

Válság a megújulásban

Merre tartott a francia filozófia a nyolcvanas években?

A *Magazine Littéraire* 1985-ös karácsonyi számában hatvan oldalas összeállítást közölt a francia filozófia helyzetéről *Dix ans de philosophie en France* címmel. Húsz évvel ezelőtt úgymond még a „válság” szót használtuk a filozófia háza táján uralkodó állapotok kifejezésére, jó tíz éve viszont a „megújulás” tűnik a kulcsszónak. A lényeg tehát: mi történt a közbenső évtizedben?

Pierre Trotignon: *Les Philosophes français d'aujourd'hui* című könyvében egyrészt megállapítja, hogy a háború után eltelt húsz év „a fenomenológia és az egzisztencialista filozófia győzelmének, felhasználásának és fokozatos önkritikájának az évei voltak”. Másrészt leszögezi, hogy még az ún. „humán tudományok” forradalmát is filozófusok, mégpedig a „gyanakvás filozófusai: Marx, Nietzsche és Freud” készítették elő. Trotignon tehát a hatvanas évek filozófiai válságát egyrészt azzal magyarázza, hogy a kor jelentős gondolkodói még mindig nem szakítottak a „metafizikai ontológia előfeltevéseit megőrző” fenomenológiai szemléletmóddal. Másrészt pedig azzal, hogy ugyanők a bontakozó új kísérleteket „empirizmus, pozitívizmus, stb.” ürügyén sorra elutasították.²

1. *Magazine Littéraire* No 225 Décembre 1985

2. Pierre Trotignon: *Les Philosophes français d'aujourd'hui* Paris: P.U.F. 1970. 124. és 113. l. alapján

A következőkben a kibontakozásról, vagyis arról kell, hogy röviden szó essék: mi változott meg az 1965–1975 közötti évtizedben?

„Először is egy ember, egy gigászi gondolkodó, akinek továbbra is az árnyékában éltünk: Sartre” írja Dominique-Antoine Grisoni.³ Pontosabban: nem Sartre az, aki megváltozik, hanem a környezet, amelyben példája újra hatni kezd. Sartre ugyanis a „háború utáni ellenállhatatlan áradat ellenére” mely kortársait és az új nemzedékeket egyaránt a „humán tudományok” felé sodorta makacsul kitartott a filozófia mellett: „Íme az a magatartás, mely a hetvenes évek fordulóján modellként szolgált és megszabadította komplexusaiktól azokat, akik éppen hogy sürgősnek vélték a filozófiához való visszatérést.”⁴

„Azután egy esemény: 68 májusa” így Grisoni. 68 azzal járult hozzá a filozófia megújulásához, hogy végérvényesen megszabadított bennünket a 19. század örökségétől. Számosan vélik úgy, hogy a filozófia jelenlegi válságáért az előző század a felelős, és főként a tudományok valamint a társadalom átalakítását szorgalmazó politikai utópiák tekinthetők itt botránykönek. Az egyik azzal, hogy elhitette, képes az emberi tudást olyan magaslatra emelni, ahonnan az egész világ áttekinthetővé válik, a másik azzal, hogy „megbékélt, boldog, felszabadult emberiséget” ígért. 68 azonban végképp 19. századnak minősítette „a pokoli triót: Marxot, Nietzschét és Freudot”, akik pedig eddig „a nyugati racionalizmus kritikusaiknak” számítottak.⁵

„Forradalom a fejekben, végül”, vagyis „a totalitárius jelenség elméletbe foglalása”, mely együtt járt Marx és Freud kritikai felülvizsgálatával, akik az emberiség megszabadítását ígérték a racionalizmustól. Bebizonyosodott, hogy nemcsak a racionalizmus megszüntetésére voltak képtelenek, hanem sokkal inkább e gondolkodásmód rossz oldalainak megszülléséhez nyújtottak segédkezet.⁶

3. *Magazine Littéraire* Id. szám 17. I.

4. U.o.

5. U.o.

6. U.o.

Grisoni tehát „három törésvonalról” mint három olyan döntő mozzanatról beszél itt, melyek a hatvanas évek közepétől a hetvenes évek közepéig terjedő átmeneti időszakban „feloldották a helyzetet” és a „*nouvelle philosophie*” jelentkezésétől kezdődően új lendületet adtak a francia filozófia fejlődésének.

I.

