

# A posztmodern elméletírói

Rada Ivekovic

## Buddhista-e J. F. Lyotard?\*

„A nagy narrációk megbízhatatlanokká váltak. Ezért esünk kísértésbe, hogy a valamennyi narráció bukásáról szóló nagy narrációnak higgyünk.”<sup>1</sup> — írja Jean-Francois Lyotard. Gondolkodásunk mechanizmusát és hajlamát így fejezi ki a filozófus: ismeretelméletileg *metapozícióra* vonulni, amely — mivel a „másik szinten” található, kivizsgálatlan — lehetővé tenné, hogy (az önmagán alapuló és önrendelkező) bizonyosságból áttekintsük az előző szint ellentmondásait. A nagy narrációk többek között azért váltak megbízhatatlanokká, mert kölcsönösen és levezethetetlenül ellentétesek, s mindeközben nincsenek egyetemes értékek, nincs olyan pozíció, amelyből (egy szinten, egy rendszeren belül) eldönthető volna, hogy közülük melyik rendelkezik elsőbbséggel. Ebből ered azután a következő szintre emelkedés szándéka. NAGARDZSUNA (az i. sz. I. században élő indiai buddhista filozófus) azt mondaná, hogy csak különböző álláspontokról [*dršti*] van szó, amelyek mérlegelhetetlenek egymással szemben. Az egyik vagy a másik melletti döntés személyes szemszöggel árnyalt — amit [*dršti*] kifejezés szó szerint is jelent —, illetőleg valamilyen egzisztenciális érdekeltséggel, s ebből következően egyik sem igazoltabb a többinél. *Lokális* síkon valamennyi egyforma mértékben megbízható és megbízhatatlan. A metapozícióra helyezkedést Nagardzsuna is és mai inkarnációja, Lyotard is igazolatlannak tekinti. Pontosabban úgy vélik, hogy a felülemelkedéssel semmit sem nyerünk, mivel ezáltal csupán megerősödik és megújodik a (metafizikai) mechanizmus. „Metaszinten” — amennyiben ez nem merő képzelgés szüleménye — ismét csak párhuzamos, egymással szembenálló tézisekkel vagy álláspontokkal találkozunk, amelyek közül ontológiaiilag egyik sem megalapozottabb a másiknál (Nagardzsuna). Egyébként Lyotard nyíltan „a metanyelv eltörlését” támogatja.

Egész sor meglepő egybehangzást észlelünk Nagardzsuna és Lyotard között. Az ontológiának egyikük részére sincs semmiféle értelme, bölceletileg érdektelen és igazolatlan. Nagardzsuna e nézetet magától *Buddhától* örökölte, s általában az egész buddhista filozófiára érvényes, sőt mélyebb indokai is megvannak a buddhizmusban mint a gondolkodás vagy a bölcelet sajátos *típusában*. Ugyanis ő kezdettől fogva a gondolkodás *de-ontologizálása* mellett foglal állást, tehát annak *megkerülését* szorgal-

\* V. Rada Ivekovic — zágrábi filozófiateoretikus — ezen tudományos dolgozatát az újvidéki *Polja* c. (szerb nyelvű) folyóirat adta közre 1990. novemberi számában.

mazza, ami a nyugati filozófia számára (és bizonyos indiaiak részére ugyancsak, noha feltehetően kisebb mértékben) alapszabállyá lesz: azon típusú filozófia számára, amelynek feladata a világ meghódítása, a bölcsélet mint „királyi tudomány” számára (DELEUZE). A buddhista szemlélet, épp ellenkezőleg, azon igyekszik, hogy elkerülje, mi több megelőzze a gondolkodás efféle igényét és kihívását, hogy más alapokra helyezze azt. Ez összhangban áll az individuális elalvás [*nirvána*] filozófiai célzatával is, miszerint a gondolkodás csupán eszköz, nem pedig cél is, ahol tehát nincs kiemelt státusa. Ebből fakadó kérdés, hogy filozófiának nevezzük-e majd a buddhizmust, amit itt nem tekintek lényegi kérdésnek, hanem megállapodásnak.<sup>2</sup> Történetileg Lyotard helyzete teljesen eltérő. Hatva a két évezred óta már állandósult királyi tudományra, ő ezt (a nyugati értelmében felfogottat) megkísérelti más irányba terelni, kiforgatni mivoltából, megfosztani eljogaitól. Történetileg egy egészen másféle kontextusban (ám nagy horderejű tipológiai és strukturális egybehangzások kíséretében) Lyotard is, akárcsak a buddhisták, elhárítja az ontológiát, illetve a szubjektum azonosítását tevékenysége vagy megismerése által. Köztudott, hogy a buddhisták, sőt az indiai filozófia teljes egészében megkerüli a szubjektum metafizikáját (akárcsak a szubjektum-objektum szembenállást), amit az egyéni megszabadulás eszméje — mivel nem igényel szubjektívizálást — sem ingat meg, hanem épp ellenkezőleg, megszilárdít. A nyugati filozófia részére viszont ezen eszme ürügyként szolgált a szubjektumot érintő szemlélet „bölcséletiségének” az elvetéséhez, persze lényegi egyet nem értések közepette, és a sorok írójának véleménye szerint is igazolatlanul. Ám ma minden időbeli-történeti logika ellenére (váratlan?) egyezésekre bukkanunk a buddhizmus és a posztmodern között (melyek a maguk részéről a posztmodernnek és az indiai hagyománynak számos tételét alátámasztják).

