

III. A szubjektum objektivitása

Az ideológia fenséges tárgya

BEVEZETŐ¹⁰

Felettebb különös körülmények veszik körül Lacan nevét Habermas *Der philosophische Diskurs der Moderne* című könyvében, amely kifejezetten az úgynevezett „poszt-strukturalizmus” problémáját tárgyalja. Lacan neve mindössze ötször szerepel a könyvben és akkor is más nevek kíséretében. (Vegyük csak sorra mind az öt esetet: 70. old.: — „von Hegel und Marx bis Nietzsche und Heidegger, von Bataille und Lacan bis Foucault und Derrida”; 120. old.: — „Bataille, Lacan und Foucault”; 311. old.: — „mit Lévi-Strauss und Lacan”; 313. old.: — „den zeitgenössischen Strukturalismus, die Ethnologie von Lévi-Strauss und die Lacanische Psychoanalyse”; 359. old.: — „von Freud oder C. G. Jung, von Lacan oder Lévi-Strauss”.) Habermas tehát nem különálló entitásként kezeli a lacani elméletet, hanem — Laclau és Mouffe kifejezésével élve — egy megfeleltetési sor egy tagjaként. Mire véljük hát, hogy egy könyv, amely hosszan tárgyalja Bataille-t, Derridát és mindeneke-lőtt Habermas igazi partnerét, Foucault-t, Lacannal nem hajlandó közvetlenül szembesülni?

Erre a rejtélyre választ csak a könyv egy másik különös vonása, mégpedig az Althusserrel érintő különös véletlen adhat. A „különös véletlent” a szó Sherlock Holmes-i értelmében kell venni: a különös véletlen ugyanis az, hogy Althusser neve egyáltalán nem kerül említésre Habermas könyvében. Erre a véletlenre vonatkozik első tézisünk, amely kimondja, hogy a Habermas-Foucault vita, a kortárs intellektuális világ figyelmét leginkább lekötő óriási vita tulajdonképpen egy másik ellentétet, egy teoretikus szempontból jóval mélyebbre nyúló vitát, az Althusser-Lacan vitát hivatott álcázni. Az Althusser-iskola hirtelen letűntét különös homály lebegi körül, mivel az nem magyarázható egyszerű elméleti kudarccal. Inkább, mintha létezne Althusser elméletében egy olyan szabályszerű teoretikus amnéziát kiváltó traumatikus mag, amelyet gyorsan el kell felejteni, „el kell fojtani”. Vajon miért veszi át, afféle metaforikus

helyettesítés módjára a Habermas-Foucault vita az Althusser-Lacan vita helyét? Hogy erre a kérdésre választ kapjunk, ahhoz meg kell vizsgálnunk a négy elméletben összecsapó négy különböző etikai pozíciót és szubjektum-felfogást.

Habermas etikai pozíciója a töretlen kommunikáció és az egyetemes, szemantikailag átlátszó interszubjektív közösség Eszménye, amelyek mögött persze a transzcendentál-filozófia jó öreg szubjektumfogalmának nyelvelméleti változata húzódik meg. Foucault szembefordul az egyetemes etika eszméjével, helyette azonban az etikából esztétikai kategóriát farag, vagyis minden szubjektum feladatául azt tűzi ki, hogy az egyetemes etikai törvényektől függetlenül alakítsa ki az önkormányzás [*self-mastery*] neki megfelelő módját és afféle életművészként, az őt alkotó ellentmondásos erőket harmonikus viszonyba hozva, teremtsen meg önmagát, a szubjektumot. Ez az oka annak, hogy Foucault olyannyira érdeklődött a marginális léthelyzetek (például a szado-mazochista homoszexuálisok világa) iránt, amelyek számára a szubjektivitás különböző lehetséges módozataiként jelentek meg.¹¹

Nem nehéz kinyomozni a Foucault-féle szubjektumfogalmat a humanista-elitista hagyományhoz fűző szálakat. A foucault-i szubjektum legközelebbi megfelelője a „sokoldalú személyiség” reneszánsz ideálja, amely szenvedélyeit megzabolázva, műalkotás módjára formálja saját életét. Foucault szubjektumfogalma meglehetősen klasszikus: szubjektumnak az nevezhető, aki egy szilárd én-kép kialakításán keresztül képes ellentmondásos önmagával kiegyezni, az énjében rejlő antagonisztikus erőket harmonikus összhangba hozni és „örömszerzési módjai” felett uralkodni. Habermas és Foucault elmélete ugyanannak az éremnek a két oldala. Az igazi törést Althusser filozófiája hozza azáltal, hogy egy bizonyos szakadást, repedést, téves felismerést [*misrecognition*] lokalizál magában az emberi létben. Konkrétan arra az felismerésre gondolok, hogy az ideológia felszámolásának gondolata *par excellence* ideológiai gondolat.¹²

Nem vitatható, hogy Althusser életműve egy bizonyos radikális etikai magatartást képvisel, bár ő maga kifejezetten soha nem foglalkozott etikai kérdésekkel. Magatartását az elidegenedés vagy a szubjektív nélkülözés heroizmusa határozza meg (annak ellenére, hogy — vagy éppen azért, mert — Althusser visszautasítja az „elidegenedés” fogalmát mint ideológiai fogalmat). A lényeg nem pusztán annak a szerkezeti mechanizmusnak a leleplezése, amely téves

felismerésben élő szubjektumokat állít elő, hanem annak a ténynek a teljes elismerése is, hogy e téves felismerés elkerülhetetlen és ennek következtében történelmi tevékenységünk, amelynek során mint a történelmi folyamat cselekvő alanyai ismerünk magunkra, merő káprázaton alapul.

Az althusseri megközelítés szerint a szubjektum mint olyan téves felismerés produktuma: az ideológiai interpelláció folyamata, amelynek során a szubjektum mint az ideológiai megszólítás címzettje „ismer magára” kétségtelenül nem más, mint egy rövidzárlat, egy „én már mindig is megvoltam”-típusú illúzió, amely a legkörültekintőbb interpelláció-elmélet kidolgozója, Michel Pêcheux szerint sincs híján minden komikumnak (például a „nem csoda, hogy önt proletárként interpellálták, hiszen ön proletár”-típusú kijelentésekben).¹³ Pêcheux a marxizmust megtoldja a Marx-testvérek jól ismert viccének bölcsességével: „Maga szörnyen emlékeztet engem Emanuel Ravellire.” „De hiszen én Emanuel Ravelli vagyok.” „Akkor nem is csoda, hogy úgy néz ki, mint ő!”

A szimbolikus, „szubjektum nélküli folyamatban” való *elidegenedés* althusseri etikájával szemben, a lacani pszichoanalízist az *elkülönülés* [*separation*] etikai pozíciójának nevezhetjük. Lacan mottója, amely arra szólítja fel a szubjektumot, hogy ne engedjen utat vágyának [*ne pas céder sur son désir*] tulajdonképpen arra a tényre irányul, hogy a vágyat okozó tárgy [*object-cause of desire*] nem más, mint a valós [*real*] minden szimbolizációs folyamaton túlterjedő többlete; ezért nem szabad elméletünkben kiiktatni azt a hasadékot, amely elkülöníti a valósat az őt szimbolizáló folyamatól. Csak ha elismerjük, hogy az egységbe rendeződés és széthullás szimbolikus folyamatainak létezik egy belső magja, egy alapvető holtpontja („antagonizmus”), akkor leszünk képesek a valós e többletével (pontosabban maradványával) kiegyezni. Az elkülönülés etikai pozíciója legkönnyebben a társadalmi ellentmondás hagyományos marxista fogalmával szembeállítva szemléltethető. A marxista felfogásban két lényeges és egymással összefüggő pont rejlik: (1) Létezik egy alapvető ellentmondás, amely az összes többi ellentmondás felett ontológiai prioritással rendelkezik, ennél fogva képes azokat a gondolkodás számára „közvetíteni”, valamint sajátos helyüket és súlyukat kijelölni (az osztályellentét és a gazdasági kizsákmányolás); (2) A történelmi fejlődés magával hozza ezen alapvető ellentmondás megszüntetésének, ha nem is szükségszerű-

ségét, de legalábbis „objektív lehetségességét” és ezzel együtt megszünteti az összes többi ellentmondást is. Jól ismert marxista megfogalmazásban ez úgy hangzik, hogy ugyanaz a folyamat válik az elidegenedés és az osztálytársadalom megszűnésének feltételévé, amely az emberiséget eme körülmények közé kényszerítette. *„Die Wunde schliesst der Speer nur, der sie schlug”* (a sebet csak az a lándzsa gyógyíthatja be, amely a sebet ütötte) — mondhatja Wagner Marx kortársával, Parsifallal.

A fenti két alaptézis egysége alkotja a forradalom, vagyis a forradalmi helyzet marxista fogalmának alapját. A marxizmus logikája a metaforikus sűrítés elvét követi; ez az oka a hétköznapi tudat azon vélekedésének, hogy nem lehetséges egyetlen különálló probléma megoldása sem, ha nem számolunk fel egyidejűleg minden problémát, azaz ha nem számoljuk fel azt az alapvető problémát, amelyben az egész társadalom antagonisztikus jellege testet ölt. „Normális”, azaz forradalom-előtti időszakokban mindenki a saját egyedi küzdelmeit vívja, (a munkások magasabb bérekért, a feministák a nők jogaiért, a demokraták politikai és társadalmi szabadságért, a természetvédők a természet kizsákmányolása ellen, a békemozgalmak résztvevői pedig a háborúk elhárításáért harcolnak stb.). A marxisták ezalatt vitakészségük legteljesebb latbavetésével igyekeznek meggyőzni az egyes küzdelmek résztvevőit, hogy csak egy globális forradalom hozhat igazi megoldást: amíg a Tőke uralkodik a társadalmi viszonyok felett, addig mindig létezni fog a nők elnyomása, az egész földgolyót elpusztító háború veszélye, a politikai és társadalmi szabadság állandó fenyegetettségének állapota és a természet könyörtelen kizsákmányolása... Egy globális forradalom azonban — mondják a marxisták — mindörökre véget vetne a társadalmi antagonizmusnak és egy átlátható, racionálisan igazgatott társadalmat hozna létre.

