

Az elnémított mimézis (visszhangja)

SIPOS BALÁZS

„Az identifikáció a pszichoanalízisben úgy ismert, mint a másik személy iránti kötődés legkorábbi megnyilvánulási formája. Az Ödipusz-komplexus előörténetében van szerepe. A kisfiú nagy érdeklődést tanúsít apja iránt, olyan szeretne lenni, mint ő, minden tekintetben szeretné átvenni a helyét. [...] Ezzel az apával való azonosulással egyidőben, vagy talán kicsit később, megkezdte anyja támaszkereső jellegű tárgymegszállását...¹”

I.

Az alábbiak arról szólnak, hogy mit jelent szakítani egy rendszerrel, és mitől katartikus rendre a fölszabadulás. Mivel a nyugati filozófiával egyidős a feltételezés, hogy ilyen hathatós sorsfordulat végrehajtása (vagy elszívődése?) nélkül nem kezdhetünk gondolkodni, a vizsgálódás transzdiszciplináris indítatású: a fölszabadítás tudáságak közt terjedő alakzataira koncentrálnak. Az ősjelenetet maradandó érvénnyel megfogalmazó szöveg, Platón *Állama*, azon belül is a barlanghasonlat, valamint a kortárs platonista filozófus, Alain Badiou róla adott olvasata adja apro-

¹ Sigmund FREUD, „Tömegpszichológia és énanalízis”, ford. SZALAI István, in *Tömegpszichológia* (Budapest: Cserépfalvi, 1995), 216. Kiemelések tőlem. A magyar fordításban hibásan szerepel, hogy „talán kicsit korábban”, és hiányzik belőle a „támaszkereső jelleg”. Az eredetiben: „Gleichzeitig mit dieser Identifizierung mit dem Vater oder etwas später, hat der Knabe begonnen, eine richtige Objektbesetzung der Mutter nach dem Anlehnungstypus vorzunehmen.” Sigmund FREUD, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Leipzig, Wien, Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1921), 66. (Kiemelések tőlem – S.B.)

póját. De általánosságban is szeretnék beszélni az antireprezentációs kritikai elméletek eseményfogalmáról, különös tekintettel eltagadott lehetőségfeltételükre, a mimetikus kényszerre.

Miután elszakadni látszatoktól (másolatoktól, ábrázolatoktól – vagyis egy reprezentációs, egyben rögtön reprezentált rezsimtől) kell – innen a híres platóni színházgyűlölet –, katarzis viszont nem létezik mimézis (azonosulás, utánzás vagy utánzó ábrázolás) nélkül, a fölszabadulás Platón mentén kifejtett teóriája *double bind*ot (önellentmondásos parancsot) implikál. Főként erre a *double bind*ra fogok fókuszálni, meggyőződésem szerint ugyanis ezen keresztül mutatható meg, hogy az igazság emancipatorikus keresésének klasszikus (paradox) toposza és jelenetezése (Platónról a kereszténységen át Badiou-ig) *színházfilozófiai* indítatású: negatív színházi előítéletektől terhes, ugyanakkor ráutalt a színházra. Ebben a tekintetben talán maga a „színházfilozófia” kifejezés is fölösleges szószaporítás, pleonazmus, amellyel a gondolkodás kényszeredetten él, hogy leválassza magáról nemkívánatos kísértetét, a teatralitást. De hiába, ha egyszer a látszatok mögötti igazság keresése, illetve előfeltétele, a sorsfordulat, éppúgy nem lehet meg színház (a mimetikus kényszer) nélkül, ahogy – de ezt másik tanulmányban kell bizonyítani – a színház, *amennyiben fölszabadító (katartikus)*, szükségképp kollektív gondolkodási aktus.

Majd két és félezer év során (az *Állam* Kr. e. 375 körül íródott) a fölszabadulás poétikus-filozófiai (de kimondottan misztikus vagy mitikus eredetű – Szókratész mítosznak nevezi) megfogalmazása kiterjedt fogalmi hálózattá szövődött politika, teológia, filozófia, esztétika, pszichológia szétszálazhatatlan egyvelegében. Ez a hálózat a maga gubancaival

máig meghatározza, miként gondolkodunk vallásosság és hitetlenség, hit és tudás, megváltatlanság és kegyelem, dogma és szabadgondolkodás, alávetettség és önrendelkezés és más hasonló (nem szükségképp bináris, és sosem véglegesen rögzített) fogalmak (vagy aktusok?) viszonyáról. Hadd soroljak fel néhányat az ide tartozó fogalmakból. A felszabadulás Platónnál mint *anabaszisz*, a Naphoz való felemelkedésként allegorizálódik.² De már ekkor közel esik hozzá a *metanoia* ugyancsak görög szava, a sors vagy jellem megfordítása vagy átfordulása is, amely majd a neoplatonikus gondolkodásban válik kulcsfontosságúvá. Ennek latinizált alakja a *konverzió*, be- vagy megtérés, amelyet Szent Ágoston fogalmaz meg mérvadóan; ez az elgondolás a keresztény hagyományban evidens módon máig eleven. Az előbbiek közeli rokona a megvilágosodás, latinul *illuminatio*, mely – a keleti spirituális és ezoterikus gondolkodáson túl – ugyancsak megjelenik már Platónnál (nemcsak a tanulást a barlangból a Naphoz való felemelkedésként elbeszélő allegóriában, hanem a *Levelekben* is), aztán számtalan bibliai szöveghelyen. Ennek modern származéka, újabb csavarral, a felvilágosodás, az *Aufklärung*, melyet már a metafizikai vagy dogmatikus gondolkodásból való kilábalásként ért Kant és korszaka. Erre a láncolatra fűzhető fel az *emancipáció* modern

