100. o.)

tikájuk időbeli alakulása független a jelölt tárgyak tulajdonságaitól. Saussure erről ezt mondja:

Ami itt elkerülte a filozófusok és a logikatudósok figyelmét, az a következő: a szimbólumok rendszere, mihelyst *független* a jelölt tárgyaktól, a maga részéről, az *idő* tényén keresztül, a *logikatudósok által ki nem számítható torzulásoknak* van alávetve.³¹

De a szemantika nemcsak az objektív világtól független, hanem a kifejezés használójának akusztikus jellemzőitől (fizikai szubsztrátumától) is. A „*masse phonique*” önmagától még nem hoz létre jelentési szabályokat,³² ahogy fordítva, a gondolat önmagában – azaz nyelvi artikulációját/megtestesülését megelőzően – sem világos (elkülönített) még, hanem amorf ködtengerhez hasonló. Ebből következik, hogy egy nyelvi hang önmagában még nem lehet jelölő. Ezért két (azonosan vagy hasonlóan hangzó) nyelvi epizód visszatérése korántsem garantálja értelmük azonosságát.

Érdekes megkérdezni magunktól – mondja Saussure –, mire alapozzuk azt az állítást, hogy ugyanaz a szó egymás után kétszer kimondva azonos. [...] Ez a legfontosabb kérdés, mert ez teljes egészében a (nyelvi terminus) egység(ére) vonatkozó kérdésre megy vissza.³³

Saussure a nyelv szisztematikus megalkotottságára vonatkozó felfedezését nem a jelek *eredeti* azonosságának gondolata segítségével dolgozta ki. A nyelvben „minden a differenciákon múlik”.³⁴ Ha a hang szubsztanciájában önmagában semminek sem lehet jelentése – így érvel az ifjú grammatikusokra jellemző *illusion naturaliste* (naturalista hiba) ellen –, akkor a jel egységének és elkülönítettségének is másként kell létrejönnie. Mégpedig két elv alapján: egyrészt az időbeli-lineáris szukcesszió elve, másrészt egy vele ellentétesen ható, idealizáló vagy általánosító folyamat elve alapján. Az elemek csak az időfolyamnak köszönhetően (és csak ezáltal) különbözhetnek egymástól. Hiszen a „*chaîne perlée*” *ad infinitum* a nem-azonosság relációjára épül, amely mindig a „másként mint” relációját jelenti. Ha adott egy *a* terminus, melytől egy második mint *a* különbözik (és amelyet így *b*-

³¹ Saussure, *Cours de la linguistique générale*, 2. kötet, N 10. 13. o.

³² „Az egység előzetesen nem létezik. A jelentés az, amely megalkotja az egységet.” Saussure, „Cours de la linguistique générale, Introduktion”, 41. sk. o. „A vokális hang [...] a gondolat eszköze [...], nem létezik önmagában, függetlenül a gondolatától [...], a vokális hang egzakt és állandó értelemben csak akkor szó, ha összekapcsolódik egy jelentéssel.” *Uo.* 7. sk. o.

³³ *Uo.* 38. o.

³⁴ *Uo.* 16. o.; Vö. *Uo.* 93. o.

ként határozhatunk meg), akkor *b* negációja a lehetséges hangegységek teljes kontinuumát tartalmazza.

A megkülönböztetés és az időfolyam negativitása azonban önmagában soha nem biztosíthatná számunkra a nyelvi jel egységére és azonos értelmű ismétlésére vonatkozó *tudatunkat* egy ellentétes irányba ható elv: a „memorizálás” vagy „az egymásra következő fonációs egységekre való visszaemlékezés” nélkül.³⁵ A kanti „rekogníció szintéziséhez” hasonlóan, ez őrizi meg a múlt elemét az emlékezetben.³⁶ Ha most visszautalhatunk a saussure-i premisszára, mely szerint egy elem hangalakjának azonosítása önmagában még nem szavatolja jelentésének megértését, úgy ahhoz, hogy az emlékezetben tárolt *a* elemet a jelenleg fellépő *a'*-vel azonosítsuk, olyan *teremtő interpretációs teljesítményre* van szükség, amely egy időbeli szakadékot hidal át. Olyan *hipotetikus ítélet*ről van itt szó, amelyhez a hermeneutikai kritériumokon kívül semmiféle más kritérium nem áll rendelkezésünkre. Másképp fogalmazva: mivel nem egyidejű a nyelvi esemény és az, amit Saussure „ezen esemény (*a*)” emlékezetben tartott „képviselőjének (*a'*)” nevez, és a hangalakjokkal sem azonosíthatóak, ezért egy olyan *abduktív következtetésre* (Peirce: *amplifying (or abductive) judgement*) van szükség, amely a jelentés egységét először is a *langue* szintjén alapozza meg, mégpedig az új interpretációkkal állandóan visszavonható, instabil módon. A nyelvben minden az interpretációra épül: „a nyelvtani tény [...] egy [ideiglenes] interpretáció tiszta produktuma”.³⁷ Ezt a következtetést – amelyen minden, valaminek valamiként történő interpretálása nyugszik – Schleiermacher a művész tevékenységéhez hasonlítja, mert, ahogy mondja: „a grammatikai szabályokkal még nincs adva alkalmazási módjuk, vagyis nem tehetőek mechanikussá”.³⁸ Egyébként a differenciák száma – melyek révén *a'*-t az *a* típus reprezentánsaként azonosíthatom – végtelen lenne. Az identifikáció tehát *mindig* arra épül, amit Sartre *hypothèse compréhensive*-nek nevezett. Az igazságát nem lehet értelmezéstől függetlenül megállapítani; érvényességének a társadalmi gyakorlatban újra és újra igazolódnia kell, a többi interpretáló helyeslésén keresztül.³⁹

³⁵ Saussure, *Cours de la linguistique générale*, 2. kötet, N 15. 3318.6.

³⁶ Uo. N 15. 3316.2. skk.: „récolligibilité”.

³⁷ Saussure, „Cours de la linguistique générale. Introduction”, 100. o.

³⁸ Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 81. o.