Az úgynevezett „posztmarxizmus” lényege éppen abban áll, hogy szakít ezzel a logikával, de a szakítás fogalmát most az egyszer, véletlenségből nem a marxista értelemben kell venni. A társadalmi ellentmondások bármelyike, amely a marxi rendszerben csupán másodlagos szerephez jutott, a posztmarxizmusban magára veheti az összes meglévő ellentmondás megszüntetőjének szerepét. Ez történik például a feminista fundamentalizmus esetében, ahol a nők emancipációja garantálja az egész földgolyó felszabadítását, vagy a demokratikus fundamentalizmus esetében, ahol a

demokrácia a nyugati civilizáció legfőbb értékeként jelenik meg és minden más küzdelem — köztük a környezetvédőké, a feminis-táké, a kisebbségké stb — a demokráciára, az egyenlőségre való törekvés módosult változatának van kikiáltva. Létezik továbbá ökológiai fundamentalizmus, amely azt az álláspontot képviseli, hogy a környezetvédelmi katasztrófa helyzet az emberiség alapvető problémája, és miért ne beszélhetnénk pszichoanalitikus fundamentalizmusról, amely szerint — ahogyan azt Marcuse az *Eros and Civilization* című könyvében megfogalmazta — a felszabadulás kulcsa a libidó elfojtásos szerkezetének megváltoztatásában rejlik.¹⁴

A pszichoanalitikus „esszencializmus” annyiban paradox jelenség, hogy épp a pszichoanalízis — legalábbis annak Lacan-féle olvasata — az az irányzat, amely radikálisan szakít az esszencializmus logikájával. A lacani pszichoanalízis határozottan túllép azon az általános posztmarxista, anti-esszencialista nézeten, hogy az egyes küzdelmek sokasága nem szűkíthető le egyetlen alapvető küzdelemre, mert az egyes küzdelmek megjelenése a társadalmi-történelmi folyamat radikális véletlenszerűségén alapszik. Lacan elmélete lehetővé teszi, hogy ugyanazon lehetetlen-valós magra való reagálási mód különböző megnyilvánulásaiként értelmezzük az egyes küzdelmek sokaságát.

Vegyük például a „halálöszton” Freud-féle fogalmát. Először is vonatkoztassunk el Freud biologizmusától, és a „halálöszton” ne biológiai tényként, hanem olyan fogalomként kezeljük, amely azt jelzi, hogy az emberi psziché alá van rendelve az ismétlődés vak automatizmusának és ezáltal túl van az örömeven, azaz az ember önfenntartásra és környezetével való összhangra való törekvésén. Az ember — dixit Hegel — „halálosan megfertőzött állat”, aki egy telhetetlen élősködő (értelem, *logos*, nyelv) áldozatává vált. A hegeli megközelítés szerint a halálöszton, a radikális negativitás dimenziója nem szűkíthető le az elidegenedett társadalmi viszonyok pusztá megnyilvánulási formájává, hanem magát a *condition humaine*-t jelenti. Nincs megoldása és nem is lehet alóla kibújni. Ezért nem „le kell győzni” vagy „meg kell szüntetni”, hanem fel kell ismerni, teljes szörnyűségében fel kell mérni, majd ki kell vele egyezni és valamiféle *modus vivendi*-t kell vele kialakítani.

Minden „kultúráról” elmondható, hogy lényegében nem más, mint reakcióképzés erre az egyensúlyvesztésre, kísérlet annak a traumatikus magnak, radikális ellentmondásnak a korlátozására, sza-

bályozására — *megszelídítésére* —, amelynek segítségével az ember eltépi az őt a természethez, az állati homeosztázishoz fűző köldökzsínort. Ahelyett tehát, hogy megkísérelnénk megszüntetni ezt az ösztöntörékvések [*drives*] szintjén jelentkező antagonisztikus ellentmondást, inkább azt kell felismernünk, hogy minden ilyen irányú kísérlet ideális táptalajul szolgál totalitárius törekvések számára, hiszen a legnagyobbméretű tömeggyilkosságokat éppen a harmonikus emberi lét, az antagonisztikus feszültségtől mentes Új Ember nevében követték el.

Ugyanez a logika vezérli a környezetvédelmet: az ember nem más, mint a „természetten ejtett seb”, ezért számára nincs visszatérés a természetes egyensúlyi állapothoz. Ha az ember mégis össze akar férfni a természettel, akkor nem tehet mást, mint hogy belenyugszik e hasadék, repedés, szerkezeti gyökértelenség létezésébe és igyekszik a dolgokat a lehetőségekhez mérten, utólagosan elsimítani. Minden más megoldás — például a „vissza a természethez” illúziója, vagy a természet teljes társadalmasításának gondolata — egyenes út a totalitarizmushoz. A feminizmus esetében is hasonló a helyzet: „nem létezik szexuális viszony”, vagyis a nemek viszonya *per definicionem* „lehetetlen”, antagonisztikus. Végső megoldást hajszozni tehát hiábavaló, hiszen legjobb esetben is csupán elviselhető viszony alakulhat ki a nemek között, de az is csak akkor, ha számolunk az alapvető ellentmondás létezésével, a dolog alapvető lehetetlenségével.

Végül nézzük meg, hogyan alkalmazható az ellentmondás logikája a demokráciára. Churchill sokat emlegetett szavait idézve, a demokrácia minden lehetséges rendszerek legrosszabbika, a baj csak az, hogy nem létezik nála jobb. A demokrácia elkerülhetetlen velejárója a társadalmi korrupció, illetve a szürke közepszerűség uralma. Nem véletlen, hogy minden esetben, amikor a demokrácia e hiányosságait ki akarjuk küszöbölni azzal a vezényszóval, hogy visszaállítjuk az „igazi” demokráciát, éppen az ellenkezőjét érjük el: magát a demokráciát szüntetjük meg. Erre a tényre alapozzuk azt az állításunkat, hogy a legelső posztmarxista maga Hegel volt. Arra a hegeli tézisére kell itt gondolni, hogy a polgári társadalom belső ellentmondását nem lehet anélkül elfojtani, hogy az állam vissza ne esne a totalitárius rémuralom állapotába. Csak utólagosan — teszi hozzá Hegel — képes az állam korlátozni saját elnyomó hatalmát.

Elsősorban Ernest Laclau és Chantal Mouffe érdeme az antagonizmus fogalmán alapuló társadalomelmélet kidolgozása. Könyvük, a *Hegemony and Socialist Strategy* olyan eredendő „trauma”, lehetetlen mag létét fedi fel a társadalomban, amely minden szimbolizációs kísérletnek, minden totalizációs törekvésnek, egyszerűen általában a szimbolikus rendjébe való minden beolvasztásnak ellenáll.¹⁵ E maghoz viszonyítva minden szimbolizációs-totalizációs törekvés utólagos, amennyiben egy már elszenvedett sebesülést próbál begyógyítani és így meghatározásánál fogva kudarcra van ítélve. „Radikálisnak” — mondja Laclau és Mouffe — nem abban az értelemben kell lenni, hogy az ember a probléma radikális megoldására törekszik, hanem, ellenkezőleg, el kell fogadni, hogy köztes térben és kölcsönvett időben élünk, ahol minden megoldás ideiglenes és átmeneti: nem több, mint a megváltoztathatatlan lehetetlenség elnapolása. A „radikális demokrácia” fogalmát paradox értelemben kell tehát venni; jelentése éppen az ellenkezője a szó tiszta értelmében vett igazi demokráciának: a demokrácia állapota annyiban nevezhető radikálisnak, hogy kizárólag saját radikális lehetetlenségének figyelembevételével tartható fenn. Ezzel a hagyományos marxista álláspont szöges ellentétéhez jutottunk: míg a hagyományos marxizmus rendszerén belül az egyes problémák hatékony megoldásának feltétele egy globális, mindent megoldó forradalom, addig itt az egyes problémák minden feltételes és átmeneti megoldása a globális szinten létező radikális kudarc, lehetetlenség, alapvető antagonizmus felismerését és elfogadását jelenti.

Tézisem (amit eredetileg a *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe* című könyvemben fejtettem ki) abban áll tehát, hogy a Hegel-féle dialektika jelenti a társadalmi antagonizmussal való kiegyezés legkövetkezetesebb modelljét. A hegeli dialektika nem az antagonizmus progresszív felszámolásának története, hanem éppen az antagonizmus felszámolására irányuló elvetélt kísérletek szisztematikus számbavétele, hiszen az „abszolút tudás” szubjektív pozícióját végül az határozza meg, hogy az „ellentmondást” ismeri el minden identitás belső feltételének. Másképp fogalmazva azt mondhatjuk, hogy Hegel „megbékélés” [*reconciliation*] fogalma annak jóváhagyását implikálja, hogy a Fogalom „nem-minden” (*not-all*, Lacan terminusát használva), nem pedig minden valóság-nak a Fogalomban való „pánlogisztikus” megszüntetve-főlemelését [*sublation*]. Hegel tehát abban az értelemben nevezhető az első

posztmarxistának, hogy ő tárta fel azt a sebet, amelyet később a marxizmus „befércelt”.

