

A találkozás pillanata
Althusser, Benjamin és a történelem

jelige: heo945
Lezárás dátuma: 2023. 01. 04.

Tartalomjegyzék

Bevezetés.....	3
1. A szöveg recepciójáról.....	4
2. A szöveg rekonstrukciója és értelmezése.....	6
2.1. Mi a filozófia?	6
2.2. A találkozás materializmusának gyakorlati vonatkozásai és tétjei.....	10
2.2.1. A találkozás materializmusának tárgyköre. Természet és/vagy történelem?	10
2.2.2 Althusser szubsztantív állításai a történelemről.....	13
2.2.3. A történelem értelméről és értelmezéséről. Ágencia a történelemben.....	19
2.3. Althusser kései Marx-értelmezése	21
3. Althusser és Walter Benjamin történelemfelfogása. Egy párhuzamos olvasat kísérlete	
.....	24
3.1. Bevezetés	24
3.2. Althusser és Benjamin történelemszemléletének rokon vonásai	25
3.3. Althusser és Benjamin a szakirodalomban. A párhuzamos olvasat további kérdései	29
Bibliográfia.....	33

Bevezetés

Dolgozatom középpontjában Louis Althusser egy posztumusz publikált szövege áll, amely a *Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre*¹, azaz *A találkozás materializmusának rejtett áramlata* címet viseli. Ez a fragmentált, eklektikus és különös szövegkomplexum 1994-es francia és 2006-os angol nyelvű megjelenése óta, noha felkeltett bizonyos figyelmet, korántsem volt akkora hatással a filozófiai gondolkodásra, mint a szerző '60-as és '70-es években írt, ma már klasszikusnak számító munkái.² Az alábbiakban a szöveg rekonstrukciója és értelmezése által azt kívánom felmutatni, hogy ennek ellenére egy rendkívül figyelemre méltó írásnak tekinthető, mert a benne felvázolt projekt új perspektívákat nyit meg Althusser gondolkodásában, valamint tágabb történelemelméleti kontextusban egyaránt.

A dolgozat három részre tagolódik. Az első részben röviden áttekintem a szöveg recepciójának főbb irányait és ezek fényében megfogalmazom saját értelmezésem kiindulópontját. A második rész első fejezetét a szöveg rekonstrukciója határozza meg: célom itt az althusseri filozófiakoncepció fogalmainak, tárgykörének és lehetséges funkcióinak meghatározása két kérdés mentén:

- 1) Hogyan fogja fel Althusser a filozófiát? Mi marad a filozófiából annak itt vázolt felfogása mellett?
- 2) Milyen tétekkel bír a „találkozás materializmusa”? Milyen gyakorlati vonatkozásai vannak?

A második pontban feltett kérdésekkel a rész második fejezetében foglalkozom. A harmadik részben az althusseri szöveg általam adott értelmezése mentén összehasonlítom ennek

¹ A szöveg kiadástörténetéhez ld.: Louis Althusser és François Matheron (szerk.), *Écrits philosophiques et politiques. Tome 1* (Párizs: STOCK-IMEC, 1994, 533–538).

A továbbiakban minden olyan hivatkozás, ahol csak oldalszámot adtam meg, erre a szövegkiadásra utal, és a kiemelések is ezt követik. Fontos megemlíteni, hogy Althussernek nem ez az egyetlen szövege, amely a találkozás materializmusával foglalkozik: gondolkodásának ezen korszakából származik még a Fernanda Navarro által készített interjú tartalmazó *Filosofía y marxismo* c. kiadvány, amely eredetileg 1988-ban, Latin-Amerikában jelent meg (fordításait ld. a következő kötetekben: Louis Althusser, „Philosophie et marxisme” In *Sur la philosophie*. Párizs: Galimard, 1994, 13–79, valamint Louis Althusser és G. M. Goshgarian (szerk.), *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978–1987* London/New York: Verso, 2006, 251–289.), az ehhez az interjúkötethez kapcsolódó, Althusser és Navarro közti levelezés (ld. Althusser, *Sur la philosophie*, 87–137; Althusser és Goshgarian, *Philosophy of the Encounter*, 208–250), a *Portrait du philosophe matérialiste* c. szöveg (ld. Althusser és Matheron, *Écrits philosophiques et politiques*, 581sk.), illetve Althusser egyéb, a párizsi IMEC-archívumban őrzött jegyzetei, melyeknek egy része folyóiratokban jelent meg (ld. Louis Althusser, „L’unique tradition matérialiste,” *Lignes* 18 [1985/1993]: 71–119 és Uő., „Du matérialisme aléatoire,” *Multitudes* 21[1986/2005]: 179–194). Jelen dolgozatban a *Le courant souterrain...*-nek a korpuszban elfoglalt középponti szerepe miatt a vizsgálat elsődlegesen erre korlátozódik.

² Ld. mindenekelőtt a következő tanulmányköteteket: Louis Althusser, *Pour Marx* (Párizs: Éditions La Découverte, 1965/2005) és Louis Althusser et al., *Olvasni a Tőkét*. (Budapest: Napvilág Kiadó, 1965/2018), melyek tanulmányaiból magyarul is készült egy korabeli válogatás: Louis Althusser, *Marx – az elmélet forradalma* (Budapest: Kossuth, 1968).

történelemkoncepcióját azzal, amely Walter Benjaminsnak a *Történelem fogalmáról* írt téziseiből rajzolódik ki, fölvetve egy párhuzamos olvasat lehetőségét.

1. A szöveg recepciójáról

Az alábbiakban röviden áttekintem, hogy a szöveggel foglalkozó szakirodalomban milyen alapvető értelmezési tendenciák, attitűdök figyelhetők meg, majd tisztázom, hogy dolgozatom milyen pozíciót foglal el az ezek által kialakított térben. Egyrészt terjedelmi okokból, másrészt mivel nem a szöveg recepciója áll vizsgálatom fókuszában, nem rekonstruálom részletesen a szakirodalom egyes műveit, hanem csupán ezek általános tendenciáit vázoló fel. Úgy látom, így háromfajta olvasat, illetve megközelítésmód kristályosodik ki, attól függően, hogy a szerzők hova helyezik vizsgálatuk és értelmezésük hangsúlyait.³

Ezek közül az első az, amelyre *politikai olvasatként* hivatkoznék. Azt persze, hogy Althusser szövegének alapvető politikai implikációi vannak, egy értelmező sem tagadja, azonban két fontos tanulmányban⁴ is megfogalmazódik egy ennél erősebb állítás: az, hogy a szöveg elsősorban nem filozófiai, hanem *közvetlenül* politikai jellegű (Moulier-Boutang egyenesen úgy fogalmaz, hogy az aleatorikus materializmus „maga a politika”⁵), azaz célja nem az, hogy a filozófiai diskurzust befolyásolva, közvetetten, hanem hogy konkrét politikai akciókat irányítva hasson a valóságra.⁶

A második jól kivehető tendencia az előbbihez képest éppen fordítva, a szöveg elméleti, filozófiai jellegére helyezi a hangsúlyt; ezt *ontológiai olvasatnak* nevezem, ugyanis azon kommentátorok, akik ide sorolhatók, úgy látják, hogy Althusser erőfeszítései egy átfogó elméleti projektre, jelesül a materializmus ontológiai megalapozására irányultak. Éppen így fogalmazza meg ezt Jean-Claude Bourdin⁷, de hasonló állításokat olvashatunk Nick Hardy⁸ és

³ Természetesen nem állítom, hogy a szövegről írt minden tanulmányt be lehetne, illetve be kellene sorolni az általam felállított csoportokba (hiszen több olyan tanulmányra is hivatkozom, amelyeket egyikbe sem sorolok be); a csoportosítást részben az áttekintés megkönnyítése, részben pedig a recepcióhoz viszonyított pozícióm világosabb megfogalmazása céljából vezetem be.

⁴ Yoshihiko Ichida és François Matheron, „Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser ? Considérations aléatoires sur le matérialisme aléatoire,” *Multitudes* 21 (2005): 167–178 és Yann Moulier-Boutang, „Le matérialisme comme politique aléatoire,” *Multitudes* 21 (2005): 159–165.

⁵ Ld. Moulier-Boutang, „Le matérialisme comme politique aléatoire,” 163: „Le matérialisme aléatoire, c’est la politique, (...) une politique de la révolution (...).”

⁶ Ebben az összefüggésben beszél Ichida és Matheron arról, hogy Althusser itt a szubjektivitás materialista elméletét igyekszik kidolgozni. Vö. Ichida és Matheron, „Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser ?,” 177.

⁷ Ld. Jean-Claude Bourdin, „La rencontre du matérialisme et de l’aléatoire chez Louis Althusser,” *Multitudes* 21 (2005): 139–147, itt 143: „[L]e matérialisme de la rencontre n’est pas un nouveau matérialisme, mais une ontologie qui donne au matérialisme son «assiette» (...)”

⁸ Ld. Nick Hardy, „Wolff, Althusser, and Hegel: Outlining an Aleatory Materialist Epistemology,” *Rethinking Marxism* 26, 4. sz. (2014): 454–471, itt 465: „In posthumously published manuscripts, Althusser outlined a Marxist ontology (...)”

Irene Viparelli⁹ tanulmányaiban is (noha utóbbi csak megemlíti Althusser '80-as évekbeli írásait). Az ontológiai olvasat kidolgozásában kétségtelenül Wal Suchting ment a legmesszebb, aki komoly értelmezői szigorral rekonstruálja a szöveget, annak interpretációs nehézségeit pedig Wittgenstein logikai atomizmusának bevonásával igyekszik megoldani.¹⁰ Az ontológiai olvasat képviselői Althusser atomizmusára és a találkozások leíró fogalmiságára helyezik a hangsúlyt, komolyan véve Epikuroszhoz való visszatérését.¹¹ Abban viszont úgy tűnik, nincs közöttük egyetértés, hogy a találkozás materializmusának fogalmaival csak a társadalmi jelenségek írhatók-e le, avagy a leírás kiterjeszthető a természeti jelenségekre is.¹²

A harmadik megközelítésmódhoz tartozó tanulmányok célja az, hogy Althusser kései munkáit elhelyezzék a szerző életművében, „szimptomatikus olvasatnak” alávetve azokat. Itt két meghatározó álláspontról beszélhetünk: az értelmezők egy csoportja (Gregory Elliott¹³, François Matheron¹⁴, Banu Bargu¹⁵, G. M. Goshgarian¹⁶, William S. Lewis¹⁷) szerint az életműben a témák, problémák és a fogalmiság tekintetében folytonosság figyelhető meg, míg az ellenkező meggyőződést, jelesül azt, hogy a kései szövegek Althusserét és a '60-as, '70-es években megjelent, „klasszikus” munkák szerzőjét egy olyan, a heideggerihez hasonló fordulat választja el egymástól, amely Althusser a posztmodern gondolkodással rokonítaná, Antonio Negri¹⁸ fogalmazta meg.

Dolgozatomban az életmű kontinuitásának vagy diszkontinuitásának kérdésében nem foglalkozom állást, a politikai és ontológiai olvasatok alternatívájaként, illetve azok egyes aspektusaival szemben ugyanakkor egy harmadik, *történelemelméleti olvasatot* kínálok fel.

⁹ Ld. Irene Viparelli, „Althusser. La nécessité du «tournant» ontologique,” *Cahiers du GRM* 8, 2: „[L]e matérialisme aléatoire (...) représente plutôt la tentative d’une refondation «ontologique» radicale de la théorie révolutionnaire (...)”

¹⁰ Ld. Wal Suchting, „Althusser’s Late Thinking About Materialism,” *Historical Materialism* 12, 1. sz. (2004): 3–70.

¹¹ Ezt Bourdin explicitté is teszi: „[I]l faut prendre au sérieux le recours d’Althusser à l’épicurisme.” Ld. Bourdin, „La rencontre du matérialisme et de l’aléatoire chez Louis Althusser,” 143.

¹² Suchting felveti a természettudományok eredményeivel való számvetés lehetőségét (Ld. Suchting, *Althusser’s Late Thinking*..., 66skk.), Bourdin és Hardy csak a társadalom és a történelem kontextusában beszélnek a találkozás materializmusáról.

¹³ Vö. Gregory Elliott, „The Necessity of Contingency. Some Notes,” *Rethinking Marxism* 10, 3. sz. (1998): 74–79.

¹⁴ Vö. François Matheron, „The Recurrence of the Void in Louis Althusser,” *Rethinking Marxism* 10, 3. sz. (1998): 22–37.

¹⁵ Vö. Banu Bargu. „In the Theater of Politics: Althusser’s Aleatory Materialism and Aesthetics,” *Diacritics* 40, 3. sz. (2012): 86–111.

¹⁶ Vö. G. M. Goshgarian, „The Very Essence of the Object, the Soul of Marxism and other Singular Things: Spinoza in Althusser 1959–67,” In *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, szerk. Katja Diefenbach et al., 81–111. (New York/London: Bloomsbury, 2013).

¹⁷ Vö. William S. Lewis, „Althusser’s Scientism and Aleatory Materialism,” *Décalages* 2, 1. sz.

¹⁸ Vö. Antonio Negri, „Notes on the Evolution of the Thought of the Later Althusser,” In *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in the Althusserian Tradition*, szerk. Antonio Callari és David F. Ruccio, 51–68. (Hanover (USA): University Press of New England, 1996).

Egyetértek a politikai olvasat képviselőivel abban, hogy a szöveg tétje politikai, de úgy látom, az althusseri elmélet a politikai gyakorlat megalapozásánál tágabb körben használható fel, több elméleti potenciállal rendelkezik, ugyanis abból egy *történelemelmélet* rajzolódik ki, amelynek látóköre és értéke túlmutat a politikai gyakorlat orientálásának kizárólagos igényén (még ha persze össze is függ azzal). Azt gondolom, értelmezésem egy középút lehet a politikai és ontológiai olvasatok között, amelyek közül az előbbi véleményem szerint túlságosan szűk teret szab az elméletnek, kihasználatlanul hagyva az abban rejlő potenciált, míg az utóbbi számára súlyos és problémás elköteleződésekkel jár az, hogy Althusser epikuroszi-lucretiusi alapú atomizmusát átfogó ontológiaként igyekszik értelmezni (mint ahogy erre Suchting is rámutat¹⁹). Ha azonban a történelem interpretációjának egy lehetséges módjaként, egy, a történelem értelmezését lehetővé tevő konstrukcióként olvassuk a szöveget, egyszerre mentesülünk az ilyen problémáktól és tehetünk szert értékes belátásokra annak kapcsán.