² Az *anabaszisz* szót Platón kortársához, a hadvezér Xenophónhoz kell kötni (lásd hasonló című művét); a kifejezés elsődleges jelentése haditechnikai (magaslat vagy felföld ellen viselt hadjárat). De már Platónnál is a valami magasabbrendűhöz, ésszel beláthatatlanhoz való felemelkedésnek, és a neki való elköteleződésnek, felelősségvállalásnak a neve. Lásd: Jan PATOČKA, *Heretical Essays in the Philosophy of History*, ford. Erazim KOHÁK (Chicago: Open Court, 1975), 106. skk. Dekonstruktív olvasatát lásd: Jacques DERRIDA, *The Gift of Death*, ford. David WILLS (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 10.

alakja, a felszabadítás mint egyenjogúsítás is, mely ugyancsak latin eredetű, de Marx adott neki máig el nem évült modern jelentést. Ennek (is) ősmintája az eszmélés alaptörténete, a barlanghasonlatban elbeszélte fölszabadulás; ezért, hogy az emancipációs metaforikában a szabadulni vágyó ember és társadalom azóta is fölfelé törekszik, föl, ahogy „a növény fölfelé nő, a madár magasra röpül, az ember fölegyenesedik, két lábon jár, tornyokat épít, művészetet kohol”,³ fölemeli tekintetét a reprezentálhatatlan Napra, az ősképre, „a metaforák metaforájára”,⁴ mely annyira igaz, hogy kiégeti a szemet... Minden emancipáció hagyományosan föleszmélés vagy megvilágosodás is, és viszont; innen ered politika, pedagógia és teológia alighanem megbonthatatlan, mégis mindig megbontani kívánt egysége. Ide tartozik, elvileg ugyancsak „posztmetafizikai” kontextusban, a kierkegaard-i hit lovagjának ugrása is, és a belsőben végbement, tudattalan fordulatról hírt adó félelem és reszketés, mely még a heideggeri egzisztenciálonológiában is kitüntetett jelentőséggel bír, miközben eminensen pauliánus (Pál apostoltól származó) elgondolás, és a forradalmi terror felvállalásából sem kiiktatható. (Ennek – mások mellett – Lukács György a koronatanúja, aki pontosan a hit vállalásának kierkegaard-i koncepciójával operál hírhedt szövegében, a „választástól és ingadozástól” való *megtisztulást* inszcenírozó „Taktika és etiká”-ban.⁵) A sor folytatható.

³ TAMÁS Gáspár Miklós, „Rapszódia dialektikus prózában”, in *Antitézis* (Budapest: Kalligram, 2021), 428.

⁴ Jacques DERRIDA, „La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)”, in *Marges de la philosophie*, (Paris: Minuit, 1972).

⁵ „Semmiféle etikának nem lehet feladata korrekt cselekvések számára recepteket kitalálni, és az emberi sors leküzdhetetlen, tragikus konfliktusait elsimítani és letagadni. Ellenkezőleg: az etikai öneszmélet rámutat arra, hogy vannak helyzetek – tragikus hely-

Ezek a kifejezések rendre valamilyen mozgásként, felfelé, befelé vagy kifelé irányuló elmozdulásként, belső remegésként, kitörésként, felszakadásként, robbanásként viszik színre az eseményt. Valami mindig el-sorvad, leszakad, elpusztul, hátramarad, semmivé lesz, átalakul vagy összeolvad valami mással, hogy újdonság keletkezzen; de az újat óhatatlanul kísérteni fogja a régi. Ezt modellezi a katartikus cserefolyamat. Innen az, hogy látszólag az összes felsorolt fogalmat magába foglalja Hegel politikai-teológiai, esztétikai-pszichológiai, egyszóval: filozófiai terminusa, a híresen fordíthatatlan *Aufhebung*, a „megszüntette-megőrzés”, „releváció” vagy „elhárítás” (ha nem egyenest: „meg- vagy fölszabadítás”...).⁶ Persze attól még, hogy kézenfekvően kínálkozik a hegeli mesterjelölőben való szintézisük, az objektív-tudományos érdek azt kívánná, hogy a szétválasztásukra törekedjünk. Csak az a nehézség, hogy nincs az az etimológia vagy filozófiatörténet, mely lerázhatná magáról a katartikus modellt (nehéz máshogy elgondolnunk a változások vagy események egymásutánjaként értett történelmet, mint ennek a cserefolyamatnak az alapján); egy esetleges *mimetológia* pedig, amit Philippe Lacoue-Labarthe javasolt, ta-

zetek –, amelyekben lehetetlen úgy cselekedni, hogy bűnt ne kövessünk el; de egyúttal megtanít arra is, hogy még ha két bűn között kell is választanunk, akkor is van még mértéke a helyes és a nem helyes cselekvésnek. Ez a mérték: az áldozat.” LUKÁCS György, „Taktika és etika”, in *Forradalomban. Cikkek, tanulmányok 1918–1919* (Budapest: Magvető, 1987), 132.