Az itt felvázolt Hegel-értelmezés elkerülhetetlenül szembekerül az „abszolút tudás” fogalmának azon elfogadott értelmezésével, amely a fogalmi totalitás minden véletlenszerűséget felfaló szörnyetegét látja benne. Hegelnek ez a közhelyszerű értelmezése egyszerűen *elhamarkodottan lő*, mint a jól ismert lengyel vicc őrzáratozó katonája: Közvetlenül Jaruzelski katonai puccsát követően a járőröknek jogukban állt bárkit lelőni, aki a kijárási tilalom kezdete után (tíz óra után) az utcán tartózkodott. Az egyik járőr észreveszi, hogy tíz perccel tíz előtt valaki szalad az utcán. Fogja a puskáját és gondolkodás nélkül lelövi. Erre a társa kérdőre vonja, hogy miért lőtt tíz perccel tíz előtt. Mire a járőr ezt válaszolja: „Ismerem a fickót, tudom, hogy messze lakik innen és nem ért volna haza tíz perc alatt, ezért az egyszerűség kedvéért inkább azonnal lelöttem.” Pontosan ugyanígy járnak el Hegel állítólagos „pánlogisztikus” elméletének bírálói is: „Tíz óra előtt”, még mielőtt eljönne az ideje, elítélik az abszolút tudás fogalmát és így bírálatukkal tulajdonképpen saját előítéleteiket cáfolják meg.

HOGYAN TALÁLTA FEL MARX A TÜNETET?

Marx és Freud: A Forma Analitikusai

Lacan állítása szerint nem más, mint Marx találta fel a tünet fogalmát. Felmerülhet a kérdés, vajon pusztán szellemeskedéssel, felszínes analógiával vagy helytálló elméleti alapokon nyugvó tétellel állunk-e itt szemben. Ha igaz az, hogy Marx csakugyan olyan módon fogalmazta meg a tünetet, mint ahogyan az a freudi gondolatrendszerben definiálva van, akkor a „lehetségesség episztemológiai feltételeinek” kanti problémájával találjuk magunkat szembe, vagyis fel kell tennünk a kérdést: hogyan lehetséges az, hogy elemzése során mindvégig az áruk világában maradván, Marxnak sikerült egy olyan fogalmat megalkotnia, amely alkalmas többek között az álmok, a hisztériás jelenségek stb. analízisére is.

A válasz a következő. Egy ponton Marx és Freud elemzési eljárásai — pontosabban azon vizsgálati módszereik, amelyeknek az árukat, illetve az álmokat vetik alá — alapvető azonosságot mutatnak. Mindkettőn bölcsen óvakodnak a forma mögött állítólag elrejtett „tartalomnak” a fetiszmusra oly jellemző túlértékelésétől. Ana-

lízisük során leleplezendő „titok” nem a forma (az áruk, illetve álmok formája) mögött megbúvó tartalom, hanem, ellenkezőleg, *magának a formának a „titka”*. Az álmok formájának teoretikus megértése például arra keres választ, hogy miért jelennek meg bizonyos lappangó álomgondolatok egy adott nyilvánvaló alakban, illetve miért kell egyáltalán e gondolatoknak az álom formáját magukra öltetniük, nem pedig azzal van elfoglalva, hogy leleplezze a nyilvánvaló álomtartalom „rejtett magját”, a lappangó álomgondolatokat. Ugyanez érvényes az áruk analízisére is. Az áruk analízise elsősorban arra keres választ, hogy miért veszi fel a munka mint forma az áru értékének formáját, vagy miért van az, hogy a munka csak termékének áruformájában nyeri el társadalmi jellegét, nem éri be azonban az áru „rejtett magjának”, a termelésbe befektetett munka mennyisége alapján kiszámított értéknek feltárásával.

Hogy Freud álomfejtését sokan a „pánszexualizmus” vádjával illetik, az közhelyszámba menő tény. Ebből kiindulva Hans-Jürgen Eysenck, a pszichoanalízis szigorú bírálója már régen megfigyelt egy súlyos ellentmondást az álmok freudi megközelítésében. Szerinte az a freudi tétel, amely szerint az álomban kifejezésre jutó vágy — legalábbis nagy általánosságban — tudattalan és ugyanakkor szexuális természetű, ellentmond a Freud által analizált példák többségének, többek között annak a bevezető például választott híres álomnak is Irma injekciójáról, amelyen Freud magát az álom logikáját szemlélteti. Az idézett álom azt a lappangó gondolatot fejezi ki, hogy Freud szabadulni szeretne egy betege, Irma sikertelen kezelése által felébresztett szakmai felelősségérzetétől. Mivel a lappangó álomgondolat a „nem az én hibám volt, hanem a körülmények hozták...”-típusú érveket hozza fel, ezért a bennük kifejezett vágy, vagyis az álom tulajdonképpeni jelentése nyilvánvalóan sem nem szexuális természetű (helyette inkább szakmai etikát érintő), sem nem tudattalan (hiszen Irma sikertelen kezelésének gondolata éjjel-nappal nyugtalanította Freudot).¹⁶

Azt kell azonban mondanunk, hogy mivel Eysenck tévesen azonosítja az álomban fellépő tudattalan vágyat a „lappangó álomgondolattal”, vagyis az álom tényleges jelentésével, vádja súlyos elméleti tévedésen alapszik. Freud nem győzi hangsúlyozni, hogy *semmi „tudattalan” nincs a „lappangó álomgondolatban”*, hogy a lappangó álomgondolat önmagában véve teljesen „normális” gondolat, és ezért kifejezhető közönséges, hétköznapi nyelven, topoló-

giallag pedig a „tudat és a tudatelőttés” rendszeréhez tartozik. A szubjektum többnyire tudatában van a lappangó álmogondolatnak — sőt sokszor, amikor ez a gondolat nem hagyja nyugodni, még jobban is, mint szeretné. Bizonyos körülmények hatására az történik, hogy a lappangó gondolat félretelődik, kiszorul a tudatból, majd bevonódik a tudattalanba, vagyis az „elsődleges folyamatok” mechanizmusai lefordítják a „tudattalan nyelvére”. A „lappangó álmogondolat” és a „nyilvánvaló álomtartalom” kapcsolata — ez utóbbin az álom szövege, vagyis a szószerintiségében vett álom értendő — maradéktalanul megegyezik a teljesen „normális”, tudatos vagy tudatelőttés gondolat és e gondolatnak az álomban „rejtvényként” való megjelenése közötti kapcsolattal. Az álom lényege tehát nem a „lappangó álmogondolatban”, hanem az álom formáját meghatározó álommunkában (az eltolás és sűrítés mechanizmusában, valamint a szavak és szótagok értelmének elrendezésében) áll.

Ez az a pont, ahol a legtöbbben félreértik Freud elméletét. Akik a manifeszt szöveg mögötti látens tartalomban keresik az álom „titkát”, azoknak csak csalódásban lehet részük, amikor mindössze egy teljesen „normális” — habár nem feltétlenül kellemes — azonban többnyire nem szexuális természetű és soha nem „tudattalan” gondolatra lelnek. A tudattalan azért vonja magához, fojtja el ezt a „normális”, tudatos vagy tudatelőttés gondolatot, hogy egyfajta „rövidzárlatot” hozhasson létre a tudatos vágy és egy másik, a „*lappangó álmogondolattól teljesen független*, már a tudattalanban lévő és elfojtott vágy között, nem pedig azért, mert az valamiképpen „kínos” a tudat számára. „Egy adott normális gondolatmenet — normális abban az értelemben, hogy közönséges, hétköznapi nyelven, azaz a „másodlagos folyamatok” logikájával kifejezhető — csak akkor válik a fentebb ábrázolt abnormális pszichés feldolgozás tárgyává — vagyis az álommunka, az „elsődleges folyamatok” tárgyává — ha szerét ejtheti, hogy egy elfojtott, infantilis vágygal kapcsolódják össze” (Freud).

Egyetlen „normális gondolatmenet” sem képes tehát arra, hogy leírja a tudattalan szexuális vágyat, hiszen e vágy lényege éppen az, hogy eredendően el van fojtva (*Urverdrängung*), hogy nem létezik tudatos vagy tudatelőttés „eredetije”, amely kifejezhető lenne a hétköznapi közlésfolyamat „normális” nyelvén, hanem egyedül az elsődleges folyamatok mechanizmusában ragadható meg. Ezért nem tanácsos az álmok és általában a tünetek értelmezését elin-

tézni azzal, ami egyébként a Habermas-féle képlet, hogy a „lappangó álomtartalmat” lefordítjuk az interszubjektív közlésfolyamat közönséges, hétköznapi — „normális” — nyelvre. Ehelyett az álomfejtés *mindhárom* alapját, a *nyilvánvaló álomszöveget*, a *lappangó álomtartalmat* vagy gondolatot és az álomban kifejezésre jutó *tudattalan vágyat* egyaránt figyelembe kell vennünk. A tudattalan vágy azáltal, hogy beékelődik a lappangó álomgondolat és a nyilvánvaló szöveg közötti részbe, hozzátapad az álomhoz. Mivel teljesen a jelölők játékából, vagyis a lappangó álomgondolatot feldolgozó folyamatokból áll, ezért a tudattalan vágy semmivel sem „rejtettebb” vagy „mélyebb”, mint a lappangó gondolat, sőt nála sokkal inkább a jelölés „felszínén” van. Röviden összefoglalva azt mondhatjuk tehát, hogy a tudattalan vágy egyedül az „álom” *formájában* ragadható meg, mivel az álom igazi tartalma (a tudattalan vágy) az álommunkában, a „lappangó gondolat” tulajdonképpeni feldolgozásában artikulálódik.