2. A szöveg rekonstrukciója és értelmezése

2.1. Mi a filozófia?

Értekezését Althusser egy sajátos retorikai gesztussal kezdi, amennyiben célját nem egy új filozófia kidolgozásában jelöli meg, hanem pusztán egy, a filozófia történetében folyamatosan jelen lévő, félreismert és elfojtott, „földalatti” áramlat felszínre hozásában²⁰:

Ez az első, amit – tézisemet rögtön az elején fölfedve – világossá szeretnék tenni: hogy a filozófia történetében jelen van egy szinte teljesen ismeretlen materialista hagyomány, *az eső, a deviáció, a találkozás és a „megszilárdulás” (la prise)*²¹ „materializmusa” (kellene fog egy szó ahhoz, hogy tendenciaként megjelölhessük). (...) [A] *találkozás materializmusa*, tehát a véletlenszerűség (*de l'aléatoire*) és a kontingencia materializmusa, amely teljesen más gondolkodásmódként áll szemben a különféle számontartott (*recensés*) materializmusokkal, ideértve a rendszerint Marxnak, Engelsnek és Leninnek tulajdonított materializmust, amely, a racionalista hagyomány összes többi materializmusával együtt, a szükségszerűség és a teleológia materializmusa, azaz az idealizmus átalakított (*transformée*) és álruhába bújtatott formája. (539sk.)

A feladat, amit itt magam elé állítok, a következő: kiszabadítani a találkozás materializmusát elfojtott helyzetéből (*de son refoulement*) és ha lehetséges, felfedni implikációit úgy a filozófiára, mint a materializmusra nézve, valamint felismerni rejtett hatásait, bárhol munkáljanak is csendesen. (540)

¹⁹ Ld. Suchting, „Althusser's Late Thinking About Materialism”, 12skk.

²⁰ A szövegrészleteket saját fordításomban közlöm, amely az idézett francia szövegkiadás alapján készült, a fentebb szintén hivatkozott angol fordítás figyelembevételével. A kiemelések az eredeti szöveget követik.

²¹ A *prise* szó pontos fordítása némi nehézséget jelent. Azt a megoldást, hogy ennek általános megfelelőjeként a „megszilárdulás”-t válasszam, az Althusser által hozott példák (víz megfagyása, tej „megalvása”) motiválták, melyekben a *szilárdulás* mozzanata a döntő.

Althusser fő tézise eleinte tehát nem több, mint ennek a hagyománynak a *létezése*; ez persze, mint hamarosan kiderül, sokkal több pusztán filozófiatörténeti kuriózumnál. Rögtön felmerül a kérdés, miért nevezi ezt materializmusnak, ha *minden* korábbi filozófiával szemben fogalmazódik meg, külön kiemelve, hogy ebbe az eddigi materializmus minden formája, tehát az a marxizmus is beleértendő, amelynek a szerző maga is meghatározó szereplője volt. Althusser is felveti ezt a problémát, illetve igyekszik megindokolni a terminus kiválasztását²², jelezve egyúttal a fogalom átmeneti jellegét:

Azt mondjuk, hogy a találkozás materializmusa csak ideiglenesen (*par provision*) viseli a „materializmus” nevet, azért, hogy kellően érzékelhetővé váljék annak radikális szembenállása a tudat és az ész idealizmusával, bármilyen célra irányuljon is ez. (562)

A találkozás materializmusa szemben áll tehát minden korábbi materializmussal is, minthogy azokat, éppúgy, mint az idealista filozófiákat, meghatározták az Eredet, az Ok, a Cél és az Értelme fogalmai.²³ Ha viszont így áll a dolog, és itt valóban a teljes filozófiai hagyománnyal történő szakítás kísérlete bontakozik ki, kérdésessé válik, hogyan alakul át a filozófia ennek hatására. Megkísérelhetjük rekonstruálni ezt Althusser egy definíciószerű megfogalmazása alapján:

Mi lesz a filozófiából ezen körülmények között? Már nem az Ész és a dolgok Eredetének kifejezése (*énoncé*), hanem a dolgok kontingenciájának és a tény megállapításának elmélete; a kontingencia tényének, a szükségszerűség kontingenciájának való alávetettségének és azon formáknak az elmélete, amik „formát adnak” a találkozás hatásainak. Már nem más, csak *ténymegállapítás (constat)*: a találkozás és az elemek kölcsönös *kikristályosodása (prise)* (mint ahogy a víz is kristályossá válik, amikor megfagy) *megtörtént (il y a eu)*. Elutasítja az Eredetre vonatkozó összes kérdést, mint ahogy valamennyi nagy filozófiai kérdést is: „Miért van inkább valami, mint a semmi? Honnan ered a világ? Mi a világ létének értelme (*la raison d'être du monde*)? stb.” (542)

Vegyük sorra Althusser állításait. A filozófia továbbra is *théorie*, azaz nem oldódik fel teljesen valamilyen gyakorlatban: elméleti jellege, a dolgoktól kritikai távolságot tartó, megfigyelő és elemző tekintete (a *theorein* szó eredeti jelentésének megfelelően) megmarad. Mire tekint a filozófia? Először is a dolgok kontingenciájára. Ez már önmagában nagy súlyt ad neki, hiszen, mint az a szövegben számtalanszor megfogalmazódik, a kontingencia a világnak, és minden benne található létezőnek az alaptermészete.²⁴ A filozófia tehát továbbra is képes mondani

²² Így nevezi filozófiáját egyrészt „az egyszerűség kedvéért” („pour simplifier les choses”, 540), „kényelemből” („par commodité”, 543) és azért, mert „mégis kell egy szó a dolog jelölésére” („il faut bien un mot pour désigner la chose”, uo.).

²³ Természetesen az idealizmus és materializmus itt kifejtett ellentétpárja, amely „fogalmi mélystruktúrájában” egy kérdésfelvetés-, és emiatt válaszkomplexumot alkot, egyértelműen felidézi a „klasszikus” althusseri gondolkodás problematikafogalmát. Ld. mindenekelőtt Althusser, *Olvasni a Tőkét*, 17–85. Althusser tézise a hagyományos értelemben vett materializmus és idealizmus problematikájának azonosságáról a *Le courant souterrain...* egy másik pontján is olvasható, még ha csak rövid említésként is (543).

²⁴ Vö. 541, 544, 546, 556, 560, 566, 572, 575.

valamit a dolgok természetéről és létrejöttükről; ez utóbbi magyarázata azonban nem hozza összefüggésbe ezeket semmilyen metafizikai alapelvvel, hanem a fakticitás véletlenszerű genezisének vizsgálatát jelenti – ebben merül ki a nagybetűs Eredetre vonatkozó kérdések kiiktatása. A filozófia ezen túlmenően a tény, a „tényállás” fel-, és megismerése. Ennyiben képes feltenni és megválaszolni a „*mi van?*” kérdését – így egy reflexió is a világra mint minket körülvevő, nekünk „kiosztott” és „ajándékba adott” (543) tényre. A kontingencia tényén, a szükségszerűség kontingenciának való alárendeltségének tényén (562) és végül a találkozás eredményének formájára vonatkozó kérdésfelvetésen (564sk.) keresztül a jelen fakticitásának vizsgálatán túl megnyílik a találkozás elméletének terepe is.

A filozófia, folytatja Althusser, így nem más, mint megállapítás (*constat*), éles ellentétben a korábbi, teleologikus kérdésfelvetésekkel, melyek – hamis ábrándokat kergetve – ezen túlmenően valamilyen transzcendens célt és eredetet kutattak. A filozófia „örök” kérdései tehát egyértelműen elutasítatnak, de ez nem jelenti azt, hogy a filozófia mint olyan – a találkozás elméletének filozófiai kidolgozása után – semmivé foszlik. Korántsem erről van szó, hiszen ezen elméleti alapvetések mellett is föl lehet tenni értelmes kérdéseket, még ha ezek – a korábbi mércékkel mérve – szerényebb igényűek is, amennyiben a világot annak fakticitására, nem pedig feltételezett alapelveire tekintettel vizsgálják.

A világ kontingens természetéből pedig logikusan következik egy újabb kérdés: „milyen lehetne a világ?”. Látható, hogy a kezdeti űr, ami a klasszikus filozófiai problémák elutasítását követi, egy másfajta filozófia kiindulópontjává, a hagyományos, metafizikai előítéletekkel szakító kérdésfelvetések megfogalmazásának alapjává válik. Ez a kiindulópont azonban nem egyszerűen egy önkényesen kijelölt, a semmiben lebegő kezdet, hanem egy „evakuáció” (egy valódi „üressé tétel”, a szó eredeti értelmében), sőt, destrukció és, Derrida szóhasználatával élve, *dekonstrukció* eredménye.²⁵ Alátámasztja ezt egy hely, ahol Althusser Spinoza filozófiáját értékeli:

Mi marad meg a filozófiából, ha egyszer mind Isten, mind az ismeretelmélet, melyek arra voltak hivatottak, hogy mindennek mércét adó, legfőbb (*suprêmes*) „értékeket” léptessenek életbe (*mettre en place*), semmivé foszlanak? Nincs többé moralitás és mindenekelőtt nincs vallás. De van valami jobb: a moralitásnak és a vallásnak egy olyan elmélete, amely jóval Nietzsche előtt lerombolja (*détruit*) azokat egészen a „megfordítás” képzeletbeli alapjaiig – a „feje tetejére állított építményig” (*„fabrica à l'envers”*²⁶). Nincs célszerűség (*finalité*) sem (lett légyen ez pszichológiai vagy történelmi). Röviden: az az űr (*le vide*) van csak, ami maga filozófia. Amennyiben pedig ez az eredmény egy eredmény, nem érhető el, csak

²⁵ Mint ahogy mondja, „minden filozófia radikális kritikájáról” („critique (...) radicale de toute philosophie”, 547) van szó, Derridára pedig expliciten is hivatkozik (551); Derridát továbbá egyik korabeli szövegében „korunk legnagyobb filozófusának” nevezi (Ld. Althusser, „Du matérialisme aléatoire”, 180).

²⁶ Althusser itt az Etika I. könyvének függelékére hivatkozik. Ld. erről a fordító megjegyzését az angol kiadásban (Althusser és Goshgarian, *Philosophy of the Encounter*, 205, 32. jegyzet).

a fogalmakon végzett gigászi munka árán, amely az *Etika* jelentőségét megadja; ez egy „kritikai” munka, ahogy általában hívnánk, „dekonstrukciós” munka, mondta Derrida Heidegger nyomán, mert mindaz, amit lerombol, egyúttal újjá is építetik, de más alapokon és egészen más terv mentén – tanúbizonyságát adja a történelemnek ez a kimeríthetetlen elmélete stb. –; tényleges, politikai funkcióiban. (551)

Spinoza filozófiája tehát – amelyben Althusser a találkozás materializmusának jegyeit vélte felfedezni – pontosan azt az evakuációt és dekonstrukciót hajtja végre korának fogalmain, melynek terméke egy olyan elméleti üresség, amely egyúttal egy új filozófia kiindulópontjává válhat. Ez a „gigantikus” dekonstruktív munka a filozófiai tevékenység újabb fontos aspektusára világít rá: a meglévő fogalmak, elméletek, ideológiák kritikájára. Althusser számára Spinoza filozófiájának legfontosabb eleme azon teleologikus képzetek bírálata, amelyeket az emberek a „dolgok rendjének” hiányos ismeretéből fakadóan alakítanak ki maguknak és amelyeket Spinoza az *Etika* első könyvének függelékében leplez le.²⁷

Foglaljuk össze, amit eddig megtudtunk. A kérdések, amelyeket ez a filozófia lehetővé tesz és föltesz, először is a léthez és a létrejövéshez kapcsolódnak; ennyiben – az ontológiai olvasat képviselőinek részben igazat adva – valóban motiválhatnak ontológiai irányú vizsgálódásokat is. A filozófia ebben az értelmezésben nem a dolgok metafizikai alapelvére vagy céljára kérdez rá, hanem arra, hogyan lettek olyanok, amilyenek most; továbbá felvázol olyan fogalmakat (atomok, üresség, találkozás, esemény stb.), amelyekkel létrejövésük és „megszilárdulásuk” leírható. Az Althusser által kialakított fogalmi teret a következőképpen lehetne sematikusan megadni három főbb szempont mentén:

a) A találkozást leíró fogalmak

Üresség (*vide*), amelyben az atomok *találkoznak*; ez a találkozás vagy hosszan tartó lesz, vagy nem (564sk.), az atomok affinitásának (*affinité*, uo.), vagy „összeakadási hajlandóságának” (*accrochabilité*, uo.) megfelelően.²⁸ A találkozás „megszilárdulásával” kialakulnak a világban bizonyos szabályszerűségek (567sk.) és struktúrák, amelyek a világban lévő dolgokat meghatározzák (576).

b) Az ember szempontja

²⁷ Érdemes itt ugyanakkor jelezni egy problémát Althusser Spinoza-értelmezésében, amelyre Panagiotis Sotiris hívja föl a figyelmet: azt a kérdést, hogy mennyiben elfogadható a determinista Spinozát besorolni egy filozófiai áramlatba, amelynek kiemelt elméleti alapvetése a világ radikális *kontingenciája*. Vö. Panagiotis Sotiris, „Rethinking Aleatory Materialism,” In *Encountering Althusser*, 32.

²⁸ Althusser itt nem tűnik egészen konzisztensnek. Ugyanis, mint Giorgos Fourtounis jelzi, az, hogy bizonyos atomok természetüktől fogva „hajlamosabbak” találkozni és maradandó találkozásokat alkotni, mint mások, mintha kikezdené azt a tételt, miszerint minden találkozás, kimenetelével együtt, kontingens (564) és mintha visszacsempészne egy teleologikus elemet az elméletbe. Vö. Fourtounis, Giorgos, “‘An immense Aspiration to Being’: The Causality and Temporality of the Aleatory” In *Encountering Althusser*, 48.

Althusser az ember helyzetének leírásakor Heidegger-allúziókkal élve – amelyek azonban nem lépnek túl egy felszínes párhuzamon – a világba való belevetettségről ír és arról, hogy az ember a világot mindig-már annak kontingens fakticitásában, a „van”, illetve az „adott” (azaz németül *es gibt*, franciául pedig az *il y a*) kifejezések segítségével ragadja meg, avagy, a szerző kedvelt képével élve, „egy menetben lévő vonatra száll fel”²⁹ (561). Találkozik a világ szabályszerűségeivel (568) és struktúráival, amely utóbbiak meghatározzák őt (564sk., 568); nem pusztán a világba mint természeti környezetbe és bizonyos társadalmi struktúrákba van belevetve, hanem egy meghatározott politikai-történelmi *konjunktúrába* is (559).

c) Konjunktúrák és cselekvés

A konjunktúra fogalma a mindenkor aktuális gazdasági-társadalmi-politikai konstellációt jelöli, magába foglalva annak minden ellentmondását és ezek kölcsönhatásait egymással és a struktúra egészével³⁰; azt az erőteret tehát, amelyben a találkozások végbemehetnek. A fogalom központi szerepe egyrészt előrevetíti Althusser szövegének tétjeit, másrészt a jövő dimenziója felé irányítja a figyelmet. A jövő, az elmélet alapelveinek megfelelően, a találkozások kontingenciája miatt kijátszik minden teleologikus meghatározási kísérletet, benne a kiszámíthatatlanság mozzanata redukálhatatlan (566). Ez azonban nem jár együtt annak az igénynek a feladásával, hogy a világ alakulását befolyásoljuk; ezen a ponton jutunk el ahhoz a kérdéskörhöz, amely Althusser szövegét meglátásom szerint alapvetően meghatározza: a politikai cselekvésnek a történelmileg kialakult struktúrák terében elfoglalt helyéhez. Ez a kérdés az elemzés második része felé vezet át, melynek tárgyát a találkozás materializmusának gyakorlati vonatkozásai adják.

