

# **Egység vagy sokféleség\***

**Jean-François Lyotard**

**Kant történelem- és politikafilozófiájáról**

KISS LAJOS ANDRÁS

Kant történet- és politikafilozófiájának megértése már önmagában sem egyszerű feladat, hiszen – mint ezt már sokan elmondták – Kant nem írta meg „A politikai ész kritikáját”, s ilyenformán az utókor kénytelen kisebb írásaiból és a három nagy kritikában elrejtett megjegyzésekből rekonstruálni a „negyedik”, imaginárius kritikát. Tovább nehezíti a helyzetet, ha az ember az „olvasóba rátnak” a legjobb indulattal sem nevezhető Lyotard-i szövegek elemzésével párhuzamosan tesz kísérletet Kant történet- és politikafilozófiájának megértésére. Hogy itt többről van szó, mint szókásos panaszkodásról, arra szolgáljon bizonyosággal Manfred Frank magyarul is megjelent Lyotard-könyvecskéje, amelyben Frank a *Le différend* Kantra vonatkozó négy exkurzusát egyáltalán nem vizsgálja, mondván: Lyotard Kantot értelmező szövegei teljesen érthetetlenek, és önkényes interpretáción alapulnak. Itt csak jelezni szeretném, hogy ezzel az erős minősítéssel egyáltalán nem értek egyet, számomra minden nehézségével együtt is revelatív erejűnek bizonyult a Lyotard Kant-interpretációjával való találkozás. Mielőtt hozzákezdének dolgozatomból tárgyképpen tárgyahoz, szükségesnek látom a *Le différend* néhány alapvető általános

\* A tanulmány rövidített változata előadasként elhangzott az ELTE BTK Filozófia Intézete és Nyelvfilozófiai Kutatócsoportja, a Német–Magyar Filozófiai Társaság, valamint a Pécsi Egyetem filozófiai tanszékei által 2004. szeptember 23–25-én, Budapesten *Metafizika, ész, nyelv – kritikai perspektívák* címmel Kant halálának kétszázadik évfordulója alkalmából rendezett konferencián.

filozófiai tézisének bemutatását, mert csak ezek ismeretében lehetséges megérteni Lyotard politikafilozófiai „metakritikáját”, pontosabban megfelelőképpen értékelni Kant és Lyotard álláspontjának hasonlóságát és különbözőségét. Talán felesleges is mondanom, hogy Lyotard roppant összetett fogalom- és kategória-rendszerének csak az írásom tárgyához közvetlenül kapcsolódó elemeiről kívánok beszélni.

Az első négy vezérfogalom, amelyeket mindenképpen be kell mutatnom, a következő: a *viszály* vagy *ellent-mondás* (*différend*), ellentéte a pereskedés vagy perben-állás (*litige*); illetve a *károkozás* vagy *kárt-szenvedés* (*dommage*), és ellentéte, az *igazságtalanság* (*tort*).

Szerencsére már a *Le différend* első mondata eligazít bennünket a legfontosabb Lyotard-i kategóriák értelmét és funkcióját illetően. „A viszály (*différend*) jelentése – ellentétben a pereskedéssel (*litige*) – (legalább) két párt között meglévő olyan konfliktusra utal, amelynek nem lehet méltányosan végét vetni, mert hiányzik a megítélés ama szabálya, amelyik mindkettő argumentációjára egyaránt érvényes. Egy érvelés legitimitásából nem következik, hogy egy másik ne lenne ugyanúgy legitim. Ha mindkét érvelésre a megítélés ugyanazon szabályát alkalmazzuk, azért, hogy a közöttük lévő viszályt egyfajta perlekedéssé változtassuk, az egyik érveléssel szemben igazságtalanságot (*tort*) követünk el (legalább az egyikkel mindenképpen, de mindkettővel, amennyiben egyikük sem tekinti érvényesnek ezt a [meta- – K. L. A.] szabályt).”<sup>1\*</sup>

Noha az idézetből láthatólag hiányzik a negyedik fogalom (*kár – dommage*), ettől függetlenül rögtön az olvasó szemébe ötlük – s kiváltképpen annak a közép-európai olvasónak, aki alig egy évtizede él demokratikus jogállami keretek között – a pereskedéshez kapcsolódó negatív értékítélet. Hiszen a pereskedés szó kapcsán az ember rögtön a bíróságra, a tribunálisra asszociál, tehát egy vitathatatlan presztízzsel rendelkező intézményre, ahol ugyan némi huzavona után, de végül is mindig méltányosan dőlnek el az ügyek – vagy legalábbis úgy kellene eldőlniük. Lyotard azonban határozottan vitatja ezt a fajta megközelítést. Szerinte ugyanis a *viszályból*, az *ellent-mondásból* ugyan fakadhatnak károk, de sohasem fajulhat igazságtalansággá (*tort*). Igazságtalanság csak pereskedésből és a nagyon durva, fizikai erőszakból származhat.

Megkísérlem néhány egyszerű esettel megvilágítani Lyotard gondolkodásmódját. Ha például az egymást püfölő utcagyerekekre gondolunk, könnyedén beláthatjuk: kárt ugyan okozhatnak egymásnak, viszont a pereskedésből fakadó igazságtalanságtól mentesek maradnak, mert nem jelenik meg a színen egy, a résztvevők mindegyikének nézőpontjától független, külső igazságtevő instancia. A verekedés okozta seb (*dommage*) reparálható, értsd: rövid időn belül beheged, viszont az igazságtalanságból (*tort*) fakadó káro-

<sup>1</sup> Jean-Francois Lyotard: *Le différend*. Paris, 1983, 9.

kat – legalábbis Lyotard szerint – nem lehet reparálni. Kétségkívül a vizsály fogalmának státusza a legproblematisabb a Lyotard által bevezetett kategória-értékű fogalmak között. A nehézség többek között abból fakad, hogy a vizsálynak legkevesebb két, egymástól eltérő értelme van; hogy stílszerű legyenek: a vizsály két diskurzusfaj tában is megjelenik. Először is a vizsály láthatólag betölti az emberi létezés alapfenoménjének funkcióját: emberi módon létezni annyi, mint önmagunkat, örömmünket, bánatunkat, s bármit, ami egyáltalán jelentőséggel bír számunkra, szabadon, azaz a magunk módján kifejezésre juttatni. Ez pedig elkerülhetetlenül vizsályhoz vezet. Másrészt a vizsály – alapvetően nyelvfilozófiai alapokon nyugvó – epistemológiai rendezőfogalom, a különböző diskurzus fajták elkülöníthetőségének a biztosítója. A vizsály ezt a második funkcióját viszont különös módon tölti be, mert, miképpen arra Wolfgang Welsch rámutat: Lyotard-nál hol van, hol nincs megfelelő idióma a vizsály számára.