³⁹ Ez Saussure meggyőződése is: egy individuális-innovatorikus nyelvi aktus csak akkor lesz *sbarable type*, ha a nyelvi közösség – mely definíció szerint két, egymással dialógus-

Saussure felfogásával (mely szerint a jel értelmének beváltása interpretációfüggő, és így csak hipotetikusan sikerülhet) feltűnő párhuzamban áll egy jelentős kortárs analitikus filozófus meggyőződése. Hector-Neri Castañeda a nyelvi szabálykövetés két általános premisszáját fogalmazza meg:

1. Az *A* cselekvés megtételére vonatkozó (eredeti) szabály nyitva hagyja a cselekvő számára a lehetőséget, hogy válassza vagy ne válassza, hogy megteszi *A*-t, és hogy megtegye vagy ne tegye meg *A*-t.

2. A múlt teljességgel bizonytalan.⁴⁰

A szabálykövetés tehát a cselekvő szabadságára épül, és a múltbeli szabályalkalmazás nem köti meg (a logikai vagy kauzális determináció módján) a jelenbeli megértésemet (illetve az áthagyományozott szabály jelenbeli alkalmazását). Tapasztalatot szerezni a világról (egy értelemösszefüggésről) annyit tesz, mint környezetünk tárgyait azonosítani és újraidentifikálni.⁴¹ Ha mármost a gondolkodás beszéd is egyben, akkor gondolkodva ahhoz viszonyulunk, amit a kifejezéseink denotálnak. *X* tárgyat azzal a kifejezéssel azonosítunk és azonosítunk újra, amelyet rá alkalmazunk. Tehát egy tárgyat újra *X*-ként azonosítani azt jelenti, hogy még egyszer ugyanazt a kifejezést alkalmazzuk rá, amellyel egy korábbi prezentáció során már utaltunk rá. De hogyan lehetünk biztosak abban, hogy a tárgy minden, az újraidentifikálás számára releváns tulajdonságát megőrizte? Vagy még pontosabban: hogyan lehetünk biztosak abban, hogy az *A* kifejezés az elgondolt tárgynak ugyanazt tulajdonítja, mint a korábbi alkalmazásunk során? Erre csak az emlékezetünk szolgáltat alapot; ez azonban éppenséggel nem nyújt olyan apodiktikus bizonyosságot, mint amely a jelenbeli prezentációkat jellemzi. Ismeretelméletileg mindannak az egzisztenciája, amit a múltnak tulajdonítunk, kétséges. Így látta ezt már Wittgenstein is, aki folyamatosan amellet érvelt, hogy a jelenbeli és múltbeli ismeretek összekötésére vonatkozó állítások csupán a hit dolgai:

ban álló individuum kommunikatív minimuma – elfogadja. „Igaz lesz, amennyiben létezik a beszélő szubjektumoknál.” (Saussure, „Cours de la linguistique générale. Introduction”, 95. o. Vö. Uo. 8. o.) Egy innováció „lehet a közösség által elfogadott vagy el nem fogadott”. Uo. 90. o.

⁴⁰ Hector-Neri Castañeda, „Self-Profile”, in James E. Tomberlin (szerk.) *Hector-Neri Castañeda, Profiles – An International Series on Contemporary Philosophers and Logicians*, Dordrecht, D. Reidel, 1986. 6. kötet, 94. o.

⁴¹ A következőkben Castañeda már idézett művében kifejtett gondolatait foglalom össze szabadon. Vö. Uo. 94. skk. o.

Tehát, a múlt radikális elérhetetlenségét és az emlékezet esendőségét alapul véve Wittgenstein közvetítő jellegű szkeptikus támadást intéz a régi nyelvi praxisnak a jelenbeli nyelvhasználattal való egyezése és az azzal való összefüggése ellen. Azok a nyelvi szándékok, amelyek azt célozzák, hogy újra *ugyanazt* értsük egy korábban használt szimbólumon, épp ezért metafizikailag megalapozatlanok. A probléma még nyugtalanítóbb, ha figyelembe vesszük, hogy a szemantikus kapcsolat sem természetes: bármelyik szimbólumot használhatjuk bármilyen jelentés kifejezésére. A kapcsolat megalapozásához egy nyelvi szabályra van szükségünk. De ahogy az 1. premissza megállapítja, a szabályok megengedek, hogy szabadon eldönthessük, betartjuk őket vagy sem. Dönthetünk úgy, hogy betartjuk a szabályt, és ezáltal fenntartjuk szemantikai állandóságunkat. De akkor biztosnak kell lennünk múltbéli alkalmazásaiban, mert kizárólag ezek lehetnek irányadóak számunkra. Ám mi garantálja, hogy az előző használatok emléke helyes? Fogalmilag az is lehetséges, hogy egyáltalán nem voltak korábbi használatok, vagy hogy a használatok eltértek attól, amire emlékszünk. Mivel a múlt – még ha létezett is – nem hozható elő a maga valójában, hogy hatással legyen a jelenlegi használatra, „bármilyen, ami a beszélő számára helyesnek tűnik, helyes”. Ezért nincs igazi esélye annak, hogy nyelvi hibát vétsünk, és így annak sem, hogy korrigáljuk azt. Ez ropant kellemetlen helyzet, mely *minden* nyelv életképességének, és végső soron a világról való gondolkodásunknak is a lényegét érinti.⁴²

Ha így áll a helyzet (vagyis ebben a nyelvi modellben ismét felismerjük az anarchisztikus-kreatív individualitás játékerét és hatókörét), úgy egyszerűen elveszti kényszerítő erejét az a diagnózis, amely az individualitás gondolatában kizárólag a tudományban és a technikában kifejezésre jutó európai lét- és differencia-tagadás szimptomáját látja. Sokkal inkább az válik nyilvánvalóvá, hogy a „logocentrikus gondolkodás” jellegzetesen európai kifejeződése (Klages, Derrida) – Weber okcidentális racionalizmusa, a foucault-i és althusseri „épistémé occidentale” – osztozik Heidegger késői létfilozófiájával, Foucault „archeológiájával”, a luhmanni „rendszerelmélettel”, sőt az új-frankfurti „interszubjektivizmussal”, az individualitás fogalmában rejlő ázsiai és anarchisztikus vonás ellen érzett indulatban. Amit az archeológia (mely egyébként a kiközösítettnek oly beszédesen a segítségére siet) már

⁴² Uo. 94. sk o. A következtetés, melyet Castañeda ebből a kellemetlen helyzetből levon, megegyezik azzal, amire Schleiermacher és Sartre (és természetesen Peirce) következtettek: a jelek azonossága a társadalmi gyakorlaton és a többségi használat statisztikáján múlik (Uo. 97. o.), és mindig az interpretációra épül (a jel és a szemiózis önkényessége miatt ugyanis a jelek használatát semmi, a gyakorlat számára külsődleges nem írhatja elő). A jel (szabály által determinált) egysége „héralkeitoszi káoszban” úszik. (Uo. 98. o.) Ha a jel számunkra a reális (tapasztalat által közvetített) világviszonyulás egyetlen módja, akkor jó okok szólnak egy „internalista ontológia” mellett. (Uo. 99. o.)

nem képes megragadni, és ezért felad, az az individuum. (A késői Foucault individualitástörténeti munkáiban épp ezt a mellőzést szeretné érvényteleníteni.)

