

Egy filozófiai fogalom

Egy filozófiai fogalom többféle funkciót tölt be a gondolkodás területein, melyeket pedig belső változók határoznak meg. Léteznek külső változók is (dolgok állapotai, történelmi pillanatok), melyek összetett kapcsolatban állnak a belső változókkal és a funkciókkal. Ez azt jelenti, hogy egy fogalom nem egyszerűen akkor hal ki, amikor akarjuk, hanem csak ha új területeken új funkciók érvénytelenítik. Ezért van az, hogy soha nem túl érdekes bírálni egy fogalmat: többre megyünk azzal, ha új funkciókat hozunk létre és felfedjük az új területeket, amelyek haszontalanná vagy alkalmatlanná teszik a fogalmat.

A szubjektum fogalma sem kivétel a fenti szabályok alól. Már régóta két funkciót tölt be. Először is egy univerzalizáló funkciót egy olyan területen, ahol az univerzalista már nem objektív lényegiségek fejezték ki, hanem noetikus vagy nyelvi aktusok. Így Hume képviseli a szubjektum-filozófia egyik legfőbb pillanatát, mivel olyan aktusokhoz folyamodik, amelyek túllépnek a rendelkezésre álló adatokon (Mi történik, ha azt mondom „mindig” vagy „szükséges”?). Az idevágó terület így aztán nem pontosan a tudás területe, inkább a „hité”, ami a tudás új alapja. Milyen feltételek mellett lehet egy hitet legitimnek tekinteni, amikor éppen többet mondok róla, mint ami a rendelkezésemre áll?

Másodszor, a szubjektum individuációs funkciót tölt be egy olyan területen, ahol az individuum nem lehet többé egy dolog vagy egy lélek, hanem inkább egy élő és érző személy, aki beszél és akihez beszélnek (Én-Te). Vajon a szubjektumnak ez a két aspektusa, az univerzális „én” és az individuális „ego” szükségszerűen kapcsolódik egymáshoz? Még ha így van is, nincs-e köztük konfliktus, és hogyan lehet ezt megoldani? Ezek a kérdések irányítják azt, amit a szubjektum filozófiájának neveztek el, már Hume-nál is, de Kantnál is, aki az „ént”, mint az idő determinációját megütközteti az időben determinálható „egoval”. Husserlnél is hasonló kérdések vetődnek fel a *Karteziánus meditációk* utolsó részében.

Tudunk-e új funkciókat és új változókat találni, melyek képesek változást hozni? A tudás területét az új tér-idő változóknak köszönhetően elárasztották a szingularizációs funkciók. A szingularitáson nem egyszerűen azt értjük, ami szemben áll az univerzálissal, hanem olyan elemet is, amelyet ki lehet terjeszteni egy másikig,

hogy kapcsolat jöjjön létre köztük: ez matematikai értelemben vett szingularitás. A tudás, sőt a hit is hajlanak arra, hogy olyan fogalmakkal helyettesítődnek, mint „elrendezés” és „stratégia”, amelyek a szingularitások kiáramlását és eloszlását jelzik. Ilyen, „kockavetéshez” hasonló kiáramlások egy szubjektum nélküli transzcendentális területet hoznak létre. A *sok* [*multiple*] főnévvé válik — Sokaság [*Multiplicity*] — a filozófia pedig *a sokféleségek elmélete* lesz, ami nem utal semmiféle szubjektumra, mint előzetes egységre. Nem az igaz vagy a hamis válik fontossá, hanem a szinguláris és a szabályos, a figyelemre méltó és a szokványos. A szingularitás funkciója az univerzalitás helyébe lép (olyan új területen, ahol az univerzális használaton kívül van). Ezt lehet látni még a jogban is: az „eset” vagy a „jogtudomány” fogalmai mellőzik az univerzalista a szingularitások kiáramlásának és a meghosszabbítás funkcióinak javára. Egy jogtudományon alapuló jogfogalomnak semmi szüksége nincs a jogok „szubjektumára”. És fordítva, egy szubjektum nélküli filozófiának a jogtudományon alapuló jogfelfogása van.