Lyotard először azt írja, hogy a vizsály egy instabil állapot, a nyelv egy különös pillanata, amelyben van valami, ami képes hatalommal rendelkezni ahhoz, hogy mondatba foglalja a korábban még (nyelvi formában) nem léteztetett.<sup>2</sup> Másutt viszont tagadja, hogy lehetséges megfelelő idiómát találni a vizsály számára – akár még egy ilyen rendkívül laza formában megfogalmazottat is. Welsch ebből azt a következtetést vonja le, hogy a vizsály számára nincs megfelelő idióma, legfeljebb a *viszálykodók* számára külön-külön.<sup>3</sup> Ennek a bizonytalankodásnak kellemetlen következményei adódnak, mondja Welsch, mert valamiképpen mégiscsak szükség lenne (akár egy látszólag „lehetetlen”) közös idiómát felmutatni ahhoz, hogy „[...] a vizsály megfigyelője egyáltalán be tudja mutatni a vizsályt, és hogy a vizsálykodó pártok valamilyen konszenzusra jussanak a közöttük lévő disszenzust illetően”.<sup>4</sup>

Mindenesetre most hagyjuk függőben ezt a problémát, és tegyünk egy újabb kísérletet a vizsály politikafilozófiai természetének megértésére, a Lyotard által bemutatott példák segítségével. A *Le différend* 157. oldalán Lyotard, immáron sokadszor visszatérve a náci koncentrációs táborok kérdéséhez (ugyanis a holokauszt, illetve a holokauszt-tagadás témája újra és újra megjelenik a könyvben), azt írja, hogy az SS-őr és a zsidó fogoly között nem lehet szó vizsályról. Azért, mert az őrnök és a fogolynak nincs olyan közös idiómája, ami tribunális jelleget kölcsönözhetne a két fél „vitájának”. Ilyenformán nem jelenik meg olyan közös nyelvi keret, amelyen belül egyáltalán rögzíteni lehetne, hogy „itt valami kár történt”, tehát nincs rá lehetőség, hogy a vizsálykodásból

<sup>2</sup> Lyotard, i. m. 29.

<sup>3</sup> Wolfgang Welsch: *Vernunft – Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt/Main, 1995, 323.

<sup>4</sup> Welsch: i. m. 324.

fakadó *kár-elszenvedés* „hangos” manifesztációja léphessen a „néma” igazságtalanság helyébe.<sup>5</sup> Ez a példa csak felerősíti azt a gyanúkat, hogy Lyotard valójában az igazságtalanság (*tort*) leg alább két fajtájával dolgozik a műben. Ezt erősíti meg Gerald Sfez interpretációja is. Az igazságtalanság gyengített formája a tribunális jellegű változat, amelynek – mint láttuk – pereskedés (*littige*) a neve; itt még nem következik be a viszályal való teljes szakítás úgy, mint a koncentrációs tábor diskurzus-mentes világában. „A viszályban lévő igazságtalanság egészen más dolog, mivel a Másik mint olyan még jelen van a viszály horizontján. Az igazságtalanság jelentései tehát különbözőek, elhajlanak egymástól.”<sup>6</sup> A tribunális igazságtalanság esetében egy bizonyos diskurzusfaja olyan mértékben uralja a viszálykodást, hogy lehetetlenné teszi más diskurzusfajták érvényesülését. Ilyen például a liberális gazdaságfilozófia igazságtalansága: a mondatok létrehozásának konkurenciájára hivatkozva minden más szóba jöhető alternatívát eleve érvénytelenít. A koncentrációs táborok és a gulágok igazságtalansága természetesen megint más jellegű: az igazságtalanság itt már nem a nyelvi konkurencia mezébe öltöztetett erőfölényben érhető tetten, hanem magában a terrorban.<sup>7</sup>

Tehát míg a „kvázi-nyelvi” igazságtalanság, éppen nyilvánvalóan brutális jellege miatt, viszonylag egyszerű fenomén, a nyelvi formába öltöztethető változat különleges, „kaméleon-természetű” valami, ott is képes elrejtőzni, ahol a legkevésbé sem számolunk a jelenlétével. Térjünk vissza újra a holokauszt-témához. Lyotard szerint a holokauszt-tagadó irodalom lényegét vétjük el, ha benne egyszerűen csak az efféle munkák szerzőinek szubjektív rosszindulatát vesszük észre. Az igazi tragédia különös módon abban van, hogy a színvonalasan megírt holokauszt-tagadó történelmi munkák és a „szabályos”, „normális” holokauszt-irodalom kísértetiesen hasonlítanak egymásra. Miért? Azért, mert a tudományos argumentáció szabályrendszere, magának a tudománynak a műfaja az, amely immanens logikája révén úgyszólván felismerhetetlenné teszi a közöttük lévő különbséget. A tárgyalóteremben vagy a tudományos laboratóriumokban a „valóság” kísérleti protokollok

<sup>5</sup> Lyotard: i. m. 157. A mű elején Lyotard úgy definiálja az igazságtalanságot, hogy az „[...] a kár bizonyítása eszközének elvesztésétől kísért kár” (18.). Tehát az igazságtalanság akkor következik be, ha valaki nem képes a saját kárát saját káraként felmutatni. A koncentrációs táborban nincs szükség jogi procedúrára, még annak parodisztikus formájára sem. A kommunista diktatúrák kirakatperei ellenben éltek ezzel a lehetőséggel (uo.).

<sup>6</sup> Gerald Sfez: *Jean-Francois Lyotard – la faculté d'une phrase*. Paris, 2000, 99.

<sup>7</sup> Sfez: i. m. 100. „Entre l'n et l'utre, il y a toute la différence qui sépare le libéralisme enjoué et vorace du sombre totalitarisme.”

és argumentációs procedúrák egymásba fonódásának eredményeképpen áll elő. Egy tény valóságát csak úgy lehet igazolni, ha egy „definíciós mondat” („Ez a birodalom fővárosa”) egy „osztentív mondatához” kapcsolódik („Ez az”), mégpedig egy újabb, „nominatív mondatnak” köszönhetően („Ez Róma”), s mindezen feltételek megléte esetén a mondatok egy újabb, „kognitív mondat” („Róma a birodalom fővárosa”) kapcsolódnak össze.<sup>8</sup> A bíró vagy a tudós csak abban az esetben hajlandó az egyik fél igazságát elfogadni vagy egy hipotézist valóságnak tekinteni, ha ebből a nyelvi játékból nem hiányzik az osztentív mondat. Jelen esetben tehát kell lennie valakinek, aki azt mondja: „Én bent voltam a gázkamrában”. Ezt a követelményt természetesen csak egy performatív ellentmondáson keresztül lehetne teljesíteni. Így aztán azok, akik mégis túlélték a koncentrációs tábor, inkább a hallgatásba burkolóznak, tudván: nem képesek megfelelni ennek az abszurd feltételnek.

Azt lehetne mondani, hogy Lyotard okoskodása nem nélkülözi az obskurus vonásokat, hiszen ezen az alapon egyetlen „normál gyilkost” sem lehetne elítélni, mivel olyan kijelentést, hogy „Én vagyok az, akit XY (itt és itt, ekkor és ekkor) megölt”, egyszerűen lehetetlen megtenni. Szerintem Lyotard érvelésének mélyén még is ott rejtőzik egy nagyon mély és emberi igazság, amely rögtön látható lesz, ha az egész problémát megfordítjuk. Tudniillik eleendő a holokauszt történetét feldolgozó irodalom szabályos műveit szemügyre venni ahhoz, hogy rátaláljunk az áldozatokkal szemben megnyilvánuló némely „gyengébb” igazságtalanságra. Az igazságtalanság szülőhelyét a tudományos diskurzus belső termézetében lelhetjük fel. A helyzet ugyanis az, hogy a holokausztot valós eseményként bemutató történész és a holokausztot színvalóan tagadó történész jó darabig együtt haladnak: mindketten „objektív” tényekre, statisztikákra, „személytelen” folyamatokra hivatkoznak, a szubjektív beszámolókat, a személyes élményeken alapuló tanúvallomásokat pedig – ha vannak ilyenek egyáltalán – a priori kritikai távolságtartással kezelik. A tudományos diskurzus úgy épül fel, hogy eleve diszkvalifikálja a történelem áldozatainak személyes fájdalmát, az egyedi sorsokban megbúvó kvantifikálhatatlan tragédiákat. (Hadd tegyem hozzá: ez a logika bizonyos értelemben a felelősökre is igaz.) Bizonyos diskurzusfajták erőfitogtatásából származó igazságtalanságoknak egyébként naponta lehetünk tanúi. Gondoljunk csak azokra a médiaeseményekre, amikor jó szándékú jogvédők, sokszor talán a kelletténél nagyobb vehemenciával, kiállnak valamilyen kisebbségi sérelem ügye mellett. A jogvédők és a hatóságok képviselői egymással birkóznak a kamerák előtt, legtöbbször olyan nyelven, amelyből az

<sup>8</sup> Lyotard: i. m. 68–72. Továbbá Alberto Gualandi: *Lyotard*. Paris, 1999, 85–86.