Ezzel a „humántudományok archeológiája” – saját bevallása szerint – „a tudományos és a technikai világhoz [alkalmazkodik], mely nem más, mint a valóságos világunk”. (Ezt mondja Foucault a Madeleine Chapsal vele készített interjújában, 1966 májusában.) Kérdéses azonban, hogy az archeológia ezt a számunkra ma megmutató világot csak történeti feltételként tekinti, és saját legitimitásának sztenderdjével méri, vagy pedig a teoretikus mikriben csak hozzáidomul ehhez a valósághoz. Az értelem és az individualitás szidalmazása – amely oly tartósan meghatározza az új filozófiai, irodalomelméleti és szociológiai áramlatokat – úgy tűnik, abból a felismerésből táplálkozik, hogy a világra nyitott egyes szubjektumokat mind a modern társadalmakban, mind a modern elméletekben (amelyek e szubjektumok önértelmezését és önmagukhoz való viszonyulását fejezik ki) a mindenütt jelenlévő szabálykényszerek uralják. Hogy az emberi individualitás produktív ereje elveszik akkor, ha ezt csupán valamely szabály alá rendelt esetként fogjuk fel, éppenséggel nem egyezik meg a legújabb modernizmuskritika nézőpontjával. Foucault számára – ahogy korábban Heidegger számára is – abból a belátásból, hogy az egzakt tudományok és az őket alkalmazó technika az individualitásról megfélemlítve az idealisztikus szubjektivizmushoz csak a legkevésbé marad hűséges, „teoretikus antihumanizmus” adódik. Ezzel – számomra úgy tűnik – az archeológia eléri az elidegenedés legkülső spirálját: ahelyett, hogy a totálissá váló racionalitás szorításában egy elnémult és sérült szubjektumot fedezne föl, teljesen feladja azt.

Néhány évvel ezelőtt e diagnózishoz azt a kérdést fűztem, hogy vajon ezzel teoretikusan is ugyanúgy kimerültek-e az individuum lehetőségei, mint ahogy léte a tudományos és a technikai realitásban állandó fenyegetésnek van kitéve. Akkor az volt a véleményem, hogy e kérdést csak türelmes archeológiai rekonstrukcióval lehet megválaszolni, mely még várat magára. Ahogy a példaim bizonyították, az „individuum” és az „individualitás” az európai szellem fejlődésének különböző fázisaiban nem ugyanazt jelentette. Még az „individuumnak” az 1775-ös évhez köthető felvirágzása (melyet utólag mint polgári individualizmust vagy *idéologie moderne*-t írtak le) sem teremtette meg a kifejezés szemantikai egységét. Hasznos lenne, ha ennek a tényállásnak a megvilágításával kezdenénk, vagyis azzal, ahogy az számunkra a (kora) ro-

mantikus individualitáskonceptió Friedrich Schleiermacher és Wilhelm von Humboldt által adott újrafogalmazása nyomán megjelenik. Ennek forradalmi alap gondolata (melynek tradíciójába helyezhető az én kísérletem is), hogy – a különössel ellentétben – az „egyes” vagy „individuális” mindig olyan elem vagy rész megjelölésére szolgál, amely az egész fogalmából soha nem érhető el levezetések láncolatán keresztül. Az általános individuálisan értelmezett általánossá lesz; univerzális érvényességre támasztott igénye elbukik azon, hogy az individuális-innovatív értelemalkotás mindig is fennállt.

Ahhoz, hogy ezt a jelentéstörténeti forradalmat felvázoljuk, mindenekelőtt a szó korábbi használatmódjainak történeti vázlatát kell kidolgoznunk. A kollektív emlékezet – amelybe az évszázadok belevesték – még ma is annyira erős, hogy nem hagyhatta érvényesülni a kora romantikus újítást. A romantikát megelőző tradíció a klasszikus ókorban gyökerezik és még ma is messzemenőig meghatározza az individualitás köznapi értelmét. David Hume szerint például a *pricipium individuationis* „nem más, mint az, hogy valamely tárgy változatlan marad, és folyamatossága nem szakad meg, holott – mint feltételezzük – közben múlik az idő”.⁴³ Vagyis az individualitás egyszerűen a sok más hozzá hasonló közül kiragadott (tőlük megkülönböztetett) egyes dolog azonosságát jelenti *over time*. Az aktuális analitikus filozófia ezért a dolgok megkülönböztetését egyszerűen „individualizációnak” nevezi. Szó sincs innovációról, még kevésbé kreativitásról.

A szóban forgó tradíciót e szűk keretek között csak megidézhetem, ténylegesen nem tudom bemutatni. E tradícióban az individuum a teljesség helyének számít, „a tökéletesen meghatározott létezőnek (*ens omnimodo determinatum*)”, az önmagát egészen birtokló és oszthatatlan szubsztanciának („magában osztatlan, mások által osztott”). Az individuum az egyszerűen létező (*individuum sive unum*), mely kizárólag önmagából áll, „csak” önmagával tart fenn belső kapcsolatokat, és – mint Platón *ατομον ειδος*-a – az állandóság és az önfenntartás jegyeivel rendelkezik (később a *συνειδησις* járul még hozzá, az önmagával való bizalmas viszonyban állás modern jegye). Bár mindig voltak arra irányuló kezdeményezések, hogy az individualitást és a különöset megkülönböztessék egymástól (például Gilbert von Poitiers, Richard von Sankt Viktor), az individualitás különböző fokairól és a *pricipium*

⁴³ David Hume, *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat, Budapest, 1976. 277. o. Fordította Bence György.

