

A tudás az intézményben – Jean-François Lyotard *A posztmodern állapotának* 40. évfordulóján

Losoncz Márk* és Sipos Balázs beszélgetése

Losoncz Márk: Beszélgetésünk apropója Jean-François Lyotard A posztmodern állapot című műve megjelenésének negyvenéves évfordulója. Rögvest felmerül a kérdés, hogy vajon ma megíródhatna-e ez a mű, vagy pedig túlságosan is sok elavult aspektusa van, akár a problematizált kérdéseket, akár a referenciákat illetően. Szembetűnőek a hiányosságai, a rései is. Mondjuk, utólag nézve talán kissé meglepő módon a politikáról vagy a művészetről csak minimálisan esik benne szó (ami már csak azért sem magától értetődő, mert a posztmodernről szóló diskurzus egyik előőse az építészet volt). Az első kérdésem: hogyan látod a mű aktualitását?

A magyar recepció csalódást keltően gyér. A kivételek közé tartozik például Farkas Zsolt „episztemológiai” megközelítésű elemzése, amely A paralógia lovagja (Lyotard A posztmodern állapot című könyvéről) címmel jelent meg, vagy Kiss Lajos András Jean-François Lyotard Kant történelem- és politikafilozófiájáról című műve. Vajon mennyiben módosíthatna a Lyotard-ról alkotott képünkön, ha nagyobb figyelmet szentelnénk A posztmodern állapot melletti teljesítményeinek, például a fenségesről, a viszályról (le différend) vagy a libidinális ökonómiáról született írásainak?

Sipos Balázs: Lyotard azt mondja, életében három „valódi” könyvet írt – három érveléstechnikájában, filozófiafelfogásában, módszertanában igen különbözőt: a *Discourse, Figure* (1971) című nagydoktori értekezést; a *L'Économie Libidinale*-t (1974); a magyarul nemrég megjelent¹ *Le différend*-t (1983); a többi – így Lyotard – ezekhez írt vázlat, jegyzet, olvasmányélmények lenyomata. Úgyhogy nem lenne dőre-

¹ LYOTARD, Jean-François (2019): *A viszály*. L'Harmattan, Budapest. Ford. DÉKÁNY András.

ség az életmű „maradékának” is figyelmet szentelni. A *La Condition postmoderne – Rapport sur le savoir* (1979 – innentől: *Riport*)² – az *Au Juste: Conversations* (1979) és a *L'Enthousiasme, la critique kantienne de l'histoire* című kötetekkel (utóbbi 1980 és 1981 között íródott, 1986-ban jelent meg), valamint a *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982–1985* című kötetben (megjelent 1986-ban) összegyűjtött esszékkel együtt – a *Différend* előszövege. Az öt könyv tükrében a fűtött érvek, melyekkel a magyar recepció elutasította – vagy épp keblére ölelte – a *Riportot*, így a politikai anarchia dicsőítése, a hagyományos értékek tagadása, az egyenértékű nyelvjátékok pluralizmusának – a „relativizmusnak” – az ünneplése, a koherens nagytörténetek delegitimálása (amiről azt se sikerült eldönteni a recepció első hullámában, hogy szépirodalmi művek *narrációs* vagy racionális filozófiai művek *érveléstechnikájára*, esetleg a [nemzet]állami önazonosságot aládúcoló történeti-politikai elbeszélésekre vonatkozik-e) és sok más buta közhely, tarthatatlan.

Az öt kötet, élükön a *Riporttal*, köztudottan a wittgensteini nyelvjátékelméletnek és az ítélőerő kanti kritikájának a szoros olvasata, elnyújtott kommentárja. Pragmatizmus + német idealizmus, pontosabban diskurzusanalízis + (dekonstruált rendszerfilozófia [történelemfilozófia + esztétika]): alighanem Lyotard találta ki elsőként az ötvözetet. Tekintettel „a tudás mai állására” – ami, látni fogjuk, a szövegünkben „az intézményrendszer mai állása” –, végig azt kérdezi, ki ítél; ki, hogyan ítélhet szépről, jóról, igazról, igazságról; ki, hogyan az ítélet kritériumairól; ki, hogyan a „történelemről”; ki, hogyan a „természettudományos igazságról”; milyen érveléssel támassza alá ítéletét, mi a szabályos lépés, mi nem; milyen „családi rokonság” áll fenn különböző (tudományos, artistikus, politikai) nyelvjátékok kö-

² Magyarul: HABERMAS, Jürgen–LYOTARD, Jean-François–RORTY, Richard (1993): *A posztmodern állapot*. Századvég, Budapest, 7–146. Ford. BUJALOS István–OROSZ László. A cím fordíthatatlan szójáték: a „*condition*” *feltételt* is jelent, ami Kant *lehetőségfeltétel* fogalma felé mutat. Erre a jelentésre fogékony olvasatban a „posztmodern” a tudás átadásának és termelésének *nem* „előre adott”, „lezárt”, „kész” *helyzete*, hanem a tudásátadás és -termelés fakultásainak még/mindig *feltalálendő* elrendez(őd)ése – a dekonstrukció logikája szerint állandó késleltettségben. Lent ilyen olvasatot adok. Érzésem szerint Lyotard gondolatmenetét radikalizálja Derrida *L'Université sans condition* című híres előadásában (először elhangzott 1998-ban; magyarul: *A szakma jövője, avagy a feltétel nélküli egyetem*, kötetben: Jacques Derrida *bitvallása*. Szerk. ORBÁN Jolán. Gondolat, Budapest, 2009).

zött; ki játszhatja a „Tudás keresése” című nyelvjátékot; egyáltalán, *hogyan* működik a „Tudás keresése” című nyelvjáték stb. Wittgenstein és Kant ne gondolkodott volna a szabályokon? Miért, mi máson gondolkodtak? Még hogy „anarchia”, „relativizálás”, „értékválság”, „dadaizmus”. (Bár Lyotard minden szimpátiája Feyerabend-é.) Ósrégi kérdésekről van szó. Van-e szépség. Jóság. Igazság. Ki mondja? Miért mondhatja? Így tovább.

Mindezekről mi most nem nagyon fogunk beszélgetni. A *Riport* ugyanis még nem vonja le a tudás megváltozott helyzetének/feltételeinek *filozófiai* konzekvenciáit; inkább tudásszociológiai érveket sorakoztat a *változás* megindoklása érdekében. Egy eleven észjárás *megrendelt* pillanatképe. Nem „remekmű”, „főmű”, best of Lyotard. (Irtózott ezektől a totalizálásoktól, a filozofálás linearizálásától, a banális összefoglalóktól. Mint egész generációja.) Nem tagadom a hiányosságait, nem mentegetem az „elavult aspektusait”. Sejttem, mi(k)re gondolsz. De bármilyen elavultak is a hivatkozásai, örületes mennyiségű heterogén szöveget dolgozott a gondolatmenetébe. Vitathatatlanul jó érzékkel válogatott; a hivatkozott szakirodalmak többsége ma már klasszikus. Eltérő diszciplínák (nyelvjátékok) ilyen átfogó áttekintése (összejátszatása), nem kis részben épp Lyotard hatástörténete miatt, mostanság nem születik. Latour *Sosem voltunk modernekje*, Badiou *Lét és eseménye*, ez a két hasonló ambíciójú – egymástól is igen különböző – szöveg, félakkora bibliográfiát se mozgat, mint Lyotard szűk százötven oldalon. Mindkettő be is szorult saját diskurzív terepére. Bezzeg a *Riport* a művészekről a szociológusokon át a popkultúrán keresztül a politikusokig, Québectől Frankfurton át Budapestig és tovább komplett nyilvánosságokat mozgatott meg. Ilyen (azonnali) globális „impactja” hamar elfeledett, jelentéktelen szerzőknek szokott lenni. Fukuyamáknak, Huntingtonoknak. Őket ma már lehetetlen olvasni. De a *Riport* és irdatlan hatástörténete alapvető dokumentuma a nyolcvanas–kilencvenes éveknek. Ahogy a sok szempontból ugyancsak „meghaladott” *A tragédia születése* volt a maga idejében. Amellett fogok érvelni, hogy a szöveg a hatvanas–hetvenes évek radikális francia elméleteinek, mint Lyotard fogalmaz, „kissé szociologizáló szemszögű” (vagy „beütésű” – „*biais*”) átültetése egy „közérthetőbb” nyelvjátékra, ami ahhoz azért mégis kellőképp absztrakt, hogy további parciális diskurzusokra (irodalomelmélet, politológia, intézménypolitika...) legyen fordítható, tördelhető.

(Gyakran persze azon az áron, hogy bizonyos alapvetései fölött, az elemi olvasás követelményeinek sem téve eleget, elsiklanak). Mint mai tudásmodellünk előképe, s mint intézményileg beváltatlan ajánlat, ma is olvasandó, anélkül, hogy „aktualizálásra” szorulna – vagyis anélkül, hogy (ha jól értelek) egy-az-egyben rezonáltassuk a nyilvánosságot domináló aktualitásokkal.

Persze nem akarom ezzel a semmitmondó válasszal elütni a kérdést.

A szöveg egy pontosan meghatározható „témában”, a *felsőoktatást* illetően adott útmutatásként is olvasható – igaz, javaslatait érdemes fenntartásokkal kezelni.

Ezt a (szerintem) ma is „aktuális” olvasatot a – tényleg csalódást keltően gyér – magyar recepció nem aknáztta ki.

Pár szót utóbbiról.

A *Medvetánc* folyóirat által 1987-ben lebonyolított *Körkérdés a posztmodernről*-re az akkori „véleményformáló”, többségükben Lukács, a kritikai elmélet, a demokratikus ellenzék felől érkező értelmiség szövegismeret nélkül, Lyotard nevét hallomásból ismerve reagált. Valami csúcsra járatott vitalista nietzscheizmust, a felhőtlen/felelőtlen önaffirmáció lehetőségét látták bele. Lyotard tűnt a megtestesült posztmodernnek. Mintha előírná, amit állít, nem pedig analizálna. Mint előszeretettel mondogatták pro/contra: Lyotard szerint „virágozzék minden virág”. Az első benyomás mély nyomokat hagyott a recipiensek előőrsében. Vajda Mihály, Heller Ágnes még évtizedekkel később sem voltak hajlandók a *plurális igazság* oximoronjánál, a történelem végének bejelentésénél, a liberális korszellemnél, a világ átesztétizálásánál, a szakértelem dicsőítésénél többet látni a „posztmodernben” („Lyotard-ban”).³

A második hullám a kilencvenes évek közepén/végén két párhuzamos – alig összebeszélő – diskurzusban zajlott. Az *egyik* a hermeneutikán és a recepcióesztétikán a retorikai olvasás és a dekonstrukció segítségével felülemelkedő irodalomelméleté. Itt, mint például Kulcsár-Szabó Zoltán egy szövegében⁴ vagy Farkas Zsolt-

³ Lásd VAJDA Mihály (2016): *Kelet-Európa és a posztmodern*. In Uő: *Rejtektutak a posztmodernben*. Kalligram, Pozsony. HELLER Ágnes (2003): *Mi a posztmodern – húsz év után*. Alföld, 54/2.