2.2. A találkozás materializmusának gyakorlati vonatkozásai és tétjei

2.2.1. A találkozás materializmusának tárgyköre. Természet és/vagy történelem?

A kérdés megválaszolását előkészítve érdemes egy pillantást vetni a szöveg egy jellegzetességére, amelyről eddig részletesen nem esett szó. Feltűnő ugyanis a „földalatti áramlat” képviselőiként felvonultatott filozófusok meglehetősen eklektikus jellege: Epikurosz,

²⁹ Ez a kép a *Portrait du philosophe matérialiste* c. szöveg központi motívuma. Ld. 581sk.

³⁰ Ezt a fogalmat Althusser a *Pour Marx* c. kötet tanulmányaiban dolgozta ki, ld. ehhez mindenképp a *Sur la dialectique matérialiste* és a *Contradiction et surdétermination* c. szövegeket, melyek közül az utóbbi *Ellentmondás és túldetermináció* címmel az 1968-as magyar válogatásban is megtalálható (Althusser, *Marx – az elmélet forradalma*, 17–45).

Lucretius, Spinoza, Machiavelli, Hobbes, Rousseau Marx, Heidegger és Derrida mellett Wittgenstein neve is megjelenik³¹ (539, 563). Althusser – több esetben felszínes – filozófiatörténeti utalásai, bár eklektikusak, mégis egy világos célra irányulnak: mindegyik említett filozófus gondolkodásában azon elemeket igyekszik felmutatni, amelyekben a találkozás materializmusának motívumait véli felfedezni. Szembetűnő a velük való konfrontáció változó terjedelme és mélysége: mint ahogy erről korábban már szó volt, a „belevettség” és az „adva van” (*es gibt*) kifejezések Heideggert idézték meg³²; Epikurostól és Lucretiustól, bár a szöveg legelején úgy tűnik, alapvető vonatkoztatási pontjai lesznek, valójában csak az atomok metaforikáját veszi át („űr”, „elhajlás”, „találkozás” stb.), Wittgensteintől pedig csak *Értekezésének* híres első propozícióját idézi („*Die Welt ist alles, was der Fall ist.*”, 563). Althusser *kizárólag* azon filozófusok munkáit elemzi és értelmezi szövegszerűen és részletesen, akiknek fő témái a politika és a történelem voltak (Machiavelli, Rousseau, Marx) – ez önmagában is jelzi filozófiájának irányultságát és tétjeit.

Ezeket a bevezető megjegyzéseket követően az alfejezet célja annak a kérdésnek a megválaszolása lesz, hogy a találkozás materializmusa a világ mely jelenségeinek leírására használható adekvát módon; az erre adott válasz már csak azért is fontos, mert ettől függ annak az olvasatnak a plauzibilitása is, amely az althusseri szöveget egy lehetséges materialista ontológia megalapozásának tartja. Noha Epikurosz elmélete, amelynek hívószavait Althusser átveszi, hangsúlyosan természetfilozófia (is) volt, sem azt nem gondolom, hogy a szövegben felvázolt formájában ez a filozófia egy olyan materializmus alapját adhatná, amely természeti jelenségek leírását is lehetővé tenné, sem pedig azt, hogy ez lenne a valódi célja.³³ A találkozás materializmusának tétjeire vonatkozó meggondolások kifejtése előtt tisztázom, hogy megglátásom szerint miért nem alkalmazható természetfilozófiai alapvetésként Althusser itt felvázolt elmélete.

³¹ Dolgozatomban terjedelmi okokból nem rekonstruálom részletesen Althusser összes filozófiatörténeti fejtegetését az egyes szerzőkkel kapcsolatban, csak azokkal az aspektusokkal foglalkozom, amelyeket gondolatmenetem szempontjából fontosnak tartok. Ezek tételes áttekintéséhez ld. André Tosel, „The Hazards of Aleatory Materialism in the Late Philosophy of Louis Althusser,” In *Encountering Althusser*, 4–11.

³² Heidegger vonatkozásában tárgyalja Althusser szövegét a következő tanulmány: Christopher Pawling, „Rethinking Heideggerian Marxism,” *Rethinking Marxism* 22, 4. sz. (2010): 590–604.

³³ Figyelemre méltó ebben a tekintetben az az – enyémmel ellentétes – álláspont, amelyet Wal Suchting dolgoz ki, aki komoly filológiai és értelmezői szigorral igyekszik a szöveg ellentmondásainak feltárására és korrekciójára oly módon, hogy az legalábbis az alapjául szolgálhasson egy olyan materialista filozófiának, amely a természet jelenségeinek magyarázatára is kiterjeszthető. Vö. Suchting, „Althusser’s Late Thinking...”. Althusser filozófiájának és a természettudományos gondolkodásnak a lehetséges kapcsolódási pontjait Vittorio Morfino és Luca Pinzolo is kiemelik, a Darwin elméletével fennálló párhuzamokat a szöveg „láthatatlan középpontjaként” megjelölve. Vö. Vittorio Morfino és Luca Pinzolo, „Le primat de la rencontre sur la forme. Le dernier Althusser entre nature et histoire,” *Multitudes* 21 (2005): 149–158, itt 157.

Első tézisem tehát az, hogy a találkozás materializmusa *nem alkalmas arra, hogy egy átfogó, tehát a természet jelenségeit is magába foglaló materialista ontológia alapja lehessen.* A legkézenfekvőbb érv emellett a természeti rend és a társadalmi berendezkedés alapvető különbsége. A társadalom struktúrái és ezek hatásmechanizmusai egyrészt ember alkotta tényezők, másrészt nagy mértékű változásokon mehetnek és mennek keresztül, sőt, teljes mértékben át is adhatják a helyüket más struktúráknak és más hatásmechanizmusoknak, míg a természet törvényei nyilvánvalóan nem emberi produktumok, és – legalábbis az emberi történelem időhorizontján belül biztosan – változatlanok tekinthetők. Ehhez kapcsolódik az a tény is, hogy a természetre nem a törésszerű változások, hanem a ciklikusság jellemző. Az sem egyértelmű továbbá, hogy a társadalom vonatkozásában beszélhetünk-e egyáltalán olyan egzakt módon feltárható törvényekről, mint a természet kapcsán, vagy inkább csak szabályszerűségekről és tendenciákról.³⁴ Az mindenesetre kijelenthető, hogy a természetben nincsen jelen az a *radikális instabilitás* (568), ami Althusser szerint ott rejtőzik minden társadalmi alakulat látszólagos ereje mögött és ami elméletében stratégiai jelentőséggel bír, amennyiben megalapozza a hirtelen, mindent felforgató társadalmi változásokat (569) és a különböző struktúrák közötti átmeneteket. Második érvem a természeti és történelmi történések alapvető különbségén nyugszik. Erre Yann Moulier-Boutang hívja föl a figyelmet³⁵, aki cikkében élesen elhatárolja a véletlen fizikai fogalmát a fogalom althusseri, a történelemre vonatkoztatott használatától azon az alapon, hogy míg a fizikában a „találkozások” kísérleti úton elvileg végtelen számban megismételhetők, addig az Althusser által leírt történelmi és politikai események, találkozások *egyszerisége, eseményjellege* azok alapvető attribútuma, hiszen a történelemben mindig csak egy alkalom adódik, „a kockát csak egyszer vetik el”.

Áttérve állításom második részére, arra, hogy a találkozás materializmusának *alapvető tétje nem természetfilozófiai*, alapvető fontosságú rögzíteni, hogy Althusser csak politikai és történelmi kontextusban alkalmazza annak fogalmait: az itáliai viszonyok Machiavelli általi leírása kapcsán (543skk.), Hobbes és Rousseau elméleteinek tárgyalásánál (552skk., 556skk.) valamint az eredeti tökefelhalmozás marxi elemzésének vizsgálatakor (570skk.). Mindegyik esetben egy történelmi *konjunktúra* elemzéséről vagy egy termelési mód (azaz egy *struktúra*) kialakulásának leírásáról van szó. Különösen jelentős ebből a szempontból Althusser egy megjegyzése, amelyet Rousseau filozófiájának, és a történelem „aleatorikus materialista” szemléletének kapcsán tesz:

³⁴ Mint ahogy arról később, a 2.2.2. fejezetben részletesen is szó lesz, Althusser maga határozottan elutasítja, hogy a történelemnek „törvényei” lennének.

³⁵ Vö. Moulier-Boutang, „Le matérialisme comme politique aléatoire,” 161.

Polemikusan megfogalmazva, ha fölvetjük a „történelem céljának” kérdését, Epikurosz, Spinoza, Montesquieu és Rousseau is egy tábornokot alkot, ugyanazon materializmus explicit vagy implicit alapján: a találkozás materializmusának, vagy, szigorú értelemben, a *konjunktúra* elméletének (*pensée de la conjoncture*) alapján. (560)

Nyilvánvaló, hogy a találkozás materializmusa és a „konjunktúra elmélete” (*pensée de la conjoncture*) csak a politika és a történelem vonatkozásában egyeznek meg. Machiavelli és Spinoza eszerint két különböző irányból gondolkodnak ugyanarról:

Azt mondhatnánk, hogy itt semmi másról nincs szó, csak politikai filozófiáról, eltévesztve a tényt, hogy egyúttal egy filozófia is munkál itt. Egy különös filozófia, ami a „találkozás” egy „materializmusa” (un «matérialisme de la rencontre»), a politika mentén elgondolva, amely, mint ilyen, semmit nem vesz előre meghatározottnak. A politikai *úr* az, amelyben a találkozásnak meg kell történnie és ahol a nemzeti egységnek „meg kell szilárdulnia”. *De ez a politikai úr először egy filozófiai úr.* (546)

Megkockáztathatunk egy utolsó megjegyzést? Ez abba az irányba mutat, hogy fenntartsuk: talán nem véletlen, hogy a találkozás és a konjunktúra különös fogalompárja mindenekelőtt olyanokat foglalkoztatott, akik ezekben azt keresték, ami által nemcsak a történelem, hanem elsősorban a politika *valóságát* lehetséges elgondolni, nem csak a valóság, hanem mindenekelőtt a *gyakorlat* lényegét, és az ezek közötti kapcsolatot a találkozásuk alkalmával: *a harcban* (harcot mondok) és, végső esetben, a háborúban (Hobbes, Rousseau), az elismerésért folytatott harcban (Hegel), de már jóval előtte is, a konkurenciában, abban a küzdelemben, amely mindenki harca mindenki ellen, vagy az osztályharcban (és ennek „ellentmondásában”), ha ennek formáját ölti. Szükséges itt emlékeztetni arra, hogy miért és kinek a nevében beszél Spinoza, amikor felidézi Machiavellit? Nem akar mást, mint végiggondolni az ő gondolatát és, minthogy az a gyakorlat elgondolása, a gyakorlatot egy gondolkodás mentén gondolja végig. (560sk.)

Az a tér, amelyben a politikai gyakorlat lejátszódik, valamint ahol az azt meghatározó, korlátozó vagy éppen támogató struktúrák létrejönnek, nem más, mint a történelem tere. Ahhoz tehát, hogy a politikai gyakorlat lehetőségfeltételeit megértsük, szükséges, hogy rendelkezünk egy olyan elmélettel, amely képessé tesz minket a történelemre való reflexióra. Az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy a találkozás materializmusa egy ilyen szellemi vállalkozás. Ezt két szemponton keresztül mutatom be: elsőként Althusser történelemszemléletét vizsgálom, majd azt, hogy ennek mentén milyen állítások fogalmazhatók meg a történelem értelmezésének mikéntjéről.

2.2.2 Althusser szubsztantív állításai a történelemről

Az elemzésnek ezen a pontján már teljes formájában megfogalmazható értelmezésem alaptétele: *a találkozás materializmusából egy, a politika lehetőségét a történelem során létrejött struktúrák által meghatározott térben elgondoló elmélet körvonalai rajzolódnak ki, ami ezt a struktúrák történeti genezisének feltárása által teszi lehetővé.* Ezt a történeti genezist pedig, amit a találkozások fentebb már ismertetett fogalmiságával ír le, konkrét, szinguláris

történelmi események és folyamatok értelmezésén keresztül vizsgálja, eljárás módja tehát új, szubverzív *történelmi narrációk* létrehozásában rejlik. Ennek a sajátos történelemelméletnek az elemzése során pedig egyértelművé válik majd alapvetően immanens jellege; azaz Althusser egy olyan koncepciót alakít ki, amely nem vállalkozik egy olyan abszolút szempont fölvetelésére, ahonnan a történelem totalitására *kívülről*, egy abszolút pontról lehetne rátekinteni, megpillantva annak definitív és egyetlen helyes értelmét. Althusser elmélete, mint látni fogjuk, éppen amiatt méltó érdeklődésünkre, mert az erről ábrándozó elméleteket kritizálja, illetve ezekkel szemben nyújt egy alternatívát, amennyiben felmutatja, hogyan lehetséges gondolkodnunk a történelemről metafizikai-teleologikus elvek nélkül.

Hangsúlyos itt a fogalomhasználat: Althusser nem klasszikus értelemben vett történelemfilozófiát művel, hanem egy *történelemelméletet* hoz létre. Nem a 18. és 19. század történelemfilozófiája folytatódik itt, amely a történelemben célszerű haladást feltételezett. A történelmet Althusser szerint nem pozitív vagy negatív teleológia határozza meg (tehát sem nem haladás-, sem nem dekadenciátörténet), és nem is az örök visszatérés; a történelem radikálisan nyitott, a találkozások kontingens természetének megfelelően (561). A találkozás materializmusa minden teleológiát, minden transzcendens Célt elvet, legyen az „racionális, evilági, morális, politikai vagy esztétikai” (562).³⁶

Az, hogy a történelemnek mint a politikai cselekvés terének vizsgálatán keresztül megadja az utóbbi lehetőségfeltételeit, nyilvánvalóan nem egy elméleti öncél: a tét az, hogy a történelem befolyásolása elgondolhatóvá, ezáltal pedig reálissá váljon, akár olyan „lehetetlen körülmények” (543) között is, mint amilyenek között Machiavelli gondolkodott az olasz nemzeti egység megvalósításáról. Ebben az összefüggésben érdemes röviden kitérni Althussernek a filozófia társadalmi szerepéről való elgondolásaira. Az autentikus materialista filozófia Althusser szerint, szemben az idealizmussal és a pusztán az idealizmus pandant-jaként létező, de attól szabadulni nem tudó materializmussal³⁷, nem az Igazság megismerésére törekvő vállalkozás, ami az összes létezőt és az egész világot a „fogalom erőszaka” által egy totális elméletbe akarja foglalni, megszüntetve mindent, ami a filozófiához képest külső, hanem éppen a saját magához képest külsőért létezik: ez a külső pedig nem más, mint a társadalmi gyakorlat (PM 56skk., 62). A filozófia legfontosabb funkciója társadalmi, amennyiben olyan pozíciókat

³⁶ Természetesen itt nem az emberi céltételezések teleológiájáról van szó, hiszen ennek tagadása azt jelentené, hogy tetteinknek semmilyen következménye nem lenne a történelemre, ami nyilvánvalóan hamis vélekedés lenne. Althusser itt azt az állítást utasítja el, hogy a történelmet mint *egészt* valamilyen *abszolút, külsődleges* elv határozza meg.