Természetesen lehetetlen itt ezt a fejlődést mégoly tömören, mégoly összefoglalóan is jellemeznünk. A különböző területeken meginduló kutatások, a különböző közegekben megvalósuló új kísérletek mégis mintha arra vallanának: ütött a klasszikus racionalizmus kedvenc nagy témáival való leszámolás órája. Mint François Châtelet írta 1980-ban: „A jelenlegi filozófiai gyakorlatot az összhorizont vonatkozásában úgy tűnik, hogy a *philosophia perennis* diadalmas állításait alkotó alapelvek közül háromnak: az Észnek, a Szubjektumnak és az emberiség haladási helyeként felfogott Történelemnek a visszavonása jellemzi.”⁷

Ezt az értékelést többen is megerősíteni látszanak a *Magazine Littéraire* már idézett 1985-ös decemberi számában. Többek között Jean-Jacques Wunenberger dijoni professzor is, aki a hetvenes évek elejére kialakult új helyzetből kiindulva elemzi a francia filozófia várható fejlődését. Mindenekelőtt megállapítja, hogy az egzisztencializmus helyébe lépő filozófiai mozgalom, miközben a metafizikát megdöntötte, annyira foglya maradt a humán tudományok tudományos metodológiájának, hogy ezzel a filozófia és „a politikai marxizmus” mellett egy új válfaját teremtette meg „a dogmatikus racionalizmusnak”. Ez az új forma: „a szcientista formalizmus”, a másik kettővel együtt, a hetvenes évektől kezdve mind erőteljesebben

7. François Châtelet: *Tableau de la philosophie contemporaine en France* In: *Philosopher. Les Interrogations contemporaines* (Matériaux pour un enseignement) Sous la direction de: Christian Delacampagne et Robert Magglori, Paris: Fayard 1980. 499. I.

háttérbe szorul, helyet adva a monolitikus racionalizmus uralmát felszámoló új mozgalmaknak.

Ez utóbbiak főként az episztemológiát és a politika kérdését érintették. Ám a tudományos és a politikai észből való kiábrándulás sok embert irányított a poétikus, a vallási, sőt a misztikum szférája felé. „A tudományos és politikai abszolútumok hanyatlásának” tehát írja Wunenberger „megfelel ily módon egy teológiai problematika”, mely a francia filozófia jelenlegi fejlődésének harmadik nagy irányultságát jelenti.⁸ Mindhárom irányzatban, az episztemológiában, a politikaiban és a gnosztikusban az a közös, hogy „gyanakvással sújtják az uralkodó racionalitást”, ezenfelül még „az egzisztencialista egyhangúsággal és a strukturalista éra egyformaságával” szemben olyan új stílus is jellemzi őket, melyet Wunenberger „háziipari (artisanale) gondolkodásnak” nevez.

II.

Ha a következőkben a társadalmi lét elméleti kifejezésének számító ún. „politikai ész” felbomlasztásának kísérleteivel kívánunk főként foglalkozni, akkor ezt nem azért tesszük, mint ha észrevételeink kizárólag erre a területre korlátozódnának. Ellenkezőleg. Megjegyzéseink sokkal általánosabb természetűek. Arról az egészen általános tendenciáról van szó, hogy a különféle mai filozófiai nézetekben uralkodó létfelfogás, legáltalánosabb szerkezetét tekintve, továbbra is döntő szerepet kíván juttatni a spontaneitásnak, de ezt most, a korábbi felfogásokkal ellentétben, a szubjektív belsőből sokkal határozottabban magára a létre viszi át. Amikor korábbi felfogásokat említünk, akkor nemcsak Bergson ebben a tekintetben nagy hatású munkájára (*Essai sur les données immédiates de la conscience*) gondolunk, hanem a fiatal Sartre-nak arra a megfogalmazására is, amely például a *La Transcendance de l'Ego*-ban található: „a transzcendentális tudat sze-

8. *Magazine Littéraire* Id. szám 18. I.

mélytelen spontaneitás.”⁹ Az ilyen és ehhez hasonló megfogalmazásokban ezek a filozófusok, mégha absztrakt módon is, de legalább fenntartották a belsővel azonosított emberi szubsztancia persze nagyon is formális ellenállásának lehetőségét. A legújabb fejlődésben viszont végképp megszűnik a tudatosságnak még ez az erősen korlátok közé szorított, inkább csak negatívan meghatározott jelentősége is, sőt, már maga a tudatosságra irányuló akarat is gyanúba keveredik, és bűnösnek, kárhoztatandónak bizonyul az ideológusok szemében.