„áldozat” egyetlen szót sem ért. Aki általában szintén ott ül a kamerák előtt, a lehető legszánalmasabb szerepben, afféle néma díszlet funkciójába kényszerítve.

Liotard természetesen nem azt akarja mondani, hogy a tudomány valami rosszat követ el, amikor ragaszkodik saját nyelvjátékának (diskurzusfajtájának) az érvényesítéséhez. Igazságtalanság akkor következik be, amikor a tudomány szuperdiskurzus kíván lenni: minden diskurzus foglalata. De míg a tudomány metanyelvi törekvéseit relatíve egyszerű „leleplezni”, annál nehezebbnek tűnik ez a feladat a másik önjelölt, a *politikai metadiskurzus* esetében.

\*

Az interpretátorok többsége általában erősebb ellentétet lát Kant és Lyotard felfogása között annál, mint amit én indokoltnak vélek. Ugyanis Lyotard jórészt együtt halad Kanttal, s mindig csak egy meglehetősen hosszú út végén kanyarodik el a königsbergi mestertől. Természetesen nem akarom vitatni, hogy a filozófia értelme a kis különbségek felmutatásán alapul, úgyhogy írásom második részében magam is arra teszek erőfeszítést, hogy össze foglalam a két gondolkodásmód közötti kis különbségeket, még pedig a lehető legegyszerűbben és a lehető legrövidebben.

Lyotard abban látja Kant legnagyobb érdemét, hogy valóságos művésze a különböző diskurzusfajták elkülönítésének. De, noha Kant nagy művész, alkotása mégsem hibátlan. Lyotard háromféleképpen viszonyul a kanti diskurzusfajták elkülönítéséhez. Van olyan eset, amikor álláspontja teljesen affirmatív. Más esetekben azt mondja: itt olyan elkülönítendő diskurzusfajtákról van szó, amelyeket Kant nem hajlandó elkülöníteni. A leggyakoribb eset pedig így fest: Kant ugyan elkülöníti az elkülönítendő diskurzusfajtákat, de erőszakoltan (igazságtalanságot elkövetve) *átmeneteket* (*Übergänge*) teremt közöttük.

Legyen példa az első fajta viszonyra az a vita, amelyet Kant Georg Forsterrel folytat a *Teleológiai alapelvek használatáról a filozófiában* című munkájában. A vitának az a lényege, hogy Kant szerint a természet fogalma két, egymástól eltérő diskurzusban is előfordulhat. Rápillanthatunk a természetre a *természetrész* szem pontjából, azaz egy olyan szinkron struktúrában, amelyben a természet „[...] a nagy rendszerek természetes pompájában mutatkozik meg előttünk [...]”. A pillanatfelvételszerű kép mellett viszont van egy másik megjeleníthetőségi formája is a természetnek. Ez egy diakron jellegű struktúra, amely a *természettörténet* diskurzusához tartozik, s amely „[...] csak töredékekkel és ingatag feltevésekkel szolgálhat”. Forster nem akarja észrevenni, hogy „ezek

különmű ügyletek”,<sup>9</sup> mondja Kant, s így meggondolatlanul összemossa két, egymástól gyökeresen eltérő diskurzust. Tudniillik idővel talán ezt-azt megtudhatunk a természettörténetben munkáló törvényszerűségekről, bizonyos fehér foltok eltűnhetnek a szemünk elől, ám bár nagyon valószínű, hogy minden megoldott probléma újakat nemz, s hogy ennek a nyomozómunkának soha sem jutunk a végére. Lyotard elismeréssel adózik Kant ügyes tekinetének, de nyilvánvaló, hogy az igazi nehézségek majd csak ezután, az emberhez mint egyszerre természeti és társadalmi lényhez kapcsolódó diskurzusok kapcsán merülnek fel.

A második esetre legyen példa a *Le différend* 2. számú Kant-exkurzusa, ezen belül is az erkölcsfilozófiai diskurzus problémája. Kant számára az erkölcsfilozófia első számú kérdése a következő: általában véve hogyan rendelkezhet egy *előírás* (*prescription*) megfelelő autoritással a kötelezettség címzettje számára? A teoretikus megismeréssel ellentétben, ahol lehetőség van a törvényekből való dedukcióra, „[a]z erkölcsi törvény objektív valósága sem miféle dedukcióval, az elméleti, a spekulatív, vagy az empirikusan alátámasztott ész semmiféle erőfeszítésével sem bizonyítható, és tapasztalatilag *a posteriori* még akkor sem erősíthető meg vagy igazolható, ha lemondunk apodiktikus bizonyosságáról, önmagában mégis szilárd”.<sup>10</sup>

A dedukciót kikerülni, az erkölcsi cselekvéseknek mégis törvény-jelleget adni: ezt a feladatot szeretné Kant megoldani. Kant azt a megoldást választja, hogy bevezet egy kvázi-tapasztalati, „érzékfeletti természetet”, amelyből egy különös hang irányul a címzett felé, mégpedig az erkölcsi törvény „neked kell” hangja. Lyotard ezt úgy magyarázza, hogy Kant felfogásában az erkölcsi kötelezettség címzettje fölött mindig székel egy különös instancia, amely egyszerre játssza el a feladó és a címzett szerepét. Kant szerint a helyzet valahogy úgy néz ki, hogy miközben a címzett megérti a feladó által neki címzett „neked kell” üzenetet, ehhez automatikusan hozzákapcsolja az önnönmagának feladott másik üzenetet, amely ezt mondja: „képes vagy”. Csakhogy, mondja Lyotard, a „képes vagy” üzenet, amely a cselekvő szubjektumtól származó szabad okságot lenne hivatva jelölni, valójában nem a címzethez tartozik, hanem belül marad a feladó fogalmán; a hang továbbra is a feladóhoz tartozik. A feladó voltaképpen önmagának üzen; nem a címzett, hanem „[a] feladó az, aki képes [*qui peut*], aki [azonos – K. L. A.] a képességgel”.<sup>11</sup> A kötelesség típusú mondatok univerzumában a „neked kell” a „képes vagyok” kijelentéssel állítható párba, nem pedig a „képes vagy” kijelentéssel. Vagyis a lényeg a következő: a törvény-jellegű univerzális

<sup>9</sup> Immanuel Kant: *Történetfilozófiai írások*. Ictus, 1997, 112.

<sup>10</sup> Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Budapest, 1991, 159.

<sup>11</sup> Lyotard: i. m. 178.

állításokból, amelyek deskriptív mondatokban vannak megfogalmazva, nem lehet eljutni olyan simán a preskriptív mondatokhoz, mint azt Kant gondolja. Még egyszerűbben megfogalmazva: az erkölcsi törvény feladója nem képes a címzetthez eljuttatni az üzenetet, kizárólag önmagának üzen, minek következtében az erkölcsi cselekvés alanya továbbra is az a misztikus hang lesz, aki önmagának adja fel az előírás-jellegű üzenetet.