Tehát Buddha számára is, Nagardzsuna számára is, továbbá Lyotard számára is az ontológiai kérdések eldönthetetlenek, s *eszerint* irrelevánsak. A lételméleti „alpok” [*bhumi*; *fondation*] elmélyítetlensége folytán antimetafizikusság körvonalazódik elméletükben, illetőleg a transzcenden(táli)s dimenzió hiánya érzékelhető. A vita tárgyához viszonyított metapozíció elfoglalásának és a metanarráció közlésének az igazolatlanságában vállalkozásuk (Nagardzsunáé és Lyotard-é) metafizika nélkülisége tükröződik. A gondolkodás leszerelésére (SLOTERDIJK) tesznek kísérletet, hogy az ne építse tovább önmagát (Nagardzsuna: a megszabadulás irányába), vagy hogy ne hozzon létre konceptuális, reprezentációs és általánosító hálórendszert, amellyel átfogná a világot, sőt a domináns szubjektum-törvényét kényszerítené rá, aki ugyanezen cselekedettel trónra is emelt (Buddhánál és Lyotard-nál). A rokonságok még messzemenőbbek. E két — nem történetileg, hanem strukturálisan hasonló — modell nagyszámú egybevágó mozzanatot hordoz. A lételmélet irreleváns mivolta a korai buddhizmusban a [*dharmá*]/k sokaságának mint a jelenségvilág elemeinek — „számunkra” — az ontológiailag eldönthetetlen helyzetével — „önmagukban véve” — kifejezett (egyiket is, másikat is ugyanazon terminus fedí). S a lineáris történeti kauzalitás hiányával áll összefüggésben, ami a „kéveszteri” és a „keresztyszerű” okozatiság tanával [*skandha*] tudatosított. A történeti diszkurzusnak mint a történésszerű domináns szemléletének a lyotard-i trónfosztása, valamint a történetfilozófiát érintő kritikája, respektíve, azonos kontextussal rendelkezik.