Mindezt röviden előre kellett bocsátanunk ahhoz, hogy Wunenberger alább következő fejtegetéseit a megfelelő megvilágításba helyezhessük. A francia és az orosz forradalom, illetve a nekik megfelelő liberális és marxista politikai ideológia utólagos közös nevezőre hozásának kísérlete rejlik abban, hogy Wunenberger mindkettőben kizárólag a hatalom megragadására irányuló törekvést látja. „A liberális vagy marxista politikai filozófia, írja, egészen a hetvenes évekig arra a posztulátumra támaszkodott, hogy a hatalom racionális lényege legitimmé és lehetővé teszi egy egyenlő, szabad és igazságos társadalom megalapítását.”¹⁰

A hatvanas évek végén azonban két tényező, egyrészt az ún. *libertárius* mozgalmak, másrészt a kelet-európai *disszidencia* hatására megváltozott a politikai filozófiának ez az általános tendenciája. A fogyasztói társadalom leleplezésének helyébe a hatalom logikája mögött rejtőző vágyak feletti uralom stratégiájának feltárása lépett, a disszidencia „diskurzus” pedig a forradalmi állam hazugságait állította pellengérré. Mindez új témákat, új motívumokat hívott életre a politikai gondolkodásban. A polgári demokrácia osztályhatalmának kritikáját „az általában vett hatalom genealógiája” szorította ki, ezután pedig minden olyan hatalom elutasítása következett, mely „messianisztikus alibi” mögé igyekszik rejteni „ész és

9. Jean-Paul Sartre: *La Transcendance de l'Ego* (Esquisse d'une description phénoménologique) Paris: Librairie philosophique J. Vrin 1966. 79. l.

10. *Magazine Littéraire* Id. szám 19. l.

erőszak” cinikus szövetségét. Összegezve: mivel minden politika elkerülhetetlenül „totalitárius járvánnyal” fertőződik meg, ezért Franciaországban a sartré-izmusban kulmináló politikai optimizmus végleg idejétmúlttá válik, ellenkezőjébe fordul át, és a politika előli meneküléshez vezet.¹¹

A hatalom ésszerű lényegének felfogásán nyugvó politikai racionalizmus széthullásának történetét Wunenberger a következőképpen vázolja fel.

Az egyik támadás az ún. „pszichoanalitikus kritika” oldaláról indult ki. „Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jean-François Lyotard, Paul Legendre a politikai szférát (...) a vágy öntudatlan ökonómiájára vezetik vissza. (...) A politikai társadalom vágyakozó gépezetek hálózata csupán, melyek között libidinális energiák közlekednek. A demokratikus vagy forradalmi diskurzus idealitását minden axiológiai referenciától megfosztott naturalizmus oldja fel.”¹² Ezzel a támadással párhuzamos a nemrég elhunyt filozófus, Michel Foucault történetibb vállalkozása, aki már magára a tudásra irányuló akaratban mutatja ki az uralom princípiumát. „A probléma már nem annak a példának ideológiai tudásnak a kiválasztása, mely megvédhetné a hatalmat a tulajdon eltorzulásával szemben, hanem annak felismerése, hogy hatalom akarása van jelen a tudás társadalmi intézményében.”¹³ Mint ismeretes, a Foucault által vizsgált egyes társadalmi (pl. büntető- vagy klinikai) intézmények története olyan tudás kitermeléséről tanúskodik, amely a racionális áttetszőség ürügyén represszív szervezetet választ ki magából. A tudásban és a tudással valójában magát csak álcázó hatalomnak nincsen előre kijelölt helye, s annál totalitáriusabbá válik, minél inkább elveszti egy hagyományosan gyámkodó hatalom látszatát.¹⁴

A politikai racionalizmusnak ezek az értékelései tehát „minden transzcendens normativitást tagadó, kiábrándult hiperkriticizmushoz vezettek”, mellyel szemben áll az „új filozófusok-