*individuationis*ról szóló skolasztikus tan világossá tette, hogy az individuum sajátossága nem érhető el az általánosból egy kategoriális ugrással, hanem folyamatos átmenetek segítségével vezethető csak le az univerzálisból. Ez persze azt jelenti, hogy az individuumok egymással szembeni „inkommenzurabilitása” korlátozott; az individuumok – Szent Tamás és Leibniz egymással összhangban álló tanítása szerint – Isten köré csoportosulnak, és rajta keresztül – tehát az *esse commune*-ban való közös részesülés által – kommunikálnak egymással. Nagyon messze állnak tehát a goethei „ineffabiliá”-tól.

Tehát nem a logikai inkommenzurabilitáson van a hangsúly, hanem azon, hogy az egység szimbolikusan megjelenik az individuumokban, és ennél fogva az individuumok összesűrítve a mindenséget jelenítik meg. („Az egyedi dolgok viszont ténylegesek, és korlátozott módon bennük van az egész világ mindenség” – olvasható például Nikolaus Cusanusnál.)⁴⁴ Leibniz az infinitezimális kalkulussal – szigorú tudományos módszerekkel – végül eltünteteti a szakadékot, mégpedig azáltal, hogy megmutatja, hogy az univerzális egy végtelen folyamatban leereszkehdhet az egyesig, s ezért azonos természetűek. Ez az individuális és az általános egyneműségének tézise (amelyből meghatározó következményeként adódik, hogy az individuális egy faj, „species”, még ha a legkisebb [„species infima”] is.) Isten mint a legmagasabb nem „a priori” minden individuum fogalmával rendelkezik. Ezek a premisszák (amelyek az idealizmus nagy rendszerei számára éppolyan kényszerítő erővel rendelkeztek, mint – *mutatis mutandis* – a természettudományok számára), úgy tűnik, új oldalról erősítik meg kiinduló intencionkat: a tudományos érzület vagy kizárja, vagy kommenzurabilissá teszi az individualitást.

Ennek megfelelően elemzik az individualitást a nagy antik társadalmi tervezetektől Hegelen át az újabb frankfurti iskola interszubjektivizmusáig. Ez már az *idio* tagot tartalmazó szóösszetételek általános pejoratív megszállásában is megmutatkozik: ezek a kifosztottság, a priváció és a nem-létezés (*μη ον*) szeplőjét hordozzák. Vagyis annak a szeplőjét, ami kivonja magát a közös (*το κοιον*) vagy az igazságra irányuló beszéd (*λογος*) hatálya alól. Az *ιδια* olyan lényeket jelöl, akik az idea igazságának és teljes jelenvalóságának nincsenek birtokában. A nyilvánosság által elfogadott általánossal – a törvények által szabályozott területtel – szemben az egyest és annak tulaj-

⁴⁴ Nikolaus Cusanus, *A tudós tudatlanság*, Győr, Paulus Hungarus – Kairosz, 1999. 98. sk. o. Fordította Erdő Péter.

donát mindig kedvezőtlenül ítélték meg.⁴⁵ Noha a törvények (οι νομοί) mint konvencionális produktumok – bármikor visszavonhatók, de a törvényszerűség vagy az igazságosság gondolata semmilyen esetben sem. Ez az axióma státuszával rendelkezik. Az igazságosság kormányozza a világmindenség egészét,⁴⁶ és csak másodlagosan manifesztálódik az emberek előírásaiban.⁴⁷ Például Platónnál az igazságos társadalom a változhatatlan törvények szerint mozgó kozmikus világban működő igazságosság ideájának képmása.⁴⁸

Platón⁴⁹ és Arisztotelész⁵⁰ nem leplezik el teljesen azt a rést, amely a törvény általánosságát és kizárólagosságát az alkalmazási szituációk partikularitásától elválasztja (egy ilyen szituáció önmagában véve puszta μη οντα). Ugyanakkor mindkét gondolkodó rendelkezik a valódi állampolgár azonosításának biztos mércéjével: aki a privát dolgait közvetlenül a nyilvános ügynek, azaz a törvények alatt álló valóságnak tekinti. Ez különbözteti meg őt a magánembertől, az ιδιωτης-tól. Kissé sarkítva azt mondhatnánk, hogy ilyen episztemológiai és politikai premisszák mellett az individuumnak aligha van esélye arra, hogy a nyugat színpadán ne az idióta szerepében lépjen fel. Sartre az individuumnak erre a sorsára harmadik főművének címében utalt, de már *Az undornak* is ez a mottója: „Ennek a fiúnak semmilyen kollektív jelentősége sincsen: éppen hogy *egyén*.”⁵¹

Ahhoz, hogy az ilyen kijelentésekben megnyilvánuló szarkazmus a puszta morális felháborodás ízétől megszabadulhasson, igazolni kell számára a *fundamentum in re*. Más szóval: a tézisnek, mely az individuumnak az általánosra való visszavezethetlenségét mondja ki, egy tényt kell megfogalmaznia. Mely tény lehetne ez?

A válasz benne rejlik a kérdés logikájában: amíg az individualitás esetként jön csak számításba – amely valamely általánosból (egy fogalomból,

⁴⁵ Így már Hérakleitosznál: „Hérakleitosz [B2]”, in *Görög gondolkodók 1. Thalészról Anaxagoraszig*, Budapest, Kossuth, 1992. 31. o. Fordította Ketényi Károly.

⁴⁶ „Anaximandrosz [B1]”, in *Görög gondolkodók 1. Thalészról Anaxagoraszig*, Budapest, Kossuth, 1992. 24. o. Fordította Bodor András és Szabó György. „Hérakleitosz [B 94]”, in *id. mű.*, 38. o.

⁴⁷ „Hérakleitosz [B114]”, in *id. mű.*, 40. o.

⁴⁸ Platón, *Az államferfi*. Budapest, Atlantisz, 2007. 71. skk. o. (291c skk.) Fordította Horváth Judit.