⁶ Lacoue-Labarthe meggyőzően érvel amellett, hogy az *Aufhebung* semmi más, mint a *katarzisz* modern átírata. Lásd: Philippe LACOUÉ-LABARTHE, „Az előzetes színház”, ford. SIPOS Balázs, *Helikon*, megjelenés előtt. Az *Aufhebungra* Jacques Derrida fordítási javaslata a „releváció” (kb. megemelés, fellibbentés, felfedés), Tamás Gáspár Miklósé az „elhárítás”.

lán csak annyit tehet, hogy leköveti a fogalmak kölcsönös egymásba-játszását. Ilyesmire törekszem az alábbiakban. Igyekszem megmutatni, hogy a fogalmak maguktól is egymás felé mozognak, mintha valami erő vonzaná őket, gyakran akkor a legerősebben, mikor használójuk megpróbálja határozottan kizárni a hálózat egyik-másik tagját. Korántsem anekdotikus példa, hogy olyan deklaráltan ateista, istentagadó áramlatok, mint a kontextusunkban megkerülhetetlen kommunista mozgalom, előszeretettel hangsúlyozták a régi étellel való szakítás és a rákövetkező elköteleződés, a szervezetbe vagy később a Pártba való belépés sorsfordulatának fontosságát, és szívesen játszották újra kirakatpe-reikben töredelem és bűnbánat kora keresztény jeleneteit. A fogalmi keveredés kivédhetetlenségét már az is jól mutatja, hogy értelmezésében Badiou következetesen konverciónak nevezi az *anabasziszt*, magától értetődően „aktualizálja” a barlanghasonlatot a spektakuláris kapitalista rendszerrel való szakítás és az univerzális emberi emancipációnak való militáns elköteleződés allegóriájaként, és támaszkodik, bizonyára tudtán kívül, a félelem és reszketés modern újrafogalmazásának, a *numinosum*, a *mysterium tremendum et fascinatum* (rettentő és lenyűgöző misztérium vagy titok) Rudolf Otto-i elgondolására.⁷

Az alábbiakban a francia filozófus Platón-olvasatára rakódó klasszikus és modern teológiai koncepciókat próbálom tetten érni. Azért főleg ezekre koncentrálok, mert Badiou éppenséggel a vallásos gondolkodás- és tapasztalásmódot utasítja ki az igaz filozófiából,

⁷ Rudolf OTTO, *A szent*, ford. BENDL Júlia (Budapest: Osiris, 1997). Lásd még a *Magyar Katolikus Lexikon* „istentisztelet” szócikkét, <http://lexikon.katolikus.hu/I/istentisztelet.html>, amely vázlatosan bemutatja Isten misztikus mivoltának szerepét a liturgikus gyakorlatban, viszonyát az imával, a tisztelettel és az imádással. (Hozzáférés 2023.01.04.)

melynek kondícióit (alapjait) kizárólag a művészetben, a tudományban, a politikában és a szerelemben véli fellelhetőnek. Szeretném megmutatni, hogy a teológiai hagyománytól való *megszabadulás* jóval bonyolultabb, mint Badiou hiszi, talán egyenest lehetetlen – hisz maga a megszabadulás, mint az előbbiek alapján talán nyilvánvaló, szintén teológiai színezetű fogalom.

Mivel azonban a katarziselmélet köztudottan arisztotelészi elgondolás, továbbá mert mimézis (ábrázoló utánczás) nélkül nem létezik félelem és reszketés és részvét, sem a három együtteséből fakadó katarzisz, azt is demonstrálhatónak gondolom, hogy a barlang-hasonlat itt elővezetett olvasatára (nem csupán Badiou modern előítéletei miatt, hanem a mimetikus fogalmak önmozgásából kifolyólag) óhatatlanul ráíródik a *Poétika*, valamint, tágabban, azt, hogy *hagyományunkban egyfajta teatralitás mindig szükségképp kontaminálja a látszatoktól vagy tévhiteltől való megtisztulás kegyelmi aktusát*. Aminek a felsorolt sorsfordulatokra nézve kellemetlen következményei vannak. Hiszen mindet egyszeri, megismételhetetlen eseményként szoktunk elgondolni; ebben áll enigmatikusságuk, ezért forradalmiak és (állítólag) ebben különböznek a világi színjátékoktól, melyek pusztán látványosság (*Spectacle*) van, ott játékmester van, ott minta van, ott ismétlés van, ott hibalehetőségek vannak, ott nézők vannak – és mindig felmerül a hiteltelenség vádja. Olyan egyszeri és megismételhetetlen eseményekről kell tehát gondolkodnunk, melyek, hiába óhajtják militánsaik, sosem mentesülhetnek az iterabilitás, az ismételhetőség kötelező érvénye alól; ez a (Derridához kötődő) belátás az alábbi Badiou-értelmezés szubtextusa.