11. U.o.

12. U.o.

13. U.o.

14. U.o.

nak" az ugyancsak a modern hatalom totalitárius lényege elleni lázongása. Ez a lázongás ugyanis *erkölcsi* felháborodásból születik. Ha nem is tartozik az erkölcsi megfontolásokat ki-rekesztő korábbi irányzatokhoz, mégsem előzmény nélküli, mert anélkül, hogy magának is mindig bevallaná, a háború utáni első totalitarizmus elleni filozófiai hadjáratra támaszkodik. Mint ismeretes, a második világháború befejezése után olyan ideológusok, mint J. Monnerot, A. Camus vagy R. Aron felismerték a náciizmus és a sztálinizmus azonos lényegűségét, s ez a felismerés képesítette őket arra, hogy már ekkor felmérjék egy olyan forradalom csalását, „mely a nagy este ígéreteit az államterror oltárán áldozza fel.” Wunenberger szerint azonban a harc mára már erőteljesen „platonizálódik”, ami azt jelenti, hogy a hatalom korrupciója nem a megtévedt államrezon ügye többé, hanem magának a rossznak az ontológiai alakzata: „A politikai akarat, egy új ember hatalomra juttatásával megbízott elvont ésszel azonosulva, diabolikus akarattá alakult át. A nép felszabadító urainak angelizmusa a maga ellenkezőjébe fordult át. A politika szférája kivezető út nélküli börtönné válik. Az Állam, attól fogva, hogy korlátlan hatalommal ruházzák fel és, hogy csalhatatlan akarattal a Jó egyedüli hordozója kíván lenni, totalitáriussá válik.”¹⁵

Végezetül van a politikai ész kritikusaiknak még egy csoportja, akik nem a hatalom kérdését teszik közvetlen vizsgálataik tárgyává, mivel szerintük maga a politika is „szétszóródik a gazdaságban és a társadalmiban.” Ebben az esetben „a modern totalitárius kinövésnek mozgatóereje már nem az enigmatikus hatalom, hanem maga a tulajdon differenciálatlanságába beleroskadt társadalmi test.”¹⁶ Jean Baudrillard és Henri Lefèbvre kritikáiról van itt szó, akik ezzel a tömegcivilizáció Ortega y Gasset, R. Guénon vagy M. Heidegger által adott elemzésének útját tapossák.

Ez utóbbi koncepció már átvezet bennünket a modernitás, illetve posztmodernitás manapság főként divatos problémájához. Mindenesetre annyi bizonyos, hogy itt a mai világhelyzet

15. U.o.

16. *Magazine Littéraire* ld. szám 20. l.

elméleti felfogásának egyik döntő kérdéséről van szó. Módszertani kérdésről elsősorban, melynek lényege a jelenlegi fejlődéssel szembeni sajátosan romantikus tehetetlenség. Nem véletlen tehát, hogy Wunenberger az alábbi megállapításokkal zárja a 80-as évek francia filozófiájának helyzetéről adott értékelését: „Így tehát három nagy, tudományos, politikai és gnosztikus irányultságán keresztül a francia filozófia története, tízegynéhány éve, egy új romantizmus(féle) irányába látszik tájékozódni.” A racionalizmus, melyet az egzisztencializmus támadott, a strukturalizmus pedig újjáélesztett, most már nem divat, helyét líraibb, de egyben szkeptikusabb atmoszféra foglalja el. A természet és történelem fölötti uralmi stratégiáiban bízó monolitikus ész az egy felforgató hullám követi, amelynek eredményeképpen az azonosság, a rend, a szervezettség, a központosítottság klasszikus értékei meghajolnak a különbség, a rendetlenség, a szervezetlenség és a periféria új értékei előtt. „A felvilágosodás utolsó előretolt őrseit pedig egyfajta új »Docta ignoratia« fedi be.”¹⁷

Jellemző, hogy Wunenberger ezeket a megállapításokat nem a gondolkodás válságaként, hanem a filozófia megújulásaként értelmezi. Mint írja, a francia filozófia a 70-es, 80-as években újra megtalálta azt a „szabadságát” és „termékenységet”, amelytől az észfilozófia utolsó megnyilvánulása, a strukturalizmus megfosztotta. Ez azt jelenti, hogy a filozófia lemond specifikus önállóságáról, egy olyan általános ész elveinek kidolgozásáról és rendszerbe foglalásáról, melyek alkalmasak lennének a különféle emberi ismeretek összefüggésekben történő elrendezésére. A filozófia megújulása tehát abban áll, hogy a jelenlegi filozófiai reflexiók pontosan a különböző területeken folyó konkrét kutatásokhoz kapcsolódnak, és ezek eredményeit próbálják meg gondolatilag közvetlenül „hasznosítani”. Wunenberger szerint csak így lehet teljes a felvilágosodás nyomdokain haladó modern racionalizmussal való szakítás.

17. U.o.

III.