Ami itt történik, azaz egy kezdetben mindössze empirikus jellegű megfigyelés — igaz, „meghökkenítő gyakorisággal” ismétlődő megfigyelés — alapvető és általános érvényű elvvé válása, általában jellemző a freudi gondolatvezetésre. „Az álom formája, illetve az a forma, amelyben az álmot megálmodjuk, meghökkenítő gyakorisággal szolgál az álom rejtett mondanivalójának kifejezésére” (Freud). Ebben az idézetben Freud maga mutat rá az álom alapvető ellentmondására: Az álom állítólag legrejtettebb magja, a tudattalan vágy különös módon éppen abban a munkában jut kifejezésre, amivel az álom álcázza saját „magját”, a „lappangó álomgondolatot”. Az álcázás módja a „lappangó álomgondolat” rejtvényként történő feladása. Az is jellemző Freudra, hogy mindössze egy későbbi kiadáshoz csatolt lábjegyzetben adja meg ennek az alapvető ellentmondásnak a végleges megfogalmazását:

Valamikor régen sokat vesződtem azzal, hogy hozzászoktassam az olvasót a nyilvánvaló álomtartalom és a lappangó álomgondolat megkülönböztetéséhez. Egyre újabb és újabb fenntartásokat merítettek fel a megfejtetlen álomból, abból, amit az emlékezet megőrzött, s az álomfejtés követelményeire nem ügyelt senki. Most, miután legalább az analitikusokat sikerült megbarátkoztatnom azzal a gondolattal, hogy a nyilvánvaló álom helyébe az analízis révén

nyert jelentést kell tenni, egy másfajta összetévesztés bűnébe esnek, és makacsul ragaszkodnak is hozzá. Ebben a lappangó tartalomban keresik ugyanis az álom lényegét, és közben nem ügyelnek a lappangó álmogondolat és az álmomunka különbségére. Alapjában véve az álom nem más, mint gondolkodásunk sajátos *formája*, mely az alvás állapotának feltételei közepette válik lehetségessé. Ezt a formát az *álmomunka* hozza létre, mely az álom egyedüli lényeges vonása, sajátosságának egyetlen magyarázata.¹⁷

Ha a freudi gondolatmenetet két szakaszra osztjuk, akkor azt találjuk, hogy:

— Első lépésben Freud szétzúzza azt a tévhitet, amely szerint az álom nem több primitív és értelmetlen zagyvaságnál, illetve fiziológiai folyamatok által keltett pszichés zavarnál és mint olyannak a leghalványabb köze sincs a jelölés folyamatához. Freud ezzel jelentős lépést tesz meg az álom *hermeneutikus* megközelítése felé, azaz arra ösztönzi olvasóit, hogy az álmot elfojtott üzenetet továbbító jelenségnek tekintsék, az álom üzenetét pedig értelmező eljárásnak vessék alá.

— Ezen túllép azonban akkor, amikor elzárkózik a jelölés magjának, az álom „titkos jelentésének”, vagyis az álom formája mögött megbúvó tartalomnak a túlértékelésétől és helyette a formára, a lappangó álmogondolatokat irányító álmomunkára összpontosítja figyelmét.

Ezen a ponton kell felhívunk a figyelmet arra a fontos tényre, hogy az „áruforma titkának” marxi analízisében ugyanez a két szakasz lelehető föl:

— Először is, Marx szétzúzza azt a tévhitet, amely szerint a tiszta véletlen, például a kereslet-kínálat kiszámíthatatlan kölcsönhatása határozza meg az áru értékét. Felhívja figyelmünket az áruforma mögött rejlő titkos „jelentésre”, vagyis arra a jelentésre, amit e forma „kifejez” és ezzel arra serkenti olvasóit, hogy elemzésükben hatoljanak az áruérték „titkának” mélyére:

Az tehát, hogy az értéknagyságot a munkaidő határozza meg, a viszonylagos áruértékek látható mozgásai mögé rejtett titok. Felfedezése megszünteti azt a látszatot, hogy a munkatermékek értéknagyságát csupán a véletlen hatá-

rozsa meg, de semmiképp sem szünteti meg az értéknagyság dologi formáját.¹⁸

— Mindez azonban csak egyetlen megszorítással érvényes, mutat rá Marx: *Nem elégséges* magának a titoknak a feltárása. A klasszikus polgári politikai gazdaságtan, amely Marxtól megelőzve ismerte fel az áruforma „titkát”, éppen abba a hibába esett, hogy képtelen volt a forma mögött rejlő titok mágikus bűvköréből kilépni, azaz figyelmét kizárólag a munkára összpontosította, amely ezáltal a vagyon (gazdagság, bőség, jólét) igazi forrásává magasztosult. A klasszikus politikai gazdaságtan képtelen a valódi titok megfejtésére, mivel kizárólag az áruforma mögött megbúvó titok iránt érdeklődik. Nem ismeri fel, hogy *a valódi titok maga a forma*, nem pedig az, ami *mögötte* el van rejtve. A klasszikus politikai gazdaságtan számára az áru titokzatos és talányos jelenség marad, mivel annak ellenére, hogy az „értéknagyság titkát” kifogástalanul megmagyarázza, magát az áruformát, vagyis azt a folyamatot, amelyben a rejtett jelentés egy adott forma leple mögé bújik, teljesen magyarázat nélkül hagyja.

A mi feladatunk tehát az marad, hogy a következő lépésben az áruforma keletkezéstörténetének analizését nyújtsuk. Vizsgálat alá kell hát vetnünk azt az álommunkának megfelelő folyamatot, amelyben a rejtett tartalom felveszi adott formáját, de vigyáznunk kell, nehogy ezt a formát a lényeggel, a rejtett maggal azonosítsuk, hiszen, Marxtól idézve: „Miből fakad hát a rejtélyes jelleg, amelyet a munkatermék kap, mihelyt áruformát ölt? Nyilván magából ebből a formából.”¹⁹ A klasszikus politikai gazdaságtan legfőbb gyengesége éppen abban gyökeredzik, hogy képtelen megtenni a forma keletkezéstörténetéhez vezető hiányzó lépést: .

Bár a teljesség igénye nélkül, de a politikai gazdaságtan megvizsgálta az értéket és annak nagyságát, és feltárta az ezen formák mögött megbúvó tartalmat. Azt azonban sohasem kísérelte meg megmagyarázni, vajon miért vesz fel a tartalom egy bizonyos formát, miért az érték vált a munka kifejezőjévé, vagy miért a termék értéknagysága fejezi ki a munka időtartamát.²⁰

Az Áruforma Tudattalanja

Prima facie tisztán gazdasági kérdés, vajon miért váltott ki Marx áruforma értelmezése oly nagy hatást a társadalomtudományok egész területén, mivel nyugózta le többek között filozófusok, szociológusok és művészettörténészek egész generációit? Válaszom a következő: Mivel az áruforma dialektikája tiszta — mondhatni desztillált — formájában mutat rá egy, a politikai gazdaságtan területén első látásra teljesen kívül eső jelenségek (jog, vallás stb.) teoretikus megértését elősegítő mechanizmusra, ezért a marxi analízis mintegy mintául szolgálhat a fetiszmusra jellemző „inverzió” más formáinak leírásához is. Ezt másképpen úgy fejezhetjük ki, hogy az áruforma kérdésében „több” forog kockán, mint a puszta áruforma; ennek a többletnek van olyan ördögi vonzereje. Kétségtelenül Alfred Sohn-Rethel, a frankfurti iskola egyik „útitársa” az a teoretikus, aki legmeszebb jutott az áruforma egyetemes hatóerejének feltérképezésében. Sohn-Rethel alaptézise abban áll, hogy

az áru formai analízise nem csupán a politikai gazdaságtan bírálatának kulcsa, hanem történeti magyarázatát nyújthatja az elvont, fogalmi gondolkodásnak és a munka vele párhuzamosan megjelenő szellemi és anyagi tevékenységre való felosztásának.²¹

Az áruforma szerkezetéhez tehát mindenkor hozzátartozik a transzcendentális szubjektum, azaz elmondható az áruformáról, hogy benne kifejezésre jut a transzcendentális szubjektum Kant-féle anatómiája, csontváza vagyis azon transzcendentális kategóriák hálózata, amelyek az „objektív” tudományos ismeretek *a priori* vázát alkotják. Ezzel mindjárt utaltunk is az áruforma belső ellentmondására, amely abban áll, hogy az áru — ez a teljesen világi és a kanti értelemben véve „patologikus” jelenség — egyszersmind az ismeretelmélet alapproblémájának, az objektív és általános ismeretek lehetőségességét felvető filozófiai kérdésnek is megoldási kulcsát adja.