Ennek megfelelően olyan fajta individuációk kínálkoznak, melyek nem voltak személyesek. Azon töprengünk, hogy mi adja egy esemény individualitását: *egy élet, egy évszak, egy szél, egy csata, öt óra...* „Ekceitásoknak” vagy „hekceitásoknak” hívhatjuk ezeket az individuációkat, melyek többé nem alkotnak személyeket vagy „egokat”. A kérdés így merül fel: Nem vagyunk-e mi is inkább ilyen ekceitások, mint „egok”? Az angol-amerikai filozófia és irodalom különösen érdekes ebből a szempontból, mert kitűnnek alkalmatlanságukkal arra, hogy olyan jelentést találjanak az (individuális egot kifejező) „én” szóra, ami kívül esik a grammatikai funkción. Az események meglehetősen összetett kérdéseket vetnek fel a kompozíciót és a dekompozíciót, a gyorsaságot és a lassúságot, a hosszúságot és a szélességet, a hatalmat és az érzelmet illetően. Minden perszonalizmussal ellentétben, legyen az pszichológiai vagy nyelvi, előnyben részesítik a harmadik személyt, vagy még inkább „az egyes szám negyedik személyt”, a nem-személyt vagy azt (*It*), amelyben jobban felismerjük magunkat és közösségünket, mint az én és a te közti üres érintkezésekben.

Röviden arról van szó, hogy véleményünk szerint a szubjektum fogalma sokat veszített érdekességéből a *pre-individuális szingularitások és a nem-személyes individuációk* javára. Ám nem elég, ha szembeállítjuk egymással a fogalmakat ahhoz, hogy meg tudjuk,

melyik a jobb; meg kell ütköztetnünk azokat a kérdésterületeket is, amelyekre választ adnak, hogy felfedjük, milyen erők által alakítják át magukat a problémákat és követelik meg új fogalmak alkotását. Semmi nem megy ki a használatból, amit a nagy filozófusok a szubjektumról írtak, de épp ezért, nekik köszönhetően vannak más megoldandó problémáink is, s ezek megmentenek bennünket a „visszafordulástól”, ami csak azt mutatná, hogy képtelenek vagyunk követni őket. Ebben a tekintetben a filozófia helyzete nem különbözik alapvetően a tudományétól vagy a művészetétől.

Párizs
Szege

Gilles Deleuze
Fordította: Farkas Anikó

JEGYZETEK

¹ A szöveget Foucault angolul írta, és a *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (ed. H. L. Dreyfus & P. Rabinow, University of Chicago Press, 1984.) című könyv utószavának első része.

^{2/a} A fordítás Marshall Blonsky (ed.) *ON SIGNS* című kötetéből való. (The Johns Hopkins University Press, 1984.)

² A generatív elméletek a nyelv mondatainak szerkezeti leírását adják; ez az elmélet azonban nem abban az értelemben generálja a mondatokat, ahogyan a freudi elmélet heterogén szintről kiindulva létrehozza őket.

³ Ezzel a kérdéssel kapcsolatban lásd „Épistémologie de la linguistique”, in *Langage*, no. 24.

⁴ Ez a korlátozás (mely szerint a beszélő szubjektum tevékenysége a tudatosság rendszerszerűségére szorítkozik) azonban érvényes szemiotikai felismerést rejt magában, s ez jelentős hatást gyakorol az úgynevezett „humán tudományokra”. Az „ideológiákat” (mítoszok, rítusok, morális kódok, művészeti ágak, stb.) jelrendszerként vizsgálva a szemiotika felismerte, hogy bármely társadalmi gyakorlatot irányító *törvény*, vagy ha úgy tetszik *uralkodó kényszer* lényege abban áll, hogy jelöl, vagyis úgy artikulálódik, *mint* egy nyelv. Minden társadalmi gyakorlat egyfelől külső (gazdasági, politikai, stb.) meghatározó tényezők fókuszában áll, ugyanakkor egy sor jelölési szabály függvénye. Ez annak tulajdonítható, hogy a nyelvre meghatározott rend jellemző, hogy a nyelvben kettős artikuláció (jelölő/jelölt) működik, hogy ez a kettősség a referenssel önkényes viszonyban áll, és hogy minden társadalmi működésre a referens és a szimbolikus kettéválása, valamint a jelöltnek a vele együtt előforduló jelölt felé való elcsúszása jellemző.

Úgy is fogalmazhatunk tehát, hogy a szemiotika felismerte egy általános társadalmi törvény létét, és hogy ez a törvény a nyelv szimbolikus dimenziója, valamint hogy minden társadalmi gyakorlat ennek a törvénynek a sajátos kifejeződése.

Azzal azonban, hogy a szemiotika a nyelvet modellként alkalmazva megkísérelte a gyakorlatok elméletét adni, felismerésének érvényességét a gyakorlatoknak

arra a csoportjára korlátozza, amelyek nem tesznek egyebet, mint kiszolgálják a társadalom összetartó erejét, a társadalmi szerződés alapelvét.