⁴ KULCSÁR-SZABÓ Zoltán (1997): *A disszenzus mint közös alap*. Új Forrás, ősz, elérhető: <http://epa.uz.ua/00000/00016/00026/970619.htm> – Csak „használja” a *Le diffèrent* kulcsfogalmát. Sem itt, sem másutt nem szentel külön elemzést Lyotard bármely szövegének.

nál többször⁵, a társadalomelméleti, pszichoanalitikus, esztétikai, (intézmény)politikai írások egyáltalán nem játszanak szerepet; a kor irodalomkritikai vitáiban legtöbbször *bevetik*, használják a *viszály* artikulálására kifejlesztett lyotard-i koncepteket – az *analízis* ritka. (Nem véletlen, hogy a jóval spekulatívabb korai Lyotard-ok lefordítása soha föl sem merült.) A *másik* a Tengelyi László iskolájából kikerülő fenomenológusoké. Itt is csak elszalasztott lehetőségről beszélhetünk. Az erős szerzők, így Komorjai László, Moldvay Tamás, Sajó Sándor, Szabó Zsigmond, Ullmann Tamás és maga Tengelyi is műveikben szinte említést se tesznek Lyotard-ról. Ami azért is meglepő, mert a *Discourse, Figure* vagy a *L'Économie* nagy hatású fenomenológiakritikák voltak a korabeli francia diskurzusban (Lyotard is a fenomenológiától indult). Márpedig a Tengelyihez kötődő szerzők mindegyike a husserli hagyományon belül mozog; Derrida, Lacan, Deleuze kritikáival meg is próbáltak számot vetni; Deleuze több művének a fordítása is a nevükhöz kötődik. Lyotard kimaradt. Talán túl „szociologizálónak” tűnt. Vagy „politikusnak”. Kivétel az Olay–Ullmann-féle *Kontinentális filozófia a XX. században* című (kítettő) tankönyv⁶, ami külön fejezetet szentel neki – igaz, a műfajból adódóan a távolságtartó bemutatásra szorítózik.

Kiss Lajos András az általam említett cikkében⁷, valamint *Az értelmiségi az ezredfordulón* című kötetbe felvett tanulmányában⁸ felveti azokat az intézetpolitikai kérdéseket, amiket az alábbiakban én is hangsúlyozni szeretnék, s a fent említetteknel gondosabban artikulálja a *viszály* lyotard-i felfogását a kanti horizonton. De a következtetéseiben nem lép túl a rendszerváltás körüli posztmodern vita

⁵ Lásd FARKAS Zsolt (1994): *Mindentől ugyanannyira*. JAK–Pesti Szalon, Budapest. Elérhető: <http://mek.niif.hu/01300/01378/html/index.htm>. Egy kortárs *différend* vagy disszensus leleményes értelmezése: FARKAS Zsolt (2014): *9/11 – Összeesküvés-elmélet? Nem: -gyakorlat*, elérhető: <http://istenaldja.blogspot.com/2014/>. (Még ebben az általam ismert „leglyotard-iánusabb” magyar szövegben is „csak” ihletők a francia filozófus [kései] művei.)

⁶ OLAY Csaba–ULLMANN Tamás (2011): *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan, Budapest.

⁷ KISS Lajos András (2004): *Egység vagy sokféleség (Jean-François Lyotard Kant történelem- és politikafilozófiájáról)*, Kellék, 24. Elérhető: https://epa.oszk.hu/01100/01148/00019/12kiss.htm#_edn1

⁸ KISS Lajos András (2014): Jean-François Lyotard és az értelmiségiek sír- emléke. In *Az értelmiségi az ezredfordulón – Hatalom és erkölcs*. Liget Műhely Alapítvány, 146–156.

állásfoglalásain, és ő sem tesz kísérletet, hogy Lyotard tudásszociológiai következtetéseit összevesse a magyarországi egyetemeken, kutatóintézetekben, az Akadémián uralkodó viszonyokkal. Szövegei azt a nehézséget is jelzik, hogy mivel a magyar filozófiai hagyomány Lyotard-hoz alapvető kapcsolódási pontként Kantot kínálja, a francia filozófus hatvanas–hetvenes évekbeli szövegei az itteni diskurzív térben voltaképp megszólaltathatatlanok.

Tényleg gyér.

L. M.: A Lyotard-i szemlélet szerint a posztmodern egyik alapvető jegye a nagy elbeszélésektől való távolságtartás. Ezt a szempontot már sokan sokféleképpen bírálták, többek között azzal, hogy ez a gondolat, mintegy önmagát cáfolóan, maga is egy problémás nagy elbeszélésre utal. Hozzátehetjük azonban, hogy manapság mintha éppenséggel a grand récit visszatérésével kellene számolnunk, legyen az akár kifejezetten negatív előjelű (mint, természetesen, az emberiség ökológiai katasztrófájára vonatkozó) vagy éppenséggel mellőngetően meliorista (mint például a transzhumanista narratíva). Ezek az elbeszélések ritkán adják alább az egész emberiség vagy az emberi faj perspektívájánál, nemhogy megrekednének a pusztá mikronarratíváknál. Lehetséges, hogy a metanarratívák végével kapcsolatos diagnózis Lyotard művének egyik legelévültebb eleme?

S. B.: Lyotard kommentátora, fordítója, Geoffrey Bennington azt mondja: „a posztmodern körüli vita egész biztosan nem lényegbevágó Lyotard legtermékenyebb gondolatai megértéséhez. Lyotard-nál a »posztmodern« annyiban fontos, amennyiben majdhogynem ugyanazt érti alatta, mint »filozófia« alatt...”⁹ Hogy jobban értsük a recepcióban rendre felmerülő, általad is említett problémát, miszerint nem világos, miféle pozícióból érvel Lyotard, és azt az általánosabb – és a magyar befogadókát a kilencvenes évek elején (érthető okokból) mélyen felkavaró – kérdést is, hogy milyen társadalmi szerepkör marad a „hagyományos” vagy „kritikai értelmiségieknek” (akik Lyotard szerint jobban teszik, ha konkrét szakterületet választanak, vagyis ha szakértelmiségikké vedlenek át), időzzünk el posztmodern és filozófia elsőre talán meglepő azonosításánál.

Bár Lyotard gondolatmenetében kulcsfontosságú állítás – a *Riport* sarokköve –, hogy a filozófia a német idealizmusban kijelölt klasszikus „diskurzív funkciója”, a tudás segéd- vagy metanarratívák általi

⁹ BENNINGTON, Geoffrey (1988): *Lyotard: Writing the Event*. Manchester UP, 4–5.

legitimálása vagy ellenjegyzése ellehetetlenült (erre visszatérek), a főszöveg szemérmesen takargatja elbeszélőjét. Az előszó végén viszont ezt olvassuk:

„A *Riport* szerzője filozófus, nem szakember. Előbbivel szemben utóbbi tudja, mit tud és mit nem. Egyikük összefoglal, másikuk kérdez – ezek különböző nyelvjátékok. A kettő itt keveredik, mégpedig úgy, hogy egyik sem játszódik le teljesen. / A filozófust legfeljebb az nyugtathatja, hogy a legitimációs diskurzusok bizonyos formális és pragmatikus analízisei, filozófiai és etikai-politikai analízisek, amelyek voltaképp alátámasztják a *Riportot*, később majd napvilágot látnak. Utóbbiakat előlegezi meg, talán kissé túlságosan is szociologizáló szemszögből, rövidre zárva, de kijelölve az irányukat. / Így ajánljuk a szöveget a *L'Institut polytechnique de philosophie de l'Université de Paris VIII.*-nek (Vincennes) ebben a kifejezetten posztmodern pillanatban, mikor a mondott egyetem [*université*] az eltűnés szélén, az intézet [*institut*] viszont épp születőfélben van.”¹⁰

Szakember, filozófus és értelmiségi a nyilvánosságban betöltött szerepköreinek a különbsége Lyotard diskurzusában a következő. A szakember szakterülete (teljesítményalapú) értékelési kritériumainak eleget téve nyeri legitimációját; sikere, a *Riportban* (Michel Serres műveire utalva) kifejtett módon, az input/output arány alapján mérettetik meg. (Minél kevesebb befektetett energiáért cserébe minél nagyobb hozam.) A filozófus (értelmiségi) valamiféle kollektív szubjektum (osztály, nemzet, emberiség) képviselőjeként szólal föl, a csoportot identifikáló nagy narratívába illesztve, annak részeként írja le a szituációt, mint ami a nagy narratíva beteljesülését elősegíti (vagy éppen hátráltatja). A főszöveg érvényesíti a kvantummechanikai, rendszerelméleti, dekonstrukciós közhelyet: a leírás sosem elfogulatlan, pusztán „konstatív” (Austin) vagy „denotatív” (Quine); a kimondás pillanatában óhatatlanul performatívba csap át. (A leíró a szituáció „keretezésével” hozzájárul utóbbi megváltozásához.) Végül a filozófus feladata rákérdezni a „tudás” lehetőségfeltételeire (ahogy a művész is, Greenberg szellemében, saját médiumának határait keresi). A *Riportban* hamar kiviláglik, hogy a tudás transzcendentális talapzatának a faggatását Lyotard korántsem légüres (azaz

¹⁰ HABERMAS, Jürgen–LYOTARD, Jean-François–RORTY, Richard (1993): *A posztmodern állapot.* Századvég, Budapest, 10. A fordítást módosítottam.

intézményen kívüli) térben képzelet el. Amiből az is nyilvánvalóvá válik, hogy szakember, értelmiségi és filozófus különböző pozíciói (jegyezzük meg: a *Bevezető* csak két pozícióról beszél), legalábbis a tudás(termelés) esetében, összerosódnak.