Egy sor aprólékos elemzés elvégzése után Sohn-Rethel a következő konklúzióra jut: A tudományos eljárásban (és itt természetesen a newtoni természettudományra kell gondolnunk) előfeltételezett kategóriarendszer, vagyis azon fogalmak rendszere, amelyeken keresztül a tudomány képessé válik a természet leírására, valójában

már a tudományt megelőzően jelen volt a társadalmi valóságban, mégpedig az árucseré aktusában. Az absztrakció tehát jóval azelőtt megjelent a piac társadalmi valóságában, hogy a filozófiai-tudományos gondolkodás eljutott volna a tiszta *absztrakció*ig. Az árucseré az absztrakció két formáját is magában foglalja: egyrészt, a csere aktusának idejére elvonatkoztat az áru változó jellegétől, másrészt elvonatkoztat az áru empirikus, érzéki és egyedi jellemzőitől, mert a cserepartnerek eltekintenek az áru egyedi és sajátos minőségi meghatározóitól és az árut olyan entitássá szűkítik le, amely egyedi jellegétől, „használati értékétől” függetlenül egy másik áru (amelyikért elcserélik) „egyenértékévé” válik.

Jóval mielőtt a filozófiai-tudományos gondolkodás eljutott volna a *mennyiségi* meghatározottság fogalmához, a modern természettudomány e *sine qua non*-jához, a pénzben mint olyan áruban, amely az összes többi árut egymással kicserélhetővé teszi, azok különös minőségi meghatározóitól elvonatkoztatva, testet öltött a tiszta mennyiség. Jóval azelőtt, hogy a fizika megfogalmazta volna a tisztán absztrakt, a mozgó tárgy minőségi meghatározóit nem érintő geometriai térben való *mozgás* fogalmát, e mozgás mint a tulajdon átruházása már régen megvalósult a csere tisztán absztrakt társadalmi gyakorlatában, ami érintetlenül hagyja a mozgó tárgy összes érzékelhető jellemzőjét. Ugyanezt sikerült Sohn-Rethelnek kimutatnia a dolgok alapvető és járulékos tulajdonságainak, valamint a newtoni rendszer okozat fogalmát illetően — egyszóval a tiszta ész egész kategóriarendszerét illetően.

A transzcendentális szubjektumnak, az *a priori* kategóriarendszer alappilléreinek tehát azzal a felettébb nyugtalanító ténnyel kell szembenéznie, hogy saját formai eredete egy nagyon is világi, „patologikus” folyamat függvénye. Mivel a transzcendentális *a priori* meghatározása szerint minden pozitív tartalomtól mentes, ezért transzcendentál-filozófiai nézőpontból botrányosnak, mitöbb értelmetlennek számít a fenti felismerés. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Freud „botrányos” tudattalan fogalma — amennyiben szintén aláássa a transzcendentál-filozófiai álláspontot — tökéletes megfelelője e botránynak. Ha összehasonlítjuk a Sohn-Rethel által „valódi absztrakciónak” [*das reale Abstraktion*] nevezett jelenséget, vagyis az árucseré *tényleges* folyamatában fellépő elvonatkoztatás ontológiai státuszát és a „Másik Színhelyen” kitartóan operáló jelölőlánc, a tudattalan ontológiai státuszát, a hasonlóság szembeötlő. *A tansz-*

cendentális szubjektum tudattalanja tehát a tulajdonképpeni „valódi absztrakció” és e tudattalan az objektív és egyetemes tudományos ismeretek alapja.

A „valódi absztrakció” természetesen nem abban az értelemben valódi, hogy a dologi valóságukban megmutatkozó áruk igazi, tényleges jellemzőjének felel meg. Egy áru értéke nem egyenlő különös jellemzői (formája, színe, íze stb.) által meghatározott „használati értékével”. Sohn-Rethel kimutatta, hogy az áru egyfajta *posztulátumként*, azaz egy bizonyos „mintha” [*als ob*] formájában jelenik meg a tényleges csereaktusban: bár a „tudat” szintjén a cserélő felek „nagyon is jól tudják”, hogy nem igaz, az árucseré ideje alatt mégis úgy tesznek, *mintha* az áru fizikai teste nem lenne kitéve az anyagot sújtó változás törvényének, *mintha* az áru kívül esne az alkotás és rongálódás természetes ciklusán.

A pénz materialitásához való magatartásunk szemlélteti legjobban az érték posztulátumként való működését: nagyon jól tudjuk, hogy a pénz, mint minden más dolog, alá van vetve a változás törvényének, hogy anyagi teste az idő múlásával változik, ennek ellenére a piac társadalmi valóságában úgy *kezeljük* a pénzerméket, mintha anyaguk változatlan lenne, „mintha, merő ellentétben a természetben létező anyaggal, a pénz anyaga felett az idő nem uralkodnék”.²² Hasonló jelenség a tényeknek a fetisizmusra jellemző jellegzetes *megtagadása* [*disavowal*]: „Tudom nagyon jól, de mégis...”. A fetisizmusra jellemző logika mai megnyilvánulásait (tudom, hogy az Anya nem birtokolja a falloszt, de mégis az ellenkezőjét hiszem; tudom, hogy a zsidók ugyanolyan emberek, mint mi, de mégis úgy érzem, van bennük valami más) kétségtelenül megtoldhatjuk a pénzre vonatkozó hasonló kijelentéssel: „Tudom, hogy a pénz is ugyanolyan anyagi dolog, mint más tárgyak, mégis olyan, mintha valami különös anyagból lenne, ami felett az idő nem uralkodik”.

Ezzel egy Marx által megoldatlanul hagyott problémához, a pénz anyagi természetének problémájához jutottunk. Anyagon itt nem a pénz alapanyagát értem, hanem azt az „elpusztíthatatlan és változatlan”, a fizikai testek romlását túlélő *fenséges* [*sublime*] anyagot, amely hasonlatos Sade áldozat-figuráihoz, akik nemcsak hogy minden kínzást túlélnek, de testi szépségüket is makulátlanul megőrzik. A fenséges tárgy voltaképpen e „második test” anyagatlan korporealitása; a pénz pedig kizárólag mint fenséges tárgy nyerte

el a pszichoanalízisben a „prefallikus”, illetve „anális” tárgy megnevezést. Nem szabad azonban arról sem megfeledkeznünk, hogy a fenséges test feltételezett léte a szimbolikus rendszer függvénye, mivel a használat rongáló hatása alól kibúvó, elpusztíthatatlan „második test” létezését kizárólag egy szimbolikus hatalom garantálhatja:

A pénzérme teste árulkodik rendeltetéséről, amely nem annyira használati tárgy, mint csereeszköz. A pénzt kibocsájtó hatóság garantálja az érme súlyát és az alkotó fém tisztaságát: ha például a forgalomban levő pénz kopás következtében veszít a súlyából, akkor az érmét kicserélik. Ebből jól látható, hogyan redukálódott a pénz természetes anyaga társadalmi funkciójának pusztá hordozójává.²³

Mivel tehát a „valódi absztrakciónak” semmi köze a tárgy „valóságához”, tényleges tulajdonságaihoz ezért hiba lenne „gondolati absztrakcióként”, a gondolkodó szubjektum „belsőjében” végbemenő folyamatként felfogni. A csere aktusát kísérő absztrakció radikálisan külső, decentralizált — Sohn-Rethel találó megfogalmazásával: „A cserében rejlő absztrakció *nem* egy gondolat, hanem a gondolat *formája*”.

Ezzel rátaláltunk a tudattalan egy lehetséges definíciójára is: *A tudattalan a gondolatnak az a formája, amely ontológiailag nem rendelkezik a gondolat státuszával* és amely magához a gondolat-hoz képest külsődleges — egyszóval egy olyan gondolaton kívül eső „Másik Színhely”, ahol a gondolat formája már előzetesen artikulálódott. A szimbolikus rend valójában a „külső”, tényleges valóság és a „belső”, szubjektív élmény dualizmusát kiegészítő és/vagy felborító formai rend. Ezzel beigazolódik Sohn-Rethel kritikája Althusser absztrakció fogalmáról. Althusser, visszautasítva a „valódi absztrakció” kategóriáját mint az „episztemológiai zűrzavar” egyik megnyilvánulását, az absztrakció fogalmát teljességgel a tudás fennhatósága alá helyezi. A „valódi absztrakció” elképzelhetetlen az Althusser-féle rendszer keretein belül, mivel bevezet egy harmadik elemet — a gondolatnak azt a formáját, amely magához a gondolathoz képest külsődleges, vagyis a szimbolikus rendet —, amely felborítja a tárgyak Althusser-féle felosztását „valóságos tárgyra” és a „gondolati tárgyra”.

Most érkezünk el arra a pontra, ahol megfogalmazható, pontosan miben is rejlik Sohn-Rethel vállalkozásának a filozófiai gondolkodásra nézve „botrányos” jellege. Sohn-Rethel ugyanis nem mást tett, mint hogy szembesítette a zárt rendszerű filozófiai gondolkodást azzal a külsődleges hellyel, ahol a filozófiai gondolkodás formájának „forgatókönyve” előre meg lett írva. A filozófiai gondolkodásnak ezáltal abban a hátborzongató élményben lehet része, amelyet a régi keleti bölcsesség úgy fogalmaz, hogy „ime ez vagy”, vagyis, hogy a szubjektum igazi helye a cserefolyamat külsődleges valóságában rejlik, abban a „színházban”, ahol a szubjektum igazságát jóval azelőtt színre vitték, hogy ő tudatára ébredt volna. A filozófia képtelen elviselni az ezzel a hellyel való szembesülést, hiszen a filozófiát éppen az *batározza meg*, hogy e helyről nem vesz tudomást. Ha mégis figyelembe veszi, azzal egyúttal önmagát számolja fel, vagy legalábbis elveszíti következetességét.