A barlang-hasonlat nem egyszerűen filozófiai szöveg, hanem a misztikáról és vélekedésről leváló, nyugati értelemben vett filozófia kezdete, egyúttal viszont a filozofálás megkezdésének mindenkor protokollja: a gondolkodás technikájába beavató szöveg. Egy-

szerre írja le a Jó (Badiou-nál: az Igazság) belátásának prognosztizálhatatlan kegyelmi eseményét, és szolgál az intézményes, vagyis programozott filozófiai nevelődés példázataként. Ez a prognosztizálhatatlanság és programszerűség közti feszültség analógiában áll eseményszerűség és ismételhetőség imént említett ellentmondásával, és kiiktathatatlanságként ugyancsak végigvonul Badiou értelmezésén, mely egyszerre akarja a forradalmi szubjektívációt és az oktatás útmutatójaként prezentálni Platón szövegét. A maga helyén ismertetem, Badiou miként véli feldolghatónak az ellentmondást; most csak jelzem, hogy ugyancsak strukturálisan megképződő ambivalenciáról van szó, mely a gondolkodásnak a régi berögződések fölszakításából való eredeztetésére, vagyis a platóni ősjelenetre megy vissza. (Ez a kiiktathatatlanság ambivalencia okozza, hogy a pedagógusokat korszakról korszakra felforgató tudások terjesztésével vádolja a hatalom, és mindent megtesz a szabályozásukért, persze hiába, miközben a pedagógusok korszakról korszakra politikamentesnek igyekeznek beállítani tevékenységüket, ugyancsak feleslegesen.)

Ez a feszültség a francia filozófus beszédpozícióját hatványozottan áthatja. Badiou ugyanis az itt olvasott szeminárium lapjain egyszerre lép föl Mesterként, és képvisel rendszerkritikus, militáns politikát. Helyzetén jól megmutatható az a nehézség, mellyel a kultúrába újra meg újra beágyazódó rendszerkritikus gondolkodás az elmúlt évszázadban rendre kénytelen volt megküzdeni. A probléma legegyszerűbben a „romlott kulturális világból a kultúrán keresztül vezet a megszabadulás” Don Quijote-i alakzatával ragadható meg. Ilyesmi Platónnál még nem merül föl, nála ugyanis a barlang kozmikus vagy természetes megtévesztettséget jelképez, melyből számára magától értetődően (számunkra persze paradox módon!) vezet ki a „szabadba” (az ártatlan természetbe) a kultúra, a bölcsélet. Vagyis az *Államban* nem jó és rossz kultúra vagy természet és kultúra áll

szemben, mint a moderneknél, hanem egyfelől a természet magábanvalóságát és saját világalkotó létmódját még föl nem ismert, „gyermeki” állapot, másfelől a természetet és a kultúrát immár szintetikusán látó, saját helyét a szintézisben meglelő, megvilágosodott bölcsesség. Ez a harmónia a modernitás óta éppúgy tarthatatlan, mint a természetből vagy barbárságból a kultúrába való egyirányú, problémátlan átmenet (a civilizáció), vagy ellentéte, a kultúrából a romlatlan természetbe vezető romantikus, felvilágosodásellenes program. (Nem mintha ne született volna számtalanszor újra az elmúlt kétszáz évben mindkét megoldási kísérlet.) Platón kontextusában persze már maga a dilemma is értelmezhetetlen. Ezért nem könnyű eldöntenünk, hová jut ki „emberünk” a barlangból. Badiou árnyaltabb megfejtést ad, mint a civilizációpárti és a felvilágosodásellenes tendenciák, mégis problémás lesz, hogy visszaírja a természet/kultúra eminensen modern törését a barlanghasonlatba, aztán megpróbálja eltüntetni a nyomokat, vagy csak nem veszi észre, mit csinál.

De attól még, hogy a modernség Platóné- tól eltérő dilemmákkal küzd, kritikafelfogása túlnyomórészt ugyancsak antireprezentációs jellegű. Ezért mutatható ki minden kritikai elmélet platonikus eredete. Sőt, amennyiben a kettő, reprezentációellenesség és kritika, legfeltűnőbbben a kapitalizmuskritika, gyakran egy és ugyanaz – erre Marx-Engelstől (ideológia) az érett Marxon (árufétis) és Lukácson (elidegenedés) át, Adorno-Horkheimeren (kultúripar) és Althusseren keresztül (ideológiai államapparátus) Guy Debord-ig (spektákulum) és Fredric Jamesonig (a világ piaci átesztétizálása) számtalan példa hozható –, levonható a következtetés, hogy minden kritikai-emancipációs elgondolás szükségképp a barlanghasonlat kortárs olvasata. Ám az általuk áhított utópia, az emancipáció, valamifajta igazibb jelenlét, hierarchiáktól és kényszerektől függetlenített, közvetlen együttlét, egyenlők közössége az emberhez méltó tár-