⁴⁹ *Uo.* 76–78. o. (293e–295b)

⁵⁰ Pl. Arisztotelész, *Politika*, Budapest, Gondolat, 1984. 107–109. o. (1284a) Fordította Szabó Miklós.

⁵¹ Jean-Paul Sartre, *Az undor*, Budapest, Magvető, 1968. 17. o. Fordította Réz Pál.

egy szabályból, egy társadalmi rendszerből) deduktív módon levezethető –, addig végeredményben soha nem juthat érvényre. Ami ezen a módon érvényre jut, az a különös, melynek definíciójához hozzá tartozik, hogy az általános szabályt csak specifikálja, de nem változtatja meg. Teljesen értelmetlen lenne azt képzelni, hogy képes lenne visszahatni az alapjául szolgáló rendszerre; a különös az, ami, teljesen alávetett az őt definiáló szabályfogalomnak, amit az örökkévalóságig példáz, de amit soha nem képes módosítani. Tehát a különöst szigorúan meg kell különböztetni az individualistól – ez volt a kora romantika fogalomtörténeti forradalma, amelyről már korábban beszéltem. Az individuális soha nem érhető el az általánosból kiindulva metódikai levezetések láncolatán keresztül. Az individuumok soha nem vezethetők le egy koncepcióból (struktúrából, szimbolikus rendből, kategóriakészletből, diskurzusból, univerzális pragmatikából, luhmanni rendszerből stb.), mégpedig azért nem, mert *ők azok, akik kitalálják vagy kijelölik az egész fogalmát, melynek specifikációjaként ők maguk fellépnek*. Más szóval: az egész jelentése kizárólag az individuumok tudatában létezhet, akik az általánost sajátos módon belsővé teszik, és tetteiken keresztül vissza is hatnak rá. Ez két meglepő momentumot implikál: (1) Az általános fogalma – az individuum beavatkozása következtében – széthasad, vagyis elveszti a maga szemantikai és normatív identitását (a szinguláris interpretáció elhatárolja magát a fogalom univerzalitásától); (2) Az univerzális fogalma nemcsak egy, hanem ellenőrizhetetlenül sok interpretáción keresztül jelenik meg, ezen interpretációk száma megegyezik a társadalomban élő individuumok számával. Ezen interpretációk mindegyike az összes többit csak egy hermeneutikai hipotézis („divináció”) formájában képes befogadni, hiszen minden divináció a módszertani kontrollálhatatlanság bélyegét viseli magán; egyik sem éri el az objektív, a szinguláris értelemtulajdonítást elutasító *tudás* státuszát.

Ezzel újracsak abba a páratlan létezőbe ütköztünk, amely már korábban is szembeállított bennünket az individualizmus (mint a világot alakító szubjektum- és azonosság-gondolkodás) egyszerű elítélésével. Ha az individuum valóban lényeg nélküli (mert a lényegét, „azt, *ami*”, ő maga konstruálja meg) és értelem nélküli létező (mert értelem csak annyiban van, amennyiben az individuumok a világot értelmezve megteremtik), akkor ez azt jelenti, sehová sem illeszthető posztmodern megvetőinek térképén. Még az azonosságra épülő gondolkodás (Adorno és Derrida ördöge) sem fogadhatja el, mert ez a gondolkodás minden azonosságot cseppfolyósít és kontrollálhatatlanul kikez-

di annak határait. Az individualitás nem ön-jelenlétünk (*Selbstgegenwart*) szilárd magja, hanem időbeliségünk csírája, hiszen éppen az érvényes rá – amit korábban August Boecktlől idéztünk –, hogy az individuálisat soha nem lehet azonos értelemben megismételni. Ezért nem jön számításba a tudás lehetséges tárgyaként sem – amit tudunk, fogalmakon keresztül ragadjuk meg, a fogalmak pedig olyan alkalmazási szabályok, amelyek nem változnak egyik alkalomról a másikra. Az individuális cselekedet hatásai ezért szigorú értelemben kontrollálhatatlanok.

Míndezek a vonások (nem-azonosság, megismételhetetlenség, innovativitás, megismerhetetlenség, tudományos uralhatatlanság) csak akkor tulajdoníthatók jelöltünknek, ha azt nem egy térben és időben létező egyes dolognak tartjuk – ha mégoly kicsinek is –, hanem egy *szubjektum* tulajdonságának. És valóban így kell tennünk. A szubjektumokra is érvényes – egy gazdag és nagyhatású újkori tradíció ellenében –, hogy a tulajdonképpen, önmagukkal való bizalmasság (*Selbstvertraulichkeit*), melyet a fogalmukkal összekapcsolunk, nem fogható fel önreflexió eredményeként. Az öntudat kontextusában éppen ezt értjük a „közvetlen” predikátuma alatt: a tökéletes vonatkozásnélküliséget. A szubjektivitást nem közvetve, nem megfigyelői vagy introspektív perspektívából ismerjük meg; sokkal inkább azt kell mondanunk, hogy a tudatos élet minőségének *közvetlenül* birtokában vagyunk. (Ha ez másként lenne, soha nem tehetnénk szert önmagunkról adekvát ismeretre; és azok az elméleti próbálkozások, amelyek az öntudatot reflexív – utólagosan kialakított – önfelfogásként értelmezik [mint az könnyen megmutatható] szükségképpen körben forognak.) Az öntudat azonban szintén nem fogható fel *célra irányuló (és szándékosan vállalt) cselekvés eredményeként*, ahogy azt a korai Fichte az öntételezés formulájával feltételezte (mert a tételezendőnek ahhoz, hogy a cselekvés célja lehessen, már előzetesen ismertnek kell lennie – különben a cselekvés vak lenne). Éppily kevésbé lehet az öntudatot egy *azonosítás* eseteként leírni. Minden azonosítás elválasztottakat kapcsol össze. A szubjektumban azonban nincs két pólus, melyek egyesítése bármilyen tett által megvalósítható lenne. Ugyanezen okból nem lehet a szubjektivitást valamely tudás esetének tekinteni. Mert először is minden tudás kritériumokkal és fogalmakkal operál. A fogalommal való megragadás azonban azt jelenti, hogy a dolgot közvetve olyan ismertetőjegek alapján szemléljük, amelyek benne és másokban közösek, ami viszont éppen ennek az egyedülálló létezőnek a közvetlensége miatt kizárt. Másod-

szor pedig minden tudás lehet téves is, de az nem, amelyet közvetlen bizalmasság alapján ismerünk. Ez nem jelenti azt, hogy az öntudat a megismerés számára homályban maradjon; ellenkezőleg, tökéletesen hozzáférhető, de ez a hozzáférhetőség nem egy kijelentésben jut kifejezésre, hiszen ez akár hamis is lehetne. Ez a tévedésekkel szembeni védettség lebeg a szemünk előtt, amikor azt mondjuk, az önmaga bizonyossága nem rendelkezik a tudás vagy az ismeret státuszával. (Néhány újabb nyelvanalitikus ezért „nem-propozicionálisnak” is nevezi.)