A metanarráció, bizonyos személy diszkurzusa, bizonyos [dršti]nek a megerősítése, soha sem a teljes igazság, mert teljes igazság nincs is: csupán az álláspontok partikuláris, tehát viszonylagos igazságai léteznek, amelyek gyöngeségük folytán — csönösen egyenjogúak. A metapozíció az általa kifejezett pozíciókhoz viszonyítva — domináns. E fölrendeltség igazolatlan, mivel nincs egyetemes igazság, mondaná Lyotard. Igazolatlan, mivel annak is nyomban „kontextusa” van, szembenálló vagy párhuzamos igazságok, amelyek egyformán megbízhatóak/megbízzhatatlanok, mondaná Nagardzsuna. Az utóbbi jelen esetben arra tesz erőfeszítést, hogy valamiképpen a gondolkodás eszközeivel magát a gondolkodást számolja fel, vagy hogy a logika eszközeivel magát a logikát érvénytelenítse, mindeközben szükségszerűen elfedve vagy felfedve (attól függően, hogy miként vagyunk képesek látni) magát az egzisztenciális paradoxont, amely a gondolkodás paradoxona is. Tudniillik Nagardzsuna arra mutat rá, hogy valamennyi tézis [dršti] szükségszerűen antitézissel is bír, s hogy az álláspontoktól függően a tézis és az antitézis helyet cserélnek, valamint, hogy azonos mechanizmusnak engedelmessékednek. A tézis és az antitézis kölcsönösen építik és/vagy aláátamasztják, támogatják egymást, s egyiknek a másik nélkül nincs értelme. Tehát szükségszerűen párosan jelennek meg, ami azt jelenti, hogy (mivel mindegyik a másiktól függ) közülük egyiknek sincs önálló természete vagy [svabhava]ja. Egy-mást támogatva kölcsönösen *diszkvalifikálódnak* is ontológiai értelemben, hatálytalanítva egyúttal a gondolkodás bináris modelljét mint konceptuális elvonatkoztatást, amelynek érvénye nem terjed ki az „önmagukban vett” dolgokig [svabhava]. A tézis és az antitézis nem oldódik egységbe (ami a Nagardzsuna által bíralt metasztint volna), hanem — ellenkezőleg — magát a gondolkodást rombolják le. Ez alapján juttatja kifejezésre Nagardzsuna, hogy teljesen igazolatlan a gondolkodást a létre kiterjeszteni. Ámbar lehet, hogy közöttük strukturális megfelelés áll fenn — amiről valójában semmit sem tudunk — viszont bizonyos, hogy létbeli azonosság nincs, amely igazolná az egyiknek a másik irányába tett lépését. A gondolkodás nem szentesíti a tevékenységet; azonban a tevékenység gondolkodást eredményez, vagy maga is gondolkodás: ebben rejlik paradoxona is, vagy a gondolkodás paradoxona, amely önmagát óhajtja megszüntetni. A gondolkodás ugyanis képtelen végérvényesen felszámolni magát, amíg nem számolja fel az életet, amelyen nyugszik (jóllehet egész sor elmékedő- és jogagyakorlat — közöttük a buddhisták is — a *tartalom nélküli* vagy az arra igyekvő tudatállapotot idegzi be). Lyotard szerint ezen természetes mechanizmussal és törekvéssel szemben a gondolkodást le kell szerelni, hogy erőszaktól és dominanciától mentessé váljon. Nagardzsuna szerint ugyancsak. Avégett, hogy végső soron önmaga által szűnjön meg, és így véglegesen eltörölje a szubjektumnak még az árnyát is, s hogy a [nirváná]ig juttasson. A gondolkodásbeli dominancia keresztülvitelének módszerei Nagardzsuna elméletében is és Lyotard-éban is kimutatottak. Főként gondolati-nyelvi figurák, mint amilyen a megjelenítés, az általánosítás, a szimbolizálás és mindaz, amit a gondolkodás előnyössége szempontjából maguk után vonnak. Egyikük sem igazolt. Az általánosítás, láttuk, csupán általánosként (vagyis metapozícióként) rákényszerített partikuláris érdek [dršti]. A ráerőltetett csak addig áll fenn, amíg nem lepleződik le a [samvrtti-satya], partikuláris érdekre alapozottságának a „közönséges igazsága”. A megjelenítés igazolatlan, mivel nem tudjuk, hogy a dolgok

önmagukban véve [svabháva] mik, egyedül a rájuk vonatkozó értelmi konstrukciókkal [samkalpa] foglalatoskodunk kellő biztonsággal. Ezért szükséges a nyelvnek megőriznie eszközszerépét a közmegegyezést illetően, s a lehetőségekhez képest tartózkodnia attól, hogy részt vegyen a hierarchikus szimbolikus rend megalkotásában, vagy hogy hozzájáruljon ahhoz, amely már a gondolkodással adott, vélik a buddhisták. Mindeközben persze nagyonis tudatában vannak a feladat súlyosságának. A részvétel és a szimbolikus rend el nem ismerése folytán a buddhisták kényszerűen csak az összefüggéstelen és lételméletileg meghatározhatatlan [dharma]kkal, az egész víziója nélküli időszakokkal [kšana] rendelkeznek, továbbá a nyelvvel, amely nem hatol el a valóságig, habár az adottban [samsára] való konvencionális eligazodást lehetővé teszi. A szimbolikus rend nem hierarchiaként és nem is dominanciaként érvényesül, már azért sem, mert nincs túlolidalisága, nincs metafizikai szubjektivitása [brahman; átman], és nincsenek kinyilatkoztatásai [veda], amelyek igazolnák és felállítanák, nincs legfelsőbb törvénye, nincs semmije a lingviztikai kör részéről. Ilyen megvilágításban látva, Nagardzsunánál is és Lyotard-nál is a viszonylagosság végletes formáiról van szó, a szélsőséges relativizmus pedig *relatív relativizmus*. Ez a buddhizmus részéről elsősorban a lételmélettel szembeni idegenkedéssel feltételezett.