Az idézet alapján megválaszolható, *kinek a nevében, minek az állapotáról és kihez beszél a Riport* „kevert” beszédmodú narrátora. Így rögtön elejét vehetjük pár félreértésnek. (A magyar recepció ezt az alapvető kérdést nem tette föl. Még Farkas Zsolt, Lyotard szövegének legjobb kommentátora sem az általad említett¹¹, egyébként nagyszerű írásában.) *Az oktatás szakembere, egy filozófiatanár számol be a kortárs humán egyetem múltjáról, jelenéről és kívánatos jövőjéről a québeci kormányznak.* (Az „oktatás szakembere” nem „oktatásügyi szakember” vagy politikus. Hanem aki *oktatni tanít.*) Ha a bölcsészettudományok biztosította képzés a fejlett kapitalizmus keretei közt szinte csak potenciális munkanélkülieket termel – mivel „filozófusokra” (hagyományos humán értelmiségiekre) a termelési rendszer működtetése és karbantartása érdekében nincs szükség (hiszen „nem értenek hozzá”), a politikai hatalom pedig, a (nemzet)állam meggyengülésével, szintén a gazdasági termelékenység növelésével legitimálja saját uralmát, nem pedig a propaganda vagy ideológia a modernitásban hagyományos eszközeivel (lásd főleg *i. m.* 106–108.) –, tehát amennyiben a tudástermelés alárendelődött a piaci logikának, az egyetem mint a tudástermelés kollektív szubjektuma pedig nem nyúlhat a nemzet vagy az emberiség üdvének emancipatorikus (Fichte, Herder), esetleg a (metaszubjektív) ráció kiteljesítésének filozófiai (Hegel) metanarratívájához mint legitimációs forráshoz, s nem célozhatja valamifajta konszenzuális „közös kulturális alap” kimunkálását sem (mindezt lásd főleg *i. m.* 74–85., 140–143.)¹², milyen –

¹¹ Kötetben: *Mindentől ugyanannyira*, *i. m.*

¹² A közismert érvelés a következő: Lyotard szerint a tudományos igazság (hitelesítése) is narratív módon megy végbe, vagyis a szimbolikus logikával felírt tudományos igazság is (meta-)narrativizálásra szorul. Be kell illeszteni a Tudás egészébe. Utóbbi legteljesebb kifejtését Hegel szolgáltatta. A kortárs vagy posztmodern állapotban, az állami finanszírozás alól kikerült és önálló fejlődési pályára állt tudományok (az alkalmazott- vagy *techno-science*) térnyerésével a filozófiának az összes létező tudás hitelesítéséhez szükséges metanarratíva megalkotására tett hegeli kísérlete kivihetetlen. Nem mennyiségi okokból (nem azért, mert „túl sok” tudományos információ jött létre, amelyek mintegy szétfeszítenék az enciklopédia kereteit), hanem mert a termodinamika, a fraktál- és káoszelmélet, a Gödel utáni logika, a Duchamps, Klee utáni művészet, a Joyce, Musil utáni irodalom (stb.) *axiomatikája* ellenkezik a totalizálás, linearitás, kauzalitás, centralizálás eszményeivel, tehát a

nem-restauratív/nem-nosztalgikus – *ellenarratíva* alkotható avégett, hogy a bölcsészet ne pusztán megmaradjon, de a jelen körülmények közt *értékes* (nem pusztán *értékesíthető*) tudást oktasson hallgatóinak?

Mi lenne *ma* értékes bölcsészettudományi tudás?

Lytard az oktatás szakembereként (a *filozófia* nyelvjáték, nem mellesleg leendő tanárok oktatójaként) a bölcsészettudományi képzés racionális, a tudásfelhasználás jelen állapotával számot vető reformja mellett érvel. Mint szakember, ezt a területet ismeri „belülről” (a szöveg szemérmes elbeszélője egyetlen helyen, a 108. oldal egy lábjegyzetében szól önmagáról: a Vincennes-i Egyetemen szerzett tapasztalataira utal), márpedig a szakember feladata tudásterülete racionalizálása, hatékonyabbá tétele. (Mint látni fogjuk, Lytard érvelésének tudatos paradoxona, hogy ez a hatékonyság *megszakítja* a piaci termelés, a racionalitás hatékonyságát.) A filozófus, az oktatás szakembere *magukra az értékelési kritériumokra* kérdez rá. Sikeressége abban mérettetik meg, hogy milyen „hatékonyan” képes felmérni (vagy módosítani) a siker kritériumait. Szakember és filozófus pozíciója egybecsúszik. De a *Riport* beszélője értelmiségivé is válik (a lyotard-i definíció értelmében), hisz az egyetem mint kollektív szubjektum nevében szólal föl – bár legitimációs nagytörténetét kisiklatja, tudatosan dekonstruálja, mégis annak felidézésével vindikál magának kizárólagos kompetenciát. Szakember, filozófus, értelmiségi beszél a *Riport* lapjain. A szerepkör átruházhatatlan. „A tudományos tudás »válsága«, amelynek jelei a 19. század vége óta megszapordtak, nem a tudományoknak a technikai haladás és a kapitalizmus expanziójának a hatására végbement véletlenszerű megsokasodásából fakadt. A válság a tudás legitimációs elvének belső eróziójából ered. Ez a spekulatív játék működésének az eróziója, és ez az erózió lehetővé teszi, hogy a tudományok emancipálják magukat, miután azok az enciklopédikus kötelékek meglazultak [Lytard Kant *A fakultások vitájára*¹³ és Hegel *Enciklopédiájára* mint a felvilágosodásbeli

klasszikus tudásképp pilléreivel. Az *egyetlen* metanarratívát, amit a klasszikus tudásképp alapján le lehet gyártani, cáfolták a tudományos innovációk, a művészeti praxisok, a modern társadalomszemlélet, nem is beszélve az empirikus történeti tapasztalatokról. Mivel ez a metanarratíva egyben a tudások a filozófia általi szétosztásának helyeként értett humán egyetemek létét legitimáló narratíva is, a felfedezések utóbbit is vészterhes kihívás elé állították. Erre próbál felelni a *Riport*.

¹³ Kötetben magyarul: KANT, Immanuel (1997): *Történefilozófiai írások*. Ictus, Szeged, 335–433.

tudás két paradigmaticus foglatára céloz], amelyekben minden tudománynak meg kellett találnia a helyét.” (I. m. 85.) A válságot csak az a szakember képes diagnosztizálni, aki járatos a humán egyetem létét s architektonikájában a filozófia tanszék központi helyét indokló filozófiatörténeti nyelvjátékban. De paradox módon a filozófus/szakember/értelmiségi csakis akkor és annyiban őrizheti meg háromrétű feladatát – az egyetem mint kollektív szubjektum képviseletét; a tudástermelés diagnosztizálását; az oktatás racionalizálását –, ha és amennyiben képes a *radikális önkritikára*, vagyis képes leépíteni a saját legitimációs bázisát, s olyan tudásmodellt tud javasolni, amely immár nem az ő pozíciója köré szerveződik.

Amennyiben az egyetem megszűnik hierarchikusnak lenni; a filozófia megszűnik a tudás kizárólagos helye lenni; ha elmosódnak a fakultások határai.

*A bölcsészettudomány posztmodern tudásképe*nek az ajánlatát terjeszti a főszöveg zárlatában Lyotard Québec hatalmasai elé. Deleuze-zel szólva – együtt tanítottak Vincennes-ben –, egy rizomatikus tudásképet. Szerintem minden olvasatnak innen érdemes indulnia. Ez adja a *Riport* szingularitását.

Persze, a hagyományosan a bölcsészet által legitimált egyetem(esség) szétrobbanását a hatvanas–hetvenes évek fordulójának radikális francia elmélete is kimondta. Maga a „klasszikus tudáskép” kifejezés, amivel többször élek, Deleuze *Différence et Répétition*-jából [1968] származik; a diagnózis Foucault-nál is megtalálható *A szavak és a dolgok*ban [1966]; Blanchot már a hatvanas évek elején a(z) ugyan-csak hegeli totalitásként értett) Könyv korszakának a végéről beszél, amit Derrida terjeszt ki az ekkoriban írt nagy tanulmányaiban a teleologikus, metafizikai történelem- és időszemléletre (másfajta *nincs*) és így tovább –, de kétségkívül Lyotard az, aki ezt az általános tapasztalatot „kicsit tán túlságosan is szociologizáló” diskurzusra fordítja le, s így popularizálja. Rögtön megpróbálom kifejteni, miről szól(hat) a lyotard-i (filozófia)oktatás. De előbb jegyezzük meg: ez az érvelés is mutatja, mennyire nem arról van szó, hogy a lyotard-i posztmodern értelmében *mindenkinek* – bármely társadalmi csoportnak, bármely magánembernek – joga volna ítélni, vagyis igaza lehetne, vagyis senkinek se lehetne igaza. Lyotard nem nihilista. Az igazságtermelés szigorú és diszciplínánként specializált verifikációs (vagy falszifikációs) eljárásoknak köteles eleget tenni.

L. M.: Kulcsfontosságú ténynek tűnik, hogy a korai Lyotard jelen volt a *Socialisme ou Barbarie* csoportosulásban, 1968-ban aktív volt a nanterre-i történekek során, s egy évre rá Marxot tanulmányozta a rebellisékekkel. Tudjuk jól, a metanarratívák végét diagnosztizáló Lyotard már úgy látja, hogy a szocializmus/kommunizmus és a marxizmus mint emancipatorikus eszmények, látásmódok irrelevánssá váltak. Ez a Lyotard olyat is mond, hogy a szocializmus mostanság a kapitalizmus alelete csupán, annak egyik problémásan operatív változata. Van ugyanakkor a posztmodern elemzésének egy egészen másfajta módja is, olyanok részéről, akik, mondjuk így nemes egyszerűséggel, jelentős részben a történelmi materializmus által ihletettek (Perry Anderson, Alex Callinicos, Terry Eagleton, David Harvey és Fredric Jameson monográfiáira gondolok elsősorban). E perspektíva szerint a posztmodern alapvetően a késő kapitalizmus megnyilvánulási módja, szimptóma. Vagyis ha a posztmodern alapvető tulajdonságait kívánjuk leírni, mindenekelőtt azt kell figyelembe vennünk, miként ágyazódik bele a rugalmas tökefelhalmozás, a posztfordista termelés koordinátáiba. Ugyanakkor ennek az értelmezésnek egy politikai változata is lehetséges. Eszerint a posztmodern (vagy legalábbis amit annak szokás tekinteni), például az Anti-Ödipusz, emancipatorikus volt a jóléti állam represszív-regulatív körülményei között, de a késő kapitalizmus rugalmasabb, vágyfokozó atmoszférájában immár a kor uralkodó ideológiájának részese lett (egyébként is ismert számunkra a kritika, amely szerint a posztmodern a neokonzervatív ellenfelvilágosodás zászlóvivője). Ez esetben viszont felmerül, hogy posztneoliberális korban, a protekcionista, a stabilizáló, a partikularitásokat félerősítő irányulások kontextusában nem lehet-e újfent progresszív szerepe.

Az 1990-es évektől számos elméleti-filozófiai irányzat tűnt jelentősen eltávolodni a posztmodernről. Egyfelől van egy nehezen körvonalazható tendencia (amelyet, mondjuk, olyan gondolkodók fémjeleznek, mint Agamen, Badiou vagy Žižek), amelynek követői szembenőően háttérbe fordítottak bizonyos posztmodern motívumoknak, így például elkötelezték magukat az univerzalizmus igénye mellett, nem idegenkedtek az abszolút igazság fogalmától, és elméleti-filozófiai belátásaikat igyekeztek konkrét etikai-politikai meglátásokba ágyazni. De utalhatunk egyéb törekvésekre, mondjuk az újmaterialista, újrealista vagy objektumorientált irányzatokra, amelyek jelentős része kifejezi distanciáját a posztmodernhez képest, egyrészt módszertanilag (például a posztmodern textualizmus vonatkozásában), vagy ezzel összefüggésben tartalmilag (az anyag, a valóság vagy az objektum fogalmát állítják a középpontba, úgy, hogy az ne pusztán

a kulturális-diskurzusbeli jelölők vizsgálatát jelentse). Mi hát a posztmodern státusza manapság? „Kiment a divatból”, de úgy, hogy közben sikerült integrálnunk az előremozdító aspektusait? Vagy kritikai-társadalomtörténeti kategóriaként érdemes továbbra is szem előtt tartanunk? Úgy tűnik számomra, hogy mostanság kitüntetett figyelmet szentelünk a „diskurzusainknak”, például az érzékenyítő és a vele szembeszálló beszédmód viaskodására gondolok. Mintha ezeket a vitákat, amelyekben gyakran az univerzalizmus és a partikularizmus feszül szembe, nem tudnánk kielégítően leírni az agonizáló disszenzus lyotard-i modellje segítségével.