sadalomban – vagyis a kommunizmus – már nehezebben egyeztethető össze a platóni társadalommodellel. Platón „kritikai aktualizálásának” ez az egyik kerékkötője. A másik magától értetődően abból ered, hogy a barlangbeli kozmikus, természetes vagy „gyermeki” megtévesztettség a kortárs spektakulumnak kitett fogyasztói létmód is csak hasonlóan komoly leegyszerűsítések árán azonosítható, mint valami vélelmezett „barbár” állapot (ahogy a civilizációs elmélet szeretné), vagy a kultúra okozta petyhüdség (mint a romantikusok vélik). Ez éppen a kritikai elmélet legfontosabb felfedezéseinek köszönhető. Hisz a legtöbb itteni törekvés Marxtól kezdődően éppenséggel arra irányult, hogy különbözőképp kimutassa, milyen gazdasági-politikai-oktatási intézmények képeznek hamis tudatot. Így vált a természetes megtévesztettség történelmi-társadalmi okozatá, így tágult a reprezentációkritika célpontja a barlangról az egész történelemre, így lett az egyszeri ember szabadulási törekvéséből az egész emberiség felszabadításának (akár a múlt és holtak megváltásának) nagyszabású programja.

Az alábbiakban részletezni fogom, aktualizáló olvasatában Badiou mennyiben számol ezekkel a kerékkötőkkel és változásokkal, mennyiben hagyja őket homályban, mennyiben tekinthető esemény- és szubjektumelmélete a kritikai elméletek örökösének, mennyire követendő példa azok számára, akik emancipációs politikában gondolkodnak.

Az olvasatom még egy alaptémáját szeretném itt érinteni. A platóni dialógust Badiou saját (halmazelméleti lételméletére épített) eseményfilozófiája és szubjektumelmélete mentén magyarázza. Az *Államnak* sem az antik kontextusával, sem a hatástörténetével nem foglalkozik. Nemhogy a Platón-filológiából nem idéz senkit, a szeminárium során egyáltalán nem kerül szóba más filozófus, esztéta, történész, költő. A leirat szerint a hallgatók sem kérdezhetnek, nem is szólnak közbe; diszkusszió sincs. Hallgatóinak mono-

drámai formában egy átsajátított, „badiouizált” Platónt ad elő (a kifejezés egyszerre egyetemi és színházi pragmatikája szerint), így közvetetten előírja a részvételi protokollt is a filozófiai beavatás színjátékában: a hallgatóságnak nem csupán tudnivalóként kell felfognia az allegóriát, hanem autentikus befogadást végrehajtva annak előírása szerint kell (vagy illene) tenniük. Létükkel felemelkedni az Igazsághoz, egyfajta, mint Heidegger mondaná, egzisztenciális hermeneutika⁸ jegyében, melynek nem a megért(et)és, hanem azon keresztül, vagy akár annak az árán, a létezés autentikussá tétele: kimondottan a *konverzió* a célja.

Ilyesfajta egzisztenciális hermeneutika persze bármilyen szövegen érvényesíthető, de mikor épp a barlanghasznalat a tárgy, az értelmezés óhatatlanul öntükröző alakzatokat fog szülni. Hisz maga az allegória kimondottan egy egzisztenciálhermeneutikai protokollt, a filozófiai nevelődés paraboláját viszi színre. Ezért aztán előadásakor egybecsúszik a performatív és a leíró dimenzió; úgy is lehetne fogalmazni, hogy az előadó rögtön Platónt kezdi játszani, aki lejegyzőként maga is Szókratészt játssza. Ez a filozófia ösjelenetének mindenkori előadásaiban rendre felerősödő mimetikus kényszer egyik oldala. A másik az, hogy a hallgatóval szemben is azonnal kimondatlan elvárásként jelenik meg, hogy utánozza le az allegóriabeli szabadulást. Ami eleve paradoxon, hiszen így éppenséggel egy reprezentatív fikciónak (mítosznak) kéne kivezetnie őt a látszatok világából; de azért is, mert a szabadulást így már mindig is *előjátszották* a számára. Ez a paradoxon már a szókratészi jelenetben is benne rejlik; Badiou a maga helyén nem hagyja szó nélkül. Azt viszont szó nélkül hagyja, hogy a paradoxon a modernitásban, a fentebb említett okból (itt nem természetes, hanem mes-

⁸ Martin HEIDEGGER, *Lét és idő*, ford. ANGYALOSI Gergely, BACSÓ Béla et al. (Budapest: Osiris Kiadó, 2007), 55.