Ezen idegenkedés történetileg régebbi Nagardzsuna elméleténél, és föltehetően ősi magánál a buddhizmusnál is: a *dzsainizmus* bölcséleti tanaiban úgyszintén föllelhető. A dzsainoknál is meg a buddhistáknál is a „lenni” ige megfelelőtlen voltáról van szó, bármiféle szónoki megnyilatkozásról, amely által az önmagukban vett dolgok közelítődnének meg, azaz a nyelvgondolkodás és a világ közötti adekvátanságról. Talán meg kell említeni, hogy mindkettő a *nāsti* — [na-asti] = nincs — iskolája, s elsősorban evvel határozódik meg a brahmanista kinyilatkoztatással — vagyis az előre-megadott-volta-mindannak-ami-van-nal (*asti* = van) — szemben. Így jelenik meg a dzsainok elméletében a „lehet” feltételes módra vonatkozó hét tantétel. A tárgy ontológiai helyzetének esetei: *lehet, hogy van; lehet, hogy nincs; lehet, hogy van is és nincs is; lehet, hogy van és kimondhatatlan; lehet, hogy nincs és kimondhatatlan; lehet, hogy van is meg nincs is és kimondhatatlan; lehet, hogy kimondhatatlan*. Ezen ítéletek egy tárgyban egyszerre jutnak kifejezésre, és az eltérő álláspontok egyidejű fenntartásának a lehetőségét jelzik, tehát a különféle nézőpontok és szemzőgek koegzisztenciájára utalnak. A dzsainizmusban itt a különböző álláspontok kölcsönös toleranciájára esik a hangsúly, tehát a gondolkodáson belüli erőszakmentességre [*ahimsa*], amely csupán pandanja az etikai erőszakmentességnek. A kortárs filozófusok közül ilyen világképre majd KALIDAS BHATTACHARYYA és kisebb mértékben DAYA KRISHNA<sup>3</sup> lesz hajlamos. Az efféle viszonylagosság Buddhánál tetralemmába [*čatuhkoti*] összegződik, amennyiben arról van szó, hogy meghatározódjék az ontológiai helyzet, vagy hogy megválaszolódjanak a (fennmarad-e a lélek a halál után, avagy nem? típusú) metafizikai kérdések. Az ilyen kérdések azért nem válaszolódnak meg, hogy megérthessük a négy ítéletnek az egymással szembeni mérlegelhetetlenségét, melyek egybekapcsolva (a buddhizmus pedig egybefogja azokat) a lenni ige elégtelenségére levezetettek. A tetralemma így hangzik: Valamiről elmondható, hogy egyidejűleg *van, nincs, van-is-*

*nincs-is, se(m)-van-se(m)-nincs*. Számunkra érthető, hogy miként helyezkedik egymással szembe a „van” és a „nincs” — ellentmondóak. Ám kontradiktórikusságukból a buddhisták részére nem az következik, ami Arisztotelész örökösei számára adódik, hogy a meghatározások egyike mellett dönteni kell (ha A = nem B), hanem ezzel egyidejűleg a létige [*asti*] elégtelenségét is tudomásul vehetjük, ami abban tükröződik, hogy A is és B is (mindegyik a saját rendjében vagy módozatában) helyileg igaz lehet, vagy pedig mindkettő egyforma mértékben nem adekvát. Evvel csak ama buddhista álláspontot juttatjuk kifejezésre, miszerint a szavak nem hatolnak el a dolgokig, és hogy egyfelől a gondolat-nyelv másfelől a világ között nincs benső azonosság (lehetséges akcidentális kölcsönös megfelelés). Az eltérő álláspontok levezethetetlenek (Lyotard azt mondaná, hogy a *differend* hat), illetőleg minden levezetésük a megengedhetetlen metaszint bevezetése volna. Lyotard is úgy véli, hogy ez megengedhetetlen, elsősorban logikailag igazolatlan, de etikailag ugyan csak igazolhatatlan.

Lyotard erőfeszítése, hogy a nyelvet kisegítse a metafizikai hálóból, hogy kiszabadítsa a hierarchia és a dominancia intézményesítésének a mechanizmusából, meg lehetőségen rokon a buddhistákéval. „Terve”, amennyiben egyáltalán rendelkezik ilyen-nel (mivel a posztmodernben nem léteznek tervek és programok), ebből származóan szükségszerűen elsősorban a nyelvvel mint a hierarchia koagulációjának a helyével, mint a szimbolikus rend felállításának a helyével foglalkozna. A modern gondolkodás alakzatainak mindegyike hierarchikus, tehát az alárendeltség figurái: a megjelenítés-beleértett, a megjelenített és a megjelenítő, a szimbolizálásba beleértett a szimbolizált és a szimbolizált, az általánosításba beleértett a levezetett és a rákényszerített (partikuláris általános „érdek”), az elvonatkoztatásba beleértett az elvonatkoztatásra alapozott konkrét és az uralkodó szubjektum eszmerendszere, s adott körülmények között mindegyik *viszony* a domináns alanynak a másikkal szembeni érvényre jutása stb. Az összes alakzatban az alacsonyabb terminus szubszumált, a magasabb alá rendelt. Tehát tévesen megjelenített, előítélettel megérzékített, elszegényített. Nem első személyben nyilatkozik meg, hanem az uralom és az erőszak tárgya, s igazságtalanság követődik el vele szemben. Lyotard, akárcsak az egész posztstrukturalizmus és posztmodern, nagytölcse alá helyezi ezt, és a pszichoanalízis segítségével a másik mellett mint a rendszer áldozata mellett, továbbá reprezentálása mellett mint elfogadhatatlan reprezentálás mellett tart ki. A „szimbolikus rend” elfogadhatatlanságát, vagy a „rendszer” elfogadhatatlanságát — moloch, amelyen belül valamennyien élünk — paradox módon csak a másik/az áldozat fejezheti ki kiáltásával, amely az uralkodó szubjektum diszkurzusában nem hallható, amely nem engedi magát nyelvként artikulálni, mivel a nyelv *már* dominancia. Ezért a posztmodern tervezetnek, amennyiben létezik, szükségszerűen át kell minősítenie a gondolatot/nyelvet, azaz többnek kell lennie merő társadalmi tervezetnél (ez csupán egyik összetevő része): ennél sokkal átfogóbb — teljesen másféle *civilizációs közellésmód*. Természetesen a buddhizmus is civilizációs hozzáállást képvisel, amelynek a nyelvet érintő vállalkozás csupán része.