S. B.: A totalitás felbontásának, az előre adott identikus szubjektum bírálatának vagy az általános nyomstruktúrának (az eredeti elkülönöződésnek) a poszt-strukturalizmusban kidolgozott elméletei szerintem *meghaladhatatlanok*. A hegeli tudásképp nem állítható vissza. A modernitás állítólagos projektjét csak vulgáris történelem-szemlélettel fogalmazhatjuk meg, a különböző idő-, nyelv- és identitáspasztalatot megelő társadalmi mikrokollektívákon erőszakot téve, megengedhetetlen totalizálásokat végrehajtva – s el kéne tekintenünk a (diskurzív, intézményi, fizikai) erőszak ontotta vértől, ami a kiagyalói kezéhez tapad. (Sajnos ugyanez vonatkozik a munkásmozgalom „hagyományos” elméleteire is.) A felvilágosodás, az európai modernitás vagy az egyetem(esség) projektje rípijára tört. Ami nem tetszés vagy döntés kérdése.

Hogy a történelemről alkotható tudás pluralizálódásának az állapotát/feltételét posztmodernnek nevezzük-e, mint Lyotard, vagy a metafizika zárlatáról beszélünk, mint Heidegger nyomán Derrida, esetleg nem is a filozófiatörténet mentén korszakolunk, hanem „hatalmi jelrezsimek” alapján, mint Foucault, Deleuze, vitatható. (De lásd a 17. lábjegyzetet.) Hogy a hetvenes években valami radikálisan megváltozott a nyugat-európai társadalmak önszemléletében, ami művészek, tudósok, politikai mozgalmárok és filozófusok által, az „elnyomottak tradíciójához” hűen, kitörölhetetlenül beíródott a tudás különböző archívumaiba. Ez vitán fölüli áll. Ebből nem érdemes engedni. Ez „integrálódott”. Efelől érdemes bírálnunk azokat a gondolkodókat, akik akár csak bűjtatottan is vissza kívánják állítani az *egyetlen* időkeretben kibomló vulgáris „történelem” eszményét (amit már Benjamin is bírált), cselekvő-kollektív-szubjektumostul és lineárisan-elérendő-célostul – ami *mindig* a kolonizáltak, a minoritások, az elesettek, a „más időben élők” kárára történik (ez alól a klímaváltozás elleni harc *állami* narratívái sem kivételek, mint az

alsó-középosztályokat sújtó adók, a „közösön kell viselnünk a terhet”, „mindenkinek ki kell vennie a harcból a részét” uralkodó ideológiái is jelzik). Szerintem ez Badiou, Agamben történelemfelfogására is vonatkozik. (Žižek tudatos [?] félreolvasásairól máskor.)

Ami az „anyag”, a „tárgy”, a „valóság” teóriáit illeti: én úgy látom, a poszthumán vagy spekulatív-realista gondolkodóknak többnyire nem a poszt-strukturalistákkal vagy a „dekonstruktőrökkel” van vitájuk, inkább Kanttal – viszont ritkán vagy egyáltalán nem használják azokat a Kant-értelmezéseket, amiket a nyolcvanas években Lyotard, Derrida, Lacoue-Labarthe, Nancy (stb.) terjesztett elő; ennek valószínűleg az az oka, hogy az ítélőerőre, az igazságosságra, az etikára, a jogfilozófiára és a történelemre való fókuszot felváltotta egy ismeretelméleti és ontológiai kérdezmód. Evidens módon ez visszatérést jelent az első kritika Kantjához, s összefüggésben lehet azzal, hogy bizonyos erős szerzők, így Meillassoux, Tristan Garcia, Belhaj Kacem vagy Ray Brassier, bújtatottan vagy expliciten átveszik a filozófia(történet) badiou-i képét, a filozofálás badiou-i felfogását, ami elég különböző a dekonstrukciótól érintett gondolkodókétól (mint Lyotard is), és ahelyett, hogy szoroson olvasva kritizálnák vagy dekonstruálnák a „dekonstruktőröket”, inkább más diszciplínák felé (antropológia, idegtudomány, matematika stb.) orientálódnak. Én nem tartom kimondottan termékenynek, hogy a felsoroltaknak a német idealizmusról a hetvenes–nyolcvanas években adott számos releváns olvasata elsikkad, vagy hogy a derridai filozófiafelfogás a túlhajtott textualizmus vádjára redukálódik, ez ugyanis néha azt vonja maga után, hogy az új filozófiai diskurzusok reprodukálnak bizonyos, a nyolcvanas években dekonstruált „metafizikai” vagy „dogmatikus” érveléseket. (Graham Harman vádjai Derrida *A fehér mitológiájával szemben a Guerrilla Metaphysics*ben¹⁴, hogy Derrida nem képes egyetlen tézist megfogalmazni, amivel aztán lehetne *harcolni*; hogy túl hosszadalmasan érvel, ráadásul túlretorizáltan; hogy Arisztotelész-értelmezésében összekeveri azt, ami a nyelvre és azt, ami a lét(ező)re vonatkozik; ezek a vádak érzésem szerint hasonló nyelv-, filozófia- és valóságfelfogást tükröznek, mint amit Derrida a Harman által elemzett szövegben dekonstruál.) Persze nem biztos, hogy számonkérhető az új generáción ugyanannak a türelmes, szoros

¹⁴ HARMAN, Graham (2005): *Guerrilla Metaphysics – Phenomenology and the Carpentry of Things*. Open Court, 111–116.

olvasásmódnak a dekonstruktőrök szövegeire való applikálása, mint amit a dekonstruktőrök gyakoroltak Kant, Hegel, Heidegger, Nietzsche szövegein. Talán az is megkockáztatható, hogy a *textualizmus* vádja voltaképp nem is egy filozófiai vagy ontológiai álláspontra vonatkozik, hanem a filozófia „szoros olvasásmódként” vagy „szövegértelmezésként” való felfogására, tehát egy konkrét (akadémiai) praxisra. Ám ez azzal jár, hogy a spekulatív realizmus vagy az OOO (szerintem) nem artikulálja kielégítően a „dekonstruktőrökkel” kapcsolatos problémáit. Néha talán azért sem, mert nem ismeri elég mélyen a bírált életműveket. Derrida már *A disszeminációban* (1969) visszájára fordítja híres mondatát, amikor azt írja, „csak a szöveg[en] kívüli [hors-texte] van”.¹⁵ Foucault *A tudás archeológiájában* (1969) kifejtett kijelentéselmélete, az archívumokon kívüli sóhajok, siko-lyok, mormogás felkutatását célzó metodikája *textualizmus* lenne? A fenséges Lyotard-i értelmezése (ami jóval árnyaltabb materializmus-fogalmat körvonalaz, mint Meillassoux „káosza”) miért csak „kulturális-diskurzusbeli jelölők vizsgálatát” jelentené? De meg kell jegyezni, hogy az „ember végét” bejelentő Derridának, az ellenőrző társadalmak Deleuze-ének vagy a neoliberalizmus gyökereit vizsgáló Foucault-nak az *animal studies*-ra, a médiaelméletre vagy a kortárs kritikai politikaelméletekre gyakorolt hatása tagadhatatlan.

Ami szorosabban Lyotard-t illeti: csak mert manapság az interdiszciplinaritás, a frontális oktatás megszüntetése, a bölcsész- és tudományos képzés közti választóvonalak elhalványítása, az enciklopédikus vagy „tárgyi” tudás háttérbe szorítása, a bölcsészettudományok lineáris, kauzális és egészeleges történelemképének a káosz-elmélet modelljével (voltaképp a nietzschei genealógiával) való szét-szagatása, a csoportmunka afirmálása – ezek Lyotard fő ajánlatai (*i. m.* 114–118.) – *igény* szintjén a közbeszéd részei (Magyarországon indokolatlan volna átgondolt megvalósításukról beszélni), nehezen megítélhető, hogy valóban aktualitását veszítette-e a *Riport*. Az egész biztos nem sok jót jelent, hogy a szocialista-liberális és a mostani etnicista-neoliberális magyar kormány által egyként propagált piacosi-ás ellen küzdő, vagy az oktatási reform mellett kiálló gyengécske magyar kritikai diskurzusban sosem találkozni hivatkozási pontként Lyotard szövegével. Hogy a magyar filozófusok (egyetemi filozófia-

¹⁵ Ennek inventív értelmezését lásd KIRBY, Vicki (2011): *Quantum Anthropologies – Life at Large*. Duke University.

tanárok és ami ezzel jár) pusztán pozíciójuk elleni támadásnak tekintették Lyotard szövegét, s (tudtommal) kísérletet sem tettek arra, hogy megfontolandó ajánlatcsomagként tekintsenek rá, nem túl örömteli. Persze, bárkinek szíve joga üresen kongó tanszékeken Hegelt játszani. Mégse lett volna baj, ha a kilencvenes évek elején „össztársadalmi vita” folyt volna arról, hogy a posztmodern állapotban kiket képzünk, hogyan és mire, ahelyett, hogy azon duzzogunk, micsoda dolog meghaladottnak tételezni az emancipációt, a nemzetegyesítés projektjét vagy a történetmondó „hagyományos” nagyregényeket.

Akiknek sikerült felismerniük, hogy Lyotard végig a kívánatos humán egyetemről beszél, azok szájából gyakori ellenérvként hangzott el, hogy tudásmodellje voltaképp a felsőoktatás „elpiacosítását” szorgalmazza, s kiszolgáltatja a technokrata hatékonyság(mítosz)ának. (Ugyanezt a kritikát számtalanszor leírták Deleuze/Guattari műveivel szemben.) Olvassuk újra a *Bevezető* utolsó mondataként álló fura előrejelzést. (Ígéretet? Fohászt?) Eszerint az *egyetem* (a mondat szerint: Paris VIII.), vagyis az univerzális tudásszerzés, kutatás és átadás, vagyis a *felvilágosodás* kitüntetett helye, bármit teszünk is, éppúgy eltűnőben van, ahogy Foucault-nál a főenyre rajzolt arc; az *intézet* [*institut*] viszont, feltehetően egy más logika, talán épp a Lyotard által leírtak jegyében oktató és kutató intézet, horizontálisan vagy rizomatikusan elrendeződő fakultások szövevénye – ahol az egyes alintézetek mint csomópontok projektekre szerveződnek „lokális konszenzusokkal, ideiglenes szerződéssel” – épp most születik. Lyotard elismeri, hogy az intézet(ek?) létrejöttét előkészítő „*ideiglenes szerződés[ek] ambivalens irányba mutatnak*”, hiszen az efféle a „*rendszer is pártolja, elsősorban flexibilitása, kisebb költségei és cselekvésösztönző ereje miatt*”. Az *eljövedő intézet* nem a frontális kritika vagy opposzió helye, ilyesmire ugyanis, a megvalósult kapitalizmus keretei közt, se szükség nincs, se lehetőség.¹⁶ Az *eljövedő intézet*