Kant nem veszi kellően figyelembe, hogy itt a mondat szabályrendszerek és a nyelvjátékok közötti szakadékról van szó. Az erkölcs világában sohasem lehet fenntartani a természeti törvényekben problémátlanul működő szimmetrikusságot.<sup>12</sup> Az erkölcs lényegét nem lehet a pártatlan kívülálló, a semleges harmadik nézőpontjából megérteni. Ezen a ponton Lyotard Lévinásra hivatkozik, akinél az erkölcsi cselekvés mindig a kontextus nélküli semmiből emelkedik ki, nem pedig az egymással felcserélhető szubjektumok világából.

Ezek után rátérek az írásom címében megfogalmazott probléma rövid bemutatására, nevezetesen: miben látja Lyotard Kant politikai filozófiájának erőnyeit és gyengéit. Már a korábban mondottakból is sejthető, hogy a különböző mondat-szabályrendszerek és diskurzusfajták viszonya, tehát az egység és a sokféleség kérdése ezen a területen lesz csak igazán problematikus. Javasolom, legyen kiindulópontunk a következő – megfelelően provokatív – Lyotard-i gondolat: „[...] a politika a viszály fenyegetője. A politika nem diskurzus, hanem diskurzusok sokasága, a célok különbözősége, és *par excellence* az összekapcsolás kérdése”.<sup>13</sup>

Csak hogy a diskurzusfajták között tatonzó szakadék óvatosságra kell, hogy intse a szakadékon átkelni igyekvőket. Lyotard úgy látja, Kant nagyon jól érzékeli az itt felmerülő nehézségeket. Tudniillik a történelem és a politika világa annyira heterogén területeket foglal magában, hogy csak egy olyan ítélőképességnek (fakultásnak) van reménye egyáltalán arra, hogy megismerje ezt a tarkabarka szöveget, amely nem egy, hanem legalább két ismeretanyagot foglal magában. Erre a feladatra még leginkább a harmadik kritikában tárgyalt *ítélőerő* tűnik alkalmasnak. Ezen a különös területen sem az empirikus tudományokban működő *példák*, sem a tiszta értelmi fogalmak *sémái*, hanem kizárólag az ész *szimbólumai* azok, amelyek a megismerő segítségére lehetnek.<sup>14</sup> Ezekből a megfontolásokból kiindulva Lyotard a *fő tenger*, hajdani nevén *Archipelagosz* (Égei-tenger) szimbólumát ötlötte ki a történeti-politikai diskurzuscsalád megnevezésére. Lyotard szerint a *tenger* és a tengerben lévő *szigetvilág* szimbólumai az *ítélőerő* teljesítő képességével kiegészítve képesnek bizonyulnak mind a kanti,

<sup>12</sup> „Il n’y a pas de communauté éthique.” Lyotard: i. m. 186.

<sup>13</sup> Lyotard: i. m. 200.

<sup>14</sup> Immanuel Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Budapest, 1997, 282.



mind pedig az általa képviselt álláspont megfelelő bemutatására. Az ítélőerő, amely, mint tudjuk, mintegy természetéből fakadóan a különféle diskurzusfajták összekapcsolására teremtett, a követzőképpen működik. A kanti fakultások vagy megismerőképességek (Lyotard-nál mondatcsoportok) mindegyike egy-egy önálló szigetet képez. Kant felfogásában viszont az elválasztással együtt mindig megjelenik egy hajótulajdonos, admirális vagy (kritikai) bíró alakja is, aki kizárólagos képességekkel rendelkezik a szigetek közötti helyes navigáláshoz. A bíró a navigálás bonyolult feladatának megoldásához különös instrumentumokkal is rendelkezik, amelyeket bármikor képes előhúzni a varázscsillárakból: az egyik ilyen varázsszer az *als ob*, a másik pedig a *Leitfaden*. A bíró mindig valamilyen *ítélőszék* nevében lép fel, noha a valóságos bíróval ellentétben nem áll a rendelkezésére kész törvénykönyv vagy szabálygyűjtemény.<sup>15</sup> Mégis, ez a bíró, rendelkezvén az ítélőerő különös képességével, amely „egy köztes tag az értelem és az ész között”, folyamatos analógia-képzés révén mindig talál valamilyen „szubjektív a priori elvet”.<sup>16</sup> Ezekkel az ügyes trükkökkel azután képes elkülöníteni egymástól a különféle képes-szigeteket; majd a szigeteknek felségjogot ad, pontosítja azok határait, végül pedig különféle átmeneteket hoz létre a heterogénitások összekapcsolására. Ezzel az a célja, hogy a szigetek békésen tudjanak egymással kereskedni, vagy, ha mégis háborúra kerül közöttük sor, legyen lehetőség a békekötésre. E feladat végrehajtásához az ítélőerő, mint mondtam, a *mintha*, az *analógia*, valamint a *szimbólum* eszközeit veti be, amit azért tehet meg, mert önmaga egy hozzáférhetetlen terepen, nevezetesen az „érzéken túlinak a terepén” helyezkedik el, s nem bírván önálló területtel vagy talajjal, munkálkodása során egyfajta parazita-szerepet kény-szerűl: mindig más megismerőképességekhez csatlakozva tudja önnön képességét érvényre juttatni.

Lyotard több példán keresztül is elemzi a kanti szuperbíró szétválasztó/egységesítő munkálkodását, illetve e ténykedés problematikus voltát. Ennek részletezésétől most eltekintek, hogy végre rátérhessek vállalt feladatomra, a történeti-politikai diskurzus különös természetének a bemutatására.

Az a valóság, amely a történeti-politikai diskurzusban megjelenik, nem más, mint diakron események sorozata. Ezt az eseményhalmazt elvileg ugyan le lehet írni a tudományos diskurzusokra jellemző deskriptív mondatokkal, de hogy mi az iránya ennek a sorozatnak, azt képtelenség megmondani. Nem lehet tudni, hogy a sorozat a fejlődés, a regresszió vagy a stagnáció szabályának engedelmeskedik-e. Ez azért van így, mert az ember egy kü-

<sup>15</sup> Lyotard: i. m. 190, 197.; ü. uő: *L'enthousiasme – La critique kantienne de l'histoire*. Paris, 1986, 25–37.

<sup>16</sup> Kant: i. m. 89.

lönös létező, egyfajta kompozitum: kétféle teleológia szabálya érvényes rá. Egyrészt mint természeti létező részét képezi egy objektív teleológiai rendnek, másrészt viszont, amennyiben közösségi lényként a *Jó* közelébe szeretne kerülni, a szubjektív teleológia mondatai érvényesek rá. Mivel a történelmet és a politikát számtalan lehetséges mondatcsaládon keresztül lehet bemutatni, Kant számára eminens problémává vált az átmenetek kimunkálása. S itt lép színpadra a második varázsszer, a *vezérfonal*.

Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világgöpi szemszögből* című művében abból indul ki, hogy a közvetlen szemlélet szintjén az emberi történelem és politika egy hatalmas káosz. S ez egyfajta depressziót (*Unwillen*) idéz elő az emberben: nem tehetünk semmit, csak játékszerek vagyunk a vakon cselekvő természet kezében.<sup>17</sup> Ugyanakkor ez a kiábrándulás valamiféle *jel*ként is funkcionál: az ész mint az eszmék megítélőképessége, nevezetesen a szabadság, mégis tud valamit kezdeni ezzel a kiábrándultsággal. A cselekvés alapját pedig az a józan feltevés képezi, hogy a természet nem véletlenül látja el az emberi nemet az ész képességével. Ezzel valamit kezdhet, vagy inkább kezdenie kell. Végére is a jel miért ne jelenthetné azt, hogy a káoszt felismerő kognitív képesség mégsincs teljesen elzárva a haladást szándékoló spekulatív képességtől?