A másik, az áldozat mellett mint a rendszer benső határa mellett kitarva — amely egészként és igazként elfogadható, s amely „feleslegét” vagy „hulladékát” (a szemszögtől függően) a benső határra távolítja el, nehogy önnön (látszólagos?)

átfogó voltát rombolja le, amivel önmagát sebz meg, noha meg is alapozódik általa — Lyotard, akárcsak a posztmodern gondolkodók többsége, a *különbségek aszimmetrikussága* mellett tart ki. Ezen aszimmetria legszembeötlőbb a külső különbség példáján, amely e filozófusoknál a különbség általános modelljeinek egyike, ugyanakkor a szent-profán szembenállásban is egyértelmű. Tekintet nélkül arra, hogy az a másik magasztos-e (isten) vagy lealacsonyított-e (női, amely ilyen vonatkozásban maga is kettéválasztott és kétértelmű), a *nyelv tartományán kívül marad* (jóllehet különféle módokon), s különdlegességével/idegenségével lehetővé teszi, szavatolja (isten), vagy pedig kiegészíti (nő) az egészet. A nyugati patriarchális kultúrában isten a túloldali másik, a nő a bensődleges másik. Az egész különdlegesen is meg bensődlegesen is kiegészítődik. Egyik is, másik is annyiban teszi lehetővé a rendszert, amennyiben meg is sérti: a rendszert bizonyos állandó feszültség hatja át arra irányuló erőfeszítése során, hogy a dominancián belüli változatlan hierarchiát fenntartsa. Ezáltal a másik valamiféle módon megkerüli a hierarchiát, miközben *egyidejűleg* támogatja is azt léteben. Távolléte által van jelen (akárcsak isten). Azt mondhatnók, hogy *Lyotard-nál a különbség azért levezethetetlen, mert aszimmetrikus*. A bináris modellen belüli szimmetria és aszimmetria között úgyszintén szövevényes játék folyik. *A szubjektum és másikja nem azonosak, hanem perspektívák*, amikor is a szubjektum a másikra mint objektumra tekint. Ámbár mindenkor létezik a fordított perspektíva, álláspont vagy *[dršti]* is, amiként Nagardzsuna mondaná: a másik *ön maga számára* szubjektum, a szubjektum pedig mindig magában hordozza a másik rabul ejtésének a szándékát. Lyotard-t a rabul ejtés módszere, a szubjektum imperializmusa foglalkoztatja. A szemszögek elvi egyenértékűsége (amit nem vitat) számára nem vigasztaló. Habár ez Nagardzsuna részére sem vigasztaló. Viszont Nagardzsuna egyenértékűségükből kölcsönös megsemmisítődésükre következtet. Mivel egyenjogúak, a két pozíció egyaránt értékes/értéktelen. Az az igazság, hogy a *[samsará]n* belül dominanciát idéznek elő, ám ez a kettősség fogalmait illetően föltételes (viszont az igazságtalanság lényegét érintően nem), illetve mindig fordított is lehet, vagy fordított is (ámbar elvileg azonos) a párhuzamos világokban vagy megjelenítéseiben.

Lyotard azonban a szubjektum és a másik közötti viszony elvi egyenértékűsége, valamint ez utóbbi fordított perspektívája alapján nem a nézőpontok kölcsönös megsemmisítődésére következtet. Nemcsak, hogy levezethetetlenek (Nagardzsuna részére ez lényegtelen), hanem az elemzés során aszimmetrikusságukat is megmutatják. A *felesleg* miatt levezethetetlenek, amely nem indokolható meg, s amely az, amit a másik „nyújt” a rendszernek, azáltal, hogy onnan kiemelt. Ilyen megvilágításban a különbségnek mint párhuzamosnak a bemutatása kizárólag és csupán a gondolkodásbeli kihívás mozzanatának, vagyis a másik — a hamis egész fenntartását szolgáló — feláldozásának a fölfedése. Egyébként Lyotard és a nyugati filozófusok álláspontjából a különbségnek mint szimmetrikusnak (mint két egyenjogú tagnak) a bemutatása lényegi levezethetetlenségének a feltárása volna, csupán a metafizikai gondolkodás egyik cselfogás, amely a felesleget irracionálissá teszi. A szimmetrikus különbség (pl. Yin és Yang) számukra csak idealizáció. S míg a párhuzamos (bináris) különbség gondolkodás sémája volna, fogalmi apparátus, elmélet, amelybe igazolatlanul a megkülönböztetett terminusok reális levezethetetlenségét kíséreljük meg belezsúfolni,