¹⁶ Az „eljövedő egyetem” Derrida kifejezése, akivel Lyotard a Collège international de philosophie létrehozásán dolgozott együtt. Lyotard egyébként több „alternatív” oktató- és kutatóintézet létrehozásában is szerepet vállalt. Így a *Riportban* hivatkozott híres vincennes-i kísérleti egyetem, a 68 decemberében Foucault igazgatásával alapított *Institut polytechnique de la philosophie* megalapításában – amit aztán, többek közt Deleuze-zel és François Châtelet-vel 1980-ban Saint Denis-be költöztettek át –, valamint Jean-Luc Nancy-val, Philippe Lacoue-Labarthe-ral és Claude Lefort-ral a strasbourgi *Centre de recherche philosophique sur le politique*-ében. A vincennes-i oktatási viszonyokról, külön tárgyalva azok Lyotard filozófiai életművére tett hatását,

nem kizárólag „a fennálló végcéljaihoz igazodik” (bár azokkal nem el-
lentés), hanem másfajta végcélokat is jelez: ezek „a nyelvjátékok mint
olyanok ismerete [vagyis: nem konkrét nyelvjátékoké, hanem a tudás-
típusokat mint nyelvjátékokat leíró {bizonyára wittgensteini} nyelvjá-
ték ismerete – SB], a nyelvjátékszabályok és azok következményei iránti
felelősség viseléséről való döntés, végül pedig, a szabályok elfogadásának
hitelesítése, a paralógia kutatása.” (I. m. 143. A fordítást módosított-
tam.) Ha a főszöveg retorikája olykor már aggasztó mértékben idézi
(a Heideggeren át olvasott) Nietzsche-t – főleg a szöveg magvát alkotó
Hegel-kritikában, valamint mikor a hatalom nihilizmusbeli akarásá-
nak pőre ideológiáját sulykolja, mint ami szükségképp követi a nagy
elbeszélések kihunyát –, a végkicsengés megtér a nyolcvanas évek
Lyotard-ja számára legfontosabb gondolkodóhoz, Kanthoz. Persze,
egy dekonstruált Kanthoz. Ebből az olvasatból bontható ki a filozó-
fiaoktatás lyotard-i teóriája.¹⁷

érdekes tanulmányt közölt R. Dolphijn *An Apprenticeship in Resistance May '68 and the Power of Vincennes (Universite de Paris VIII)* címmel. Elérhető:
https://www.academia.edu/24878129/An_Apprenticeship_in_Resistance_May_68_and_the_Power_of_Vincennes_Universite_de_Paris_VIII

¹⁷ Később írt még egy „valódi könyvet”, a *Leçons sur l'Analytique du sublime*-et (1991), ami *Az ítélőerő kritikájának* a 23–29. paragrafusaihoz fű-
zött hosszú kommentár; ebben fejt ki, a kanti fenségesből kiindulva, a
disszenzust célzó posztmodern esztétiká(já)t. Később még szóba hozom.
Érdekes egyébként, hogy a hagyományos „szép”-pel szembeállított „fensé-
ges”-ről a nyolcvanas–kilencvenes években jó pár nagy hatású elemzés szü-
letett; a fogalom az időszak (a posztmodern meghirdetésének évtizede!) esz-
tétikai és irodalomelméleti gondolkodásában kulcsfontosságú. Derrida a *La*
vérité en peinture-ben (1978) ugyancsak a harmadik kritikáról adott olvasata és
Paul de Man közismert tanulmányai (*Fenomenalitás és materializmus Kantnál*;
Kant materializmusa; *Kant és Schiller – jórészt a nyolcvanas évek elején szü-
letett írások, előadások, kötetben: Aesthetic Ideology*, 1996) mellett említhető
F. Jameson *A posztmodern: A késő kapitalizmus kulturális logikája* a *New Left*
Review-ben 1984-ben megjelent eredeti tanulmánya, vagy N. Hertz *The End*
of the Line: Essays on Psychoanalysis and the Sublime című 1985-ös, akkoriban
sokat idézett könyve. (Ugyanebben a hagyományban figyelemre méltó újabb
szöveg P. Fenves: *Late Kant: Towards Another Law of the Earth* [Routledge,
2001] és G. Bennington: *Kant on the Frontier – Philosophy, Politics, And the*
Ends of the Earth [Fordham, 2017] – a címek sokatmondók.)

A harmadik kritika vonzereje, hogy a fenséges élményében maga Kant re-
gisztrálja az első kettőben felrakott építmény megingását. Mint már Heideg-
ger felismerte, a kései Kant a deviancia, a hátorzongató, a zavarba ejtő elgon-
dolója. Ettől vonzó. Így a nyolcvanas évek posztmodern elméletírói, az avant-
gárdok tapasztalata felől újraolvasva *Az ítélőerő kritikáját*, az ízlésközpontú

Paralógia, disszenzus, inkompenzurabilitás fogalmait a későbbi művekben a *fenséges* gyűjti majd egybe. Így szabadul Lyotard a pragmatizmusból; a Wittgenstein nyomán haladó amerikai tradíció köztudottan alig tulajdonít filozófiai vagy szocializációs jelentőséget az avantgárd művészetnek – ha egyáltalán szóba hozza. A harmadik kritikáról írott majdani kommentár bizonyos mértékben a „talán kissé túlságosan is *szocializáló* szemszögű” *Riport filozófiai* párdarabja lesz. De Lyotard már a *Riport*ban is vérbeli kantianus módjára jár el. Mint szóba került, végig a konszenzuális igazság(ok) *intézményi* lehetőségfeltételeit kutatja. Nyomatékosítja, hogy a *polemos* – a vita, a nézeteltérés, a differencia, a *différend* – eredetibb, mint a *logos*; ám nem úgy előzi meg utóbbit – a konszenzust, a megegyezést, a közös tudást –, hogy azt *megelőlegezve* egyenesen átvezetne hozzá; még csak azt sem mondhatni, hogy a *polemos* a *logos* felé mutatna vagy hogy a horizontján mindig ott lebegne a *logos*, hiszen különbségük minőségi, vagyis nem összemérhetők, nem folytonosak; a fakultások vitája kibékíthetetlen, s *épp ezt a kibékíthetelenséget kell affirmálni*, márpedig *nem* a jövőbeli megegyezés reményében, hanem mint az egyéni szabályalkotás, a séma, minta nélküli, szó szerint *példátlan törvényhozás*, vagyis a (kanti értelemben vett) zsenialitás *demokratizálásának*, végső soron a mindenkori szabályok felülvizsgálatának a zálogát. S Kant felől kell olvasnunk Lyotard-nak azt a mintegy mellékes, jelentéssel voltaképp

retrográd bourdieu-i olvasatnál a (poszt)modern művészetre nézve lényegesen nagyobb magyarázóerejű elmélete(ke)t tudtak gyártani a fenségesből. Ami igazán döbbenetes, ha belegondolunk, milyen műalkotásokat ismert Kant. A látszattal ellentétben szerintem még csak nem is jelenti a posztmodern logika felrúgását, hogy fő teoretikusai egészen 1790-ig visszanyúlnak. Mert bár annál átfogóbb nagytörténet aligha gondolható el, mint ami összeköti Immanuel Kantot és Jacques Monoryt, Thomas Pynchont, David Lynchet, azzal, hogy a posztmodern esztétika a harmadik kritikát választja legitimációs bázisául, a bevett (modern!) periodizáció megzavarodik, kizökken, felfüggesztődik: *előbb lesz* az aszinkronitás, a kalkulálhatatlanság, a személyelöttiség posztmodernje, mint az „individualista” és a „nemzeties” romantika, a „mindenestül modernnek kell lenni” rimbaud-i programja, az avantgárd megváltásnarratívák; *előbb lesz* az anonimitás, mint a szerzőkultusz; *előbb lesz* a nonfigurális (de Man és Lyotard Kant-olvasata ennek hangsúlyozásában összecseng), mint a „figurák” (nem annyira a lyotard-i, inkább a lacoue-labarthe-i értelemben). Ami megint csak nyomatékosítja, hogy a posztmodern egyáltalán nem a modernitás berekesztését vagy az abból való kilépést mondja ki, hiszen a kezdetben és végben gondolkodó teleológia alapvetően ellenkezik a szemléletével; inkább azt a paradoxont állítja – s már a *Riport* a katasztrófaelméletet hivatkozó passzusai is erre utalnak (*i. m.* 121–129.) –, hogy a *célracionális modernség a posztmodern egy alesete*: a „determinizmus szigetecskéje” a kiszámíthatatlanság óceánjában.

csak a *Leçons sur l'Analytique du sublime* későbbi kommentárjában telítődő megjegyzését, hogy az információs társadalom, a telematika és az adatbankok korában – ahol Lyotard szerint „nincs tudományos titok” (erre visszatérek) – a *képzelőerőnek* („*annak a képességnek, ami egybeilleszti a széttartót*”) az oktatása volna kulcsfontosságú (i. m. 112–113.), ugyanis a képzelőerő paralogikus tudása, a paralógiáról való tudás vagy a *paralógia tudása* anélkül *értékes*, hogy *értékesíthető* lenne, hisz épp *értékesítés és értékelés* műveleti feltételeire enged rákérdezni; végső soron *ez*, a képzelőerő teszi lehetővé „a játékszabályok megváltoztatását” – s *ez*, a fenséges tapasztalata beindította imagináció, az imagináció kiváltotta fenséges az, amiben a bölcsészet számára Lyotard-nak valóban sikerül speciális tudásterületet elkülönítenie, olyan szférát, ami kívül esik a termelékenységet, az értékesíthetőséget, a rendszer-optimalizációt már mindig is tekintetbe vevő, a piac által előre kódolt módon zajló reáltudományos oktatástól; eszerint a bölcsészettudományok, megint Derridával fogalmazva, az előreláthatatlan eseményre teszik fogékonnyá a hallgatót, az eljövendő előkészítésére, a kalkulálhatatlan meghallására, a szabályalkotó szabálytalanság észrevételére, a váratlan kombinációkra, az adott keretek közt lehetetlenre, végső soron tehát a *szingulárisra* – ezért nem is a hatékony szabálykövetésre tanítják, vagyis a legkevésbé sem arra, hogy valamely létező tudásterületen brillirozzanak; hisz az ilyen „technikás zseni” egyáltalán nem géniusz, ő a játékszabályokat betartva játszik, a meglévőt, lehetséget, kalkulálhatót reprodukálja –, míg a kanti, lyotard-i vagy derridai zseninek/innovátornak/filozófusnak, az esemény hírnökének nem a szabályokhoz kell hogy affinitása legyen, hanem éppen a szabálytalanságokhoz, a ráció, a kalkuláció, az előre programozás *megszakításához*; a filozófia a *cezúra*, a *felfüggesztés*, a *paralógia* nyelvjátéka, egy lehetetlen, mert követhetetlen, deviáns nyelvjátéké, amit akárhányan játszanak is, senki sem játszhat *ugyanúgy*... S mivel maga a „posztmodern logika” (egyben a létező kapitalizmus) olyan önszabályozó rendszer, amely folyamatosan felülvizsgálja magát – Deleuze és Guattari szófordulatával: konstans de- és reterritorializálódik –, talán már érthető, miért állítja Bennington, hogy Lyotard diskurzusában *filozófia* és *posztmodern* egybeesik: a filozófus nem totális metanarratívákat gyárt, hogy aztán (fiktív, koholt vagy utópikus) csoportérdekek szószólójaként azok legitimációs bázisára lépjen föl, mint a maga előre kiosztott szerepkörében a régi regék rabságába esett *értelmiségi*, aki a modernitás hajnalától

fogva ugyanazokat az elbeszéléseket szajkózza apró eltérésekkel, hanem úgy tesz, mint a totalizálhatatlan és folytonos alakulásban lévő rendszer önmagától (és tettenérhetetlenül): újrakódolja az agórán zajló heterogén nyelvjátékokat, transzformál.