³⁷ Azon állítását, miszerint az idealizmus és a materializmus valójában egyazon filozófiai problematika két oldalát adják, részletesen kifejti a *Philosophie et marxisme* c. interjúban. Vö. Althusser, *Philosophie et marxisme*, 56–66.

vesz fel, amelyek „vagy apologetikusak, vagy reakciósak, vagy forradalmiak” a domináns politikai berendezkedéssel szemben (PM, 67). A filozófia egy csatatér, amit tézisek és antitézisek folyamatos mozgása jellemez, amelyek egytől-egyig különböző lehetséges pozíciókat jelölnek ki a világ fennálló rendjével szemben. Fontos azonban, hogy a filozófia nem közvetlenül hat a társadalmi gyakorlatokra, hanem ideológiák³⁸ létrehozásán keresztül (Uo.). Természetesen a találkozás materializmusát is eszerint kell értelmeznünk: a teleologikus, metafizikai gyökerű filozófiák határozott antitéziseként, amely arra hivatott, hogy az ezek által felállított bálványokat (Haladás–Hanyatlás, Értelme, Eredet, Végcél stb.) ledöntve a történelem újszerű elgondolását tegye lehetővé.³⁹

Hogyan képes erre? Egyrészt feltárja és afirmálja minden létező struktúra létrejöttének és létének kontingens természetét, minden struktúra provizórikusságát. A történelem előrehaladása nyitott, nem előzetesen determinált, és nemcsak mi vagyunk a világba belevetve, hanem a világ maga is nekünk adatott, kiosztatott (543). Ha igaz, hogy a világba belevetve létezőnk, az is igaz, hogy a világ a kezünkbe-helyezettség állapotában létezik. Althusser a történelem lényegét a következőképpen írja le:

A történelem itt nem más, mint a befejezett tény (*fait accompli*) folytonos megsemmisítése egy másik, megfejthetetlen és még beteljesülendő tény által (*par un autre fait indéchiffable à accomplir*), anélkül, hogy tudnánk, mikor, hol, és hogyan megy majd végbe megsemmisülésének eseménye. Egyszerűen eljön majd a nap, amikor a lapokat újraosztják, a kockákat pedig újból elvetik az üres asztalon. (547)

A történelem tehát nem egy kontinuus folyamat. A találkozások létrehozta események megtörik az aktuálisan fennálló tényállást: ilyenkor „a lapokat újraosztják”, és valami egészen új kezdődik. A világban az eseményt követően létrejövő új tényállás elemei, atomjai „virtuális” és „absztrakt” módon korábban már megvoltak (542), de csak egymástól függetlenül, *lebegő* (*flottant*, 571) módon. De még ha találkoznak is, akkor sem biztos, hogy találkozásuk hosszan tartó lesz, mint erre Althusser figyelmeztet (541).

³⁸ Megjegyzendő, hogy Althusser számára az ideológia nem magától értetődően negatív fogalom: a '70-es években kifejtett, nagy hatású ideológiaelméletének egyik fő tézise az, hogy ideológiának mint olyannak nincs története, mert ez egy olyan állandó emberi funkció, amely nélkül nem képzelhető el társas élet. Vö. ehhez klasszikus tanulmányát, amelyből részletek magyarul is elérhetők: Louis Althusser, „Ideológia és ideologikus államapparátusok (Jegyzetek egy kutatáshoz)” In *Testes Könyv I.* (Szeged: Ictus, 1996), 373–412, az ideológia transzhistorikus jellegéről szóló fejtegetésekért ld. 394 skk.

³⁹ Itt visszacsatolnék az első fejezetben megadott szakirodalmi tipológiára. Úgy gondolom, ha komolyan vesszük Althussernek a filozófia funkciójáról kifejtett nézeteit, nem állíthatjuk koherensen, hogy itt egy új materialista ontológia megalapozására történne kísérlet, hiszen ha erről lenne szó, Althusser nem lépne ki a filozófia korábbi, metafizikai problematikájából. A közvetlenül politikai olvasat képviselői pedig, bár jogosan emelik ki az elmélet politikai tétjeit, nem szentelnek kellő figyelmet annak a filozófiai munkának a feltárására, amelyen keresztül Althusser – egy történelemelméletet megalkotva – a politika lehetőségfeltételeire reflektál.

Ezen a ponton kell kitérni Althusser szóhasználatának és elméletének egy inkohereciájára, ami a kontingencia és a véletlenszerűség viszonyának tisztázatlanságában mutatkozik meg. A szerző bizonyos megfogalmazásai, mint pl. a „lapok véletlenszerű újraosztása az üres asztalon”, melyekkel találkozások jellegét a véletlenszerűség fogalmával adja meg, arra engednek következtetni, hogy a mindenkori történelmi helyzet kimenetele *teljesen* nyitott, azaz *teljesen meghatározatlan*, miközben elmélete alapvetően éppen a mindenkori politikai cselekvésnek a történelmileg kialakult struktúrák és az aktuális konjunktúra általi *meghatározottságát* írja le; az viszont, hogy a mindenkori történelmi helyzet, valamint az abból kirajzolódó jövőbeli tendenciák *teljesen meghatározatlanok* és ugyanakkor mégis *meghatározottak*, nyilvánvaló ellentmondás. Úgy gondolom azonban, hogy ez az inkoherecia nem fenyegeti az elmélet legitimitását, mert a fentebb idézett, túlzó megfogalmazásokat retorikai fogásoknak tekintve, és Althussernek a történelemtől kifejtett lényeges elméleti állításait figyelembe véve azt mondhatjuk, hogy ezen a felszíni inkoherecián túl egy jóval cizelláltabb elmélet körvonalai rajzolódhatnak ki. Ugyanis, mint ahogy emellett a szöveg rekonstrukciója és értelmezése során érveltem, Althusser kései filozófiájának kérdése éppen az, hogy a történelemben kialakuló és a cselekvő szubjektumokra ható meghatározásokra tekintettel – és ezek ellenében – hogyan lehetséges elgondolni a politikai gyakorlatot. A találkozás materializmusa tehát nem áll meg a vak véletlenre hivatkozásnál, hanem a történelem nyitott meghatározottságával akar racionálisan elszámolni. Állításaim alátámasztására ezen a ponton bevonom az elemzésbe a fentebb már hivatkozott *Philosophie et marxisme* című interjút (a további hivatkozásokban: PM), amelyben a szerzőnek a történelem meghatározottságairól szóló nézetei, úgy látom, koherensebben jelennek meg, mint ahogy az eddig idézett szövegrészletekben láthattuk.⁴⁰

A legfontosabb idevágó szöveghelyen Althusser két történelemkoncepció között tesz különbséget. Az első, a „hagyományos történészek”, történelme, ami a történelmet csak mint egy befejezett tény, mint statikus objektumot szemléli, mintha egy fizikai tárgy volna, aminek így – mint a természettudósok – feltárhatni véli *törvényeit*:

Azt mondhatjuk, hogy a történetírásnak két fajtája van, és így két történelem van (*il y a deux types d'histoires, deux histoires*): elsőként a hagyományos történészek, etnológusok, szociológusok és antropológusok Történelme, akik azért beszélhetnek a Történelem „törvényeiről”, mert csak az elmúlt történelem befejezett tényét veszik tekintetbe. A történelem ebben az esetben egy teljesen statikus objektumnak (*objet totalement fixé*) mutatkozik, amelynek meghatározottságait ugyanúgy lehet vizsgálni, mint egy fizikai tárgy meghatározottságait; ez a tárgy halott, mert már a múlthoz tartozik (*un objet mort parce*

⁴⁰ Ez utóbbi két szempontból sem meglepő: ez a szöveg ugyanis egyrészt később született (1985-ben), másrészt pedig, a *Courant souterrain...*-nel szemben egy szerkesztésre és kiadásra is került.

que passé). Feltehetnénk a kérdést, hogyan is tudnának másként reagálni a történészek egy befejezett, megmásíthatatlan, megkövült (*pétrifié*) történelemmel szembesülve, amelyből determináns, determinisztikus statisztikákat lehet kivonni? (PM, 44sk.)

Ezzel a történelemképpel Althusser szerint azonban szembeállítható egy másik, amelynek a történelem jelenidejűsége a kulcsmozzanata:

(...) [V]an egy kifejezés a német nyelvben, a *Geschichte*, ami nem a befejezett történelmet jelöli, hanem a *történelmet a jelenben* (*l'histoire au présent*), amit a befejezett múlt kétségtelenül nagy mértékben meghatároz, de csak részben; ugyanis az a történelem, amely jelen van, amely él, nyitott egy bizonytalan, előre láthatatlan, még nem beteljesedett, következőképpen véletlenszerű (*aléatoire*) jövőre. Az élő történelemnek csak egy állandója (*constante*) van (ez viszont nem egy törvény, aminek a történelem engedelmeskedik): az osztályharc állandója. Marx nem az *állandó* szót használta, amit Lévi-Strausstól veszek át, hanem egy zseniális kifejezést: a „*tendenciális törvény*” fogalmát: egy tendenciális törvény képes eltéríteni az *elsődleges tendenciális törvényt* (de nem áll vele ellentétben), ami azt jelenti, hogy egy tendencia formája vagy alakja nem az egyenes vonal, hanem hogy ez képes kettéágazni egy másik tendenciával való találkozásának hatására, és így tovább *ad infinitum*. A tendenciák minden egyes kereszteződésüknél (*intersection*) egy előre láthatatlan, mert *véletlenszerű* utat vehetnek fel. (PM, 45)

Bár a *véletlenszerű* szó többszöri használatával Althusser valamelyest itt is aláássa a saját mondanivalóját, kirajzolódik egy jóval világosabb koncepció képe is. Ami itt ugyanis fontos, az annak a leszögezése, hogy bár a mindenkori történelmi helyzet, Althusser fogalmát használva a *konjunktúra*, mindig nyitott egy olyan jövőre, ami a történelem „Törvényeit” és „Értelmét” előre meghatározó elv vagy abszolút ágens hiányában nem tökéletesen kiszámítható, ugyanakkor viszont az elmúlt események által nagy mértékben *meghatározott* is. Ha racionálisan akarjuk rekonstruálni Althusser elméletet, és fogalmi szinten akarjuk tisztázni a véletlenszerűség és a kontingencia viszonyát, úgy kell értenünk az előbbi passzusokat, hogy egy adott konjunktúrából létrejövő események nem *teljesen véletlenszerűek* abban az értelemben, hogy *bármi megtörténhetett volna helyettük*, hanem pusztán *kontingensek*: azaz *más események is megtörténhettek volna helyettük*; megtörténtük nem volt egy teleologikus elvre visszavezethető szükségszerűség. A történelmi események itt felvázolt meghatározottságát talán úgy lehet a legjobban érzékeltetni, ha a szerző atom-metaforáját alkalmazva a konjunktúrát⁴¹ atomok halmazaként képzeljük el, amelyben az ugyan nem eleve eldöntött, hogy melyik atomok mikor és hogyan fognak találkozni, a lehetséges találkozásokat és kimeneteket, az atomok lehetséges konfigurációit ugyanakkor meghatározza az, hogy *egyáltalán mely atomok a halmaz elemei*.

⁴¹ Althusser az előbbi fejtegetések után közvetlenül a konjunktúra fogalmára tér ki, amiről a következőképpen beszél: „(...) [S]zükséges, hogy észben tartsuk, hogy a „konjunktúra” „találkozást” (*conjunction*) jelent, azaz elemek véletlenszerű találkozását – részben már meglévő, de részben előre láthatatlan elemekét is.” (PM, 45sk.)

Érdeemes ezen szövegrészek kapcsán felhívni a figyelmet arra, hogy bár Althusser tagadja azt, hogy a történelemnek törvényei lennének, azt mégis kijelenti, hogy a materialista filozófia mindig olyan tárgyakat vizsgál, amelyek noha szingulárisak, egyediek, és megismételhetetlen „esetek” (PM, 65), ugyanakkor megtalálhatók „általános állandók” (*des constantes générales*):

Ezen a ponton a materialista filozófus-utazó, aki az egyes „esetekre” figyelmes, nem képes ezek kapcsán „törvényeket” kijelenteni, mert ezek egyes, konkrét, faktuális esetek, amelyek tehát nem ismétlődnek meg, mert unikálisak. Amit meg tud tenni, mint ahogy azt Lévi-Strauss megmutatta a primitív társadalmak kozmikus mítoszai kapcsán, az, hogy *általános állandókat* von ki (*dégager*) a megfigyelt találkozásokról, amelyeknek a „variációi” számot adhatnak a megfigyelt esetek sajátosságáról (*singularité*), ezáltal egyszerre hozhatnak létre „klinikai” típusú tudást és ideologikus, politikai és társadalmi hatásokat. Itt nem a (matematikai, fizikai vagy logikai típusú) törvények univerzalitását, hanem az *állandók általánosságait* találjuk meg, amik lehetővé teszik azt, hogy megragadjuk, mi igaz az egyes esetekről (*d’appréhender le vrai de tel ou tel cas*). (PM, 65sk.)