addig az aszimmetrikus különbség ateoretikus, akonceptuális volna, nem lépne föl lételméleti követelményekkel, tehát nem alkalmazna erőszakot a valósággal szemben.

Nagardzsuna számára viszont nem így áll a helyzet, éspedig e felfogás tudatos történetlenségének a történeti indokaiból fakadóan. Ő is elveti a (szimmetrikus) különbséget, mert szemlélete [*advaita*], a kettősztatlanság nézete. A kettéválasztatlanság nála nem vonja maga után a transzcendencia posztulálását (mint történik ez a Vedanta filozófiai iskolában), hanem csupán a gondolkodás leszerelését. Ahelyett hogy a túlolдалiságra támaszkodna, ezen gondolkodás *levezethetettlenné* „csúszik le”, a *levezethetettlenné* „marad”, ami bármiféle ontologizáló felfogás álláspontjából mint általában semmi [*sūny*] mutatkozik meg. Az ilyen gondolkodás önmagát számolja fel, semmivé [*sūny*] válik, nemcsak mint a gondolkodás tartalma (ami már a korai buddhizmusban [*ākincaṇ*]nak elnevezett, amit Veljačić *semminek* fordít), hanem mint a gondolkodás gesztusa, mint gondolkodásmód, mint a gondolkodás és a lét azonossága. Ilyeténképp Nagardzsuna semmiféle etikai pozíció iránt nem tanúsít érdeklődést (amelytől azonban Lyotard képtelen elállni, jóllehet elméletileg nem tudja kellően megalapozni), bölcelete an-etaitikus, miként a-kozmikus is. Nagardzsuna nem rendelkezik a legminimálisabb (társadalmi?) tervezettel sem az ellentétpárok között fennálló igazságtalanság jóvátételét illetően, őt nem érdekli a másíknak, az áldozatnak a „szóhoz juttatása”, mert az a gondolatok „örvénylését” állandósítaná, s azért is, mert megvalósíthatatlan volna. Viszont Nagardzsunának a maga történeti kontextusában a gondolkodás terén nincs is ellenfele, miként van Lyotardnak, amely a nyugati filozófia kétezer éves története alatt levíatáni méretekig növekedett: Nagardzsunát nem foglalkoztatja az érett logocentizmus, falláciacentrizmus (DERRIDA). Egy másímlen civilizációs közelítésmód és történeti folyamat kezdetén áll (csupán a buddhizmust tekintetbe véve), vagy formaadó korszakában tudható (az indiai gondolkodás egészét tekintetbe véve), midőn Lyotard mint a gondolkodás megújítója, vagy lehet, hogy forradalmasítója egy fordulóponton a „rend” benső feloldásának nehézségével találja magát szemben. Nagardzsunát mint [*advaita*] filozófust — Lyotard-tól eltérően, aki, ellenben, a *különbség filozófusa* — a legkevésbé sem érdekli az aszimmetrikus különbség, nem tanúsít érdeklődést fő modellje — a poláris különbség — iránt, amely valamennyi posztsturkturalista és posztmodern gondolkodó, meg pszichoanalitikus számára paradigma. Aszimmetrikus különbségről nem is tesz említést: ellentétpárjainak sokasága (azáltal diszkvalifikáltak, hogy egyiknek sincs [*svabhāvā*], mivel az ellenkezőn alapul) a kettőség egyenrangú tagjaiból áll, amelyek kölcsönösen megsemmisülnek, egy végérvényes, ontológiailag továbbra is bizonytalan gondolati [*sūny*]ban hagyva az elmélkedőt az értelmi művelet elvégzése után. Nagardzsuna elutasítja (s vállalkozásában nincs is arra szüksége), hogy a másíki paradoxonát mint távolléte által jelenlevőt képzelje el: számára egy ilyen paradoxon továbbra is az egzisztenciális dimenzió belüli levezethetétlenséget fejezné ki (*advaita*)ként meghatározott), a világba, az életbe vetettségét. A gondolkodás elidegeníthetlen az élettől, metafizikai leszerelése magának az életnek a leszerelése. S Nagardzsuna erőfeszítése feltehetően radikálisabb Lyotard-énál, a modernnek adós posztmodern filozófusénál, midőn