Nem nehéz megérteni, miért a közösségi tudás megnyilvánulásának tekintett rokonsági rendszereket és mítoszokat felépítő szabályok vizsgálata lesz az elmélet erőssége. Azt sem nehéz belátni, hogy nem követheti csupán a nyelvi modellt vagy akár a rendszerszerűség alapelvét, ha olyan jelölő gyakorlatok megragadására is vállalkozik, amelyek, noha valóban szolgálják a társadalmi kommunikációt, éppen azok a területek, ahol mindez nem haszonelvű alkalmazás tárgya: a kitérés és az élvezet szférája — gondoljunk a „művészet”, a „ritus”, a mítoszok bizonyos aspektusaira, stb. sajátos voltára.

Raison d'être-je, ha egyáltalán van neki, feltétlenül az, hogy rámutat a minden jelölő gyakorlatban meglévő rendszerszerű kényszerre (erre a célra kölcsönvett eredeti „modelleket” használva), de mindenekelőtt az, hogy ezen túlmenően éppen azt ragadja meg a gyakorlaton belül, ami a rendszeren kívül esik, és magának a gyakorlatnak a sajátosságát jellemzi.

⁵ Úgy foglalthatnám össze az ezekkel az elméletekkel szembeni kritikámat, hogy kimondom, a szemiológia egy szakasza lezárult; az, amelyik Saussure-tól és Peirce-től a prágai iskoláig és a strukturalizmusig terjed, és lehetővé tette a minden jelölő társadalmi gyakorlatra jellemző társadalmi és/vagy szimbolikus kényszer rendszerszerű leírását. Ezt a szakaszt „ideológiai elfogultsággal” vádolni — akár fenomenológiai vagy még specifikusabban fonológiai és nyelvi szinten — anélkül, hogy felismernénk az immanens okság felfedésével és jellemzésével szerzett érdemeit, valamint figyelembe vennénk a minden társadalmi működésben jelentkező társadalmi-rendszerszerű kényszer jelenlétét, azt jelentené, hogy elutasítanánk a minden gyakorlathoz nélkülözhetetlen *tézist* (a szó husserli értelmében). Hasonló elutasítás figyelhető meg egyrészt az idealista filozófia részéről, azzal, hogy elhanyagolja a szimbolikusnak a történelmi szocializálóban betöltött szerepét, másrészt a különböző szociológiai dogmatizmusok részéről, amelyek háttérbe szorítják a szimbolikus és logikája sajátos jellegét abbéli igyekezetükben, hogy azokat „külső” meghatározó erővé redukálják.

Nézetem szerint a „rendszerek szemiológiája” és ennek fenomenológiai megalapozása csak olyan kritikának lehet tárgya, amely a beszélő szubjektum jelentéseméletéből indul ki. Köztudott, hogy a nyelvészet generatív grammatika névvel jelölt megújulása — annak bármilyen változata és módosulása — a nyelvet a *szubjektum* által végzett *cselekvésként* kezelő kartézianus felfogás rehabilitációján alapul. Ahogy az utóbbi évek bizonyos nyelvészeti irányzatai (Jakobsontól Kurodáig) rámutattak, közelebbről szemügyre véve a „beszélő szubjektum” egybeesik a *transzcendentális egoval*, amely Husserl szerint minden predikatív szintézis alapját képezi, amennyiben „zárójelbe tesszük” a külső logikai vagy nyelvi tényezőket.

Az erre a szubjektumra erősen építő generatív grammatika nemcsak érvényes állításokat tesz a strukturalizmus által rendszerként leírt nyelvről — nevezetesen, hogy az az *ego* által végzett cselekvés, amely egy pillanatra megszakítja kapcsolatát a külső tényezőkkel — amelyek lehetnek társadalmi, természeti vagy tudattalan tényezők —, de megteremti maga számára a lehetőséget, hogy elődeinél jobban leírja a tetikus cselekvés logikáját az állítások végtelen voltából kiindulva, amire minden nemzeti nyelv szabályok szigorú rendszerét alkalmazza. Ez a transzcen-

dentális szubjektum mégsem áll a szemiológiai megújulás fókuszpontjában, és ha a generatív grammatika nyelvfogalmára épít, akkor a szemiológia nem fog túllépni a jelölő *gyakorlatoknak* azok szemantikai aspektusaira való redukálásán, ami még mindig általánosan jellemzi.