terséges megtévesztettség miatt van szükség fölszabadulásra), fokozódott. Így arra sem igen tér ki, hogy történelmi-mediális korszukunk voltaképp azt a kihívást állítja Platón következetes értelmezője elé, hogy az aktualizáció során saját kulturális vagy oktatói pozícióját is építse le, nehogy a hallgató a közvetlenül kapott helyett csupán egy másik kulturális-intézményi tudásrendbe nyerjen bevezetést. De úgy kell leépítenie saját mesterpozícióját, hogy attól még eltéveszthetetlen útmutatást nyújtson a fölszabadulásra vonatkozóan. És a pedagógiára is kiterjedő mimetikus kényszer jegyében, továbbá Platón-Badiou szubjektívációs elmélete szerint ez az útmutatás nem állhat másból, mint arra irányuló technikából, hogy amennyiben a hallgató nem *eleve* önmaga (márpedig nem az – különben nem ülne ott), miként azonosuljon a Mester példáján keresztül önmagával. Itt is könnyen látható a paradoxon: miután minden modern antireprezentációs diskurzus *elvileg* utánzásellenes (hisz Marx óta legfőbb problémája a spektakuláris kapitalizmussal, hogy elidegeníti az embereket, azaz megfosztja őket legsajátabb valójuktól), a fölszabadulást egyfajta autentikus öneszmélés-ként érti; *gyakorlatilag* azonban, mert nem tud máshogy autentikus szubjektumokat ki-nevelni, mégis ösztönözni kénytelen. Ez a szubjektumelméleti oka annak, hogy – mint már említettem – az antireprezentációs diskurzus mint forradalmi nevelődésemélet folyton eltagadja a mimetikus kényszert, miközben nem bír megglenni nélküle. Innen a végtelen viták arról, hogy miként vihető be a helyes tudat a tömegekbe; hogy kell-e forradalmi előőrs; hogy mire valók a munkásiskolák.⁹

⁹ A szeminárium egy pontján Badiou elismerően említi Jacques RANCIÈRE *Le Maître ignorant* („A tudatlan iskolamester”) című 1987-es kötetét, alighanem az egyik legsikeresebb kísérletet egy csakugyan emancipációs oktatáspolitikai és nevelési protokoll elgondolásá-

De van egy történetfilozófiai oka is annak, hogy minden modern antireprezentációs diskurzus emancipációs törekvéseit gúzsba köti a mimézis. Ez már nem a szubjektumelmélettel, hanem az eseményfogalommal függ össze; nem mellesleg arra is fényt vet, hogy az emancipációs projekt rendre ismétlődő kudarcai nem pusztán a kommunista hipotézis közismert kisiklásainak empirikus folyamányai. A történelem *mint olyan*, az *autentikus* történetiség ellentmondásossága okozza – ez a Platónnál még nem operatív eksztatikus létmód, mely csak a paulianizmussal kezdődik, mint az idő kronologikus történelemként való reprezentációjának a kritikája –, hogy az antireprezentációs diskurzusok emancipációs modelljei rendre magukba omlanak. Azért történik így, mert a jelen látszatvilágából, a kronologikus-reprezentatív történelem *mostjából* való kilépést is színre kell vinni, miután az újabb és újabb mozgalmak rendre csak múltból eredeztetett és utópiaként előrevetített történelmi fejleményként képesek értelmezni saját magukat, olyan föllépésként, mely rendre „az esemény” mint kategória *transzcendens* alaptípusát, paradigmáját vagy ideáját idézi, vagy *történelmi* mintaeseményeket ismétel. Ezért aztán hiába tesz kísérletet az emancipatorikus reprezentációkritika újra meg újra a „kártékony utánpótlás” ledöntésére: miután a múlt mindig ott visszhangzik valamennyi újabb kezdeményezésben, a jövőt pedig ő hívja fennhangon, kénytelen feltételezni, hogy létezik „jótékony mimézis” – de a kétféle utánpótlás, a jó és a rossz, nem könnyen választható szét egymástól. A reprezentációkritika folyton olyasmit gyakorol, amit elítél; de mivel mégis gyakorolja, könnyen magába olvasztja a spektákulum. És ezért hallatszik ki még a „leg-

ra. Ettől még Badiou-nak nemcsak a tanári praxisa, hanem az eseményszerű szerveződésről alkotott elmélete is összeegyeztethetetlen a ranciére-i elgondolással, mivel erősen központosított, és úttörő vezetők köré épül.

modernebb”, magát leginkább „szekulárisnak” vélő kritikai-felvilágosító-humanista diskurzusból is, Badiou-ét beleértve, rossz lelkiismeretként vagy elfojtottként a zsidó-keresztény apokaliptika: a bevallatlan ígéret, hogy a végítélet napján a történelem együtt végrevalahára a mimézis is lezárul. „Akkor pedig színről színre...”¹⁰

De nem pusztán a sorolt okokból kering az itt olvasható szöveg a gondolkodásra nevelés vagy nevelődés – minden teológiában és forradalmi elméletben egyaránt felmerülő – kérdése körül. Van ugyanis egy olyan vezérfonala is, mely bújtatottabb ugyan, de meglehetősen, hogy az összes eddig említett témát összeköti. Egy teoretikus kihívásról van szó; Arisztotelész egy meglátásából ered. A Filozófus megfogalmazásában: „[Az emberek] abban különböznek a többi élőlénytől, hogy különösen szívesen utánoznak és ábrázolnak dolgokat, sőt, első ismereteiket is mimézissel szerzik...”¹¹ Egyfelől mimézis, reprezentáció, ismétlés és vakhit vagy vélelem; másfelől önazonosság, jelenvalóság, forradalom és gondolkodás vagy igazság – köztudottan így fest hagyományunk egyik legősibb (platóni) szembeállítására, melynek mentén számos további fogalom elhelyezhető. Elsősorban nem az foglalkoztat, hogy szilárdan elhatárolható-e egymástól mimetikus azonosulás és önazonosság, ezt a kérdést ugyanis a freudi pszichoanalízis érzésem szerint cá-

¹⁰ Pál első levele a korinthusiakhoz, 13.