azon nehézségre mutat rá, hogy a gondolkodásból eredően gondoljuk el (magának a gondolkodásnak) a megszüntetését. Ezért Nagardzsunánál az aszimmetria mint a gondolkodás egzisztenciális paradoxona jelenik meg, amely mellett kitart, amelyet felfedett, s amely mellől részére nincs továbbmozdulás. Paradoxon, amelyet semmiféle projektum, még ama nyelv gondolkodáson belüli sem képes feloldani. Nincsenek illúziói arra vonatkozóan, hogy a nyelv által ki lehet jutni a nyelvből, hogy a gondolkodás által ki lehet jutni a gondolkodásból, vagy az idő által az időből. Amennyiben az ontológia nyelvén beszélünk, azt mondhatnók, hogy Nagardzsunánál mégis a lételméleti talaj azon elsődleges paradoxon, vagy *[sűny]*jának — amely részére csak mint ismeretelméleten belüli metodológiai redukció elfogadható — lételméleti dimenziót tulajdonítanánk. Ám Nagardzsuna úgy vélné, hogy ez nem engedhető meg. Mivel hogy a nyelvet eszközként kezeli, és azon igyekszik, hogy megtisztítsa, amennyire csak lehetséges, a konceptuális metafizikai hordalékoktól. Nagardzsuna tudja, és ki is mondja azt, hogy az ontológiai talajnak a nyelven (és a gondolkodáson) belüli hiányát nem lehet pontosan és elég mélyrehatóan kifejezni. Ezért a nyelvnek semmiféle megújítása nem szavatolhatja a gondolkodás és a lét közötti megfelelést, ti. a nyelv mindig a létből fakad, és amikor megszólalunk — szükségszerűen a kettéválasztottság *[dvaita]* helyzetéből nyilatkozunk meg, vagyis nem rendelkezünk a teljesség víziójával. Az egész látomásával talán csak az Úristen bírna, de ő ugyanaz, mint ami az üres tér, a túlolดาลისág, amely lehet, hogy van; lehet, hogy nincs; lehet, hogy van is, nincs is; lehet, hogy se(m) van, se(m) nincs.

Lyotard-t a világban való lét foglalkoztatja. Nagardzsunát, hogy miként juthatunk ki ebből (a halál nem kiút, csupán az élet kifejeződése). Lyotard, természetesen, tudatában van a paradoxonnak, akárcsak Nagardzsuna. Mindketten a gondolkodás határain töprengnek el. Nagardzsunának a különben szigorúan racionalista felfogása — nyugati szemszögből nézve — váratlanul „misztikumba” fordul át, bár Nyugaton közönségesen így nevezzük el azt, amivel nem tudunk mit kezdeni. Említést kell tenni arról, hogy az indiai hagyományban a „misztikum” (amelyre nincs is megfelelő terminus, éppen azért, mert nem létezik racionális/irracionális cezúra ott, ahol Nyugaton van) nem a gondolkodás másféle típusának a hatékonykodásaként felfogott: mindkettőt a materiális életből származtatják. Nagardzsuna misztikum dimenziójával úgy áll a helyzet, amiként istennel a (nyugati) filozófia álláspontjából: teljesen mindegy, hogy van-e vagy nincs-e (azaz, hogy csupán a hit tárgya-e) — amennyiben a lingvisztikai körön kívülként, vagyis kimondhatatlanként elképzelt. Lyotard természetesen óvakodik az efféle konnotációktól. Mindamellet, hogy számos ellentétpárt sorol fel, s a továbbiakban diszkvalifikálja azokat, hogy fölfedje a gondolkodás csapdait. Nagardzsuna nem a manicheista világfelosztás kultúráján belül tevékenykedik. Ez jobbára a nyugati kultúrkör jellemzője, s feltehetően elsősorban a kereszténységgel megszilárdított. Nagardzsuna hagyományában inkább a folytonosság és a kölcsönös átfedések a hangsúlyozottak, semmint a szembehelyezkedések és a cezúrák, s a benső feszültség hasznossága sem fejlődik ki a dialektika elve szerint: ezen tradícióban, ezen civilizációs közelítésmódban a szubjektum és az objektum, az egyik és az áldozat stb. a priori szembeállítottságából semmi sem lesz, se az elrendezésből, amely az efféle kettőségből következne, sőt a



„felesleg” radikális levezethetlenségének a „bizonytalan hasznosságából” sem. Ezért bizonyos módon a gondolkodás nagardzsunai de-ontologizálása viszonylag kevesebb erőfeszítést igényel a lyotard-inál.