A „kritikai őrszem”, amely érzékeny erre a szentimentális tiltakozásra, összehívja a két felet, azt, aki szerint a történelem káosz, és azt is, aki szerint világgöpi, valamilyen természeti providencia szerint, eleve elrendezett.<sup>18</sup> Az elsőnek azt mondja: „Önnek részben bizonyára igaza van, mert képes példákat és ellenpéldákat felhozni a káoszt bizonyító mondatcsaládok számára. De az Ön által prezentált mondatok csak a történelem empirikus aspektusát érintik, és ezzel csak egyfajta pragmatikus politikát csinálhat”.<sup>19</sup> A másiknak viszont azt mondja: „Ön nem képes közvetlen módon olyan kognitív tételeket bemutatni, amelyek példák vagy sémák alapján alapulnak. De támaszkodhat szabad analógiákra, amelyek a dialektikus tételek számára vannak fönntartva. Ön a természet mondatcsaládjának olyan eszméjét feltételezi, amely eminens módon működik a történelemben, és *vezérfonalként* szolgál (nem pedig mechanikai vagy organikus törvényként).” Ezt a *vezérfonala*t már nem szükséges a kognitív mondatcsalád alá szubszumálni.

<sup>17</sup> Lyotard: *Le différend*. Id. kiad. 234–238.; *L'enthousiasme...* Id. kiad. 39–68.

<sup>18</sup> Lyotard: *Le différend*. Id. kiad. 235.

<sup>19</sup> *Az örök békéről* című művében Kant megkülönbözteti a *morális politikust* a *politikai moralistától*. Ha a történelemben csak az empirikus események káoszt látjuk, akkor legfeljebb politikai moralistákról beszélhetünk, de semmiképpen sem morális politikusokról. Lásd Kant: *Történetfilozófiai írások* Id. kiad. 293.

Ezzel a vezérfonallal már lehetséges analógiát felmutatni a republikánus politikai uralom és a morális politika között.<sup>20</sup>

Kétségtelen, hogy a történeti-politikai diskurzus esetében a legnehezebb átmeneteket felmutatni. A fő probléma abban áll, hogy miképpen lehet a jövőre vonatkozó – a modern filozófiai nyelvből kölcsönzött kifejezéssel élve – verifikálható kijelentéseket tenni. Ha a jövő nincs a birtokunkban, akkor szinte minden prognózis lehetetlenné válik (természetesen azzal az előfeltétellel, hogy az emberi történelem nem a mechanikus törvényszerűség vagy az isteni providencia uralma alatt áll).

Kant a prognosztizálhatóság kérdésében megkülönböztet egy mástól kétfajta eljárásmodot. Az egyik az *előre jósló* vagy *jövendő lő* (*Vorhersagung*) típusú prognosztizáció, amely egy valóságos, de csak a jövőben bekövetkező referensre utal, a másik pedig a *lát-noki* (*Weissager*) típusú előrejelzés, amely mint szerencsésen végződő kalandról beszél a történelemről, konkrét referencia nélkül. Hogy egyáltalán legyen valami hitele eme utóbbi változatnak, mindenképpen szükséges valamilyen *jelre* vagy *eseményre* ráta lálni, amely legalább annyit mond: nincs kizárva, hogy valamikor bekövetkezhet a remélt értelmes állapot. De ez még nem minden: „Az esemény (*Begebenheit*) maga nem kell, hogy a haladás oka ként jelenjen meg, hanem kizárólag csak utalnia kell rá (*hindeuten*), az oly rég várt történeti jel (*Geschichtszeichen*) szerepét kell betöltenie.”<sup>21</sup>

De miféle esemény az, amelyen ezt a jelet meg lehetne ragadni? Nem kellene-e a történelemnek egyszer már olyan „hőstettet” (*haut fait*) produkálnia, amelyen a kritikai bíró a szükségszerűség és a szabadság mondatcsaládjait mint egymással átjárhatóakat tudná fellelni? Kant olyan lehetséges *felfordulásokról* (*Umwandlungen*) beszél, amelyek hatása alól nem vonhatja ki magát a történelem szemlélője. Az ilyen eseményt nem lehet nem észrevenni. Nem kétséges, hogy ez a jel a forradalmakon ismerhető fel – elsődlegesen is a francia forradalom világot megrázkódtató eseményein.

Különösnek tűnhet, de Kant és Lyotard egyaránt a szemlélő, s nem a résztvevő pozíciójából értékelik a forradalmat! Lyotard úgy érvel – ebben a vonatkozásban Kant felfogásával látható egyetértésben –, hogy ez a külső, nem-résztvevői pozíció egyrészt univerzális, másrészt a személyes érdektől is mentes.<sup>22</sup>

Csak hogy a helyzet még ennél is összetettebb. Mert bárhogya is alakuljon a forradalom sorsa, érjen jó véget avagy rosszat, de ez az esemény mindkét esetben képes arra, hogy a kívülálló, a megfigyelő számára is faszcináló legyen, tehát hogy valamiképpen

<sup>20</sup> Lyotard: *Le différend*. Id. kiad. 235.; *L'enthousiasme...* Id. kiad. 46.

<sup>21</sup> Lyotard: *Le différend*. Id. kiad. 236.; *L'enthousiasme...* Id. kiad. 48–19.

<sup>22</sup> „[...] átfogja az emberi faj egészét (az egyetemesség okán), és morális jellegű is (mert hiányzik a parciális érdek)”. *Le différend*. Id. kiad. 237.

felfüggeszse a néző érdektelenségét, aki a benne lévő vágy erejé-  
nek engedelmessé válik most már egy sajátos, résztvevő/nem  
résztvevő pozíciót foglal el; ezt az állapotot nevezi Kant *elragadta-*  
*tottságnak (Enthusiasm)*.

Kantnál az elragadtatottság a *fenséges érzésének* egyfajta moda-  
litása. A képzelőerő mind a fenséges, mind pedig az elragadtatott  
ság esetén beleütközik önmaga teljesítőképességének határába.  
Van valami, amiről tudása van, de ezt a tudást képtelen bemutat-  
ni. Képtelen bemutatni, de mégis örömmel tölti el, hogy felismeri  
saját teljesítőképességének kibővülését, vagyis ez az a tudás, amely  
benne mint az „érzékin túli képesség” érzése jelenik meg. Más  
részt viszont ez az öröm nem választható el attól az örömtelenségtől,  
amely abból fakad, hogy a képzelőerő sohasem tud megmutatni egy  
olyan tárgyat, amely realizálhatná ezt az „Eszmét”.<sup>23</sup> Lyotard sze-  
rint Kant a fenséges és az elragadtatottság kapcsán nagyon fontos  
dologra hívja fel a figyelmünket. Nevezetesen: az emberi sorsot  
érintő legfontosabb kérdések területén mindig ambivalens érzések  
munkálnak bennünk. Az öröm mindig együtt jár a fájdalommal.  
Ezért van az, hogy a politikai entuziazmus szinte már az örülettel  
határos, patológikus túlzás, s mint ilyen, önmagában nem rendel-  
kezik etikai értékkel, mivel az etika megkövetelte mindenféle moti-  
váció-mentességet „csak az apatikus pátosz teszi lehetővé”. A  
történelemben élő ember azonban nem teheti zárójelbe pszichofí-  
zikai konstitúcióját, a történelem embere sohasem válhat affektus-  
nélküli, tiszta észlénnyé.<sup>24</sup>