Lytard válasza a vádra, hogy a rendszer mindenkor kooptálja a dicsőített innovációt – vagyis, hogy a „posztmodern szemlélet”, mint említéd, a rugalmas tőkefelhalmozás, a posztfordista termelés, a vállalati kreativitás koordinátáiba illeszkedne – az tehát, hogy a paralógia valódi (kantianus) innovátora a brillírozó (hegelianus) szakemberrel (hivatalnokkal) szemben nem a játékszabályok szerint, a piac horizontján játszik: aki start-upot indít, abban hisz, hogy az ötlete „eredeti”, de *annyira* azért nem, hogy a piaci szemlélettel ne lehessen *megállapítani* az „eredetiségét”. Aminek megállapítható az eredetisége, már valamilyen mintához, sémához hasonlít. Nem példátlan, mint a valódi gondolat, a műalkotás, a dekonstruálhatatlan *igazság*. Aki „érti”, „uralja” a játékszabályokat, húzhat váratlant, de nem fogja felülírni azokat (a szabályokat), ugyanis *győzelemre* játszik, márpedig győzni csak a fennálló keretek közt lehet. A lyotard-i innovátor találmánya viszont per def. értékelhetetlen; nem egyszerűen azért, mert adott játéktérben szabálytalan húzásnak minősül (ami önmagában még nem kunszt), hanem mert *éppen olyan szabálytalan húzás* (nem biztos, hogy csak *egy* ilyen van), *ami minden szabályt felfüggeszt*. Ezért, hogy a művész, tudós vagy gondolkodó alkotása nem *kritizálja* a fennállót – hiszen ha pusztán opponál, a rendszer rögtön „fölismeri” –, hanem *irritálja*, mint valami hülyeség, ostobaság, zagyva gyerekeség. (Lytard többször hasonlította a filozófust a gyerekhez.) Hogy *későbbi* korrekciók eredményeként a rendszer kooptálja-e vagy sem, kalkulálhatatlan, mint a létrejötté; Lyotard ezzel nem foglalkozik, s szerintem joggal. A nomadizmus deleuze-i elméletének erejéből éppúgy nem von le semmit a transznacionális bérmunka elterjedése, ahogy a *Zarathustráéból* se, hogy a tizedestől fölfelé minden náci tiszt emberfeletti embernek hitte magát. (Persze, az érdekes kérdés, hogy egyes innovációk miként hordozzák magukban a rendszer általi kisajátítás eshetőségét.) Mindenesetre az újdonság létrehozásának kevés meggyőzőbb filozófiai elméletét ismerem, mint Lyotard-ét; ezt semmiképp sem vetném el.¹⁸

¹⁸ Mint már utaltam rá, számos közös vonás fedezhető föl közte és Derridáé között: ehhez lásd Derrida *Inventions de l'autre* a hasonló című kötetben (Galilée, 1987) és a *Feltétel nélküli egyetem* előadást.

Szerintem a „posztneoliberális korban” a *Riport* társadalomképe, egyetemfelfogása az, ami *politikailag* problémás, kellemetlenül naiv, újragondolandó.

Szükségtelen a fennálló „kívülről” adandó bírálatát várni a filozófiától, így Lyotard, hisz az optimalizáció, a stabilizáció, az általános entrópia, a létrejött rendszernek állítólag kiiktathatatlan sajátosságai jegyében a fennálló úgysis folyton újrakódolja, a hatékonyság érdekében mintegy *magamagán átszűri magát*. Hogy ez nem az esetetek javára történik, *hogy mindig lesznek áldozatok*, szerencsétlen együtttható; legfeljebb abból a reményből meríthetünk erőt, hogy az optimalizáció „hosszú távon” „mindenki” javára válik.¹⁹ Azon, hogy ez az érvelés vészesen közel kerül a láthatatlan kézhez és hasonló liberális fantazmákhoz, Lyotard láthatóan nem nagyon izgatja magát. Erre a nagyvonalúságra a klímakatasztrófával és a fasizmusokkal sújtva én ma képtelen lennék. Hogy a rendszer strukturális változásaival szemben éppúgy tehetetlenségre lennénk kárhóztatva („mi”, „filozófusok”), mint ahogy az időjárással szemben (ez a mondás is máshogy cseng ma...), a kortárs milióben inkább cinizmusnak hat, mint a hetvenes években, mikor az elkötelezett értelmiségiek heroizmusát gúnyolta.

Annak, hogy a filozófia(tanszék) – vagy maga a decentrált bölcsészettudomány – mindössze egy *menedékhely* (Herder) esélye, reménye, ígérete, fohásza legyen, ahol megmaradhat vagy létrejöhet egy beszédtér, ami a rendszerhez hasonlóan képes kibillenteni vagy újrakódolni a tudás(t hitelesítő mikronarratívák) axiomatikáját – persze, nem hasraütésszerűen, hanem a vezető tudományágak és művészetek innovációihoz (ettől egészen eltérő fogalmi keretben Badiou úgy mondaná: a filozófia *kondícióihoz*, köztük a politikához) igazodva –, a *Riport* rejtett előfeltevése szerint előfeltétele, hogy a fennálló társadalmi rendszer valóban heterogén nyelvjátékok laza, nonhierarchikus, decentrált szövevénye legyen, amelyet nem béklyóz politikai uralom; a *Riport* szerint ugyanis a politika is csak egy nyelvjáték vagy alrendszer a társadalmi praxisok totalizálhatatlan sokaságában, amely nem uralkodik a többi fölött, pusztán szakpolitikai kérdéseket kezel.

¹⁹ Farkas Zsolt említett szövegében bombasztikusabban fogalmaz: „[Lyotard] úgy látja, hogy a Szisztémában elég rejtett akna és időzített bomba van – saját maga által – beépítve ahhoz, hogy ne kelljen kívülről és erőszakosan döntögetni. Eszerint az értelmezés szerint tehát a paralóg inventor: a tudatosan vagy tudtán kívül »baloldali« – a szisztémát anarchizáló – technokrata.” (Kiemelés az eredetiben.)

Ez az előfeltétel több okból is tarthatatlan, ráadásul némileg el-
lentmond Lyotard más állításainak.

A tudásrendek közti hierarchia így nem vész el, csak átalakul. *A Riportban a (rendszerelmélet által leírt) társadalmi struktúra szolgál-
tatja a bölcsészet átalakításának kondícióját, a reáltudományok tudásmo-
delljei pedig a követendő mintáját.* Még az az olvasat is megkockáz-
tatható, hogy az eljövendő intézet *záloga* a politikai elméletté tett
wittgensteinianizmus (szinte anarchisztikus) közvetlen demokráciá-
ja, míg a *struktúráját*, a nemteljességet, a nonlinearitást, a kiszámít-
hatatlanságot artikuláló reáltudomány szolgáltatja. Ha a mondott
tudományokhoz való felzárkózást a bölcsészettudomány elvétí – ha
tehát a filozófia továbbra is magának vindikálja a centrális szerepet,
s hierarchizálja a fakultásokat –, azt a letűnt társadalmi berendezke-
dést fogja visszatükrözni, amelyben még létezett centrális (politikai!)
erőtér.

A Riportnak ezeket az axiómáit el kell vetnünk.

Ám ez nem vonja maga után, hogy ne fogadhatnánk el Lyotard
egyik-másik *ötletét*, vagy ne érthetnénk egyet a felvilágosodás nagy-
betűs egyetemének kudarcos voltát illető diagnózisával. A bölcsészet
posztmodern képéről nyújtott – persze, erősen stilizált – leírást sze-
rintem nem érdemes sutba vetnünk. De az ideális tudományos intéze-
tek eljövételét, mint a jóléti államkapitalizmusok felbomlása óta eltelt
évtizedek neoliberais oktatáspolitikája mutatja, teljes *gondolatmenet*
nem segíti elő. Mindenki ismeri a piacnak tett ügyetlen gesztusok, a
politikának való kiszolgáltatottság és a klasszikus tudáskép kétség-
beesett védelmezésének háromszögében hozott *ad hoc* intézkedések,
ostoba kompromisszumok, remegő kézzel végrehajtott reformcskák
következményeit. A lyotard-i érvelés a háromszögnek csak a harma-
dik csúcsát támadja, a másodikról mintha nem is tudna, az elsőben, a
„piaci tendenciákban” pedig inkább lát szövetségest, mint ellenfelet.

A történeti többlettudás nem hatalmaz föl gúnyolódásra; kelet-
európai államok és egyetemek polgáraiként pedig amúgy sincs ked-
vünk nevetni.

Íme még néhány probléma, csak felsorolásszerűen.

Attól még, hogy mindenki tud bizonyos *titkok* létéről – így a pénz-
ügyi és a politikai hatalom összefonódásáról; az általános offshore-
ról; a titkosszolgálatok és a „közösségi médiák” együttműködéséről;
a nyugati államok és transznacionális cégcsoportok a kelet-európai
államok szuverenitásába való beavatkozásáról; kelet-európai államok

és paramilitáris alakulatok összefonódásáról stb. –, ezek hogyan volnának titkok; hisz a titok *lényege*, hogy *mindenki* tudja *valamiről*, hogy titok.

Liotard bő évtizeddel előzte azokat, akik a kilencvenes évek *hightech*-optimizmusában az internettől valamiféle demokratizálódást, a kis elbeszélések és mikrolegitimációs eljárások rizomatikus szétterjedését várták; ma már fölösleges is említeni, hány és hány esemény és tanulmány bizonyítja, hogy az interneten nem pusztán reprodukálódnak – sőt, fölerősödnek – a kizárások gyakorlatai, de maga az internet mint rendszer még csak önszerveződőnek sem tekinthető.

Az is érthetetlen, miért feltételezi Lyotard, hogy a tudásokat legitimáló narratívák azonos önérvényesítő *erővel* jelennének meg a nyilvánosságban; a kortárs manipulációs gyakorlatok inkább azzal a tanulsággal szolgálnak, hogy a tömegkommunikáció minden korábbinál jobban megkönnyíti a „mikronarratívák” a hagyományos nemzeti-fasiszta vagy piaci-neoliberális mítoszokkal való elnémitását; a tömegmédiában nincs „lokális” (ahogy a habermasi „életvilág” feltételezése is tévhit). Konszenzus honol, de ennek az egyezménynek – mint azt Althussertől és Lacantól Derridán és Deleuze-ön át Lyotard-ig az összes jelentős francia gondolkodó kimutatta a saját eszközeivel (ezt nem értik a kommunikáció apostolai) – *nincs valódi szubjektuma*: nem szabad viták deliberatív eredménye, hanem fasisztoid beütésektől sem mentes neolib ideológia; nem döntött róla semmiféle „köz”, mert a „köz” csak pszeudoszjektum, fikció (a modernitás bármely politikai diskurzusa állítsa is a létét).