Tudván, hogy egy másféle nyelv gondolkodás kialakításáról, egy másféle civilizációs keret felkutatásáról, és valamennyi paraméter felváltásáról van szó, Lyotard gyakran hivatkozik a buddhizmusra, érezve annak gyökeresen másfajta törekvését, mint amilyen a nyugati filozófiáé, akárcsak a leszerelésre irányuló ösztönzését. Nála e szerepet leggyakrabban a Zeami vagy a Dôgen játssza.<sup>5</sup> Egyébként hasonló körülmények között más posztmodern gondolkodókban is felötlenek Európán kívül eszmék, mondjuk PETER SLOTERDIJK-ben.<sup>6</sup> A kontextus, amelyben ez lebonyolódik, nyugati nézőpontból tekintve, nem csupán az uralkodó szubjektum és a belőle származó metafizika elvetéséé, ami egyébként soha sem volt az indiai vagy általában az ázsiai filozófiák rögeszméje, hanem ennél átfogóbb: a humanizmustól és az emberközpontúságtól való elállás, amelyek a háttérben a szubjektivizálás lehetőségei, s amelyek ugyanúgy nem voltak jellemzőek Indiára. (Az etikai kontextus, a [*karma*], ott sokkal átfogóbb, a humanizmus pusztán része.) A buddhista és általában az indiai kontextusban az „ember” is meg a „filozófia” is sokkal szerényebb, s Lyotard hasonló szerénységre törekszik.

Lyotard [*dvaita*] filozófus volna, azaz a kettősségeket, valamint a különbségeket alapokként elismerő filozófus. Nagardzsunától eltérően, aki [*advaita*] bölcselő. A gondolkodás de-ontologizálására, de-konceptualizálására való igyekeztében Lyotard nem is lehet oly mélyreható, mint Nagardzsuna: „alapvető” különbségét sem alapozhatja meg, mivel elveti a lételméletet. Radikális a-ontologikusságában, de-ontologizálásra való törekvéseben Nagardzsuna ugyanazon indokból képtelen megalapozni a különbséget, amelyet azonban ellentétpárjaiban megállapít, nyilvántartásba vesz, majd az ontológiai *meghatározhatatlansággal* ködösít. Amikor azt mondja, hogy „nincs másik” [*advaita*], evvel nem azt óhajtja kifejezni — mint a Vedanta iskola —, hogy a [*brahman*] egyetemes elvén kívül nincs másik (ehhez hasonlatosat különben Lyotard sem gondolna). Azzal kényszerül megelégedni, hogy a különbség sem engedi magát végiggondolni, és hogyha nincs másik, abban az esetben egyik vagy „első” sincs. Illetőleg azzal, hogy a „lenni” ige itt nem az igazi szó, hiszen igazi szavak nem is lehetségesek. Lyotard mégis megkísérel a lehetetlent, fellelni a valódi szót, s nem ítéli hallgatásra önmagát, mint Nagardzsuna és Wittgenstein: Lyotard nem tudja elképzelni, hogy mi az, ami ezt külsődlegesen lehetővé teszi kivéve, ha nincs már magában a különbségben. A különbségnek megvilágítónak kell lennie, valamiféle módon elsőnek a (paradigma)sorban. Nagardzsuna képtelen végiggondolni a különbséget, óvakodva attól, nehogy ez lételmélethez juttassa. Viszont ő sem valami „körön kívülre” alapozza majd a különbséget. E „kör” (egzisztenciális paradoxon) tökéletlen voltának a megállapításával éri majd be, szavakkal való kifejezhetlenségével: az, ami számunkra *semmi*, szükségszerűen nem semmi önmagában véve is. Am e „számunkra semmi” a hallgatás terét nyitja meg azon a helyen, ahol másféle rendszerben az ontológiai predikáció jelentkezne. Ama helyen Lyotard mégis megpróbálja cselesen bekeríteni a nyelvet.

(Részlet egy Jean-Francois Lyotard-ról szóló terjedelmesebb tanulmányból.)

SZAKIRODALOM

1. Jean-Francois Lyotard: *Le postmoderne explique aux enfants*. Galilée, Paris, 1986.
2. Roger-Paul Droit: *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, PUF, Paris, 1989.
3. V. R. Iveković: *Indija — fragmenti osamdesetih*. Biblioteka FI, Zagreb, 1989.
4. Christian Ruby: *Les Archipels de la Différence: Foucault — Derrida — Deleuze — Lyotard*. ed. du. Félin, Paris, 1989.
5. Lyotard-nak a (zen)buddhizmusra, a Zeamira és a Dôgenra, valamint a japán no-színházra vonatkozó asszociációi a *Des dispositifs pulsionnels*-től (Bourgeois, Paris, 1973) a *L'inhumain. Causeries sur le temps-ig* (Galilée, Paris, 1988) rendszerezsek és pontosak.
6. Eurotaoismus. *Zus kritik der politischen Kinetik*. Suhrkamp, Frankfurt a/M., 1989.

(Fordította: Pozsvai Györgyi)