Nagyon is lehetséges, hogy az etikai diskurzus szempontjából  
az esztétikai fenséges, valamint politikai megfelelője – az elragadta-  
tottság – nem sok respektusra tarthat számot, mégis, az enthu-  
ziasztikus pátosz, a maga epizodikus elszabadulásában, mintegy  
megőrizve magában bizonyos esztétikai értéket, nem minden  
haszon nélkül való. Ez voltaképpen egy „energikus jel”, egy „feszít-  
ő erejű kívánság” (*Wunsch*), amely maga ugyan nem képez át-  
menetet a diskurzusok között, de úgy működik, mintha már útban  
lenne afelé.<sup>25</sup>

Így az eszme végtelensége különféle kapacitásokat rejt magá-  
ban, azaz minden egyéb fakultást magában foglal, s egyfajta affek-  
tust termel, amely a fenséges karakterisztikájával rendelkezik.  
Voltaképpen egy különös kedély állapot (*Gemüt*) az, amelybe a  
francia forradalom megfigyelője belekerül.

<sup>23</sup> Lyotard: i. m. 238.; Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 180.

<sup>24</sup> „Amikor [Kant] az emberről beszél, mindig tudnunk kell, hogy az  
emberi nemről, az erkölcsi lényről, az eszes teremtményről szól-e, aki  
esetleg a világegyetem más sarkában is létezhet, vagy pedig az emberről  
mint a föld valódi benépesítőjéről.” Hannah Arendt: *A sivatag és az*  
*oázisok*. Budapest, 2002, 263.

<sup>25</sup> „[...] c'est un »passage« en train de se passer”. Lyotard: i. m. 240.

Látható tehát, hogy a forradalmak (s kiváltképp a francia forradalom) nem önmagukban véve, hanem a nézőközönség számára fenségesek. Kant a fenségest mint meghatározatlanságot, mint formátlanságot határozza meg. Az elragadtatottság, amely a társadalmi felfordulások legnagyobbikához, a forradalomhoz kapcsolódik, ugyanúgy formátlan és alakatlan, mint a természeti fenséges. De annak ellenére, hogy ez az affektus etikailag értéktelen, mégis nagy tettekre képes: különféle analógiákat indukálhat az esemény megfigyelőjében. Jelesül megmutathatja, hogy bizonyos analógia van az ember (mint közösségi lény) és a republikánus alkotmány között.

Kiváltképp a látszólag kívülálló, a pártatlan megfigyelő pozíciójából mutatkozik meg a legtisztábban ez az analogikusság. Azért, mert a megfigyelő – s nem lehet kétséges, hogy ez az „ideális” megfigyelő a németiség nevében beszélő Kant maga – egyelőre még egy másfajta politikai közösség tagja, ahol az abszolutizmus az uralkodó rend, s ahol nem keveset kockáztat az, aki a forradalommal kapcsolatos szimpátiájának nyíltan hangot ad. Éppen ezért a politikai elragadtatottság értékesebb, mint az esztétikai lelkesültség, ahol ugyanis nem kockáztatunk semmit. De Kant még egyéb analógiákat is felmutat a politikai elragadtatottság kapcsán. A francia forradalom, a republikánus alkotmányok kiterjesztésén alapuló örök-béke-tervek okán, a nézőközönségre is áttételes befolyással van. Ilyenformán valószínű, hogy a megfigyelő részvétele (*Teilnehmung*) különös részvétel. Nem aktív cselekvés, *ennél többet ér*. Többet ér, mert a fenséges érzése valójában szétárad minden nemzeti színpadon; egyetemes, legalábbis egy különös értelemben. Nem úgy egyetemes, mint egy kognitív tétel, hanem úgy, mint az esztétikai szépre vonatkozó ítéletek: a priori érvényes szabályai vannak, noha nem egyetemesen elismert szabályok okán, hanem olyan szabályok alapján, amelyek még várnak az egyetemes elismerésre. Ezt a szabály-jellegű univerzális érvényességet Kant a *sensus communis*-szal kapcsolja össze. A *sensus communis* alapján hozott ítéletekről nem lehet vitatkozni, de azért „meg lehet vitatni” őket, mondja Kant.<sup>26</sup>

Voltaképpen a politikai ítéletek esetén is hasonlóan járunk el, mint az esztétikai ítéletek során: arra alapozunk, hogy mindenki rendelkezik a szép és a fenséges eszméjével (a politikai diskurzus világában a szép eszméjének vélhetően a republikánus alkotmány eszméje felel meg), noha közvetlenül sohasem tudjuk ezt direkt módon bemutatni, „de kizárólag indirekt módon” igen.<sup>27</sup> Az elragadtatottság érzése tehát az esztétikai ítélet – antinomikus – szabályainak engedelmeskedik. Nyilvánvaló: a *politikai (le politique)* igazából az *esztétikai* szélső esetének, a fenségesnek felel meg.

<sup>26</sup> Kant: *Az ítélőerő kritikája*. Id. kiad. 268.

<sup>27</sup> Lyotard: i. m. 242.

Ezek után még mindig marad egy kérdés, amely megválaszolásra vár. Tudniillik alapvető jelentősége van annak, hogy itt pusztán csak érzésről van-e szó, avagy olyan rejtelmes emberi képességről, amely a kultúra által fejleszthető. Kant azt mondja: ahhoz, hogy ráhangolódjunk a fenséges érzésére, már bizonyos érzékenységgel kell rendelkezünk az eszmék iránt, s ez az, amit kultúrának lehet nevezni.<sup>28</sup> Jól ismert, hogy Kant szerint a természet ugyan rendelkezik bizonyos teleológiával (céllal), de *végcéllal* csak az ember rendelkezik. A kultúra nem más, mint a végcél meghatározhatóságának természetes háttere. Másképpen megfogalmazva: a kultúra kanti értelme azonos az embernek mint eszes lénynek ama képességével, hogy önállóan és szabadon célokat tűzzön ki maga elé. Kant kétféle kultúráról beszél: a jártasság kultúrájáról (ez alacsonyabb rendű) és az akarat kultúrájáról (ez a magasabb rendű). Manapság a jártasság kultúráját az „anyagi-technikai civilizáció” kifejezéssel illetjük. De a jártasság kultúrája még nem elég a végcél meghatározására s majdani elérésére. *Polgári társadalmat* csak az akarat kultúrája tud létrehozni. Lyotard ezt úgy értelmezi, hogy Kantnál csak az akarat kultúrájában nyílik meg az elragadtatottság igazi értelme, hisz ez a fajta kultúra az, amely egy *világpolgári egész* (mint köztársasági alkotmányokkal rendelkező államok szövetsége) létrehozhatóságát vizionálja.