Ami a posztmodern körüli franciaországi és nemzetközi viták közös kiindulópontját illet itt azt a megállapítást tehetjük, hogy a hetvenes években a modernitás fogalma végérvényesen válságba került. Egységesség tehát csak a válság elismerésének tényében és a modernitás fogalmának értelmezésében uralkodik, ezzel szemben a posztmodern fogalma a lehető legsokértelműbb. A modern először is, mint Christine Buci-Glucksmann írja, egy „univerzális civilizációs terv”, amely az alábbi főbb posztulátumokra támaszkodik: az elkerülhetetlen technológiai haladásból fakadó optimizmus, a történelem biztos értelme, végül: „racionális és demokratikus uralom egy emancipált jövő forradalmi utópiáinak kiszolgáltatót valóság fölött.”¹⁸

Mi jellemzi mármost a posztmodernit? A lehetséges válaszok először maguk is kérdések formájában fogalmazódnak meg. Vajon „válságdiskurzus-e a posztmodern, olyan „neoirracionalizmus”, amelyet nemcsak bírálni, hanem le is kell küzdeni ahhoz, hogy visszatérhessünk a „klasszikus racionalitásokhoz”: a felvilágosodás és a szubjektum filozófiájához, az új liberalizmussá átinterpretált emberi jogokhoz, a weberi vagy wittgensteini verziók minimális racionalitásához? Vagy inkább a befejezetlen tervként értelmezett modernség neo-konzervatív átalakulásáról van szó csupán, amely még nem merítette ki kritikai modelljeit, mindössze egy „kommunikációs etika” keretei között újra meg kellene alapozni őket, miként Habermas akarja? Végül nem a francia filozófia javaslatát kell-e elfogadnunk, amely szerint a különbség, a másság összes formái mögött egy szubjektumon túli gondolkodás, egy új viszony született meg a jelenhez, a történelemhez, a nyugati filozófia örökségéhez? Természetesen ennek az új gondolkodásnak vagy viszonynak az lenne a fő sajátossága, hogy megszabadul a „metafizikai történeletfilozófia” nagy struktúráitól: az egyetlen és lineáris időtől, az új ontológiájától, a hegeli Aufhe-

18. *Magazine Littéraire* ld. szám 41. I.

19. U.o.

bung (megszüntetés-megőrzés-magasabb szintre emelés) történeti dialektikájától. Ezt a megszabadulást úgy kell felfogni, mint dekonstruktív eljárást, amely szétszórja a három kanti kritika értelmében vett észet, plurálissá teszi a racionalitás paradigmáit, és amely „megnyitja az észet az események, a singularitások, a másságok, az aleatorikus, az időbeliségek és az emlékezet játéka előtt.”¹⁹

A kérdések után most nézzük meg, hogyan lehet a posztmodern fogalmát pozitív értelemben is meghatározni. „A posztmodern, írja Buci-Glucksmann, magának a valóság fogalmának válságából születik meg.” Magyarozatképpen hozzáfűzi: „Mintha paradox módon egyesült volna egymással az új technológiák tömeges fejlődése, a tömegkommunikációs eszközök szférájának terjeszkedése a társadalmi konszenzus megteremtésében, sőt, a legújabb tudományos felfedezések is, hogy egyfajta *történeti derealizációt*, bizonytalanságérzést idézzenek elő a nagy bizonyosságokkal, az identitásokkal, a tér-időbeli referenciákkal (a város, az állam, stb.) szemben. ... a posztmodern »a valódinak ebből a kevés valóságából« születik meg.”²⁰ A posztmodern tehát a dolgoknak afféle jelenlegi állapota, amelyben tovább mélyül a szakadék maga a lét és a felfogására szolgáló képzetek között.

Buci-Glucksmann szerint Jean Baudrillard is ezt a növekvő távolságot kívánja jellemezni a „poszt-történelem” kifejezéssel. Történelem tehát csak akkor van, ha van szellemi fejlődés is, az új korszakot viszont éppen az határozza meg, hogy nincs semmiféle elméleti kifejeződése: a látszatok, a színlelések, a szemfényvesztések és a csábítások érája ez, mely a valóság halálához, az ámítás és csalás feltámadásához vezető folyamatba torkollik. Így távolodunk el a modern olyan alakzataitól, mint a termelés (Marx) vagy a vágy (Freud), és így közeledünk egy olyan transzpolitika-féleséghez, „melyet anomáliái (terrorizmus, pornográfia) és »fatális stratégiái« jellemeznek.”²¹

20. U.o.

21. U.o.

Az értékét veszített valóságnak ugyanezzel a kérdéssel találkozunk Paul Virilio könyveiben is, amelyekben többek között a referenciák válságát elemzi. Ennek során azt állapítja meg, hogy az informatika és az új technológiák felgyorsult fejlődése kérdésessé teszi valóság és csupán csak szimulált, valóság és képmás hagyományos hierarchiáját és ellentétét mégpedig egy szintetikus, mind elvontabbá és világméretűvé vált tér-idő javára. Ennek eredményeképpen a valóság-efektus olyannyira kiszorítja a „közvetlen valóságot”, hogy a megjelenés modern esztétikája helyébe az eltűnés esztétikája lép, mint ami alkalmasabb a stabilitás nélküli képek leírására. Létrejön tehát egy olyan világméretűvé vált politikai tér, amelyben az áldozatok eltűnnek.²²

Látjuk tehát, hogy e két utóbbi szerző a valóság megszűnéseként értelmezi korunk fejlődésének bizonyos alapvető tényeit.