¹¹ ARISZTOTELÉSZ, *Poétika*, ford. RITOÓK Zsigmond, szerk. és jegyz. BOLONYAI GÁBOR (Budapest: PannonKlett, 1997), 4, 48b. A fordítást enyhén módosítottam, ugyanis a magyar *Poétika* minden esetben „utánpótlás”-ként adja vissza a *miméziszt*, így a kifejezés *ábrázoló-leképező, reprezentációs* aspektusa – amely például a költői mondásnál kulcsfontosságú (néhány sorral lejjebb Arisztotelész ezt is *mimézisznek* nevezi) – elsikkad, és a mimetikus tevékenységnek a tudásszerzéssel való szerves kapcsolata is nehezebben érthető.

folthatatlan nemmel megválaszolta. Amit kevesen fejeztek ki olyan megrendítő tömörséggel, mint Oravecz ebben a néhány verssorban: „...mert te most már te vagy nekem, nem én és nem más, hibáid ellenére drága lény, behelyettesíthetetlen, elvéthetetlen és egyszeri, mint maga a rejtélyes pillanat, melyben mindenkiről leváltál és önmagaddal azonosultál...”.¹² Az, hogy az önidentifikációt lehetővé tevő, szeretett „Te” is azonosulási kényszerben van, sőt, a magával való, mindig elvéthető azonosulás révén lesz behelyettesíthetetlen – de melyikük behelyettesíthetetlen? az, aki azonosul, vagy az, akivel azonosul? –, máris fényt vet arra, hogy a mimézis, mint Arisztotelész mondja, mindig egyben a dolgok azonosítását, magukbanvalóságuknak a felismerését segíti elő; így hoz tudástöbbletet. A dolgozat egészére nézve azonban irányadóbb a fenti – az Oravecz-sorokkal egyébként összevágó – Freud-móttó, mely kimondja, hogy a mindenkori másikkal való viszonyt eredendően mimetikusnak kell elgondolnunk. Ez viszont vonja maga után azt, hogy akár az én, akár a te, akár az ő egyszeri-egyedi-megismételhetetlen voltáról lemondhatnánk. Innen a kérdésem: vajon a filozófiai hagyomány itt vizsgált, paradigmatiszmas vonalán, Freudot beleértve, tehető-e tényleges különbség tárgymegszállás (szerelem) és azonosulás között; illetve hogy nem lehet-e, hogy maga a nagyra tartott gondolkodás is, mely a fájdalmas-mámoros-katartikus fölszabadulással indul, mindenekelőtt mimetikus aktus. Más szavakkal: nem az a mimézis adja-e mind a *szerelem*, mind pedig a *gondolkodás* alapjellegzetességét, melyet a Filozófus az emberek megkülönböztető tulajdonságának nevez, és amely identifikációként Freud szerint minden egyéb viszonyt megelőz, fűzzön akár önmagunkhoz, akár a másikkal.

¹² ORAVECZ Imre, „Szerettem előtted”, in *1972. szeptember* (Pécs: Jelenkor, 2003), 33.

A kérdés akkor hangzik drámaian, ha komolyan vesszük, hogy hagyományosan a szerelem egyet jelent a behelyettesíthetetlen megtalálásával, a gondolkodás pedig nem érheti be az igazságnál kevesebbel.

II.

Mielőtt közreadta újrarendelését,¹³ Badiou három szemináriumot szentelt az *Államnak*.¹⁴

¹³ Alain BADIOU, *La République de Platon* (Paris: Fayard, 2012).

¹⁴ Mivel az itteni *Állam*-értelmezés megértése csak minimálisan feltételezi Badiou filozófiájának tágabb kontextusát, ám jelen írás keretei között nem mutathatom be lételméleti alapépítményét (*Lét és esemény*, ford. CSORDÁS Gábor, Budapest: L'Harmattan, 2022 [eredetileg: 1988]), még kevésbé „fenomenológiai” renoválását (*Logiques des mondes. L'Être et l'Événement 2*, Paris: Seuil, 2006) és összefoglaló igényű végső kiterjesztését (*L'Immanence des vérités. L'Être et l'Événement 3* (Paris: Fayard, 2018)), azokat az olvasókat, akikben hiányérzet támad, esetleg nem értik a tárgyalt problémák tétjét, ha megengedik, szeretném egy korábbi írásomhoz irányítani, melyben részletesen ismertetem halmazelméleti ontológiáját, vagyis az első kötetet: SIPOS Balázs, „Alain Badiou: Lét és esemény – Ismertetés, bírálat”, *Mérce*, hozzáférés: 2022.12.29. <https://merce.hu/badiou-let-es-esemeny-biralat/>. A szakirodalom megkülönbözteti Badiou korai (maoista-lacanista-hegeliánus) és érett, de talán mondhatni, hogy *klasszicizáló* (platonista-kommunista) korszakát. A korábbi korszak főművét (*Théorie du sujet*) lentebb futólag szóba hozom. Az említett trilógia, a Platón-olvasat kerete, a klasszikus korszak konceptuális fogalata. Mellettük Badiou „regionális” vizsgálódású kötetekben fejtette ki külön-külön filozófiája etikai, esztétikai, (meta)politikai, matematikai, történeti aspektusait, többnyire konkrét társadalmi-történeti szituációk (a párizsi kom-