Althusser valamivel korábban a történelmi konjunktúrákat is éppen ilyen egyedi esetekként írja le, amikor ebben a szövegében is felidézi a wittgensteini tézist, miszerint a világ mindaz, aminek az esete fennáll:

Ez a remek mondat *mindent elmond (dit tout)*, mert a világban nem létezik semmi eseten, szituációkon, olyan dolgokon kívül, amik előzetes figyelmeztetés nélkül megesnek velünk (*des choses, qui nous tombent dessus sans avertir*). (PM, 46)

Amennyiben minden egyes konjunktúra egyedi, sajátos eset, a fenti meglátások ezekre is vonatkoznak, ami azt jelenti, hogy ezek geneziséét is föl lehet tárni általános állandók segítségével, amely utóbbiak tehát – újra felvéve az atom-metaforika fonalát – az atomokból összeálló konfigurációk létrejöttének logikájára tudnak fényt deríteni. Kérdéses, hogy miképpen értékelhetjük Althusser azon megjegyzését, miszerint *magának a történelemnek*, azaz a történelemnek, mint egésznek, egy állandója van, az osztályharc. Nem nehéz ugyanis észrevenni, hogy Althusser itt a *Kommunista kiáltvány* azon passzusát „frissíti fel”, miszerint minden eddigi társadalom története osztályharcok története.⁴² Ennek a marxi tézisnek az átvétele a saját elméletébe azonban meglátásom szerint formai-módszertani szempontból és tartalmilag egyaránt problematikus. Formailag és módszertanilag először is azért, mert egy ilyen kijelentés a történelem egészéről ugyanazokat az abszolút történelmi perspektívára vonatkozó módszertani útvesztőket hozza magával, mint azoknak az idealista elméleteknek a szubsztantív állításai a történelemről, amelyek ellen a szerző állást foglal; másrészt pedig természetesen azért, mert az osztályharc állandó-voltát állítva saját téziseivel sem koherens.

⁴² Ld. Karl Marx és Friedrich Engels, „A Kommunista Párt kiáltványa” In: *MEM* 4 (Budapest: Kossuth 1959), 442.

Tartalmilag pedig azért problematikus ez a tézis, mert, mint ahogy amellet marxista szerzők is meggyőzően érvelnek⁴³, ez már eredeti, marxi megfogalmazásban sem állja meg a helyét, mert az osztályok, amelyek harcáról Marx beszél, egy specifikus történelmi helyzetben, a kapitalista termelési viszonyok között jelentek meg először, az osztályharc tehát nem egy transzhistorikus jelenség. Ezen problémák miatt úgy gondolom, az igazán értékes és lényeges eleme a fentebb vizsgált althusseri gondolatmentnek az egyes konjunktúrák elemzésének lehetőségeire vonatkozó reflexió.

Ennek a koherensebb olvasatnak a felvázolását követően is fennáll még az a kérdés, hogy a szöveg miért inog a teljes meghatározatlanságot sugalló kifejezések használata és a történelem nyitott meghatározottságának részletes, filozófiai igényű leírásai között. Talán az erre adható legplauzibilisebb válasz az, hogy a *véletlenszerűség* voltaképpen egy hívószónak tekinthető, amely a találkozás materializmusának más, a szükségszerűséget kereső elméletektől való radikális különbségét hivatott jelezni – talán ennek a túlzó, és potenciálisan félreértésekre alkalmat adó kifejezésnek a gyakori használata a korábbi történelem- és politikai filozófiai paradigmákról való leválás hevesességét, az ezekkel való radikális szakítás igényét kívánja kifejezésre juttatni.

2.2.3. A történelem értelméről és értelmezéséről. Ágencia a történelemben

A történelemnek, Althusser alapvető állítása szerint, nincsen valamely önmagán túlmutató, transzcendens értelme, de ez nem jelenti azt, hogy ne lenne értelem a történelemben (567). Először is, retrospektív módon megvizsgálható az, hogy mely találkozások vezettek a jelenleg fennálló tényállás kialakulásához, még akkor is, ha ez a magyarázat soha nem válhat teljessé, hiszen nem láthatjuk át minden korábbi találkozás összjátékát; a történelemnek továbbá a cselekvésen keresztül és a cselekvés végett is adható értelem: azzal, hogy elhelyezzük magunkat a történelem folyamában, óhatatlanul létrehozunk egy elbeszélést róla, amely által valamilyen „számunkra-való” értelmet tulajdonítunk neki. Harmadrészt pedig értelmet adunk a körülöttünk lévő történelmi produktumoknak, azaz az egyes társadalmi struktúráknak és gyakorlatoknak azzal is, ha szinkrón módon elemizzük őket – amely elemzésre a találkozás materializmusának fogalomtára lehetőséget ad.

Fentebb a természet és a társadalom szembeállítására kapcsán említésre került, hogy Althusser szerint minden fennálló rendszerben, struktúrában jelen van a radikális instabilitás

⁴³ Ld. ennek az álláspontnak a képviselésében pl. az alábbi szöveget: Tamás Gáspár Miklós, „Igazság és osztály” In *Antitézis* (Budapest: Pesti Kalligram, 2021), 149skk.

mozzanata. Ezzel függ össze ezek kétszeres kontingenciája, átmeneti jellege is: sem az nem volt szükségszerű, hogy létrejöjjenek, sem a jelenlegi, illetve további fennállásuk nem az (567). Ugyanakkor, a struktúrák kialakulásának és fennmaradásuk kontingens természetének ellenére – mint ahogy erről fentebb a konjunktúrák nyitott meghatározottsága kapcsán szó volt – Althusser elismeri, hogy a történelem folyamatai és az ezek során létrejövő struktúrák, ha egyszer „megszilárdultak”, meghatározzák, sőt, uralják a nekik alávetett szubjektumokat:

Azt mondjuk végül, hogy a találkozás materializmusa nem egy szubjektum (legyen az Isten vagy a proletariátus), hanem egy folyamat materializmusa, egy folyamaté, amelynek nincs szubjektuma, de amely rákényszeríti meghatározható cél nélküli menetének rendjét a szubjektumokra, akiken uralkodik. (563)

A történelem szubjektum-nélkülisége itt persze nem azt jelenti, hogy abban egyáltalán ne lenne ágencia: arról van csak szó, hogy a történelemnek nincs „főszereplője”, aki annak transzcendens értelmét hordozná. A történelemnek tehát nincsen szubjektuma, de vannak ágensek a történelemben, akik befolyásolják annak menetét. Az egyéni ágencia történelemformáló szerepének meglétét bizonyítják a Hobbes-szal és Machiavellivel kapcsolatos fejtegetések. Előbbinél a társadalom „atomjai”, az egyének azok, akik racionális önértelmeiket követve létrehoznak egy politikai berendezkedést (554), Machiavellinél pedig a Fejedelem az az ágens, akinek a nemzetegyesítés élére kell állnia és akinek törvényeket kell adnia az országnak (545). Ennek példája Cesare Borgia: egy névtelen ember, aki a semmiből jöve Észak-Olaszország egyesítésének kapujáig jutott⁴⁴ (544). Ágencia lehetséges, hiszen ha nem lenne az, a politika is lehetetlen lenne, a cselekvés tere azonban korlátozott és nem lehetséges olyan elmélet létrehozása, amely garanciát adhatna a cselekvés sikerére, vagy végső igazolást adna bármilyen tettnek, felmutatva annak történelmi szükségszerűségét.

Felmerül ugyanakkor a kérdés, hogy mennyire tud hatékony lenni egy transzformációra törekvő, vagy egyáltalán bármely politika akkor, ha a fennálló struktúra „uralja” (563) a szubjektumokat – ez már csak azért is releváns kérdés, mert a strukturalista ihletésű, „elméleti antihumanista” társadalomelméletek elméleti hozadéka éppen az egyéni ágencia központi szerepének megkérdőjelezése volt.⁴⁵ Althusser szövegében több válasz is adódik arra a kérdésre, hogy milyen lehetőségeket vehetnek igénybe a politikai cselekvők: először is fel lehet idézni a minden társadalmi berendezkedés mögött megbúvó radikális instabilitás gondolatát (559, 569); másodsor Althusser azon tézisé, miszerint a deviancia primátust élvez a rend és a

⁴⁴ Történelmi szempontból természetesen kérdéses, hogy Borgia mennyiben lehet valóban egy „semmiből jött” embernek tekinteni.

⁴⁵ Vö. Olay Csaba és Ullmann Tamás, „A strukturalizmus jellemzői” In *Kontinentális filozófia a XX. században* (Budapest: Napvilág Kiadó, 2011), 321sk.

linearitás fölött (562), azaz hogy a folyamatos, kontingens találkozások óhatatlanul olyan devianciákat fognak létrehozni és lehetővé tenni, amelyek a struktúra ellen dolgoznak; harmadszor pedig kiemelhető ebben a kontextusban a filozófia dekonstruktív és kritikus munkája, amelyet az a mindenkor uralkodó ideológiákon végrehajthat. Fentebb szó esett arról, hogy Althusser a filozófia társadalmi funkcióját az ideológiák létrehozásában való közreműködésében látta. Úgy gondolom, saját filozófiáját is ennek fényében érdemes vizsgálni akkor, amikor a politikai ágencia szempontjából tekintünk rá: Althusser kései filozófiájának fő üzenetét – meglátásom szerint – az a belátás képezi, miszerint a kapitalista társadalom létrejötte maga is kontingens találkozások és folyamatok eredménye, így azt semmi nem predesztinálja arra, hogy örökös és természetessé vált rendként fennmaradjon.⁴⁶ Ez egy olyan belátás, amely elméleti és gyakorlati értelemben egyaránt felszabadító lehet, különösen akkor, ha összefüggésbe hozzuk ezt azzal az utóbbi években rendkívül ismertté vált Mark Fisher-i kordiagnózissal, miszerint korunknak a „kapitalista realizmus” által megbéklyózott képzelete számára „könnyebb elképzelni a világvégét, mint a kapitalizmus végét”⁴⁷. Az althusseri, elméleti antihumanista pozíciót felvevő elmélet lehetséges hatásmechanizmusa valamelyest paradoxnak mutatkozik, amennyiben bár a történelmet társadalmi struktúrák kontingens találkozások által meghatározott váltakozásaként írja le, a politikai térben ideológiaként működve mégis képes lehet arra, hogy befogadóinak reményt adva azokat valós, a világot megváltoztató politikai cselekvésre motiválja.

2.3. Althusser kései Marx-értelmezése

A szöveg utolsó, Marxról szóló része (569–576), amelyhez az azt megelőző filozófiatörténeti fejtegetések „csak bevezetőként szolgáltak” (561), több tanulsággal is szolgál Althusser kései filozófiájával kapcsolatban, elsődlegesen azért, mert egy példán keresztül ténylegesen felvillantja egy olyan történelmi narráció létrehozásának a lehetőségét, amely a találkozás materializmusának fogalmiságát használja. Ezen túl pedig rávilágít arra a tényre, hogy Marx ebben az alkotói korszakában is centrális figura maradt számára, bár nem egészen ugyanúgy, mint korábban; hiszen míg a *Pour Marx* és az *Olvasni a Tőkét* által fémjelzett időszakban deklarált célja az autentikus marxi filozófia megtalálása volt, addig a kései Althusser ambíciója

⁴⁶ Természetesen a következetesség kedvéért érdemes idézni Warren Montag meglátását is arról, hogy a változást szintúgy semmi nem garantálja: „(...) a találkozás valódi materializmusának perspektívájából nézve, mint ahogy semmi nem garantálja a legjobb eljövételét, szintúgy semmi nem tiltja meg abszolút módon a legrosszabb fennmaradását”. Ld. Warren Montag, „The Late Althusser: Materialism of the Encounter or Philosophy of Nothing?,” *Culture, Theory and Critique* 51, 2. sz. (2010): 157–170, itt 170.

⁴⁷ Ld. Mark Fisher, *Kapitalista realizmus* (Budapest: Napvilág Kiadó, 2021).

az, hogy filozófiát *konstruáljon* a marxizmus számára. A korábban többször idézett interjú során Althusser a '60-as évek projektjére visszatekintve maga is elismeri, hogy szerzőtársaival már akkor is egy olyan filozófiát konstruáltak meg Marxnak, amely nem található meg szövegeiben, ha szigorúan tartjuk magunkat annak betűjéhez (PM 37). A marxista filozófusok feladatát pedig az interjú elkészülésének időpontjában, azaz a '80-as évek közepén, a következőképpen határozza meg:

(...)[A]zt gondolom, hogy ezt a tanulságos tapasztalatot követően⁴⁸ egy új feladattal állunk szemben: hogy felkutassuk a filozófiának azt a típusát, ami a legjobban megfelel annak, amit Marx a Tőkében leírt. Bármilyen legyen majd ez, semmiképpen nem lesz egy „marxista filozófia”. Ez egyszerűen egy filozófia lesz, amely elfoglalja majd a helyét a filozófia történetében. Képes lesz majd arra, hogy elszámoljon azokkal a konceptuális felfedezésekkel, amelyeket Marx felhasznál a Tőkében, de ez nem egy marxista filozófia lesz, hanem egy filozófia *a marxizmus számára* (*une philosophie pour le marxisme*) (PM 37sk.).

Ugyanebben a szövegben Althusser azt is egyértelművé teszi, hogy ő megtalálta ezt a filozófiát, amikor azt mondja, hogy az aleatorikus materializmus az az „igazi” materializmus, amely a leginkább megfelel a marxizmusnak (PM 35).⁴⁹

Az, hogy itt egy új, a korábbiaktól független filozófia kialakítására történik kísérlet, megvilágítja a szerző Marxszal való kritikusabb bánásmódját is. Marx itt a találkozás materializmusának öntudatlan képviselőjeként jelenik meg, aki, noha filozófiája „valójában” ehhez az áramlathoz tartozik, áldozatul esett saját, a szükségszerűség és a teleológia képzeiteitől megrészegült korának:

Polemikusan megfogalmazva, ha fölvetjük a „*történelem céljának*” kérdését, Epikurosz, Spinoza, Montesquieu és Rousseau is egy táborot alkot, ugyanazon materializmus explicit vagy implicit alapján: a találkozás materializmusának, vagy, szigorú értelemben, a *konjunktúra* elgondolásának (*pensée de la conjoncture*) alapján. Természetesen Marx is ide tartozik, de Marx kénytelen volt egy, a Találkozás véletlenszerűsége és a Forradalom szükségszerűsége között megosztott (*déchiré*) horizonton gondolkodni. (560)

Althusser a *Tőke* eredeti tőkefelhalmozásról szóló fejezetében mutatja ki, hogy Marx gondolkodásának teleologikus vonásai mellett hangsúlyosan jelen vannak a találkozás materializmusának motívumai is (569sk.), illetve demonstrálja történelemelméletének konkrét működését.⁵⁰ Az eredeti tőkefelhalmozás Althusser értelmezésében a találkozások beláthatatlan

⁴⁸ Ti. a *Pour Marx* és az *Olvasni a Tőkét*, tehát Marx látenszen jelenlévőnek feltételezett filozófiájának felkutatására – és egyúttal valójában annak konstrukciójára – történt kísérletek tapasztalatát követően.

⁴⁹ „Je pense que le «véritable» matérialisme, celui qui convient le mieux au marxisme, c’est le *matérialisme aléatoire*, dans la ligne d’Épicure et Démocrite.”