IV.

Hasonló a helyzet Jean-François Lyotard munkásságával is, aki 1979-ben megjelent könyvének már a címével is (*La Condition postmoderne*) jelzi, hogy a jelenlegi állapotot „sorsnak” tekinti.

Lyotard szerint a történelmi valóság csalóka jellege az, ami meghatározza a posztmodern tudományos-filozófiai lényegét: a hitetlenséget a nagy szövegek, a nagy elbeszélések tekintetében. Vagyis a posztmodern a megszűnését jelenti azoknak a meta-szövegeknek, amelyek az emancipáció szubjektuma, legyen az a nép, az emberiség vagy a munkásosztály tekintélyével és legitimitásával alapozza meg a valóságot. Ebből következik, hogy a posztmodern nem csupán a valóság visszavonására vagy a „szubjektumon-túliségra” vonatkozik, hanem sokkal inkább a tudás és a tudományok egy bizonyos állapotára, amely véget vet ama filozófiai diskurzus általánosságának, mely a felvilágosodásból veszi eredetét, és

22. U.o.

a szabadságok nagy elbeszélésévé egyesíti a tudást és a hatalmat. A filozófia tehát elveszíti legitimáló általánosságát.²³

A posztmodern filozófiának azonban a modernitás valódi anamnézist kell elvégeznie. Anamnézist, és nem a múlt, a múlt értékeinek valamiféle nosztalgikus és eklektikus restaurálását, sem pedig rezignált elfogadását látszatoknak, felszíni effektusoknak egy cinikus és nihilista világban. Buci-Glucksmann ilyen anamnézis kísérletét véli felfedezni Lyotard egyik legutóbbi könyvében (*Le différend* 1984.). Először is „a történelemhez való viszonyunk anamnézise: ha már nem létezik legitimáló, általános szubjektum, egyetlen, kijelölt áldozat, azért még nem kevésbé léteznek nézeteltérések, olyan két fél közötti konfliktustípusok, melyek megoldhatatlanok mindkettőjükre érvényes szabály és tanúk hiányában.” Másodsor, „a nyelvhez való viszonyunk anamnézise: ha idiómák megalkotásáról és feltalálásáról van szó ezen nézeteltérések számára... akkor nem azért van-e ez így, mert nem létezik a nyelv, mint egységesített, homogén, *elvilleg* a konszenzusra rendeltetett totalitás? A nézeteltérés áthatja a nyelvet. Mondatrendszereinek heterogenitásában a tudás »így van«-ja nem azonos az etika »neked kell«-jével.”²⁴

Ilyen anamnézisek révén kísérli meg a szakítást Jean-François Lyotard minden humanista antropológiával, a létnek mindenfajta visszavezetésével a szubjektumra; ezáltal hozza mozgásba a vizályt a társadalomban és a nyelvben. Mindez együttesen jelenti a posztmodern gondolkodás mint „befejezetlen és befejezhetetlen terv” lényegének körvonalazódását.

Mit tesz hozzá ehhez maga a szerző, aki a nemzetközi posztmodern-vitáknak mindig is egyik nevezetes alakja volt, abban az interjúban, amelyet ugyancsak a *Magazine Littéraire* szóbanforgó 1985 decemberi száma közöl?