A szubjektumot és a jelölést illetően számomra úgy tűnik, hogy a freudi forradalom a nyugati *épistém*é képes volt kimozdítani feltételezett központiségéből. Noha e forradalom eredményeit nagyszerűen és meggyőzően kidolgozta Jacques Lacan Franciaországban vagy — meglehetősen eltérő módon — az angol antipszichiátriában R.D. Laing és David Cooper, az még semmiképp nem jutott elég messzire ahhoz, hogy a nyelv és a gyakorlatok szemiotikai koncepcióját befolyásolja. A jelentés elmélete válaszüthöz érkezett: az egyik lehetőség, hogy továbbra is megmarad a jelentésrendszerek formalizálására tett kísérletnek egyre kifinomultabb logikai-matematikai eszközök alkalmazásával, amelyek képessé teszik modellek megalkotására a *transzcendentális ego* cselekvéseként felfogott (már meglehetősen elavult) jelentésfelfogására alapozva, ahol a *transzcendentális ego*t leválasztjuk testéről, tudattalanjáról és történetéről. A másik lehetőség pedig, hogy hozzáidomul a beszélő szubjektumot megosztott szubjektumként (tudatos/tudattalan) kezelő elmélethez, és e kettéválás két oldalára jellemző működés típusainak meghatározása felé halad tovább, ezáltal kiteve azokat a rendszerszerűség logikáján kívül eső erőknél, vagyis egyrészt biopszichológiai folyamatoknak (amelyek maguk is elkerülhetetlenül jelölő folyamatok részei, amiket Freud „késztetéseknek” nevezett), másrészt társadalmi kényszereknek (családszerkezetek, termelési módok, stb.).

⁶ Ha elfogadjuk, hogy szubjektum egységét a szubjektumnak a jelentés feletti tudatos uralma hozza létre és ez a garanciája is egyben, akkor kénytelenek vagyunk azt állítani, hogy a jelölő tapasztalások különféle típusai feltételezik ennek az uralomnak a viszonylagosságát, melynek végpontja a nulla állapot, ahol elszabadul a tudattalan logikája még a késztetésektől (öszöntőrekvésektől) és az érzelmektől is függetlenül. Tudás és álom, uralom és pszichózis a legjellemzőbb képei a szubjektivitás két pólusának, amelyeket ugyanakkor, egymást távolról sem kizárva, kölcsönösen megfordítható oldalaknak is felfoghatjuk (például: a tudás pszichózisa és az uralom álma).

⁷ Lásd például Mallarmé: *Un Coup de Dés*

⁸ Ezek a nyelv grammatikai szabályaitól való különböző eltérések: olyan artikulációs hatások, amelyek a fonémarendszert visszafelé mozdítják saját artikulációs, fonetikus alapja irányába és következképpen a hangképzés késztetéstől vezérelt alapjai felé; a lexéma túlmeghatározottsága a jelentések által, melyeket az szokásos használatában nem tartalmaz, de más szövegekben való előfordulásuk eredményeként hozzáőnek; szintaktikai szabálytalanságok, olyanok mint kihagyások, fel nem fedhető törlések, bizonytalan beágyazások, stb.; bármely kimonadás lokúciós aktusban funkcionáló cselekvői közti viszony helyettesítése (lásd pl. J.L. Austin és John Searle munkáit) fantáziára épülő viszonyrendszerrel; és így tovább.

Ezeket a változatokat részben leírhatjuk az ún. *elsődleges* folyamatok által (áthelyezés, sűrítés — vagy metonímia, metafora), melyek átlósak azokra a logikai-szimbolikus folyamatokra, amelyek a predikatív szintézisben működnek a nyelvi rendszer kialakítása érdekében. A Freudot követő strukturalisták már felfe-

dezték ezeket a nyelvi szintézis „alacsonyabb” fonológiai szintjén. Ezek mellett számolnunk kell az ismétlés kényszerével, valamint a topológiákra jellemző „műveletekkel”, melyek képesek *funkciókat* alkotni a jelölő kód és a beszélő szubjektum feltagolt teste (valamint annak családi és szociális partnerei) között. Minden funkció, ami feltételez valamiféle *batárvonalat* (ez esetben a megnevezés aktusa és az azt elindító logikai-nyelvi szintézis által alkotott rést) és e határ áthágását (új jelölő láncolatok váratlan megjelenését), releváns a jelölő *gyakorlat* bármilyen megközelítésében, ahol a gyakorlatot úgy értelmezzük, mint a szimbolikus törvény és e törvény megújítása céljából történő áthágásának elfogadását.