⁵⁰ Althusser itteni *Tőke*-értelmezésének részletesebb elemzéséhez és azt *A tőke* értelmezési hagyományának kontextusába helyezéséhez ld. Jason Read, „Primitive Accumulation. The Aleatory Foundation of Capitalism,” *Rethinking Marxism* 14, 2. sz. (2002): 24–49.

következményeinek példája, amennyiben annak végrehajtói valójában nem tudták, hogy a kapitalista termelési módot hozzák létre azáltal, hogy a korábban szabadon gazdálkodó parasztok földjeit elveszik, létrehozva ezzel egy hatalmas munkaerő-többletet:

Itt egy történelmi jelenség kibontakozását látjuk, melynek eredményét ismerjük (egy egész vidéki populáció megfosztása termelőeszközeiktől Nagy-Britanniában), amelynek az okai viszont nincsenek kapcsolatban az eredménnyel és ennek hatásaival. Az volt-e a cél, hogy nagy területeket szerezzenek a vadászathoz? Vagy végtelen mezőket a juhtenyésztéshez? Nem tudjuk pontosan, mi volt ennek az erőszakos kisajátítási folyamatnak a fő oka (bizonyára a juhok), és erőszakos jellegének okát különösen nem. Különböző nem is számít igazán: a tény az, hogy ez a folyamat lejátszódott és egy olyan *eredményhez* vezetett, amelynek lehetséges, feltételezett céljától azt rögtön eltérítettek azok a „pénzemberek” (*hommes aux écus*), akik nyomorúságos helyzetű munkaerő után kutattak. *Ez az eltérítés jelzi a folyamat nem-teleologikus jellegét (la non-téléologie du processus) és eredményének beágyazódását (inscription) egy folyamatba amely azt lehetővé tette és amely egészen idegen volt ahhoz képest.* (572)

A történelmi folyamatok nem-teleologikus jellege egészen új jelentést ad a híres marxi „nem tudják, de teszik” formulának: itt az ágensek cselekvésükkel nem pusztán öntudatlanul fenntartanak egy struktúrát, hanem azzal egy, a várthoz és megcélzotthoz képest egészen más végeredményt hoznak létre.⁵¹

Althusser Marx-értelmezéséhez kívánczik egy megjegyzés az aleatorikus materializmus és a strukturalizmus kapcsolatáról. Althusser ugyanis ezen a ponton a marxi szövegből kiindulva egy *struktúra*, a kapitalista termelési mód létrejöttét igyekszik feltárni és magyarázni a találkozás materializmusának fogalomkészletével („találkozás”, „megszilárdulás”, a „találkozás elemei” stb.). Ez jól demonstrálja azt, hogy a strukturalizmus gondolköréből ebben a korszakában is nagy mértékben merített, hiszen a struktúrafogalom a vizsgált szövegekben is alapvető eleme a társadalom leírásának. Az is kijelenthető ugyanakkor, hogy a „klasszikus” strukturalizmus⁵² korlátoltságain túllépve Althusser elmélete egy olyan paradigmát nyújt, amely kiindulópontul szolgálhat egy, a struktúrák genezisést és az azok közti átmeneteket vizsgáló, nem kizárólag a szinkroniára fókuszáló kutatásnak.

⁵¹ A struktúrájában ehhez hasonló hegei „ész csele” koncepcióval ellentétben itt azonban nincs semmilyen világszemlélet, amelynek ezen tettek a fejlődési mozzanatai lennének, nincs semmilyen transzcendens cél, mint Hegelnél a szabadság megvalósulása, amelyre azok öntudatlanul irányulnának.

⁵² „Klasszikus” strukturalizmuson a saussure-i nyelvészet logikájára épülő és a humántudományokat ezen logika alapján egységesíteni kívánó, a saussure-i szemléletnek megfelelően a szinkroniát a diakroniához képest előtérbe helyező, sőt, olykor egyenesen ahistorikus irányzatot értem, szembeállítva az új utakra lépő és új forrásokra (Nietzsche, Heidegger) támaszkodó posztstrukturalizmussal. A „klasszikus” strukturalizmus paradigmájáról ld. François Dosse, *Geschichte des Strukturalismus. Bd. 1: Das Feld des Zeichens 1945-1966* (Hamburg: Junius Verlag, 1996), 81skk., 128, 552sk., 555sk., valamint a strukturalizmus és a történetiség viszonyáról: Uő., *Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2: Die Zeichen der Zeit 1967-1991* (Hamburg: Junius Verlag, 1997), 523–534.

3. Althusser és Walter Benjamin történelemfelfogása. Egy párhuzamos olvasat kísérlete

3.1. Bevezetés

A következőkben Althusser szövegét Benjaminsnak a *Történelem fogalmáról* szóló téziseivel vetem össze, mert úgy látom, hogy a történelmi teleológia kritikája mentén felvázolható egy olyan párhuzamos olvasat a 20. századi marxizmus két klasszikus, ám nagyon ritkán egymásra vonatkoztatott szerzője között, amely figyelemre méltó elméleti belátásokhoz vezethet a történelemelmélet területén. Azt az állítást szeretném alátámasztani, hogy a két szöveg több rokon tulajdonságot mutat, és hogy ezek lehetővé teszik egy olyan történelemelmélet elgondolását, amely mindkettő belátásait képes kamatoztatni. Miután röviden felvázolom a kapcsolódási pontokat kereső szakirodalom jelenlegi állását, négy párhuzamot igyekszem majd kimutatni: első és legfontosabb elemként a történelem teleologikus felfogásának radikális kritikáját; a történelmi-politikai változás törésként való felfogását; harmadszor az elméleti tevékenység szerepének hasonló elgondolását; végül pedig a szövegek létrejöttének történelmi körülményei közötti hasonlóságokat. Ezek tárgyalását követően jelzem olvasatom egy problematikus vonását is.

Az Althusser és Benjamins egymásra vonatkoztatva tárgyaló irodalom mennyisége igen csekély. Az első monográfia, amely munkásságuk összehasonlítására vállalkozott, 1981-ben jelent meg Hollandiában.⁵³ Szerzőjének, Rinse Reeling Brouwernek azonban ebben az időszakban még csak Althusser középső korszakának, azaz az 1960-as és '70-es éveknek a szövegei álltak rendelkezésére, hiszen Althusser gondolati fejlődésében éppen az 1980-as évek elején játszódtott le az elmozdulás a találkozás materializmusa felé. Tudomásom szerint az első olyan tanulmánykötet, amelyben tematizálódnak a találkozás materializmusának és Benjamin filozófiájának lehetséges metszéspontjai, 2014-ben jelent meg.⁵⁴ Az ebben olvasható szövegek azonban jellemzően a két szerző valamelyikét állítják középpontba; két tanulmány tűnik csupán ki azáltal, hogy Althusser és Benjamin viszonyát közelebbről vizsgálják. Mivel ugyanakkor nem gondolom, hogy ezen tanulmányokkal érdemi párbeszédbe tudnám léptetni értelmezésemet, ezekre csak röviden utalok⁵⁵; a szakirodalom két, számomra valóban releváns

⁵³ Rinse Reeling Brouwer, *Is het marxisme een messianisme? Theologie in gesprek met Louis Althusser en Walter Benjamin*. (Zeist: 1981).

⁵⁴ Ld. Marc Berdet és Thomas Ebke (szerk.), *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung*. (Berlin: xenomoi, 2014).

⁵⁵ Miguel Vatter tanulmányában amellet érvel, hogy mind Althusser, mind Benjamin filozófiájának alapmotívuma az, amit Nietzsche az örök visszatérésnek nevezett. Vatter, a kozmológia kutatásának az elmúlt évtizedekbeli fejleményeire (elsősorban a párhuzamos univerzumokra vonatkozó belátásokra) hivatkozva azt állítja, hogy a fizika „konklúzivan” bizonyította, hogy Nietzsche tézise igaz és kozmológiai, nem pusztán etikai tézisként értelmezendő. A szerző szerint az örök visszatérés messianisztikus jellege abban van, hogy a világ minden egyes ismétlődéskor azt a kezdeti formát veszi föl, amelyben a létrejöttékor volt, tehát egy *restitutio in integrum*, egy

tételét, Warren Montag és Étienne Balibar cikkeit pedig párhuzamos olvasatom bemutatását követően vonom majd be az elemzésbe.

3.2. Althusser és Benjamin történelemszemléletének rokon vonásai

Az első párhuzam a történelem teleologikus felfogásának kritikája. Ennek a francia szerző szövegében megjelenő elemeit fentebb kifejtettem, így ezeket nem ismételtem meg és a benjamini *Tézisekre* fókuszálok. Az a gondolkodásmód, amely a történelmet a haladás fogalma mentén értelmezi, Benjamin kritikájának is legfőbb célpontja:

A szociáldemokrata elméletet, s még inkább a gyakorlatot, a haladás olyan fogalma határozta meg, amely nem a valósághoz igazodott, hanem dogma igényével lépett föl. A szociáldemokraták fejében úgy festett a dolog, hogy a haladás, először is, magának az emberiségnek (nemcsak a készségeknek és az ismereteknek) a haladása. A haladás, másodsor, végeérhetetlen (az emberiség végtelen tökéletesíthetőségének megfelelően). Végül, harmadsor, lényegében véve feltartóztathatatlan (önmagától egyenes alakú vagy spirál alakú pályát fut be). (XIII. tétel⁵⁶)

A történelemnek fejlődésfolyamatként való elgondolása egy céltételezést implikál, hiszen ehhez szükséges valamilyen, a folyamat végpontján található ideál, mérce, amelynek segítségével a haladás fázisai összemérhetővé válnak. Itt pontosan azok a metafizikai fogalmak (Haladás, Cél) jelennek meg, amelyeket, mint korábban láttuk, Althusser is határozottan elvet. A történelemnek ebben a felvilágosodástól örökölt filozófiájában továbbá egy kitüntetett szubjektumot is megtalálhatunk: az emberi nemet. Ezen a ponton úgy tűnhet, hogy a két szöveg közötti egyértelmű párhuzamok véget is érnek, hiszen a történelem Althusser számára szubjektum nélküli folyamat (563; emlékezzünk ugyanakkor arra, hogy ez nem az ágencia

helyreállítás megy ilyenkor végbe. Ezen a ponton köti össze a benjamini elméletet a találkozás materializmusával: a párhuzam szerinte abban állna, hogy a „befejezett tény állandó megsemmisítése”, ahogy Althusser egy ponton a történelmet meghatározza, egybeesne ugyanannak az örök, messianisztikus visszatérésével. Vatter merész állításaival részletesebb vitába nem bocsátkoznék, arra az egy aspektusra azonban felhívnám a figyelmet, hogy a szerzők között vont párhuzam mintha valamelyest sántítana, ugyanis míg Benjaminsnál – legalábbis Vatter értelmezésében – *ugyanannak* az örökös ismétlődésével van dolgunk az egyes párhuzamos univerzumokban, az a megsemmisítés, amiről Althusser a történelem kapcsán beszél, egyáltalán nem ugyanazt a nullpontot hozza el újra és újra, hanem egy *új*, a korábbi konjunktúrákból kialakuló történelmi helyzetet – a történelem tehát mindig *mást*, nem pedig mindig *ugyanazt* hozza létre. Vö. Miguel Vatter, „Revolution and Eternal Return in Benjamin and Althusser” In Berdet és Ebke, *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung*, 235–262.

Meletis Lamprou cikke Althusser és Derrida eseményfelfogását állítja párhuzamba, bevonva Benjamin *Téziseit* is. A szerző célját abban jelöli meg, hogy amellet érveljen, hogy Althusser és Derrida ugyanazt a jelenséget – az eseményt – próbálták megközelíteni a *véletlen* és a *feltétel nélküli* fogalmaival. Bár téziszfelvetése ígéretes, a vizsgálat felületes marad és kerül elég részletesen kifejtésre, a tanulmány konklúziója csupán annyi, hogy az esemény filozófiailag és történetileg pusztán retrospektíven megragadható, mert per definitionem kitér minden előzetes meghatározás és azonosítás elől. Vö. Meletis Lamprou, „Louis Althusser et Jacques Derrida. Le matérialisme aléatoire „rencontre” la problématique de l’événement” In Berdet és Ebke, *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung*, 417–428.

⁵⁶ Az alábbiakban Benjamin téziseire azok számával fogok csak hivatkozni; minden idézet a következő szövegkiadásból származik: Walter Benjamin, „A történelem fogalmáról” In *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, szerk. Radnóti Sándor (Budapest: Magyar Helikon, 1980), 959–974.

hiányát jelenti), míg Benjaminsnál *prima facie* megmarad egy kitüntetett szubjektum, még ha ez nem is az emberiség általában, hanem a harcoló, elnyomott osztály (XII. tétel). Látnunk kell azonban, hogy ez a narratíva nála nem a történelem „magánvaló” értelme, hanem *egy interpretáció a sok lehetséges közül*: egy olyan narratíva, amely maga is *elkötelezett* ezen osztály mellett.⁵⁷ Az elnyomottak kitüntetettségének feltételezése itt nem implicál a történelem transzcendens értelmével kapcsolatos filozófiai elköteleződést: Benjamin itt sokkal inkább a történelemértelmezés, különösen az emancipáció ügyét előrevivő történelemértelmezés lehetőségeire reflektál (egyúttal lépéseket is tesz egy ilyen értelmezés szubsztantív kidolgozása felé). A történelem haladásfolyamata a kritizált koncepcióban két további predikátummal bír: lezárhatatlan és feltartóztathatatlan. Ezek benjamini kritikájával Althusser is egyetérthetne: a lezárhatatlanság, amely az embernek mint végtelen „tökéletesbedési” képességgel (azaz a Rousseau-i *perfectibilité*-vel) bíró lénynek a gondolatát, teleologikus képzet lévén, a találkozás materializmusa is elvetné. Ami pedig a folyamat feltartóztathatlanságát illeti, ez egyértelműen egy olyan szükségszerűséget von maga után, amely Althusser számára elfogadhatatlan volna. Láthatjuk, hogy a történelem teleologikus felfogásának elvetése által megteremthető egy minimális közös nevező a szövegek között.