Az agonizáló disszenszus modellje talán éppen azért nem alkalmas a (liberális vagy kommunista) univerzalizmus és az etnikai vagy kulturális partikularizmus összecsapásainak artikulálására, mert – az antihegelianus francia elméletek jegyében – csak összemérhetetlen és egymással vetélkedő szingularitásokkal számol. Ettől nem független hiba Lyotard érvelésében – ezt a *Différend*-ben szerintem korrigálja –, hogy feltételezi, hogy valamely partikuláris beszédmód egyeduralomra jutása, „terrorja” esetén létezik olyan, szükségképp elfogulatlan fórum, amely előtt megnevezhető és ellenjegyeztethető a terror; a későbbi mű már tisztázza, hogy a terror lényege, hogy adott diskurzustéren belül még csak nem is nevezhető terrornak, nem ismertethető el akként, és modellez a terror tapasztalatának metadiskurzív beírására szolgáló stratégiákat is. (Köztudottan Auschwitz tapasztalata és a holokausztagadás kapcsán.)

Végül, de nem utolsósorban: csak mert a diskurzus elkoptatott-nak érzi a hagyományos marxi fogalomkészletet, így unja az olyan kifejezéseket, mint *kizsákmányolás*, *prekariátus*, *strukturális munkanélküliség*, *zuhanó profitráta*, *osztályharc* vagy *krízis*, a fogalmakkal megnevezett jelenségek nem tűntek el. (Bár ez igencsak megváltozott a 2008-as válsággal; ennyiben 1979 és a kétezres évek közepe közt kisebb a „távolság”, mint 2008 és 2019 között.) Nehezen értem, miért véli Lyotard, hogy csak mert a (meglehetősen homogénnek mutatott) marxista munkásmozgalom emancipációs ígéretének állítólagos teleológiáját „immár” nem lehet hitelesen képviselni, miért merült volna ki magának a marxizmusnak mint a kapitalizmus vagy a politikai gazdaságtan kritikai elméletének a magyarázóereje is; mintha ugyanaz a később gyakran hangoztatott érv állna az állásfoglalása mögött, ami szerint „a létező szocializmusok összeomlása” bizonyította a marxi elmélet tarthatatlanságát. (Ahogy a „szakember” állítólagos szakértelmének mítosza is elég rossz emlékü két évtizednyi gazdasági neoliberalizmus és a szakértői kormányok országolása után, közben.)

A *Riport* szerint a legnagyobb veszély egyfelől a racionális/homogén tudásképet előírányzó filozófusi „terror” à la Habermas, másfelől az osztályharc „tudományos alapokra helyezett” althusseri elmélete, amelyek Lyotard szerint szükségképp kevésbé hatékonyak a disszenzus kiváltásában, mint maga a rendszer; ám Lyotard a számbavehetetlen – a badiou-i jelentést megfordítva: az „egyként-számlálhatatlan”, „egységessíthetetlen” – pluralitás affirmálásával végső soron egy antagonizmusok nélküli, tulajdonképpen *stabil* és *ön-optimalizáló* társadalmat ír le, ahol politika (állam), nyilvánosság (agóra) és gazdaság összeolvadt, a szakértők pedig mindent elrendeznek. (Ez volna a posztindusztriális demokrácia, amelynek politikai elméletével Lyotard nem foglalkozik.) Ebben a modellben a rendszer alapjait érintő *tulajdonképpeni* disszenzus kirobbantására mintha nem is volna lehetőség. Mégis, milyen szókincese marad a terrorral szemben a korlátozhatatlan heterogenitás affirmálóinak? Hol reklámálhatnánk a terror miatt, ha egyszer nincs felsőbb instancia vagy független bíróság – jogi, politikai, teológiai hatalom – mint ahogy *nincs* –, amely meghallgatná és ellenjegyezné a panaszunkat? Milyen politikát művelhetnénk, ha nemhogy a nyelvjátékok nyilvánosságbeli pluralitása nem érvényesül, de még agóra sincs, intézményeink pedig romokban?

De Latour a *Why Has Critique Run Out of Steam?*-ben adott híres érvelésével szemben nem gondolom, hogy a tudományos igazságokat narratív bizonyításra szorító Lyotard diskurzusán – persze, nem a Habermas segítségével félreolvasott magyar Lyotard-én... – belül ne volna *tudományos igazság*ként artikulálható olyasmi, mint a klímaváltozás (ami univerzalizmus és partikularizmus összefeszülésének egyik legaktuálisabb instanciája). Igaz, nem valamiféle dogmatikus igazságként, amit a közösségnek a szakértő bemondására nyomban el is kéne hinnie. (Nyilván a „klímaváltozás-szkeptikusok” miatt – okkal – aggódó Latour sem gondolja komolyan, hogy a „tudomány”, a szakértő tévedhetetlen lenne, minden szava arany, s ne kéne demokratikus vagy megvitatható módon igazolnia felfedezéseit.) Az elmúlt években azt látni, hogy a globális társadalmat „érzékenyítendő” sorra születnek a klímakatasztrófát egyes állatfajok vagy földrészek pusztulását dokumentáló *mikrotörténetekkel* bemutató tudományos és zsurnalisztikus cikkek, tévésorozatok és filmek – ha a retorika nem is, a gyakorlat szerintem Lyotard igazát tükrözi. A *Riport* alapgondolatának banalizálása azt mondani, hogy egyáltalán akkor érthetjük meg, foghatjuk föl a felfoghatatlan mértékű pusztulást, ha nem valami arctalan globális szubjektumot teszünk meg az elszenvetőjének, hanem mondjuk az északi simabálnak, a szumátrai orrszarvúk vagy az antarktisi gleccserek mikronarratíváját. A nagy elbeszélésekkel vagy a történelemmel szembeni szkepszisnek nem az elbeszélés „hősenek” a „mérétevel” van baja. A szkepszis azt nyomatékosítja, hogy semelyik tudományág (vagyis beszédmód) nem fejezheti ki vagy keretezheti a történelemtől, a társadalomról és/vagy a természetről szóló tudás aktuális állapotát. Minden diszciplína a saját igazáért felel, önálló legitimációs kritériumokat működtet. Lyotard túlon túl optimista demokráciafelfogásában az számít legitim nyelvjátéknak, ami képes elfogadtatni magát a többséggel, értelemszerűen akár úgy is, hogy közben ellentmond egy másik legitim nyelvjátéknak – ez a következőképpen, hogy nem jelölhető ki semmiféle ítélőszék, ami előre eldöntené, melyik tudáság mondhatja ki egy társadalmi tény (Durkheim), mondjuk a globális felmelegedés igazságát. A globális felmelegedés független tudományágak nem totalizálható konstrukciója; kaleidoszkópszerűen másként fest, ha a geológia, másként, ha a biológia felől nézed, s megint másként, ha a filozófia, másként, ha az irodalom felől és így tovább. A Föld pusztulásának, ha lezajlik, nem lesz (egyetlen) szubjektuma.

Lyotard keveset beszél a reáltudományos igazságok elfogadtatásáról, azt pedig mintha tényleg nem tudná kifejezni a diskurzusa, hogy mi volna a teendő a fake-news-zal (vagy a minden „kedvezőtlen” hírre fake-news-t kiáltó Donald Trump-i/breitbari nihilizmussal, a trollokkal) szemben. Ettől valóban olyan benyomást kelthet, mintha Lyotard-ban föl sem merülne, hogy elképzelhető a szakértők olyan tudományos igazsága, ami semmiféle narrativizálással nem tud konszenzust kivívni magának. Más szavakkal, mintha a techno-szcientizmusa miatt azt gondolná, hogy elegendő megtenni a mindenkori tudományos igazságok értékmérőjének a *hatékony-ság* kritériumát; a *hatékonyabb* termelési vagy tömegkommunikációs eszközök vagy áruk megalkotásának teret engedő tudományos felfedezés előbb-utóbb úgyis utat tör magának. Ez a hatékonyság-mítosz erősen vitatható. Ugyanakkor... Nem tudom, jól van-e így vagy sem, mindenesetre feltűnő, hogy a klímakatasztrófa megelőzésére alkotott komolyabb programok, így a Green New Deal vagy a „nemnövekedés” [*Degrowth*] mozgalom általam ismert csomagjai Lyotard-hoz hasonlóan egytől egyig amellet érvelnek, hogy a zöld fordulattal a rendszer fenntartása – nemcsak az emberiség mint olyan *fennmaradása*, de olyan „partikulárisabb” követelmények is, mint például a társadalmi javak egyenlőbb elosztása – *hatékonyabban* menne (munkahelyteremtés, vállalati különadók stb.). Azért mondom, hogy a retorikáról eldönthetetlen, jó-e vagy sem, helyes-e vagy sem, mert mivel a nyilvánosság jelenlegi állapotában elgondolhatatlannak tűnik olyan „komoly” érvelés, hogy a hatékonyság márpedig csak a Föld vagy az emberiség túlélésében mérettetik meg, az anyagi költségek vagy a partikuláris társadalmi érdekek pedig fikarcnyit sem számítanak, azt sem tudhatjuk, hogy pusztán „stratégiai okokból” érvel-e mindenki (így Lyotard is) a fennálló „hatékonyabbá tételével”, vagy is pusztán „stratégiai okokból” veszik-e át a rendszer vezényszavául szolgáló „hatékony-ság”-retorikát, abban bízva, hogy a létező kapitalizmus előbb-utóbb felvesz magába, vagy valóban hisznek-e a hatékonyság mítoszában. Egyáltalán, mit jelent *hinni* a hatékonyság mítoszában?...

L. M.: Ismeretes, hogy az igazán posztmoderneknek (vagy „posztstrukturalistáknak”) tartott gondolkodók jelentős része meglehetősen idegenkedett attól, hogy e címkét rájuk ragasszák. Foucault, Derrida vagy Deleuze aligha békült ki egy efféle beskatulyázással, inkább többnyire óvatosan kerülte ezt a kérdést. Azt is fél szokás emlegetni a posztmodern „ön-

idegenségével” kapcsolatban, hogy amerikai konstrukcióról van szó, amely a *French Theory* fedőnév alatt voltaképpen egymástól meglehetősen idegen elméleteket társított, amelyek között magában Franciaországban vajmi kevés kommunikáció létesült. Hadd térjek rá ezen a ponton a magyar vonatkozású dolgokra! Tamás Gáspár Miklós írta nemrégiben: „A ’80-as években született meg a máig reprezentatívnak érzett új magyar irodalom (amelyet tévesen képzelnek »posztmodernnek«, de ez mellékes) – Tandori, Petri, Esterházy, Nádas, Krasznahorkai, Bodor Ádám, Kertész Imre és nagy jelentőségű kritikusaik, Balassa Péter és Radnóti Sándor – »kánonja« (a filmet, színházat, képzőművészetet, zenét, bölcsészetet itt nincs terem akárcsak szóba is hozni), amely kimondva vagy hallgatólagosan antikommunista volt, s amely lezárta a baloldal régi ellenkulturális vezető szerepének a történetét.” Eszerint amit posztmodernnek vagyunk hajlamosak látni a magyar kultúrán belül, sokkal inkább a konzervatív(-liberális) modernség része. Ennyiben amiként a nyugati posztmodernnel kapcsolatban felvetődik a kiüresedtség, a mesterkéeltség vádja, úgy a magyar változattal kapcsolatban is felmerülhetnek kétségek (vö. e gondolat azon variációjával, miszerint nem lehetünk posztmodernnek, hiszen sosem voltunk modernnek). Miként tekintesz erre a kérdésre?