Természetesen a filozófiai-teoretikus tudaton kívül efféle kiegészítő vakságban szenved a hétköznapi „gyakorlati” tudat is. A csereben résztvevő egyének „gyakorlati szolipszisták”, mivel tévesen ismerik fel [*misrecognize*] a csere társadalmi-szintetizáló funkcióját, azaz a „valódi absztrakcióban” a magántermelés piaci közvetítéssel történő társadalmi szintre emelésének egy módját látják. „A cserekapcsolatban résztvevő árutulajdonosok — függetlenül attól, hogy mit mondanak vagy gondolnak saját tevékenységükről — a szolipszizmus egy gyakorlati fajtáját űzik”.²⁴ A cserepartnerek téves felismerése tulajdonképpen az árucseré végrehajtásának *sine qua non*-ja. A tényleges csere sohasem jöhetne létre, ha a résztvevők figyelembe vennék a „valódi absztrakció” dimenzióját:

Akkor tehát, amikor az árucseré elvont jellegét hangsúlyozzuk, óvakodnunk kell attól, hogy e fogalmat a cserepartnerek tudatára alkalmazzuk. A cserepartnerek köztudottan az előttük heverő áruk hasznosságával vannak leginkább elfoglalva, de a hasznosság problémája csak a képzeletüket foglalkoztatja. Csakis magát a csere aktusát nevezhetjük elvontnak és mivel a cserepartnerek tudatát lefoglalják az üzletkötés bonyodalmi, valamint a tárgyak hasznosságát jelző empirikus megjelenésük, ezért egyszerűen nem veszik észre tevékenységük elvont jellegét. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a cserélő felek tudata az, ami megakadá-

lyozza, hogy tevékenységük elvont jellege bennük tudatosuljon. Ha azonban az absztrakció ténye elérné elméjüket, ha rádöbbenének tevékenységük elvont jellegére, azzal az aktus egycsapásra megszűnne csereaktus lenni és az absztrakció sohasem jöhetne létre.²⁵

A tudat felosztása „gyakorlati” és „elméleti” szférákra szintén téves felismerés következménye. A cserében résztvevő tulajdonos annyiban „gyakorlati szolipszista”, hogy figyelmen kívül hagyja a csere társadalmi-szintetikus dimenzióját azáltal, hogy azt atomizált egyének alkalmi találkozásának tekinti. A tulajdonos által véghezvitt aktusnak, a cserének ez az „elfojtott” *társadalmi* dimenziója ennek következtében saját szöges ellentéte, a természetet vizsgáló Egyetemes Értelem (a természettudományok fogalomhálózata, a „tisztá ész” kategóriáinak rendszere) formájában jelenik meg.

Az árucseré társadalmi valóságának és az arról való „tudatoságnak” viszonyában az az alapvető ellentmondás lelhető fel, hogy — és itt ismét Sohn-Rethel-t idézem — „a cserefolyamat társadalmi realitása a valóságnak egy olyan fajtája, amely csak azzal a feltétellel jöhet létre, hogy a benne résztvevő egyének *nincsenek* tudatában tulajdonképpeni működési elvének. Olyan valóságról van tehát szó, *amelynek ontológiai konzisztenciája a tudatosság hiányát követeli meg a benne résztvevőktől*: ha „túl sokat tudnánk”, ha keresztüllátnánk a társadalmi valóság működésén, azzal a valóság egycsapásra magától szertefoszlaná.

Az ideológia nem egyszerűen „hamis tudat”, a valóság illuzórikus reprezentációja, mert a valóság önmagában is „ideológiai” jelenség. *Az a társadalmi valóság nevezhető tehát „ideológiainak”, amelynek léte megköveteli, hogy a benne résztvevők ne ismerjék fel lényegét*, amely akkor teremődik újra, ha az egyének „nem tudják, mit csinálnak”. *A tulajdonképpeni „ideológia” nem a (társadalmi) létről való „hamis tudattal” egyezik meg, hanem magával a léttel, ami e „hamis tudatot” fenntartja.* Ezzel végre elérkeztünk a tünet fogalmához; a tünet — egyik lehetséges definíciója szerint — olyan képződmény, amelynek konzisztenciája megköveteli, hogy a szubjektum egy bizonyos fokig ne tudjon róla. A szubjektum csak akkor „élvezi a tünetét”, ha annak belső logikája elszökik előle. Ezért van az, hogy a tünet megszűnése igazolja mindennél jobban a tünet sikeres értelmezését.

A Társadalmi Tünet

Nézzük, hogyan definiálható a Marx-féle tünet. Marx „találta fel a tünetet” (mondja Lacan) amikor kimutatta azt a törést, asszimetriát, „patologikus” egyensúlyhiányt, amely a polgári „jogok és kötelességek” mögött húzódik meg. Ez az egyensúlyhiány nem az „egyetemes alapelvek” tökéletlen megvalósulásának fejlődés útján kiküszöbölhető hiányossága, hanem az egyetemes alapelvek szerves alkotórésze. A tünet szigorú értelemben véve olyan jelenség, amely saját egyetemes alapját ássa alá, olyan faj, amely saját nemét (*genus*) pusztítja. Ebben az értelemben Marx elementáris „ideológia bírálata” már eleve „tünetként” működik: egy adott ideológiai mezőhöz képest *heterogén*, de a mező lezárult, végleges formája szempontjából *elengedhetetlen* töréspont lokalizálásából áll. A fenti eljárás a kivétel logikáját foglalja magába: minden általános ideológiai kategória — például a szabadság és az egyenlőség kategóriái — „hamis” annyiban, hogy szükségszerűen tartalmazza saját kivételt, amely megtöri a fogalom egységét és láthatóvá teszi hamisságát. Vegyük például a szabadság kategóriáját: a szabadság egyetemes fogalma több alfajra tagolható, így sajtó és szólásszabadságra; lelkiismereti szabadságra; a szabad kereskedelem jogára; politikai szabadságjogokra stb., de szerkezeti adottságainál fogva ide tartozik a szabadság egy specifikus formája, a munkás szabadsága is. A szabadság e formája lehetővé teszi a munkás számára, hogy munkaezejét áruba bocsátsa a piacon. A munkás szabadsága azonban alássa a szabadság egyetemes fogalmát, mivel épp ellentéte a tulajdonképpen értelemben vett szabadságnak: azáltal, hogy a munkás „szabadon” kiárúsítja munkaezejét, épp hogy *elveszíti* szabadságát, hiszen a szabad adásvétel valódi lényege a munkás tőkéhez láncozása. Döntő jelentősége persze annak a ténynek van, hogy éppen a szabadságnak ez az ellentmondásos formája — az olyan szabadság, amely egyben önmaga ellentéte is — teljesíti ki a „polgári szabadságformák” sorát.

Ugyanez áll a kereskedelem eszményére, az egyenlő és egyenértékű árucserére is. A prekapitalista társadalmakban, ahol a termelés még nem emelkedett egyetemes szintre, azaz még a „természetes termelés” dominál, a termelőeszközök tulajdonosai — legalábbis nagy általánosságban — egybeesnek magukkal a termelőkkel: olyan kézművesekről van szó, akik maguk dolgoznak, majd maguk

árulják termékeiket a piacon. A fejlődésnek ezen a fokán nem beszélhetünk még kizsákmányolásról (legalábbis elvileg, ha eltekintünk például a tanoncok kizsákmányolásától). A piacon végbe menő csere egyenértékű: minden áruért pontos ellenértékével fizetnek. Amint azonban a piacra való termelés válik *általánossá* egy társadalom gazdasági szerkezetében, azzal szükségszerűen megjelenik egy új, ellentmondásos áru: azon munkások munkae-reje, akik termelőeszközökkel nem rendelkeznek és ezért arra kényszerülnek, hogy munkájuk termékei helyett saját munkaerejüket bocsátsák áruba a piacon.

A munkaerő áruvá válásával az egyenértékű csere önmaga tagadásává, azaz a kizsákmányolás tulajdonképpeni formájává válik, mivel a munkás által termelt értéktöbbletet a tőkés kisajátítja magának. Az egyenértékű csere ezen önmegtagadása nem egyenlő az üzleti korrektség szabályainak egyszerű felrúgásával, hanem a csere *belső* lényegéhez tartozó ellentmondás. A munkaerő nem abban az értelemben van „kizsákmányolva”, hogy nincs megfelelően honorálva, hiszen — elviekben legalábbis — a tőkés és munkás között lezajló csereakció teljesen egyenértékű. A helyzetet az bonyolítja, hogy a munkaerő nem mindennapi áru, hanem olyan áru, amelynek használata, vagyis maga a munka folyamata, egy bizonyos értéktöbbletet állít elő és ezt a munka értéke fölött jelentkező többletet a tőkés magának kisajátítja.

Az egyenlő és egyenértékű árucseré formájában ismét egy egyetememes ideológiai kategóriába botlottunk. A munkaerő munkabérre történő cseréje az árucseré egy ellentmondásos formája, mivel a tőkés éppen akkor zsákmányolja ki a munkást, mikor a munkás az egyenértékű cserében részt vesz. Az árutermelés egyetemessé válása mint „mennysiségi” fejlődés váltja ki egy új „minőség”, egy olyan új áruforma megjelenését, amely az egyenértékű árucseré egyetememes elvének *belső* öntagadását képviseli. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy *az árutermelés egyetemessé válása váltja ki a tünet megjelenését. Az utópista szocializmus képviseli a marxizmuson belül azt a nézetet, amely szerint az árucseré viszonyok egyetememes jellegének és a piacra való termelés dominanciájának megőrzése mellett véghezvihető az, hogy a munkások tulajdonosai maradjanak a munkaeszközöknek, azaz megszűnjék a kizsákmányolás. Az utópisták tehát abban hisznek, hogy lehetséges egyetemesség tünet — az egyetememesnek e saját magát belülről tagadó kivétele — nélkül.*

Marx ugyanezen logika alapján bírálja Hegel társadalomelméletét, a racionális totalitás fogalmát: Marx szerint mihelyt a fennálló társadalmi rendet racionális totalitásként kíséreljük meg felfogni, azon nyomban bele kell vennünk egy olyan ellentmondásos elemet is, amely, bár sohasem szűnik meg a társadalom alkotóeleme lenni, mégis annak tüneteként funkcionál, vagyis magát az egyetemes racionalitás elvét tagadja. Marx a fennálló társadalom „irracionális” elemét természetesen a munkásosztályban, az „értelem értelmetlenségében” látta. Szerinte a fennálló társadalmi rendben testet öltő Értelmelem a munkásosztályban szembesül saját értelmetlenségével.