\*

A politika, írja Lyotard, a viszály fenyegetője. A politika nem műfaj (*genre*), hanem műfajok sokasága, a célok különbözősége, *par excellence* összekapcsolás (*enchainement*) kérdése.<sup>29</sup> Láthatólag itt már nincs szó a kanti kritikai bíró optimizmusáról, amely abból a meggyőződésből fakad, hogy a különböző fakultásokat, azaz diskurzusfajtákat azért lehet egységesíteni, mert az egységesítés folyamata az akarat kultúrájának fokozatos kifejlődésére támaszkodhat. Ez az a folyamat, amelyet szokásos módon *felvilágosodásnak* hívnak. Lyotard „viszálykodása” viszont éppen a felvilágosodáshoz kapcsolódó, szerinte eltúlzott kanti optimizmust érinti. Lyotard, a maga különös modorában persze, jórészt nyelvfilozófiai érveket szegez szembe az egységesítő törekvésekkel, rámutatva ezek kivitelezhetetlenségére és igazságtalanságaira. A politikában nem érvényesül a mondatok dialektikája. A politika az állandó fenyegetettség légkörében „él”, mert sohasem lehet tudni, hogy a következő mondat hogyan kapcsolódik az előzőhöz, s egyáltalán: lesz-e következő mondat. A „nép” nem egyeduralkodó

<sup>28</sup> Kant: i. m. 185.

<sup>29</sup> Lyotard: i. m. 200. Ha úgy tetszik, mondja a következő mondatban, a politika a nyelv egy állapota, de nem egy nyelv állapota.

(*souverain*), hanem védelmezi a *différend*-t az egyeduralkodóval szemben.<sup>30</sup> A politikus persze abban bíz, hogy az általa kimondott mondathoz kapcsolódó következő mondatban még megtalálható az ő mondata.<sup>31</sup> Ez csak akkor lenne így, ha a politikai (*le politique*) (vagy a politikus?) összekapcsoló képessége és a politikai igazsága egybeesnének. Azonban a politika (és a politikai) lényegében intranzitív diskurzus, nincs is saját terepe, amelyhez valami igen igazságot köthetne; maximális teljesítménye kimerül a műfajok összekapcsolódnitudásának elősegítésében. Az igazi politika tehát a politika kicsúfolása lehetne, hiszen biztosítani a legesetlegesebb mondatok összekapcsolási lehetőségét – ez a folyamat úgyszólván a politika önfelszámolásánál érne véget. A *Le différend* és a *L'enthousiasme* lapjait olvasva egyre nyilvánvalóbbá válik, hogy Lyotard csak kevés reményt lát az effajta politika gyakorlati megvalósítására. Miért? Azért, mert Lyotard szemében a modern – jobban mondva posztmodern – világ nem az akarat kultúráját valósította meg, hanem a *világkapitalizmus ökonómiai racionalitásának metadiskurzusát* hozta létre, azaz továbbra is masszívan a jártasság kultúrájának világában élünk. Mít tehet a filozófus ebben a helyzetben? Lyotard válasza lényegében felhívás az új világrenddel való heroikus szembenállásra. Hogyan is hangzik az ökonómiai racionalitás első számú imperatívusza? „Nyerd időt!”, mert ha időt nyersz, akkor pénzt nyersz, és ha pénzt nyersz, akkor további pénzt nyersz...<sup>32</sup> No, éppen ez az a diskurzus, amelyet nem szabad elfogadnia a filozófusnak, hanem ehelyett – egy másik imperatívusznak engedelmeskedve – egyfajta ellendiskurzus szellemében kell élnie és cselekednie. A filozófus imperatívusza így szól: „Pazarold csak nyugodtan az időt!”, azaz: szöszmötöljünk csak nyugodtan a diskurzusokkal, ne siessük el az egységesítés hosszadalmas munkáját, amelyet amúgy sem lehet soha befejezettek tekinteni. Mert, amíg értelmes lények élnek a földön, mindig történhet egy újabb esemény, egy újabb mondat, amelyet valahogyan be kell illeszteni (*phraser*) a korábbiak közé, akár az addig megszokott értelem-összefüggések radikális felülírását is vállalva. „A szintézist mindig újra kell kezdeni.”<sup>33</sup>

\*Exkurzus

Lyotard politikai filozófiája egy meglehetősen összetett nyelvfilozófiai bázison nyugszik. A francia bölcselelő nyelvfilozófiájának a *mondat*, a *mondat-szabályrendszerek* és a *diskurzusfajok* alkotják a központi kategó-

<sup>30</sup> Lyotard: i. m. 209.

<sup>31</sup> Sfez: i. m. 92.

<sup>32</sup> Gualandi: i. m. 88–90.

<sup>33</sup> I. m. 88. „La synthèse est toujours à recommencer.”

riáit. Szinte mindegyik interpretátor kiemeli, hogy Lyotard felfogásában a nyelv szinte mesebeli erővel rendelkezik: az értelem és a „valóság” te remtője. Lyotard azt mondja, hogy a nyelv megelőzi a beszélő szubjektumot. Ez a gondolata egyébként nemcsak a francia strukturalizmus általános álláspontját ismétli meg, de a heideggeri nyelvfelfogáshoz is közel áll. Ugyanakkor Lyotard a nyelvet az egyedi mondatalkotás felől gondolja el. Minden mondathoz abszolút egyediséget rendel, ami „pazarló diszkontinuitással” alakítja át a nyelvet. Ahogyan Dieter Mersch írja: Lyotard-nál szinte minden mondat *tulajdonnév*nek felel meg, ami felcserélhetetlen jelleget kölcsönöz neki.<sup>34</sup> Míg a racionalista filozófiai hagyomány *eszméjének* van szubjektuma, a Lyotard-féle *mondatnak* csak előfordulása van, amely négy elemet tartalmaz: a feladót, a címzettet, a jelentést és az értelmet.<sup>35</sup> Lyotard másrészt különbséget tesz a *tétel* (*proposition*) és a *mondat* között is. A tételek deduktív vagy dialektikus levezetések, ahol valamilyen a priori szabály (pl. a kizárt harmadik logikai törvénye) egyértelmű koherenciát biztosít az egymásba láncoló tételeknek. A mondat viszont midig gyanús és kétértelmű. Minden mondat megkérdőjelezi az előtte történt összes mondatot: *a mondat egy megszüntethetetlen ontológiai bizonytalanság forrása*. Ilyenformán a szubjektum nélküli nyelv, amint az imént már utaltam rá, mégsem erőtlén. A mondatok úgyszólván születésükkel együtt rendelkeznek bizonyos képességekkel.<sup>36</sup> A nyelv ereje a *Le différend*-ban úgy jelenik meg, mint *az univerzum nyitottságának és zártságának hatalma*. Mint a nyitottság ereje, a nyelv(ez) tulajdonképpen *mondat*, azaz egy meghatározatlan *il y a* esetleges és előreláthatatlan *előfordulása*, a lét adományának pillanatnyi instanciája, egy *ontológiai esemény*, amely a csendből és a Semmiből kiemelkedő „mondat-univerzumot” mutat meg, mely mondat leválik minden más mondatról.<sup>37</sup>

Ami a zártság erejét illeti, itt a nyelvezet egy ellenkező jellemzővel, „az alávetettség szintetikus diszpozitívjának” jellemzőjével rendelkezik, amely minden szinguláris mondatot bekapcsol a már „megtörtént mondatok” megszilárdult szabályainak és kódjainak együttesébe, tehát a tradícióba.