A szubjektum mindeme vonásai megegyeznek azokkal, amelyekre korábban az individuumban kapcsolatban már rámutattunk. Talán a szubjektivitást teljességgel és lényegileg individualitásként kellene felfognunk? Mindenesetre ez az én nézetem, melyet másutt már kifejtettem,⁵² s amelynek ismertetésétől itt eltekintek.

Ehelyett e gondolat néhány következményét szeretném bemutatni. Amíg ellentmondásosnak érezzük, hogy alapvető – korábban azt mondták: humán – érdekeinket egyszerűen a dolog és az események nyelvén írjuk le, és ameddig nem hódolunk a dühöd (elimináló) fizikalizmusnak, mely szerint mi is csak materiális komplexumok vagyunk a többi közt, addig jó okunk van arra, hogy az individualitásunkat irreducibilisnek tartsuk. Csak ebben az esetben tudjuk a kanti morális intenciót – mely szerint a személyeket soha nem eszközként, mindig célként kell kezelni – nemcsak morálisan, hanem ismeretelméletileg is megalapozni. És csak ekkor érvényes ránk, amit a szubjektivitásra nézve egyáltalán kötelezőként fogadtunk el: hogy lényegünk nem merül ki abban, ami megfigyelői perspektívából elmondható rólunk,⁵³ vagy amiben – egy kommunikációs közösség inter-szubjektumaiként – minden más hozzánk hasonló inter-szubjektummal osztozunk. Még kevésbé igaz, amit a Meadre hivatkozó új-frankfurti interszubjektivizmus szeretne elhíttetni

⁵² Manfred Frank, „Subjektivität und Individualität”, in Uő. *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1991. 9–49. o.

⁵³ A helyzet nem javul, ha a megfigyelői perspektívát – „introspektíve” – önmagunkra alkalmazzuk, ahogy azt Niklas Luhmann – a tudat kiselejtezett reflexiók modelljének újjáélesztésével – nem régen javasolta. Lásd Niklas Luhmann, „Die Autopoiesis des Bewußtseins”, in A. Hahn – W. Knapp (szerk.) *Selbstthematizierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1987. 25–94. o. A luhmanni tudatmodell kritikájáról vö. Véronique Zanetti, „Kann man ohne Körper Denken? Über das Verhältnis von Leib und Bewußtsein bei Luhmann und Kant”, in H. U. Gumbrecht – L. Pfeiffer (szerk.) *Materialitäten der Kommunikation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988. 280–294. o.

velünk: hogy önmagunkra vonatkozó leírásainkat eredetileg kölcsönös viselkedés-elvárásoknak, szociális szerep-identitásoknak köszönhetjük; vagy hogy az egyes szám első személyű névmást csak azáltal tanuljuk meg használni, hogy felismerjük az ő-perspektívából történő alkalmazhatóságát. (Ha ez helytálló lenne, akkor az önmagunkkal való bizalmasságunk nem közvetlen, hanem lényegében idegenek által közvetített, szociálisan elsajátított lenne: előbb fedeznénk fel magunkat dologként a dolgok, vagy inter-szubjektumként más társadalmi résztvevők között, mint önmagunkat. Ezen a módon persze *soha* nem fedeznénk fel magunkat).⁵⁴ Éppilyen kevésbé jellemezhetne bennünket (kimerítően) az a leírás, amely többé-kevésbé általános szabályszerűségek példáiként értékelné minket. Igaz: mindezek *is* vagyunk, de individualitásunk *per definitionem* nem ebben áll. Ha az individuumok lényegében innovatívak, akkor analitikusan – vagyis az itt releváns szavak pusztá megértése alapján – belátható, hogy az individuális cselekvések nem anticipálhatóak a viselkedés (rekurzív) rendszereiből vagy nyelvi–szociális kódokból. Schleiermacher ezt a következőképp juttatja kifejezésre: „a szabályokkal még nincs adva alkalmazási módjuk, vagyis nem tehetőek mechanikussá”.⁵⁵ Mert az individuum előre nem látható kreativitásával – Schleiermacher „teremtő aktusról”,⁵⁶ az individuum „közreműködéséről a nyelvben”, illetve „a nyelv szabad létrehozásáról”⁵⁷ beszél –, az individuum beavatkozásán keresztül éppen a szabály vagy a rendszer *megváltoztatása* lép be új elemként a világba. És ebből az következik, hogy egyedül a szabályból – vagyis úgy,

⁵⁴ Ha valaki – ahogy azt Jürgen Habermas teszi – az öntudatot olyasvalamiként mutatja be, ami „a kommunikatív cselekvés perspektívájának átvételéből ered” (*Uo.* 33. o.), akkor arra vállalkozik, hogy a karteziánus bizonyosságot mint származtatott fenomént olyan viszonyokból vezesse le, melyekben az „ő”-perspektíva elsőbbséget élvez az „én”-perspektívához képest. Az ilyen próbálkozások, melyek a tudat irracionális bizalmasságát viszonyokból – legyen ez a viselkedés megfigyelése, legyen ez az interaktív szerepátvétel – vezetik le, előbb vagy utóbb cirkularitásba torkollnak. Mert hogy lehetne relációk eredménye valami irreleváns? Ennek az elképzelésnek a kritikájához lásd Manfred Frank, „Szubjektivitás és interszubjektivitás”, *Magyar Filozófiai Szemle*, 1998. 4–6. 419–443. o. Fordította Weiss János. Lásd továbbá – Ernst Tugendhat egy hasonlóan alátámasztott érvére tekintettel – Dieter Heinrich, „Noch einmal in Zirkeln. Eine Kritik von Ernst Tugendhat semantischer Erklärung von Selbstbewußtsein”, in Clemens Bellur – Ulrich Müller-Schöll (szerk.) *Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989. 93–132. o.