Az Áru Fétisjellege

Lacan specifikusan a feudalizmusból a kapitalizmusba vezető *átmenet* marxi értelmezésére utal, amikor a tünet felfedezését Marxnak tulajdonítja: „A tünet fogalmát nem Hippokratésznál, hanem Marxnál kell keresni, mégpedig abban az összefüggésben, amit elsőként ő tárt fel a kapitalizmus és ugyan mi? — hát a régi szép idők, az úgynevezett feudalizmus között”.²⁶ Mielőtt azonban meg akarnánk magyarázni a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet logikáját, tisztáznunk kell annak elméleti hátterét: az áru fétisjellegének marxi fogalmát.

Első megközelítésben az áru fétisjellege nem más, mint „maguknak az embereknek az a meghatározott társadalmi viszonya”, ami „számukra a dolgok viszonyának fantasztikus formáját ölti”.²⁷ Egy adott, a különböző áruk termelői közötti társadalmi viszonyok hálózatának mutatójává vált áru *értéke* egy másik árudolog, a pénz „természetesnek” tűnő tulajdonságait veszi magára, vagyis egy adott árurol elmondható, hogy értéke pénzben kifejezve ennyi és ennyi. Következésképpen, az áru fétisjellegének nem az a sokat emlegetett jelenség a lényege, hogy a dolgok átveszik az emberek helyét („az emberek társadalmi viszonya a dolgok viszonyának formáját ölti”), hanem egy strukturált rendszer és e rendszer egy eleme közötti kapcsolatot érintő téves felismerés; ami valójában a rendszer hatása, a rendszer elemei közötti kapcsolat eredménye, az úgy jelenik meg, mintha a hálózat egyik elemének eredendő tulajdonsága lenne, mintha e tulajdonság az elemet a rendszer többi elemével való kapcsolatától függetlenül is jellemezné.

Az érték kifejezés egyszerű formájának tárgyalása kapcsán Marx egyértelműen kifejti, hogy téves felismerés egyaránt jelentkezhethet mind a „dolgok közötti viszonyban”, mind az „emberek közötti viszonyban”. A áru értéke csak egy másik, B áruhoz viszonyítva fejezhető ki. Ezzel B áru A ekvivalensévé válik és az értékviszonyban B áru természetes formája (használati értéke, valós, empirikus tulajdonságai stb) A áru értékformájaként funkcionál. Úgy is fogalmazhatunk, hogy B áru teste tükrözi A áru értékét. Marx a következő jegyzetet fűzi ezen fejtegetéseihez:

Az ember bizonyos tekintetben úgy jár, mint az áru. Mint-hogy sem tükörrel nem jön a világra, sem pedig mint Fichte-féle filozófus, aki szerint Én vagyok én, az ember először más emberben mint tükörben látja meg önmagát. Péter, az ember, csak azáltal, hogy Pálra, az emberre mint hozzá hasonlóra vonatkoztatja magát, vonatkoztatja magát önmagára mint emberre. Ezzel azonban számára Pál, szőröstül-bőröstül, pálos testiségében az emberi genus (nem) megjelenési formájának is számít.²⁸

Ebben a rövid jegyzetben Marx megelőlegezi Lacan tükörfáziselméletét, amely kimondja, hogy az én [ego] csakis azáltal talál saját identitására, hogy egy másik emberben tükrözve látja magát — feltéve, hogy a másik ember az egység képzetét nyújtja. Identitás és elidegenedés tehát szorosan összetartoznak. Marx tovább megy: a másik áru (B) csak annyiban tekinthető A ekvivalensének, amennyiben őt A saját értékének megjelenési formájaként ismeri fel. A áru megjelenési formája azonban — és ebben mutatkozik meg a fetiszizmusra jellemző inverzió hatása — épp ennek az ellentéte. A látszólag úgy viszonyul B -hez, mintha B számára A ekvivalensének lenni nem A „reflexiós meghatározásának” (Marx) következménye lenne, azaz mintha B *eredendően* A ekvivalense lenne. Az „ekvivalensneklevés” B olyan jellemzőjének mutatkozik, amely hozzátartozik B -hez A -hoz való viszonyán kívül is, mintha az B használati értékét meghatározó „természetes”, tényleges tulajdonságai egyike lenne. Marx ismét egy érdekes jegyzetet fűz megfigyeléseihez:

Az ilyen reflexiós meghatározásokkal egyáltalában sajátos a helyzet. Ez az ember például csak azért király, mert más emberek alattvalókként viszonyulnak hozzá. Az utóbbiak,

megfordítva, azt hiszik, hogy azért alattvalók, mert amaz király.²⁹

A „királynak-levés” a „király” és az „alattvalók” társadalmi viszonyrendszerének hatása; azok, akiket e társadalmi kötelék köt össze — és ebben áll a fetiszizmusra jellemző téves felismerés — megfordítva látják a viszonyokat, mintha a király eredendően, alattvalóival való kapcsolatán kívül is király lenne és királyi bánásmód járna neki; mintha a „királynak-levés” a király személyének „természetes” meghatározója lenne. Az ember önkéntelenül is a híres lacani kijelentésre gondol, mely szerint az a király, aki elhiszi, hogy ő király — azaz fenntartás nélkül azonosul a „királyság” társadalmi mandátumával — nem kevésbé örült, mint az örült, aki királynak képzeli magát.

Miután párhuzamra leltünk a fetiszizmus két különböző változata között, az a kérdés marad hátra, vajon mi a két változat pontos egymáshoz való viszonya. Nem lenne helyes a két jelenséget egyszerűen egymásnak megfeleltetni: nem igaz az az állítás, hogy az árutermelő — kapitalista — társadalmakban „ugyanaz érvényes az emberek világára, mint az áruk világára”. Ennek épp az ellenkezője igaz: a tőkés országokban, ahol virágzik az áru-fetiszizmus, az emberek közötti kapcsolatokat *semmi esetre sem* a „fetiszizmus” határozza meg, helyette inkább „szabad”, önös érdekeiket kereső emberek kapcsolatáról beszélhetünk. Az emberek egymással való kapcsolatot nem az uralkodás és szolgaság viszonya határozza meg, hanem egy szabad, a törvény előtt egyenlő emberek között létrejött megállapodás. Az árucserre jó példája az emberek közötti kapcsolatnak: az árucserében résztvevő két szubjektum kapcsolata mentes mind az Úr iránti tisztelet sallangjától, mind az Úrnak az alattvalóiról való fölényeskedő támogatásától és gondoskodásától. Két olyan egyén lép a piacon egymással üzleti kapcsolatba, akiknek cselekedeteit teljesen önös érdekeik határozzák meg; mindkettőjük bölcs utilitarista módjára lép fel, a másik személye körül nem lát misztikus aurát, hanem személyében azt a saját érdekeit kereső szubjektumot látja, aki csak annyiban érdekes számára, amennyiben a másik birtokosa egy meghatározott, az ő igényeit kielégítő árunak.

A fetiszizmus két formája egymással tehát *összeegyeztethetetlen*: Vannak egyrészt társadalmak, ahol áru-fetiszizmus uralkodik, az „emberek közötti kapcsolatok” pedig mentesek minden fetiszizmus-

tól. Másrészt léteznek olyan társadalmak — ezeket nevezzük prekapitalista társadalmaknak — ahol, mivel a piacra való termelés helyett a „természetes” termelési mód dominál, az árufetisizmus még nem fejlődött ki. Marx is rámutatott, hogy az emberi kapcsolatokban jelentkező fetisizmus tulajdonképpen az „uralom és szolgaság” viszonya, vagyis a hegeli Úr és Szolga viszony. Mintha az Úr kapitalizmusban megfigyelhető meghátrálása mindössze a feudális viszonyok *eltolása* lenne, mintha az áru fétisjellege, vagyis a fetisizmus megjelenése „az áruk viszonyában” lenne az ára annak, hogy az „emberi kapcsolatok” felszabadultak a fetisizmus igája alól. Mindössze arról van szó tehát, hogy a fetisizmus helye eltolódott az interszjektív viszonyokról a „dolgok közti” viszonyokra, ezért az alapvető társadalmi viszonyok, a termelési viszonyok, többé nem ismerhetők fel közvetlenül az uralom és szolgaság interperszonális viszonyaiban (például az Úr és szolgálói viszonyában), hanem — Marx pontos megfogalmazásában — „a dolgok, a munkatermékek közötti társadalmi viszonyok formájával” álcázzák magukat.