S. B.: Olyan különböző írásmódok kerülnek ebben a felsorolásban egymás mellé, hogy bármiféle átfogó címke, legyen az akár csak a „hallgatólagos antikommunizmus” (számomra elég ködös) fogalma, szerintem elnagyolt, félrevezető, téves. Irodalom esetében pláne. Létezik olyan szerző, Esterházy vagy Tandori talán jó példa – „példátlan példa”, ahogy Derrida mondaná –, aki szövegalkotó „szépirói” gyakorlatában egész másfajta protokollt követ, másképp bánik a szavakkal, mint mikor nyilvánosan a politikai álláspontjáról, közéleti kérdésekről, esetleg a saját írói gyakorlatáról beszél. (Ez Bourdieu *savoir-faire* és *savoir-dire* közti fontos megkülönböztetése, azzal a különbséggel, hogy írónál a *savoir-faire* is „mondás” [írás]. Lyotard persze úgy mondaná: irodalmat csinálni és irodalomról beszélni – különböző nyelvjátékok.) Tandori, Esterházy vagy a kései Petri intervenciói óta bizonyos felvilágosodásbeli vagy romantikus fogalmak alatt, amelyekre maga a liberális-konzervatív modernség személyiségmodellje is nagyban épít, így az önállóság, az önazonosság, a szuverenitás, az autonómia, a döntés vagy az eredet(iség) fogalmai s az egész diskurzív hálózat alatt, amit ezek kiadnak, nem érthetjük ugyanazt, mint fellépésük előtt. Furcsának tűnhet, Bourdieu megkülönböztetésével mégis érthető, hogy az írásaikból és a nyilvános szerepvite-

lückből – ez inkább Esterházyra és Petrre vonatkozik; de említhetjük Mészölyt vagy Rakovszkyt, Tolnait, Marno Jánost, Erdély Miklóst, akár Takács Zsuzsát is – kihatározható „politikai ideológia” eközben zökkenőmentesen illeszkedik a „konzervatív-liberális modernség” a szépirodalmi műveikben éppen általuk (is) megbontott halmazába. Kétségtől igaz, hogy a „baloldal régi ellenkulturális vezető szerepe” című nagytörténet, akár csak TGM diskurzusa, azokra a modern fogalmakra épül (és ez a modernség nem Kanttal, hanem Descartes-tal kezdődik!), amelyeket az említettek szövegei áthúztak (a heideggeri/derridai „*sous rature*” értelmében), törlésjel alá helyeztek; de ez a gyakorlat, Lyotard-éhoz hasonlóan, nem opponálás, hanem irritálás. Hogy az említettek „magánemberként” antisztalinisták vagy antibolsevikok vagy antitotalitáriusok voltak – mint a hetvenes-nyolcvanas évek magyar értelmiségének szerintem az egésze –, s hogy ezt néhányan közülük úgy mondták, és ma is úgy mondják, hogy ők „antikommunisták”, szerintem nem fejez ki többet, mint hogy nem kenyerük az „elnyomatás”, a „parancsuralom”, a „cenzúra”. (Itt is, mint mindig, azért csak idézem a fogalmakat, mert bizonytalanok érzem a jelentésüket.) Az „antikommunista” címke kiutalásával (vagy akár a felvállalásával) az a legnagyobb problémám, hogy úgy állítja be a dolgot, mintha a felsoroltak és mások ugyanazt értenék kommunizmus vagy baloldali ellenkultúra alatt, mint Tamás Gáspár Miklós, és *deliberatív*e (megint ez a szó!) ellene döntöttek volna. Pedig ez nincs így. Sőt, könnyen lehet, hogy nagyon is affirmálnák azt a „sztalinizmustól”, „bolsevizmustól”, „államkapitalizmustól”, „dogmatikus metafizikától” (stb.) megtisztított kommunizmust és marxizmust (szándékosan nem teszek idézőjelet), amit Tamás Gáspár Miklóssal együtt én is vállalok – csak éppen nem jutottak el hozzájuk azok a szövegek (vagy nem is keresték azokat a szövegeket), amelyek explikálták volna a számukra, mi a különbség ezek közt a fogalmak közt, s hogy miért előnyösebb marxista fogalmi készlettel analizálni a kapitalizmust, mint „polgáriakkal”. Az ember nemcsak az írásmódjában és fogalomhasználatában, de a hitében, a „legszemélyesebb meggyőződéseiben” is olyan őt megelőző hagyományokra van utalva, amelyek fölött nem uralkodik; az irodalom intézményében talán éppen az a nagyszerű, hogy az írás véletlene gyakran rácáfol az önként vállalt, gyakran együgyű ideológiai címkékre.

Az az abszolút biológiai egyenlőség, amit Nádas az *Emlékiratok könyvében* színre visz, „politikailag” szerintem csak a „kommunizmusra” fordítható, még ha ezzel a fordítással, mint minden fordí-

tással, csorbul is a jelentése – és még ha maga a szerző nem is írná alá a „kommunizmust”. Petri korai verseskötetei voltaképp marxista szemlélettel íródtak; a „személyeset”, az „alanyit”, az „Én”-t Lukács és (akkor még hű) tanítványai nyelvén fejezi ki, bárhogy ágáljon is a „létező szocializmus” ellen. Balassa Péter kilencvenes évekbeli szövegei, először is az *Eszéktől Északra* című, igen megrázó előadás²⁰, ami a nyolcvanas évekbeli „eredményeknek” a rendszerváltás kulturális és gazdasági csődje felőli felülvizsgálata, majd a *Halálnapló* és a *Szabadban* (már elég zavaros) írásai, aztán az *Édes Anna*-elemzés, végül a tervezett Móricz-kötet, kettős protokollt követnek: az egyik cél a szegénység, elesettség, nincstelenség ellenkultúrájának teoretizálása, a magyar kultúra egy – althusseri értelemben vett – kulturális „búvópatakjának” felszínre hozatala (olyan művekhez is visszanyúl, mint Jeles *A kis Valentinója* és *Drámai eseményekje*, Tarr filmjei); a másik egy marxizmus nélküli kapitalizmuskritika explikálása (ez főleg a *Szabadban* projektje). Ellene lehet vetni, hogy miért nem a baloldali elmélettel keretezi az ellenkultúráját; elképzelhető olyan kánon, amelyben Kosztolányi és Móricz helyét Palasovszky és Kassák, Jelesét és Tarrét Magyar Dezső és Szentjóby tölti be. És kétségtelen, hogy a balassai marxizmusmentes antikapitalizmus vészesen közel sodródik egy Heidegger-félreolvasáson alapuló, csekély hozadékú – sőt, elég gyanús – romantikus antikapitalizmushoz.²¹ De az mégse megy, hogy csak mert Illyés Gyula, Déry Tibor vagy Vas István valaha a kommunista mozgalom tagja volt, olvasott is ezt-azt, be is számolt ez irányú emlékeiről, és eszébe se jutott volna antikommunistának mondani magát, inkább számítson a „baloldal régi ellenkultúrájához”, mint mondjuk Barnás Ferenc, Borbély Szilárd, Hazai Attila, Szijj Ferenc, Szvoren Edina vagy Tar Sándor munkássága, Jelesé, Tarr Béláé, csak mert utóbbiak nem mondták magukat kommunistának, sőt²², és semmiféle tapasztalatuk nem volt baloldali ellenkultúráról. (Ami, mármint a tapasztalat hiánya, megint csak nem személyes döntés kérdése.) Arról beszélek, hogy *mást jelent a szövegek, az irodalom politikája*, mint a szerzők „ideológiai állásfoglalása”. Szövegek anélkül is irritálhatják a „fennállót” – ellenkulturális akcióként értelmezhetők –, hogy bármiképpen kapcsolódnának a mun-

²⁰ BALASSA Péter (1994): *Eszéktől Északra*. *Jelenkor*, 37. évfolyam, 3. szám.

²¹ György Péter érdeme, hogy az *Apám helyettben* (Magvető, Budapest, 2012) saját apja sorsával rekonstruálta, hogyan vezethetett ilyen „szembehelyezkedés” a rendszerváltás utáni Magyarországon (is) a szélsőjobboldalra.

²² A fiatal Tarr Béla egyébként annak mondta.

kásmozgalom vagy a baloldali avantgárd hagyományához. A magam részéről inkább kapcsolódnék az érzékelhető ranciére-i felosztásának (irodalom)politikájához (ami egész más korszakolást követ, mint a klasszicizmus–modernitás–posztmodern), s vizsgálnám efelől egyes irodalmi művek „értékét”, mint hogy méricskéljem, mennyiben válnak folytonosságot valamiféle nagytörténettel.

Abban egyetértek, hogy Radnóti Sándor és a *Holmi* – amivel egyébként Balassa alig vállalt közösséget, amit Kertész Imre „értemiségi bulvárlapnak” nevezett, és ami Tandoriról alig közölt mérvadó szöveget, ha egyáltalán – deklaráltan kívül helyezkedett a baloldali ellenkultúrán. Egy folyóirat, egy intézmény esetében ez leszögezhető. És abban is egyetértek, hogy az előző bekezdésben a „szegénység ellenkultúrája” – ugyancsak elég együgyű – halmazába felvett szerzőket nem túlzottan kultiválták. Az is igaz, hogy Nadas, Kertész, Bodor, Radnóti Sándor vagy Krasznahorkai harcosan modernista, és olykor csakugyan antikommunista retorikával ír(t). *De hát őket nem is szokás a magyar posztmodernhez sorolni.* Azt a kilencvenes években feltűnt generációt szokás, amely az Esterházy és Tandori megnyitotta irodalmi térben „szocializálódott”, s amely már hozzáfért a posztmodern elmélethez is (többek közt ehhez az általunk tárgyalt Habermas–Lyotard–Rorty-kötethez): az eddig felsoroltakon túl Garaczit, Kemény Istvánt, Kukorelyt, Marno Jánost, Németh Gábort, Téreyt, Tóth Krisztinát stb. Igen, ők „sosem voltak modernek”. „Reflekáltak”, „tudatosan” sajátították el a(z) (angolszász, francia, horvát, japán, magyar, orosz, szerb...) posztmodern irodalmak és elméletek nyelvjátékát; nem a korszellem – vagy a kapitalizmus személyfeletti „kulturális logikája” – fejeződött ki a szövegekben, hanem szövegtapasztalataik. Sosem voltak modernek. De miért gondolnánk, egyébként par excellence modernista, fejlődéselvű, lineáris történelemfelfogással, hogy *előbb* modernné kell válnunk, hogy *aztán* posztmodernné lehessünk?

„Mais qui, nous?”²³

* Losonczi Márk e mű megírásának idején a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézete 43007-es számú, Szerbia Köztársaság Oktatásiügyi, Tudományos és a Technológiai Fejlődésért Felelős Minisztériuma által támogatott projektjének munkatársa volt.

²³ DERRIDA, Jaques (1972): *Les Fins de l'Homme*. In Uó: *Marges de la Philosophie*, Minuit, Párizs, 164.