Az áthágás pillanata a gyakorlat döntő pillanata: akkor beszélhetünk gyakorlatról, ha sor kerül a rendszerszerűség vagyis a *transzcendentális ego* számára adott tulajdonképpeni egység áthágására. A gyakorlat szubjektuma nem lehet a transzcendentális szubjektum, ami nélkülözi a logikai egység elcsúszását, kettéválását, amit a nyelv idéz elő kiválasztva a jelölő testen belül a szimbolikus rendet a libidó tevékenységei közül (mely utóbbi a *szemiotikai diszpozíció*n keresztül nyilvánul meg). A szemiotikai diszpozíció azonosítása valójában a beszélő szubjektumon belüli elcsúszás azonosítása, vagyis azé a képessége, amellyel a szubjektum az őt elkerülhetetlenül foglyul ejtő rendet megújítja; és ez a képesség a szubjektum képessége az élvezetre.

⁹ Megfigyelhetjük, hogy ez a két terminus ma látszólagos misztikus értékekkel bír, a szemiológiai és analitikus racionalitáson kívül. Még azt a kérdést is feltehetjük, hogy a modernitás vajon nem fosztotta-e meg trónjától a uralkodó testét, vagy nem ölte-e már meg ezt a testet azzal a céllal, hogy helyébe állítsa a társadalmi test, a társadalmi és a test még kikezdehetlenebb hatalmát — amely átfogó, homályos és elemezhetetlen. Ez nem jelenti e két terület szakralizálását vagy elkerülését (még ha oda is vezet). Ha azonban feltételezzük a test *heterogenitását* (vö. e fogalom használatát a *La Révolution du langage poétique*, Paris: Seuil, 1973 című könyvben) az értelemmel összefüggésben, akkor egyrészt számos testi manifesztációt jelölőnek, azaz az értelem és a kommunikáció hűbéreseinek kell tartanunk, másrészt az értelemmel *szembe* kell állítanunk az *ismeretlen* zónáját, ami biztosíték lehetne az értelmezői félrebeszélés [*interpretative delirium*] ellen, ugyancsak az emberi viselkedés vizsgálatával fenntarthatná a szimbolikus alatti etológiai, biológiai vagy ösztönös — modalitást, amely inkább az *automaton*, mint az *adaptáció* logikája szerint működne. Vajon a szemiotikai test, amiről pácienseim pregenitális, narcisztikus regresszióban hallok — vagy akár efféle költői megnyilatkozásokban — nem egyszerűen találkozása-e ennek az állati automata-testnek a szimbolikus testtel, ami csupán a másik teste? Végül, ha *perverzió*nak nevezzük az automata-test és a másik teste közti közbülső állapotot, akkor kénytelenek vagyunk megállapítani, hogy a modern ember — a transzcendentális vagy akár morális autoritástól megfosztott vágy tapasztalataiban és politikai tapasztalataiban — mélyebbre süllyed a perverzióba, mint valaha.

¹⁰ A fordítás Slavoj Žižek *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989) című könyvének részletei alapján készült. (A ford.)

¹¹ Foucault, Michel (1984), *Power/Knowledge*, Brighton.

¹² Althusser, Louis (1965), *Pour Marx*, Paris. A könyv egy részlete megjelent magyarul a *Marx — Az Elmélet Forradalma* című válogatásban (Budapest: Koszuth, 1968). (A ford.)

¹³ Pêcheux, Michel (1975), *Les Vérités de la Palice*, Paris.

¹⁴ Marcuse, Herbert (1955), *Eros and Civilisation*, Boston MA.

¹⁵ Laclau, Ernesto és Mouffe, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, London.

¹⁶ Eysenck, Hans-Jürgen (1966), *Sense and Nonsense in Psychology*, Harmondsworth.

¹⁷ Freud, Sigmund (1993), *Álomfejtés*, ford. Hollós István, Budapest, Helikon, 353. (A ford.)

¹⁸ Marx, Karl (1978), *A Tőke I.*, ford. Rudas László és Nagy Tamás, Budapest, Kossuth, 77–8. (A ford.)

¹⁹ Marx, 1978, 75. (A ford.)

²⁰ Sohn-Rethel, Alfred (1978), *Intellectual and Manual Labor*, London, 31.

²¹ Sohn-Rethel, 1978, 33.

²² Sohn-Rethel, 1978, 59.

²³ Sohn-Rethel, 1978, 59.

²⁴ Sohn-Rethel, 1978, 42.

²⁵ Sohn-Rethel, 1978, 26–27.

²⁶ Lacan, Jacques (1975), 'R.S.I.', *Ornicar?* 4, Paris.

²⁷ Marx, 1978, 75. (A ford.)

²⁸ Marx, 1978, 57. (A ford.)

²⁹ Marx, 1978, 62. (A ford.)

³⁰ Marx, 1978, 79–80. (A ford.)

³¹ Kafka, Franz (1968), *A Per*, ford. Szabó Ede, Budapest: Európa, 283. (A ford.)



Claude Horstmann munkája