Először is felvilágosít bennünket a posztmodern szó keletkezéséről. „Amikor közzétettem a *Condition postmoderne*-t mondja, szándékom nem volt polémikus, nem volt semmiféle

23. U.o.

24. *Magazine Littéraire* Id. szám 42. l.

különös okom, nem vágytam semmiképpen sem vitát kavarni. Mindenesetre nem jobban, mint korábbi munkáimmal. Ennek a tanulmánynak a kezdeményezése egyébként nem tőlem eredt, mivel megrendelésről volt szó, melyet korábban a Québec-i Egyetemek Tanácsa juttatott el hozzám: tanulmányoznom kellett a tudás állapotát a fejlett társadalmakban. Nem érzem tehát magam feszélyezve visszatérni erre, s rögtön kijelentem, hogy a posztmodernitás fogalma először is nem jelöl korszakot, történelmi időközt; másodsor, hogy pontosan arra utal, ami, vagyis egy szóra, egy állag nélküli szóra, ez az ok, amiért választottam, melynek a figyelmeztetésen kívül nincs más értéke. Annak jelzésére szolgál, hogy valami hanyatlani kezd a modernségben.”²⁵

Azután azt tudjuk meg, hogy az igazi kérdésnek, a történetiség kérdésének csakis a modernségre vonatkoztatva van értelme. Itt azonban nem könnyű periodizálni. Azt, hogy honnan kell számítani a modern kor kezdetét és végét, kizárólag tartalmi elemzésekkel lehet csak meghatározni. Ami a korszak lezárulását illeti, Lyotard szinte habozás nélkül 1943-at jelöli meg „operatív dátumként”. „A »végső megoldással«, az új technológiák bevezetésével a háborúba, a polgári lakosság elpusztításának szisztematikus gyakorlatával tagadhatatlanul változás következik be. A modernség ideáljait nyíltan megerősokolják, nevezetesen azt az alapvető témát, amely már jelen van Szent Ágostonnál ... újra előbukkan az Aufklärungban, a francia felvilágosodásban, az angoloknál, mely kikötötte, hogy mindaz, amit a tudományok, a technika, a művészet és a politikai szabadságok terén teszünk, egyetlen közös céllal rendelkeznek: és ez az ember emancipációja. Erre vonatkozóan az egyik is és a másik is arra helyezi a hangsúlyt, ami érdekli: a liberális kapitalista a szegénységre, a marxista a munkára, a francia változatú republikánus a tudatlanságra. Vitatkoznak a végtelenségig, de mindnyájan egyek annak elis-

25. *Magazine Littéraire* Id. szám 43. I.

merésében, hogy ezek a gyakorlatok végül is egy emberiség létrehozására szolgálnak.”²⁶

A kezdet időpontjának meghatározása ennél jóval nehezebbnek tűnik. Lehetne szó arról, hogy például a már idézett Szent Ágostont tegyük meg a modernitás kezdetének, hiszen a kereszténységtől örököltük a történelemnek azt a szemléletét, mely folyamatos mozgás az emancipáció felé. De ugyanúgy lehetne kiindulópont Descartes, Leibniz, a nagy enciklopédisták vagy éppenséggel a francia forradalom is.

Ennél azonban sokkal lényegesebb és tartalmibb kérdés a legitimitáció hanyatlásáé. Először is a kommunista ideálokat illetően nyilvánvaló a hanyatlás. „Jelenség, amit komolyan kell venni figyelmeztet Lyotard, mert azt jelenti, hogy az osztály nélküli társadalom alternatívája eltűnt, amit nem könnyű lenyelni: sokan az én generációból ebbe haltak bele.”²⁷

A másik példa: a liberális kapitalizmus csődje. Ennek receptjeit követve ahelyett, hogy az egész emberiség eljutott volna a gazdagsághoz, az emancipáció *sine qua non* feltételéhez, éppen ellenkezőleg, azt látjuk, hogy „jelen pillanatban az emberiség kétharmada nincs sem anyagilag, sem szellemileg abban a helyzetben, hogy részt vegyen az egész emberiséget érintő közös döntésekben. Íme két frappáns példája a legitimitációk hanyatlásának.” Talán nem feltétlenül a kapitalizmus legitimitációjának vágya készíteti Lyotard-t interjúja végén annak megállapítására, hogy egy dolognak azért szükségszerűen továbbra is fenn kell maradnia a modernből: és ez a tudományos-technikai fejlődés. Az égető szükségszerűség pedig amire hivatkozik, a következő: „a föld evakuálásának szükségessége négy és fél millió éven belül, mert a nap fekete novává válik.”²⁸

A modern és posztmodern ellentétéről folytatott vita e feletőbb vázlatos áttekintése után most új oldalról pillanthatjuk meg a francia filozófiai gondolkodás ama válságát, amely a