Ez az oka annak, hogy a tünet felfedezését a feudalizmusból a kapitalizmusba való átmenet marxi értelmezésében érdemes keresni. A polgári társadalom megszületésével az uralom és szolgaság viszonyai *elfojtás* alá kerültek: a polgári társadalmakban formailag szabad szubjektumok léteznek és egymással való kapcsolataik minden fetisizmustól mentesek. Az elfojtott igazság — az uralom és szolgaság viszonyának fennmaradása — a tünetben kerül napvilágra, amely aláássa az egyenlőség, szabadság stb. ideológiai látszatát. Tulajdonképpen a „dolgok társadalmi viszonyai” alkotják a tünetet, a társadalmi viszonyok igazságának hírvivőjét, szemben a feudális társadalommal, ahol

akárhogy ítéljük is meg tehát azokat a jellemárcokat, amelyekben itt az emberek egymással szembeépnek, a személyek társadalmi viszonyai, amelyek munkáikban érvényesülnek, mindenesetre saját személyi viszonyaikként jelennek meg, és nincsenek a dolgok, a munkatermékek viszonyainak álcázva.³⁰

„A személyek társadalmi viszonyai, ahelyett, hogy személyi viszonyaikként jelennének meg, a dolgok viszonyainak álarcá mögé bújnak”: íme a kapitalizmusra jellemző hisztériás tünet, „a konverziós hisztéria” pontos definíciója. (...)

Két Hegeliánus Vicc

Létezik egy jól ismert és teljesen hegelianus vicc, amely tökéletesen illusztrálja hogyan születik téves felismerés útján az igazság, azaz hogyan esik egybe az igazsághoz vezető út magával az igazsággal. Egy lengyel és egy zsidó ülnek egymással pontosan szemben egy vonaton a századelőn. A lengyel egész idő alatt kényelmetlenül fészkelődik, mintha valami nem hagyná nyugodni és közben le nem veszi szemét a zsidóról. Végül nem bírja tovább türtöztetni magát, és kitör: „Mond meg nekem, hogyan sikerül nektek zsidóknak az emberek utolsó fityingjét is kicsikarni és ezáltal nagy vagyonokat gyűjteni?” A zsidó erre a következőt válaszolja: „Rendben van, elmondom; de nem ingyen. Előbb adj nekem öt zlotyit”. Miután megkapja a pénzt, a zsidó beszélni kezd: „Először is végy egy döglött halat, vágd le a fejét és öntsd a beleit egy pohárba. Aztán holdtöltekor, éjfél felé vidd a poharat a temetőbe...” „És ha ezt megteszem — vág közbe mohó kíváncsisággal a lengyel — akkor gazdag leszek?” „Várj türelemmel — inti a zsidó — még nem fejeztem be; de ha azt akarod, hogy folytassam, akkor adj még öt zlotyit.” Miután ismét megkapja a pénzt, a zsidó tovább folytatja a történetet, nem sokára azonban újabb öt zlotyit kér, majd még ötöt és így tovább, mígnem a lengyel dühödten kitör: „Te piszkos csirkefogó! Hát azt hiszed, nem veszem észre, hogy mit csinálsz? Nincs is semmiféle titkod, csak az utolsó fityingemet is szépen kicsikarod belőlem.” A zsidó nyugodt, rezignált hangon válaszol: „Most már láthatod hogyan csikarjuk ki mi, zsidók...”

E rövid kis történetnek minden mozzanata értelmezésre alkalmas, kezdve a lengyel kíváncsi, fürkésző tekintetével, amellyel a zsidóra mered. E tekintet jelzi, hogy a lengyel már a kezdet kezdetén beleesett az áttétel [*transference*] csapdájába: a zsidó személyében jelenik meg számára az a „szubjektum, akiről feltételezik, hogy tud” [*the subject supposed to know*] — konkrétan hogy tudja a pénz kicsikarásának titkát. A történet csattanója persze az, hogy a zsidó *nem* csapja be a lengyelt: megtartja a szavát, és megmutatja, hogyan lehet az emberekből utolsó fityingjüket is kicsikarni. Érdekes megvizsgálni a történet csattanóját alkotó váratlan fordulatot. Mikor a zsidó kitör és azt ordítja, hogy: „Nincs is semmiféle titkod, csak az utolsó fityingemet is szépen kicsikarod belőlem”, azzal már ki is mondta az igazságot. Ő azonban nem tudja ezt és ezért a zsidó

mesterkedésében egyszerű csalást lát. Nem veszi észre, hogy a zsidó éppen azáltal tartja meg a szavát, hogy csal, hogy ő maga a zsidó csalásán keresztül kapja meg azt, amiért fizetett (annak a titkát, hogy hogyan csikarják ki a zsidók...). A lengyel abban téved, hogy rossz nézőpontból szemléli az eseményeket: azt várja, hogy a „titok” majd valamikor az elbeszélés végén válik láthatóvá, a zsidó történetét pusztán a „titok” végső leleplezéséhez vezető útnak tekinti, és nem veszi észre, hogy a „titok” magában az elbeszélésben rejlik, abban, ahogyan a zsidó elbeszélése foglyul ejti, magával ragadja a lengyel vágyát, aminek következtében a lengyel úgy elmerül az elbeszélésben, hogy még fizetni is hajlandó érte.

A zsidó „titka” tehát az emberek (a lengyel) vágyában rejlik, abban, hogy a zsidó tudja, hogyan vegye számításba e vágyat. A történet csattanója, a váratlan fordulat ezért hasonlít a pszichoanalitikus kezelés utolsó pillanatához, az áttétel felszámolásához és a „fantázia keresztvezéséhez” [*traversing the fantasy*]. Abban a pillanatban, amikor a lengyen dühödten kitör, akkor már túl van az áttételen, de még nem „keresztelte” a fantáziát. Ez utóbbi csak akkor lehetséges, ha felismeri, hogy a zsidó éppen azáltal tartotta meg szavát, hogy őt becsapta. Az a lenyűgöző „titok”, amely a hallgató figyelmét oly szorosán az elbeszéléshez láncolja, tulajdonképpen a Lacan-féle *objet petit a*, a fantáziának az a kitalált tárgya, amely egyrészt okozója a vágnak, másrészt — és ebben áll e tárgy paradox jellege — a vágyt őt utólagosan posztulálja. Mikor „kereszteljük a fantáziát”, akkor nem teszünk mást, mint felismerjük, hogy a fantázia elképzelt tárgya (a „titok”) a vágy úrjének megtestesülése csupán.

Egy másik jól ismert vicc ugyanezt a logikát követi, bár ezt általában nem szokták észrevenni. Természetesen a Törvény Bejáratáról szóló viccre gondolok, amely Kafka *Perének* kilencedik fejezete végén hangzik el, amikor a haldokló vidéki férfi megkérdezi a kapuőrt:

Mindenki a törvényre törekszik — mondja a férfi —, mi az oka, hogy e sok-sok év alatt senki sem kért rajtam kívül bebocsájtást? — Az őrlátja, hogy a férfi már a végét járja, hogy elhaló hallását még elérje a szó, üvöltve mondja: — Itt nem mehetett be senki más, mert ezt a bejáratot csak neked szánták. Most megyek, és becsukom.³¹

A történet csattanója tökéletesen megfelel a zsidó vicc befejezésének: a szubjektum átéli annak az élményét, hogy a bejáratot neki szánták, hogy az ő vágya már kezdettől fogva bele volt kalkulálva a játszmába, hogy az elbeszélésnek nincs más tétje, mint hogy az ő vágyát foglyul ejtse. Kafka története még tovább is közelíthető a zsidó vicchez, ha egy kicsit változtatunk a végén: Hosszú várakozás után a vidéki férfi dühödten kitör és a következőt ordítja a kapuőrnek: „Te piszkos csirkefogó! Miért teszel úgy, mintha valami óriási titkot őriznél a bejárat mögött, mikor tudod nagyon jól, hogy a bejáratot csak nekem szánták, azért, hogy rajta keresztül megragadják a vágyamat!” A kapuőr pedig (pszichoanalitikus módjára) nyugodtan a következőt válaszolja: „Látod, most megfejtetted az igazi titkot. A bejárat mögött nincs más, mint amit a vágyad vetített oda...”

Mindkét történet csattanója a „rossz végtelen” legyőzésének, megszüntetésének Hegel-féle logikáját követi. A kiindulási alap mindkét történet esetében azonos: a szubjektum olyan alapvető Igazsággal, olyan titokkal találja magát szemben, amelyből ő ki van rekesztve, amely *ad infinitum* kicsúszik a kezei közül — például az ajtók végeláthatatlan sora mögött megbúvó törvényes igazság, illetve az el nem hangzó, a történet végén mindvégig a lengyelre váró végleges recept, annak titka, hogyan csikarják ki a zsidók az emberek utolsó fityingjét is (az elbeszélés azonban a végtelenségig elnyújtható). A megoldás szintén ugyanaz mindkét esetben: a szubjektumnak fel kell ismernie, hogy a titkot rejtő bejáratot kezdettől fogva neki szánták, hogy a zsidó elbeszélése végén reá váró igazi titok tulajdonképpen a saját vágya — egyszóval, hogy saját kirekesztettsége *vis-à-vis* a Másikkal (az a tény, hogy az ő személye ki van rekesztve a Másik titkából) a Másiknak inherens tulajdonsága. Itt a „reflexivitas” egy olyan fajtájával találkozunk, amely nem szűkíthető le a tulajdonképpeni filozófiai reflexióra. Az az elem, amely a szubjektumot látszólag kirekeszti a Másik rendjéből (a szubjektum vágya, hogy a Másik titkát, a Törvényt, illetve a zsidók titkát kifürkésze) maga is a Másik „reflexió meghatározásának” eredménye, hiszen éppen a Másikból való kirekesztettség állapotában mondható el a szubjektumról, hogy kezdettől fogva részese a Másik játszmájának.