⁵⁵ Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 81. o.

⁵⁶ Schleiermacher, „A hermeneutika fogalmáról”, 43. o.

⁵⁷ Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 167. és 405. o.

ahogy eddig értelmezték – az individuum nem tehető érthetővé (mert hiszen most éppen ennek a szabálynak az teljes struktúrája változik meg, ezért mondja Schleiermacher, hogy az individuumról és az individuum stílusáról nem lehet *fogalmat* alkotni – és a fogalmak szabályok).⁵⁸ A rendszer változásáért magát a rendszert felelőssé tenni azt jelentené, hogy nyelvi fetisizmus áldozatul esünk, mely szerint „a nyelv (nem csak) maga beszél”, hanem még „magától is változik”. Nem sokkal jobb a rendszerelmélet „autopoiesiszre” vonatkozó elgondolása sem. Könnyen belátható ugyanis, hogy itt a metonimikus fordulatok kontrollálatlan retorikájáról van szó, melyen keresztül az egyes szubjektum kreativitását – mely mégiscsak a kreativitás egyedüli helye – félreismerik, és egyfajta szuper-szubjektumnak mint önállósított *big brother*-nek tulajdonítják. Ennek csalhatatlan jele a visszaható névmás visszacsempezése („a nyelv *maga* beszél”, „*autopoiesisz*”, „*ön*szabályozó rendszerek”, „a személy *ön*konstituálása a kommunikatív cselekvés perspektívájának átvételével” stb.). Ebben az elnyomott visszatérését, az egyedül teremtő, egyedül értelemre képes és öntudatos individuum visszatérését ismerhetjük fel.

Végül szeretném óvni magunkat attól, hogy az individuum kreativitását oly módon túlértékeljük, ahogy azt Nietzsche, Heidegger és posztmodern követőik a német idealizmus szubjektívizmusának a fantázia mindenhatóságába vetett túlzó hite miatt teljes joggal a szemére vetették. Az individualitás nem tekinthető a szuverén világ- és értelemalkotás fórumának; mindig csak valamely általános (társadalmi rendszer, nyelvi kód, tudományos paradigma) – gyakran alig érzékelhető – vonásaként lép fel. Ebben persze úgy tűnik fel, mint finom oszcilláció, mely az „acélkemény vázat” megrezegteti. És *ha* az univerzálisban bekövetkeznek innovációk, akkor azok mindig individuális értelmezésekből indulnak ki, melyek az innovációk megkerülhetetlen bázisai. Ennyiben az individualitás is kapcsolatban áll (noha csak közvetetten) az igazsággal, legfőképp a művészetben.

Az igazság nem az individuális és egyszeri, hanem a társadalmilag közölhető és elismerhető oldalán helyezkedik el. Igazságként csak az jöhet szóba, amit egy nyelvi és az elméletet megelőzően már interpretált világszemlélet (például egy paradigma) a kezünkbe ad. Csak egy megszokott nyelvi rendszeren belül tudunk valamit igaznak vagy hamisnak tekinteni, melynek nem mi magunk vagyunk az alkotói, és amely előzetesen szelektálja veri-

⁵⁸ *Uo.* 172. o.

fikációs lehetőségeinket. Azon a nyelven, melyet eddig használtunk, azt kell mondanunk: egy ilyen „theory/language” (Quine) mindenképpen valami általános; ekkor azonban érvényes rá, amit valamennyi elgondolható általánosról elmondtunk, hogy kalkulálhatatlan határai és alkalmazási helyei az individuumok értelemkonstrukcióiban találhatók meg. Az általános mindenkor individuálisan sokféleképpen belsővé tett, és individuálisan sokféleképpen kifejezésre jutó általános, állandó átalakulásban lévő rendszer, a környezetére nyitott határokkal.

Miközben a tudomány csak egy paradigma feltételezett érvényességének bázisán – az elfogadott általánosság terében – dolgozhat, a művészet képes arra, hogy támogassa az individuum értelemalkotó innovativitását mint olyat: egyedül a művészet képes ábrázolni valamely világertelmező rendszer átalakulását mint olyat. Ezt az általános teszi, hogy fölbreszti a minden paradigmában benne szunnyadó potenciált: azokat az értelemlehetőségeket, amelyeknek minden ténylegesen fennálló rendszerben szükségképpen elnyomottnak vagy kizártnak kell maradniuk az értelemvalóságok kedvéért. A műalkotások gyakran felpanaszolt homályossága: mi ez, ha nem a kiaknázatlan és anarchikus lehetőségek hangja, mely belevegyül a hozzáférhető aktualitások koncertjébe, és minden igaz mondattal, és minden sikeres leírással azt szegezi szembe, hogy minden másképp is lehetne, és mindent másként is lehetne ábrázolni? Válsághelyzetekben – amelyekben a tudományosan elfogadott magyarázati modellek, vagy a társadalmilag leszűrt világról alkotott képzetek összeomlanak – bepillantunk abba az ürességbe, amelyben – ahogy azt a szemére vetik – a művészet (és egy kicsit másképp a filozófia is) lebeg. Ez a saját ürességünk. A notórius bizonytalanság érzetünk – melyek a művészet homályos ábrázolásmódjában nyugtalanítóan hatnak – megalapozatlanul biztonságos világunkban csupán visszaszorulnak; a műalkotás homályos értelemi teljességében csak hangossá és engedetlenné válik az, ami jól megolajozott értelmezési viszonyaink között érthetetlen és az is marad. A „vidám pozitívizmus”, amely mindezt megfeszített nevetőizmokkal próbálja ignorálni, sem tudományos, hanem filozófiai beállítódás – és mint ilyen balga.