Azt állítom ugyanakkor, hogy a párhuzamok sora ezzel nem ér véget. A történelmi változás ugyanis mind Althussernél, mint Benjaminsnál *törésnek*, valami teljesen új eljövételének mutatkozik. Emlékezhetünk arra, hogyan határozta meg Althusser egy ponton a történelmet: mint a *fait accompli* folyamatos visszavonását, megsemmisítését (*révocation*, 547). A történelmi konjunktúra radikális változásai, (mindenekelőtt: a forradalmak) megsemmisítik az addig bizonyos stabilitással bíró és a szubjektumokra szabályszerűségeik által ható struktúrákat, a társadalom atomjait egy új konstellációba rendezik össze. Ezek az események deviációk, azaz szó szerint *letérések* a történelem addig egy bizonyos tendenciát mutató útjáról. A történelmi kontinuum megtörésének, átszakításának mozzanata (*das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen*) Benjaminsnál is meghatározó szerepet játszik (XIV., XV., XVI. tétel). Ez a célja a konkrét politikai cselekvésnek és, mint látni fogjuk, a történetgyakorlatának is. Ez természetesen összefügg Benjamin haladáskritikájával: a történelem menete számára nem kumulatív fejlődés, hanem egy folyamatos „rendkívüli állapot” (*Ausnahmezustand*, VIII. tétel), amely tehát adekvát módon nem értelmezhető egy teleologikus norma mentén, és ahol az emancipatorikus politika feladata a „valódi rendkívüli állapot

⁵⁷ Ha valamit megtanulhatunk Benjaminsnál, az éppen az, hogy a történelem értelme soha nem magánvalóan létező, hanem mindig értelmezések függvénye – Althusser Kanttól átvett, kedvelt kifejezésével szólva, a történelem, mint a filozófia egésze, egy *Kampffplatz*, egy csatatér: jelen esetben az értelmezések küzdőtere.

elhozása” (*die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands*, VIII. tétel), azaz a provizórikus hatalommal bíró represszív struktúrák lebontása és az elnyomás történelmi kontinuumának megtörése. Benjamin ezt azzal a képpel érzékelteti, hogy Marx elgondolásával szemben a feladat nem az, hogy a történelem (azaz a történelmi *haladás*) mozdonyát előre hajtsuk, hanem az, hogy *behúzzuk rajta a vészféket*.⁵⁸ Ehhez az aspektushoz tartozik továbbá, hogy a jelen mindkét szerző számára politikai potenciállal teljes, azaz a cselekvés tere még a fennálló struktúrák nyomasztó dominanciája esetén sem teljesen zárt – ezt Althussernél a struktúrák fölött lebegő radikális instabilitás feltételezésében, Benjaminsnál pedig abban a zsidó misztikából átvett képben érzékelhető, miszerint „bármelyik másodperc” lehet az a „kiskapu, ahol beléphet a Messiás” („*jede Sekunde [war] die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte*”, „B” tétel).⁵⁹

Az idő témája továbbvezet a harmadik párhuzamhoz, amely a történelmi múlt értelmezésének szerepével kapcsolatos. Itt először azt az alapvető közös álláspontot érdemes rögzíteni, hogy a vizsgált szerzők számára nemcsak a jelen és a jövő nyitott, hanem a történelmi múlt is az volt és bizonyos értelemben a jelenben is az. Az elmúlt találkozások nyitottsága Althusser esetében egyértelműen következik minden találkozás kontingens voltának megállapításából (561), hiszen ezzel együtt jár az a belátás is, hogy a múltban is minden alakulhatott volna másképpen. Benjaminsnál a múltbeli események – éppúgy, mint a jelenbeliek – konfliktusok közepette, mindenekelőtt az elnyomók és elnyomottak közötti harc kapcsán mentek végbe, ezek a harcok pedig mindig nyitottak voltak.⁶⁰ Benjaminsnál mindez kiegészül azzal, hogy a történelmi múlt bizonyos értelemben a jelenben is nyitott: a „történelmi materialista” feladata a múlt egy olyan szemléletének a kidolgozása, amely annak szubverzív elemeit, az elnyomottak harcait és a múlt eseményeinek nyitott, előre nem meghatározott voltát állítja középpontba (VII., XII., XVII. tételek). A múlt ilyen, „szálirány ellen” (*gegen den Strich*,

⁵⁸ Ld. Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte” In *Gesammelte Schriften I. Abhandlungen*, szerk. Rolf Tiedemann és Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974), 1232. A két szerző képeit kombinálva azt mondhatnánk, hogy a történelem althusseri-benjamini felfogásában *azért szállunk fel a történelem mozgásban lévő vonatára, hogy behúzzuk rajta a vészféket*.

⁵⁹ A történelem nyitottságáról és arról, hogy Benjamin marxizmusa a „kiszámíthatatlanság marxizmusa” vö. Michael Löwy, *Fire Alarm: A Reading of Walter Benjamin's "On the Concept of History"* (London: Verso, 2005), 105, 109.

⁶⁰ Így értelmezi Benjamin szövegét Löwy is: „A győztesek által írt történelemmel, a befejezett tények ünneplésével, a történelem „egyirányú utcáival” és a győztesek diadalának „elkerülhetetlenségével” szemben vissza kell térnünk ahhoz az alapvető tételhez, hogy minden jelen lehetséges jövők sokaságát nyitja meg. Minden történelmi konjunktúrában jelen voltak olyan alternatívák, amelyek nem voltak eleve kudarcra ítélve: a nők kizárása az állampolgárságból a francia forradalom alatt nem volt elkerülhetetlen, mint ahogy Sztálin vagy Hitler hatalomra jutása sem (ellentétben a brechti Arturo Ui felemelkedésével); és abban a döntésben sem volt semmi szükségszerű, hogy atombombát dobjanak Hirosimára. Ezt a felsorolást pedig még hosszan folytathatnánk.” Ld. Löwy, *Fire Alarm*, 115.

VII. tétel) fésült értelmezése maga is politikai tett, amely hat a jelenre, amennyiben a történész gyakorlatában a múlt és a jelen *találkozása* jön létre:

De egy tény azért mert ok, még nem történelmi tény is. Posztumusz válik azzá, olyan események révén, melyeket évezredek választanak el tőle. Az a történész, aki szem előtt tartja ezt, eláll attól, hogy úgy morzsolja le az események sorozatát, mint valami rózsafüzért. Azt a konstellációt ragadja meg, amelybe saját korszaka kerül egy meghatározott korábbival. Így olyan fogalmát alapozza meg a múltnak, amelyben a múlt Most lesz, s e Mostba a messiási Most szilánkjai fúródnak bele. („A” tétel)

A történész tehát nem elégszik meg azzal, hogy oksági viszonyokat állapítson meg a múlt eseményei között, hanem azt a viszonyt ragadja meg, amely a saját korát összeköti egy másik, elmúlt korral, és ami a legfontosabb, a múltat saját korának igényei szerint, saját kora felől értelmezi, felhasználja azt a saját céljaira, avagy, Benjamin kifejezésével élve, „hatalmába kerít egy emléket” (*sich einer Erinnerung bemächtigen*, VI. tétel). Ugyanígy jár el a múlttal a politikai aktor is; ennek példája Robespierre, akinek számára az antik Róma a francia forradalomban egy Most-tal, egy jelen-idővel telített múlt volt (*eine mit Jetztzeit geladene Vergangenheit*, XIV. tétel), azaz egy olyan múlt, amely a jelennel *találkozva* az azt transzformálni kívánók eszközévé válhatott⁶¹. Ezen a ponton világossá válik a rokonság Althusser gondolkodásával, hiszen nála is az „elméleti gyakorlat” feladatai közé tartozik a konjunktúra vizsgálata, ami magában foglalja kialakulásának és szükségszerűvé-válásának (*devenir-nécessaire*, 566) vizsgálatát is, és mint láttuk, szintúgy szubverzív történelmi narrációk létrehozását foglalja magában. A történetírás végső soron egyik szerzőnél sem öncél, hanem azon hatás miatt érdemes az elméleti reflexióra, amelyet a jelenben élőkre képes gyakorolni, politikai cselekvésre motiválva őket. A harmadik párhuzammal kapcsolatos elemzések eredményét általánosan úgy foglalhatjuk össze, hogy a retrospektív értelemadás mindkét szerzőnél egyértelmű gyakorlati-politikai vonatkozással rendelkezik.

A negyedik, egyúttal utolsó aspektus a szövegek létrejöttének történeti kontextusa, amely, noha külsődleges a filozófiai tartalomhoz képest, talán mégsem teljesen jelentéktelen. Megjegyzendő ugyanis, hogy mindkettő a baloldal számára kilátástalannak tűnő „konjunktúrákban” íródott: Benjaminé 1940 körül⁶², a fasizmus előretörésének csúcspontján, Althusseré pedig az 1982-ben, a '68-as forradalmi kezdeményezések bukását és a marxizmus

⁶¹ Vö. ehhez az V. tézist is, miszerint a múlt képét, amely „elsuhan” előttünk (*huscht vorbei*), csak akkor vagyunk képesek megragadni, ha azt a jelenre utalóként (*in ihm gemeint*) fogjuk föl. Vö. továbbá Löwy értelmezését ugyanebben a vonatkozásban: „A tegnap és a ma közötti viszony nem egyoldalú, hanem egy eminensen dialektikus folyamatban a jelen megvilágítja a múltat, a megvilágított múlt pedig jelenben ható erővé válik.” Ld. Löwy, *Fire Alarm*, 39.

⁶² A szöveg (kiadás-)történetéről ld. Benjamin, *Gesammelte Schriften I.*, 1123 skk.

válságba kerülését⁶³ követően. Ezekben a helyzetekben a szövegek olyan, a kor marxista közbeszédének ortodoxiáit felforgató intervenciók lehetettek volna⁶⁴, amilyen elméleti intervenciók lehetőségére maguk is reflektálnak, ám – íme a véletlen ereje – végül mindkettő csak megírásuk történelmi pillanata és szerzőik halála után került publikálásra. Láthatjuk tehát, hogy – noha ez természetesen nem filozófiai érvényű érv – még ebben is hasonlóknak mutatkoznak.

Elemzésem végén ugyanakkor feltétlenül jeleznem kell egy problémát a szövegek párhuzamos olvasatával kapcsolatban. Nem lehet szó nélkül elmenni ugyanis azon ismert tény mellett, hogy Benjamin *Téziseiben* újra és újra feltűnnek olyan motívumok, amelyek a teológiából és a zsidó misztikából erednek.⁶⁵ Ezzel ellentétben Althusser szövege teljesen szekuláris gondolkodást tükröz. Milyen következményekkel jár ez a jelen értelmezésre nézve? Ahhoz, hogy értelmezésem konzekvens maradjon, a benjamini szöveg egy olyan olvasata mellett kell elköteleződnie, amely a teológiai és misztikus mozzanatok metaforáknak, képeknek tekinti. Ennek kapcsán különösen fontos a Messiás szerepének kérdése: valóban a zsidó-keresztény hagyományból ismert Messiáshoz lenne hasonlatos az, amiről, illetve akiről Benjamin beszél? Csak akkor kísérhetjük meg fenntartani a koherenciát, ha itt egy immanens alakra gondolunk, nem pedig olyan transzcendens szereplőre, aki a történelem egy bizonyos pontján kívülről lép be abba. Ez pedig Benjamin számára, a marxi forrást tekintve véve, nem lehet más, mint az elnyomott osztály; tehát, Michel Löwyvel egyetértve azt mondhatjuk, hogy Benjaminnál a Messiás egy immanens, kollektív szubjektum.⁶⁶

3.3. Althusser és Benjamin a szakirodalomban. A párhuzamos olvasat további kérdései

Bár a *Courant souterrain...* és a *Történelem fogalmáról* párhuzamos olvasatát tudtommal ilyen részletességgel korábban még nem kísérelték meg, mint a bevezetőben említettem, az irodalomban két helyen már tematizálódott a szerzők történelemfelfogásának kapcsolata. Warren Montag tanulmányában amellet érvel, hogy az üresség és a mindenkori történelmi tényállás, a *fait accompli* instabilitásának feltételezése egy messianisztikus és eszkatológikus szemléletmódot hoz be Althusser filozófiájába, amennyiben feltételez egy olyan pontot a

⁶³ Amelyet, ironikus módon, maga Althusser is diagnosztizált egy nagy hatású, 1977-es előadásában. Vö. Louis Althusser, „The Crisis of Marxism,” *Marxism Today* 1978/7. sz.: 215–220, 227.

⁶⁴ Azt, hogy a *Tézisek* egy ilyen szerep betöltésére lehettek szánva, alátámaszthatja a X. tétel.

⁶⁵ Az értelmezők kezdettől fogva megosztottak abban a kérdésben, hogy Benjaminnál a „történelmi materialista” vagy a teológiai-misztikus elemek-e a döntőek, mint ahogy erre Löwy (*Fire Alarm*, 19skk.) és Miklós Tamás („„Die Geschichte als einen Text betrachten,” Walter Benjamin történelemfilozófiai téziseiről,” In *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*. Pozsony: Kalligram, 2011, 227–278, itt 235–248) is felhívják a figyelmet.

⁶⁶ Vö. Löwy, *Fire Alarm*, 33.

történelemben, amely elhozza a kapitalista termelési mód elkerülhetetlen bukását, hasonlóan ahhoz, ahogy a keresztény eszkatológiában el van rendelve az apokalipszis és az utolsó ítélet eljövetele⁶⁷:

Ne tévesszen meg minket Althusser ragaszkodása az eredeti semmihez (*original nothingness*). Az üresség értelme itt nem a „megszilárduló” és egy világot létrehozó találkozás, hanem a világ elkerülhetetlen pusztulásának pillanata, nem a múlt, hanem a jövő; nem egy előre tudtunkra adott jövő, hanem egy olyan jövő, amelyre várni kell (*a future to await*). Túl messze megyünk, ha azt mondjuk, hogy az 1980-as években, egy vereséggel és kilátástalansággal teli időszakban, Althusser Benjamin A *történelem fogalmáról* írt téziseinek konklúzióját írta volna újra, egy messiás nélküli messianicitás (*messianicity*) elméletét hozva létre?

Nem értek egyet Montag értelmezésével, mert úgy látom, ez két hibás premisszán alapszik: 1) hogy Althusser számára a jövő valami olyasmi, amire csak várni lehet és kell, de amit nem lehetséges befolyásolni és 2) hogy Walter Benjamin is ugyanerre a konklúzióra jutott *Téziseiben*. Úgy gondolom, a két állítás közül egyik sem helytálló. Az első azért nem, mert Althusser szövegében nem a megváltásra való pusztá várakozásról, vagy valamiféle történelmi fatalizmusba révedésről van szó, hanem éppen a politika realitásának megértése, tehát annak a kérdésnek a tisztázása a tét, hogy mely keretek és megszorítások között *lehetséges* a politikai cselekvés – azt, hogy Althusser ezt sem lehetetlennek, sem elvetendőnek nem írja le, fentebb láthattuk. Nem helytálló Montag értelmezése azért sem, mert a történelemben kívülről eljövő megváltás gondolata sem mint történelmi cél és végpont, sem mint örökérvényű, a történelmet lezáró esemény nem illeszthető be a Althusser gondolatmenetébe – hiszen ő egyrészt éppen a hasonló teleologikus fogalmaktól akarja megszabadítani a filozófiát, másrészt pedig felállítja a tézist, miszerint *minden* találkozás, így minden történelmi esemény hatásai kontingensek (561), tehát még ha meg is történne egy, a megváltáshoz hasonló, vagy akként értelmezett forradalmi esemény, a minden társadalmi formáció mögött ott rejtőző radikális instabilitás éppúgy fenyegetné azt, mint bármely más társadalmi alakulatot. Úgy gondolom, hibás végül az is, hogy ugyanezeket a fatalista konklúziókat tulajdonítja Benjamin szövegének, mikor ott sem egyértelmű – noha valóban jelen van a messianizmus nyelvezete –, hogy a várakozás lenne az egyetlen járható út.⁶⁸

⁶⁷ Ld. Montag, *The Late Althusser*, 167. A kiemelés tőlem származik.