26. U.o.

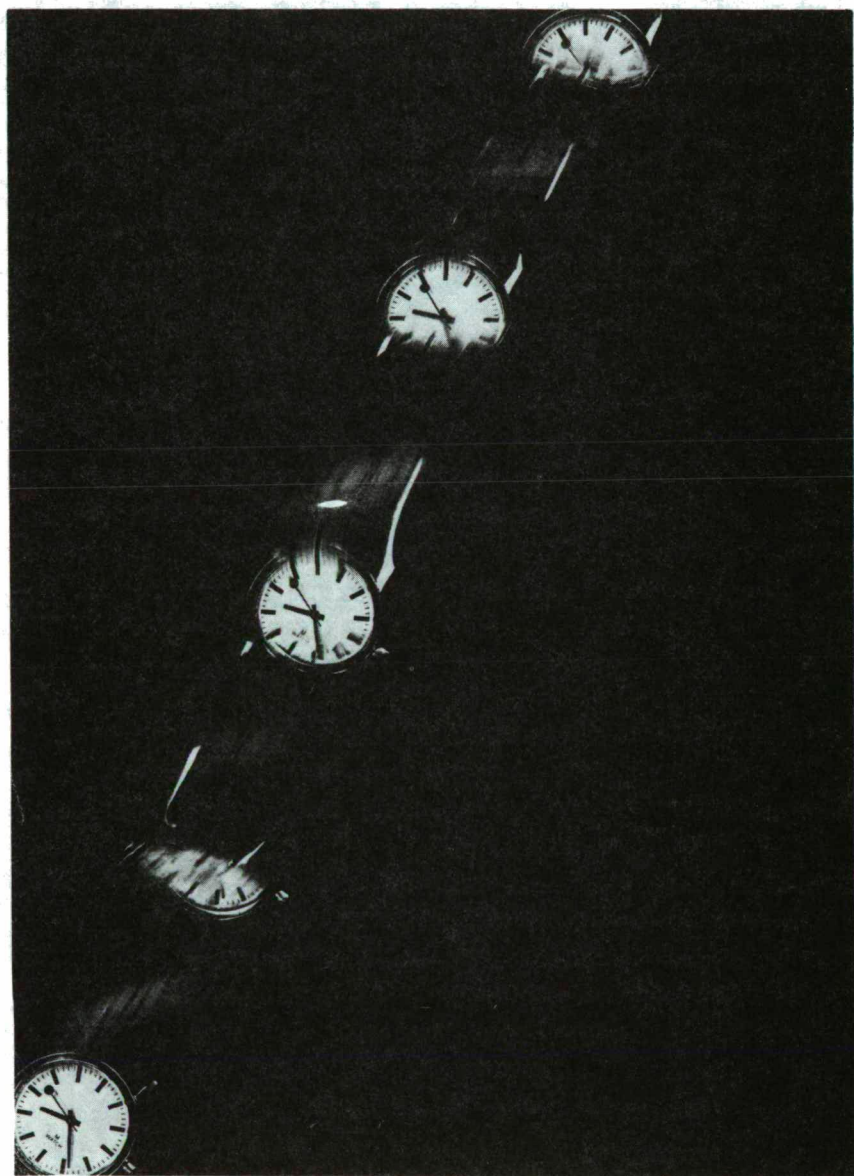
27. U.o.

28. U.o.

meghirdetett filozófiai fellendülés ellenére még a 80-as évek végén is változatlanul tartott. E vita tulajdonképpeni tárgya, ismételjük: viszony a múlthoz, viszony a jelenhez. Nem egészen elfogulatlan viszonyulásról van szó, éppen ezért a múlt illusztráció csupán a jelen számára: méghozzá annak illusztrációja, hogy mennyire képtelen az a modernitást éltető gondolat, miszerint valamilyen részleges gyakorlat akár az egész emberiséget is emancipálhatja. A francia filozófia, mely ezzel a posztmodern felismeréssel lépte át a 90-es évek küszöbét, még nem termette meg eme „illúziótlan” korszakának valódi gyümölcsseit. E terméketlenség azonban messzemenő jelentéssel bír: mindenki számára nyilvánvalóvá teszi annak a klasszikus cselekvésfilozófiának a válságát, mely az egyéni praxisok változatlan észelvekből kiinduló normatív szabályozásával kívánta elősegíteni a közjó érvényesülését. Mindazok alapján, amit fentebb már elmondtunk a francia filozófia legújabb fejlődéséről, nem látszik valószínűnek, hogy e fejlődés utolsó fokaként a posztmodern filozófia lenne, azzal, hogy az általános kategóriáját minden megvalósulási formájában nemlétezőnek nyilvánítja és ezzel a individuális gyakorlatok egyedi körülményeikbe béklyózottságát hirdeti, az imént jelzett morálfilozófiai válság felszámolásának lehetséges kiindulópontja.

Szeged

Dékány András



Erdély Dániel