A kora romantikusok mindenesetre ezt így gondolták. A költészet – amely a mindennapi nyelvhasználatban rejlő innovatív potenciál szélsőséges megnyilvánulása – valami olyasmit nyújt a nyelv médiumában, „ami tulajdonképpen nem nyújtható a nyelv médiumán keresztül, mert a nyelv mindig csak

az általánost nyújtja”.⁵⁹ A szó szerinti értelemben poétikusan cselekvő (vagyis új értelmet létrehozó, azaz kreatív) beszélő rákényszeríti a nyelvre a maga (még nem kodifikált, és ebben az értelemben egyelőre mindenképpen kimondatlan) individualitását;⁶⁰ mégpedig „oly módon, hogy ezeket [a szavakat] egymásba fűzi”. A stílus „tulajdonképpen kombinációs módját”, melyben „az individualitás lényege” *ex negativo* felsejlik,⁶¹ meg kell különböztetnünk a szintaxis vagy a kontextus-pragmatika interszjektív többé-kevésbé szabályozott kombinációitól. Ezért nevezik a nyelvészek a stílust „paralingvisztikai jelenségnek”. A nyelv mint univerzális rendszer csak a beszélők elméletileg visszavonható megegyezése alapján áll fenn, és minden (kreatív) beszédcselekvéssel, minden pillanatban megváltoztatja jelentéseinek összességét; legalábbis annyiban, hogy egy meghatározott szemantikai újításnak sikerül betörnie a megfelelő kommunikációs közösség szemantikai repertoárjába. Ez egyébként folyamatosan megtörténik, s ebből ered a nyelvi változás jelensége. Ha mármint a poétikai beszéd nem más, mint a *felszabadított* és végsőkig fokozott innovatív beszéd, úgy egyszerűen láthatóvá válik a poétikus beszéd igazsághoz fűződő viszonya: a poézis (mint *pars pro toto* művészet) állandóan és ellenőrizhetetlenül eltolja társadalmi normalitásunk megszokott határait, a rá jellemző „szakadatlan variációnak”⁶² – mondja Musil – „az a feladata, hogy [folyamatosan] átformálja és megújítsa a világ és a benne való viselkedés képét, amennyiben élményei által szétfeszíti a tapasztalat képleteit”.⁶³ Hasonló célt tulajdonított a poétikai beszédnek már Novalis is: „minden poézis megszakítja a megszokott állapotot, a mindennapi életet, csaknem olyan, mint a könnyű álmot, amely megújít bennünket”.⁶⁴ De a világnak az a képe is, amelyet ezek az innovatív elmozdulások ragadnak meg, igazságrelevanciával rendelkeznek, mivel a kifejezési lehetőségek, amelyek ezt a képet sematizálják, éppannyira az igaz (illetve a hamis) mondatok jelöltjei.

Így jön létre – a művészetben és művészetként – egy olyan világszemlélet, amely a fennálló igazságát szüntelenül támadja és fenyegeti, és aminek

⁵⁹ Uo. 401. o.

⁶⁰ Uo. 403. sk. o.

⁶¹ Uo. 370. o. *et passim*.

⁶² Robert Musil, „Motívumok, tünődések”, in Uő. *Esszék*. Pozsony, Kalligramm, 2000. 524. o. Fordította Györffy Miklós.

⁶³ Robert Musil, „Szempontok egy új esztétikához”, 178. o.

⁶⁴ Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, Paul Kluckhohn – Richard Samuel et al. (szerk.) Stuttgart, Kohlhammer, 1960–68. 2. kötet, 568. o.

átvételével lehetséges alternatív világokat tartunk szem előtt. Csak aközött választhatunk, hogy a művészi kifejezésnek ezt az újító képességét elnyomjuk – vagy legalábbis kihasználatlanul hagyjuk –, vagy „esztétikai imperatívuszként”⁶⁵ tesszük magunkévá. Ha feloldjuk azt, amit Saussure *élément individuel*-nek, August Boeckh pedig minden beszéd „individuális értelmező jelzőjének”⁶⁶ nevezett, akkor belépünk abba a kritikus térbe, amelyben az ismétlés változássá (önmagunk, társadalmunk változásává) válik; és így feltárjuk a világnak azt az elvi képességét, hogy az értelmezésére képes individuumok túlléphetnek rajta, és új fényben láthatják. Mivel minden értelmezés teremtő, és minden teremtés *factum ex improviso*, a művészeti alkotások minden élvezete a szabadság élményét közvetíti: viszonylagos függetlenséget a világtól, de felelősséget is a világ iránt, amelyben élünk. Ám ennek az élvezetnek csak addig örülhetünk, amíg az öntudatos individualitást mint feladhatatlant tiszteletben tartjuk és megőrizzük. Bizonyos, hogy a világ éppen olyan jól, sőt, még jobban működne *nélküle*, anélkül, hogy tekintettel lenne rá. De még könnyebb lenne – ezt a sartré-i mondást mindig szívesen idézem – az ember nélkül boldogulnia.⁶⁷

KÖVÁRI SAROLTA fordítása

passim, FILOZÓFIAI FOLYÓIRAT
2013/1. (XI. évf. 1. szám)

Szerkesztők:
KÖVÁRI SAROLTA, SOÓKY KRISZTINA,
HRUBI ATTILA

Szerkesztőbizottság:
BETEGH GÁBOR, BOROS JÁNOS, ENDREFFY ZOLTÁN,
HEIDI GYÖRGY, HORÁNYI ATTILA, KROKOVAY ZSOLT,
SÓMLYÓ BÁLINT, SOMOS RÓBERT, SZABÓ PETER,
SZÉLL GYŐZŐ ÁRPÁD, TARNAY LÁSZLÓ, WEISS JÁNOS

A SZERKESZTŐSÉG CÍME: 7624 Pécs, Ifjúság u. 6/B., Pécsi Tudományegyetem,
Bölcsészettudományi Kar, Filozófia Tanszék, *passim*; tel./fax.: 72 501 515; e-mail:
hrubi.attila@gmail.com. KIADJA a Laterna Magica Egyesület. NYOMTA a Carbocomp
Kft., Pécs, felelős vezető Pető Attila. ISSN 1585-3802

E számunk az OTKA, „Szubjektivitás a romantikában és annak recepciója a posztidealiztikus korban” című (K 105358) pályázat keretében jött létre.

⁶⁵ *Uo.* 3. kötet, 413. o.

⁶⁶ August Boeckh, *id. mű.*, 83. o.

⁶⁷ Jean-Paul Sartre, *Situations II.*, Paris, Gallimard, 1948. 316. o.