⁶⁸ Vö. Benjamin erre utaló megállapításait, mint pl. hogy mindannyian rendelkezünk „gyenge messiási erővel” (*schwache messianische Kraft*, II. tézis), hogy a történésznek és a politika szereplőinek a múlton keresztül (is) küzdeniük kell a jelenért (VI., XIV. tézisek), amihez hozzátartozik a történelem helyes koncepciójának kidolgozása (VIII., XIII., XVI., XVII. tézisek), hogy a „Messiás” egyúttal az Antikrisztus legyőzője (VI. tézis) és hogy a történelmi tudás szubjektuma a harcoló, elnyomott osztály (XII. tézis).

A szövegek közti – Derrida benjaminiánus Marx-értelmezése⁶⁹ által közvetített – kapcsolatot tanulmányában Étienne Balibar is elemzi. Állítása szerint Althusser és Derrida a történelem teleologikus és eszkatológikus felfogásainak Marx munkásságát végigkísérő (mondhatnánk: végigkísértő) feszültségét ragadták meg két, egymással tükrözhető szempontból: Althusser a teleológiát igyekezett kritizálni, a marxi szövegek „tudományosságát” hangsúlyozva azok ideologikus természetével szemben, kevés figyelmet fordítva azok eszkatológikus motívumaira, míg Derrida egy olyan eszkatológia lehetőségét kutatta, amely mentes a metafizikai fogalmaktól.⁷⁰ Ennek kapcsán a történelmi esemény két különböző fogalmához jutottak el⁷¹:

Itt valóban az esemény két koncepciója, valamint az esemény eszméje és a cselekvés vagy az átalakulás, az időn belüli elágazás eszméi közötti kétfajta viszony ütközik össze hevesen, mert ezen a helyen bár a lehető legközelebb állnak egymáshoz, végső soron összeegyeztethetetlenek, mintha egymás fordított tükörképei lennének. Az egyik koncepció az eseményt, valójában a forradalmi eseményt állítja be kezdetként, amely kontingens, de kiszámítható kimenetel nélküli és ami a történelmi folyamat hirtelen keletkező ürességében vagy megnyílásában történik meg; talán abban az ürességben, amelyet maga a cselekvés hozott létre (ez a Machiavelli-féle modell), megelőzve vagy kikristályosítva saját lehetőségfeltételeit. A másik koncepció az eseményt az idő megszakításaként vagy az idő heterogenitásának, „kizökkentségének” manifesztációjaként írja le (ez Derrida benjamini öröksége), ahol a lehetetlen lehetősége elgondolhatóvá, tehát elképzelhetővé is válik, avagy képek nélkül, megtestesülés nélkül válik azzá, „reménytelen cselekedetek” formájában, mindig annak a lehetőségnek, sőt annak az elkerülhetetlenségnek a függvényében, hogy az igazság eljövetele egyben a halál megismétlődése vagy az abszolút erőszak visszatérése is lesz.

Althusser számára tehát az esemény egy kezdet, amely kontingens és megjósolhatatlan kimenetelű, és amely a történelmi helyzet ürjében és a történelmi folyamat „megnyílásakor” játszódik le, míg Derridánál az esemény az idő megállása, az idő heterogenitásának megmutatkozása, ahol a lehetetlen is elgondolhatóvá válik. Balibar azt állítja, hogy Althusser és Derrida koncepciói, bár „a lehető legközelebb állnak egymáshoz”, „végső soron összeegyeztethetetlenek”, ezen állítását azonban érdemben nem támasztja alá. Felmerül viszont a kérdés, hogy tulajdonképpen miért is zárnák ki egymást? Nem látom be, miért ne férhetne meg az esemény koncepciójában az a kettősség, hogy az egyszerre valami kontinuosnak, stabilnak a *megtörése, vége* és egyúttal valami másnak a (kontingens) *kezdet*e. Miért mondana ellent egymásnak az, hogy egy esemény bekövetkeztére *várnak*, ugyanakkor *tesznek* is azért, hogy bekövetkezzen? Úgy gondolom, hogy az ezen kérdésekre adott meggyőző válaszok

⁶⁹ Vö. Jacques Derrida, *Marx kísértetei* (Pécs: Jelenkor, 1993/1995).

⁷⁰ Vö. Étienne Balibar, „Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser,” In *Derrida and the Time of the Political*, szerk. Cheah, Pheng, Guerlac, Suzanne (Durham/London: Duke University Press, 2009), 57–73, itt 67, 70. A kiemelés tőlem származik.

⁷¹ Ld. *uo.*, 70sk.

hiányában legalábbis fenn kell tartanunk annak a lehetőségét, hogy Althusser és Benjamin-Derrida eseményfelfogása valójában nem kizárják, hanem kiegészítik, kiegészíthetik egymást.

Az esemény fogalma, amely óhatatlanul a kezdet és vég feszültségét és egyidejűségét hordozza magában, és amely, mint Benjamin a naptárak politikai vonatkozása kapcsán megjegyzi (XV. tétel), a történelmi idő kontinuumának megtörésével együtt igényt formál annak saját jogán való meghatározására, egy új időszámítás bevezetésére, kijelöl egy horizontot, amely további kutatások tárgya lehet: a történelmi idő horizontját.⁷² Ezt az aspektust kellene föltárni ahhoz, hogy Althusser és Benjamin történelemfelfogásának mélyebb párhuzamait vagy ellentéteit felszínre hozzassuk, hiszen Benjamin a haladáskonceptió kritikáját azáltal tartja lehetségesnek, hogy szakítunk a történelmi időnek „homogén és üres időként” (*homogene und leere Zeit*, XIII. tétel) való felfogásával. Kérdéses, és további kutatások tárgya lehetne, hogy egyrészt milyen felfogása rajzolódik ki a történelmi időnek Althussernél minden teleologikus időfelfogás elutasítása után és másrészt, hogy miképpen értelmezhető a „konjunktúra jelen ideje”⁷³, valamint, hogy ezen vizsgálódások eredményének fényében mennyire tartható a dolgozatban elemzett szövegek rokonságának tézise.

⁷² Az „idő kritikai koncepciójának” kidolgozását Balibar is megjelöli a filozófia egyik feladatáknak. Vö. Balibar, *Eschatology versus Teleology*, 72.

⁷³ Vö. uo., 63.

Bibliográfia

Althusser, Louis és François Matheron (szerk.). *Écrits philosophiques et politiques. Tome 1.* Párizs: STOCK-IMEC, 1994.

Althusser, Louis és G.M. Goshgarian, (szerk.). *Philosophy of the Encounter. Later Writings, 1978–1987.* London/New York: Verso, 2006.

Althusser, Louis, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière. *Olvasni a Tőkéért.* Budapest: Napvilág Kiadó, 1965/2018.

Althusser, Louis. „Du matérialisme aléatoire.” *Multitudes* 21 (1986/2005): 179–194. (<https://doi.org/10.3917/mult.021.0179>).

Althusser, Louis. „Ideológia és ideologikus államapparátusok (Jegyzetek egy kutatáshoz)” In *Testes Könyv I.* (Szeged: Ictus, 1996), 373–412.

Althusser, Louis. „L’unique tradition matérialiste,” *Lignes* 18 [1985/1993]: 71–119.

Althusser, Louis. *Marx – az elmélet forradalma.* Budapest: Kossuth, 1968.

Althusser, Louis. „The Crisis of Marxism.” *Marxism Today* 1978/07: 215–220, 227. (http://banmarchive.org.uk/collections/mt/pdf/07_78_215.pdf).

Althusser, Louis. „Philosophie et marxisme” In *Sur la philosophie.* Párizs: Galimard, 1994.

Althusser, Louis. *Pour Marx.* Párizs: Éditions La Découvert, 1965/2005.

Balibar, Étienne. „Eschatology versus Teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser.” In *Derrida and the Time of the Political*, szerk. Pheng Cheah, Suzanne Guerlac, 57–73. Durham/London: Duke University Press, 2009.

Bargu, Banu. „In the Theater of Politics: Althusser's Aleatory Materialism and Aesthetics.” *Diacritics* 40, 3. sz. (2012): 86–111. (<https://www.jstor.org/stable/23408793>).

Benjamin, Walter. „A történelem fogalmáról.” In *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, szerk. Radnóti Sándor, 959–974. Budapest: Magyar Helikon, 1980.

Benjamin, Walter. „Über den Begriff der Geschichte.” In *Gesammelte Schriften I. Abhandlungen*, szerk. Rolf Tiedemann és Hermann Schweppenhäuser, 691–704. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974.

Berdet, Marc és Thomas Ebke (szerk.). *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung.* (Berlin: xenomoi, 2014).

Bourdin, Jean-Claude. „La rencontre du matérialisme et de l’aléatoire chez Louis Althusser.” *Multitudes* 21 (2005): 139–147. (<https://doi.org/10.3917/mult.021.0139>).

Brouwer, Rinse Reeling. *Is het marxisme een messianisme? Theologie in gesprek met Louis Althusser en Walter Benjamin.* (Zeist: 1981).

Derrida, Jacques. *Marx kísértetei*. Pécs: Jelenkor, 1993/1995.

Dosse, François. *Geschichte des Strukturalismus. Bd. 1: Das Feld des Zeichens 1945-1966*. Hamburg: Junius Verlag, 1996.

Dosse, François. *Geschichte des Strukturalismus. Bd. 2: Die Zeichen der Zeit 1967-1991*. Hamburg: Junius Verlag, 1997.

Elliott, Gregory. „The Necessity of Contingency. Some Notes.” *Rethinking Marxism* 10, 3. sz. (1998): 74–79. (<https://doi.org/10.1080/08935699808685542>).

Fisher, Mark. *Kapitalista realizmus*. Budapest: Napvilág Kiadó, 2021.

Fourtounis, Giorgos: “‘An Immense Aspiration to Being’: The Causality and Temporality of the Aleatory.” In *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, szerk. Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn, Peter D. Thomas, 43–60. New York/London: Bloomsbury, 2013.

Goshgarian, G. M. “The Very Essence of the Object, the Soul of Marxism and Other Singular Things: Spinoza in Althusser 1959–67.” In *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, szerk. Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn, Peter D. Thomas, 81–111. New York/London: Bloomsbury, 2013.

Hardy, Nick. „Wolff, Althusser, and Hegel: Outlining an Aleatory Materialist Epistemology.” *Rethinking Marxism* 26, 4. sz. (2014): 454–471. (<https://doi.org/10.1080/08935696.2014.947752>).

Ichida, Yoshihiko, François Matheron. „Un, deux, trois, quatre, dix mille Althusser ? Considérations aléatoires sur le matérialisme aléatoire.” *Multitudes* 21 (2005): 167–178. (<https://doi.org/10.3917/mult.021.0167>).

Karl Marx és Friedrich Engels. „A Kommunista Párt kiáltványa” In: *MEM* 4 (Budapest: Kossuth 1959), 442.

Lamprou, Meletis. „Louis Althusser et Jacques Derrida. Le matérialisme aléatoire „rencontre” la problématique de l’événement” In Berdet és Ebke, *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung*, 417–428.

Lewis, William S., „Althusser’s Scientism and Aleatory Materialism,” *Décalages* 2, 1. sz. Letöltve: 2022. 04. 05. (<https://scholar.oxj.edu/decalages/vol2/iss1/22>).

Löwy, Michael. *Fire Alarm: A Reading of Walter Benjamin’s “On the Concept of History”*. London: Verso, 2005.

Matheron, François. „The Recurrence of the Void in Louis Althusser.” *Rethinking Marxism* 10, 3. sz. (1998): 22–37. (<https://doi.org/10.3917/mult.021.0179>).

Miklós Tamás. „„Die Geschichte als einen Text betrachten.” Walter Benjamin történelemfilozófiai téziseiről.” In *Hideg démon. Kísérletek a tudás domesztikálására*, 227–278. Pozsony: Kalligram, 2011.

Montag, Warren. „The Late Althusser: Materialism of the Encounter or Philosophy of Nothing?” *Culture, Theory and Critique* 51, 2. sz. (2010): 157–170.

Morfino, Vittorio és Luca Pinzolo. „Le primat de la rencontre sur la forme. Le dernier Althusser entre nature et histoire.” *Multitudes* 21 (2005): 149–158. (<https://doi.org/10.1080/14735784.2010.496593>).

Moulier-Boutang, Yann. „Le matérialisme comme politique aléatoire.” *Multitudes* 21 (2005): 159–165. (<https://doi.org/10.3917/mult.021.0159>).

Negri, Antonio. „Notes on the Evolution of the Thought of the Later Althusser” In *Postmodern Materialism and the Future of Marxist Theory: Essays in the Althusserian Tradition*, szerk. Antonio Callari és David F. Ruccio, 51–68. Hanover (USA): University Press of New England, 1996.

Olay Csaba és Ullmann Tamás. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest: Napvilág Kiadó, 2011.

Pawling, Christopher. „Rethinking Heideggerian Marxism.” *Rethinking Marxism* 22, 4. sz. (2010): 590–604. (<https://doi.org/10.1080/08935696.2010.510306>).

Read, Jason. „Primitive Accumulation. The Aleatory Foundation of Capitalism.” *Rethinking Marxism* 14, 2. sz. (2002): 24–49. (<https://doi.org/10.1080/089356902101242161>).

Sotiris, Panagiotis. „Rethinking Aleatory Materialism.” In *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, szerk. Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn, Peter D. Thomas, 27–41. New York/London: Bloomsbury, 2013.

Suchting, Wal. „Althusser’s Late Thinking About Materialism.” *Historical Materialism* 12, 1. sz. (2004): 3–70. (<https://doi.org/10.1163/156920604773563989>).

Tamás Gáspár Miklós. „Igazság és osztály” In *Antitézis* (Budapest: Pesti Kalligram, 2021).

Tosel, André. The Hazards of Aleatory Materialism in the Late Philosophy of Louis Althusser. In *Encountering Althusser. Politics and Materialism in Contemporary Radical Thought*, szerk. Katja Diefenbach, Sara R. Farris, Gal Kirn, Peter D. Thomas, 3–26. New York/London: Bloomsbury, 2013.

Vatter, Miguel. „Revolution and Eternal Return in Benjamin and Althusser” In Berdet és Ebke, *Anthropologischer Materialismus und Materialismus der Begegnung*, 235–262.

Viparelli, Irene. „Althusser. La nécessité du «tournant» ontologique,” *Cahiers du GRM* 8. Letöltve: 2022. 04. 05. (<http://journals.openedition.org/grm/702>).