A szintézis és az alávetés *a mondatok összekapcsolásán* keresztül működik, azaz annak a mondatnak köszönhetően, amelyik *utána jön*, s amely rákényszeríti az eredeti mondat egyedi előfordulását (*occurrence*) arra, hogy belépjen egy predeterminált tér-idő- és kategoriális rendbe. Lyotard „szituációba-helyezésnek” vagy az univerzum reprezentációjának nevezi az összekapcsolást, amelyet a mondat mutat meg. Látható, hogy Lyotard itt újra a mondat-tételezés (*phraser*) egyedisége felől gondolja el a nyelvet. Ez a tézis minden kijelentést abszolút szingulárisnak tekint, a nyelv pedig egy eltűnő/felbukkanó diszkontinuitással alakul át. Ebben a rövid exkurzusban nincs rá lehetőségem, hogy részletesen foglalkozzam

<sup>34</sup> Vö. Dieter Mersch: *Ereignisdenken bei Derrida und Lyotard*. [www.momo-berlin.de/Mersch\\_Ereignis](http://www.momo-berlin.de/Mersch_Ereignis).

<sup>35</sup> Vö. Gérald Sfez: i. m. 68–71.

<sup>36</sup> „Chaque phrase vient avec sa faculté, ses facultés.” Sfez: i. m. 69.

<sup>37</sup> Vö. Gualandi: i. m. 80.; Sfez: i. m. 69.



azzal a problémával, hogy a kontinuos beszélő szubjektumok kiiktatásával és a „punktuálisan” elgondolt mondatalkotással miképpen lehet a nyelv működéséhez (a diskurzushoz) akár csak minimális folyamatosságot is hozzárendelni. Wolfgang Welsch és Manfred Frank részletesen tárgyalják az itt felmerülő problémákat. A lényeg mindenesetre abban áll, hogy a *reprezentáció* – valami különös erő folytán – átalakítja a *prezentációt* (megmutatást), vagyis az első mondat még esetleges „Valami történik”-je (*Il y a*) az „Ez az, ami történik” (*Ce qu'il y a*) fogaimiságába megy át.

Az univerzum zártságának, a reprezentációnak és a helyzetbe hozásnak ebben a fázisában a nyelv egy „összezsugorodást” (*retrait*) működtet, amely az egyedi létezőt és a mondat által bemutatott esetlegességet olyan *ontikus* állapotra redukálja a „kvázi-szükségyszerű” össze kapcsolás-láncolaton keresztül, „amelyet elfed a minden mondatban meglévő konzubsztanciális Semmi és a csend”.<sup>38</sup>

Gualandi még tovább pontosítja a fogalmak és a metaforák komplex együttesének Lyotard-féle onto-lingvisztikai drámáját. „A feladó, a címzett, az értelem és a jelentés” a mondat révén a *nyitott* univerzumot konstituáló instanciák. Olyan instanciák ezek, amelyeket minden mondat megmutat adott *helyzetében*, előreláthatatlan és esetleges *eseménye* pillanatában. Addig, amíg a mondatot mindig a maga egyedi helyzetében lehet megragadni, ezek az instanciák kapcsolatba lépnek a közöttük lévő meghatározatlan, elmosódott (*flous*), virtuális kapcsolatokkal. Ezek a relációk mégis keresztülmennek egy elsődleges formába-helyezésen és aktualizáción abban a pillanatban, amikor a második mondat az első mondat univerzumát „szituációba helyezi”, meghatározva az elengedhetetlen *lehetőségfeltételeket* a „használatban” és az értelemmegértésben.<sup>39</sup>

A szituációba-helyezés visszaható cselekvése azt jelenti, hogy a „második” mondat meghatározza az előző mondat *mondatszabályrendszerét*, amelyik tehát passzív elszenvedője ennek a cselekvésnek.

Az első mondat kapcsolatba lép az öt perspektívába és szituációba helyező második mondattal, s ez a második mondat pontosítja a reciprok kapcsolatokat a feladó és a címzett, a jelentés és az értelem között, meghatározva az uralkodó mozzanatot a diskurzus univerzumában.<sup>40</sup>

Az a mondat, ahol az értelem instanciája uralja a helyet, példa a *kognitív mondatra* („A szofisztika az ellentmondás művészete”), míg az *osztentív mondat* esetén az „értelem” referenciája uralkodik („Ez egy szofista”). Ha a „címzett” instanciája uralja a mondatot, akkor *preskriptív mondatról* van szó („Ne hallgass a szofistákra”), ha pedig a „feladó” uralja a mondat-szabályokat, ez esetben *normatív mondatról* van szó, mert egy olyan szubjektumot tüntet ki, akinek joga van előírásokat megfogalmazni („Mi, filozófusok, az igazság és a tudás védelmezői vagyunk azok, akiknek joguk van ítélni az államot fenyegető szofistákról”). A különböző értékek kombinációja a különböző instanciák között különféle mon-

<sup>38</sup> Gualandi: i. m. 80.

<sup>39</sup> I. m. 81.

<sup>40</sup> I. m. 82.

dattípusokat hoz létre, például értékelő, felkiáltó, felszólító stb. mondati

pust. Mindamellert a mondat-szabályokon keresztül megvalósuló determináció még korántsem elegendő ahhoz, hogy egy mondat értékét, értelmét és használatát teljes értékű módon meghatározza. Bizonyos kontextusokban egy osztenzív mondat rendelkezhet a kognitív mondat értékével, egy preskriptív mondat összekeveredhet egy felszólítással vagy kéréssel stb.

Csak egy második determinációs szint ad pontosabb meghatározást, amit Lyotard *diskurzusfajnak* nevez. A diskurzusfaj összekapcsolja a mondatot más mondatokkal, amelyek ugyanahhoz vagy más mondat szabályrendekhez kapcsolódnak, a meghatározott *diskurzuscéloknak* megfelelően. A diskurzusfajok tehát határozottan teleologikusak, a jövőre irányulnak, ellentétben a mondat-szabályrendszerekkel, amelyekben a már megtörtént események (nyelvselekvések) determinációja a lényeges.

Például a tudomány diskurzusfaja azt a célt tűzi ki, hogy konszolidált véleményeket és *habitusokat* hozzon létre, bizonyítékok és demonstrációk igénybevételével, amelyek három fő mondatfaját kapcsolnak össze: az „osztenzív”, a „kognitív” és a „logikai-definíciós” jellegűeket.<sup>41</sup>

Ez az összekapcsolás egy olyan kognitív mondatot érvényesít, amely körül interszjektíve érvényes, stabil konszenzus alakulhat ki, egészen addig, amíg egy újabb osztenzív mondat nem képes megakasztani ezt az összekapcsolást.<sup>42</sup> Ezt az utóbbi procedúrát *falszifikációnak* szokás nevezni.

A *jogszolgáltatás* diskurzusfaja normatív mondatokat osztenzív és kognitív mondatokhoz kapcsol hozzá abból a célból, hogy betemesse azt a szakadékot, amely a törvény általánosan előíró jellege és az egyedi esetek között tátong.<sup>43</sup>

A *parlamentális politika* diskurzusfaja az igazságos és hatékony döntési lehetőségek célját szolgálja. Lyotard szerint ez a legkomplexebb diskurzusfajta, és egyúttal a legtörekenyebb is, mivel összekapcsoló teljesítménye igen „gyenge”, és nélkülözi a szükségszerű evidenciákat. Az idetartozó mondatfajta különböző diskurzusokhoz tartoznak, tehát gyengesége kevert mivoltából fakad.

A *posztmodern állapot* ebben látja a delegitimáció fő problémáját. A *Le différend* is éppen innen kapta a nevét, tudniillik a politikai diskurzus csak egy sor egyéb, pl. esztétikai, episztemológiai, ontológiai, etikai, történelemfilozófiai diskurzus kereszteződéseiben jelenik meg. Minderről lásd a főszövegben mondottakat.

<sup>41</sup> I. m. 83.

<sup>42</sup> Vö. Lyotard: i. m. 68–73.

<sup>43</sup> I. m. 91–92.