Párizsban tartott előadásorozatának második évében hat alkalmon keresztül tárgyalja a barlanghasonlatot (franciául és angolul: a barlang allegóriáját).¹⁵ A szeminárium címe:

mün és '68, az októberi szocialista forradalom, a kínai kulturális forradalom), irodalmi alkotások (Rimbaud, Mallarmé, Beckett, Pessoa), klasszikus filozófusok (Malebranche, Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel, Heidegger) és „antifilozófusok” (Kierkegaard, Wittgenstein, Lacan), valamint ontológiája számára döntő jelentőségű matematikai tételek és felfedezések (mindenekelőtt Cantor halmazelmélete és annak Zermelo-Fraenkel-i formalizálása, Gödel nemteljességi tétele, Paul Cohen kontinuum-hipotézis-bizonyítása, Grothendieck algebrai geometriája) elemzésén keresztül, gyakran meghatározó kortárs francia gondolkodókkal (főként: Althusser, Foucault, Deleuze, Rancière, Nancy) vitában. Ezek többsége elérhető angolul. Hozadékaik beépültek a trilógiába, de ott többnyire csak az egyes értelmezések kivonata olvasható. Emellett (Badiou rendkívül termékeny szerző) globális aktuálpolitikai kérdésekben is rendszeresen publikál hosszabb-rövidebb politikai elemzéseket (pl. Koszovóról, szeptember 11-ről, az iraki háborúról, az izraeli-palesztin konfliktusról, Sarkozyról és Macronról, a görög hitelválságról...), melyekből – „nyilvános értelmiségi” példaképe, Sartre tíz részes *Situations*-sorozatát idézve – *Circonstances* címen eddig nyolc kötet jelent meg. Továbbá (mert van tovább) regényeket és drámákat is írt; utóbbiakból, melyek visszatérő főszereplője egy Ahmed nevű arab filozófus, legutóbbi összefoglaló művében, a *L'Immanence des vérités*-ben is bőségesen idéz jeleneteket.

¹⁵ Alain BADIOU, *Pour aujourd'hui : Platon ! (2007–2010)* (Paris: Fayard, 2019), 407–543. Az alábbiakban igyekszem bemutatni mind a hat alkalmat, de a szemináriumsorozat többi részére nem térek ki. Az innen vett idézetek oldalszámát a főszövegben adom meg, zárójelben.

Mára Platónt!, úgymint „ma vegyük Platónt”. Így hát a legelső kérdés, hogy miért indokolt a kapitalizmus, spektákulum és autokráciák világában Platónhoz fordulni. Ennek megválaszolása végett először azt szeretném megmutatni, hogyan értelmezi Badiou a barlanghasonlat helyét az *Államban*, valamint hogy milyen alapvető változásokat eszközölt a fordítás során; csak ezután térek a barlanghasonlat általa adott értelmezésére és annak kommentálására. Azért is érdemes ezzel kezdenünk, mert így rögtön látható lesz, mire és milyen protokoll szerint használja Platónt, az is vázolható, miben áll értelmezésének legfőbb leleménye, nem utolsósorban pedig máris kitérhetek a platóni színházfelfogás (egyidejű gyűlölet és szükséglet) ambivalenciájára, illetve arra, miként próbálja elleplezni Badiou, hogy Platón-olvasatát (ugyan csak ellentmondásosan) áthatja az arisztotelészi *Poétika*.

Az *Állam* hatodik kötete a szubjektum mint józan, döntésképes, önálló állampolgár racionális képzésének elméletét nyújtja; a hetedik kötetben olvasható barlanghasonlat azonban, így Badiou, nem csupán elismétli fikciós eszközökkel az ott elővezetett teóriát, hanem a „valódi másság eljövételét” beszéli el, ami nem vezethető le az előzőleg bemutatott geometrikus tudásmodellből, és amelynek nem felel meg az állampolgári szubjektumkép. (503.) A hatodik kötet a felvilágosult individuум nevelésének a koncepciója; a hetedik az előre láthatatlan eseménynek, s a nyomában képződő forradalmi-militáns kollektíváknak az elvont, mitikus története. (Mivel Badiou-nál minden szubjektíváció előfeltétele egy-egy esemény, mondhatni, hogy a hetedik *logikailag* megelőzi a hatodikat; csak onnantól fogva lehet univerzalisztikus elvek alapján tanítani a leendő szubjektumokat, hogy már bekövetkezett a politikai alapítóesemény, azaz létrejött az Állam. Erről az ellentmondásról később.) Miután az esemény fogalma, a politikáé mellett, érvényesíthető a művészet, a szerelem és a tudomány „igaz-

ságeljárásaira” is, maga a barlangból való szabadulás is egyidejűleg értelmeződik mind a négynek az allegóriájaként. (569.) Ezekhez képest Badiou háttérbe szorítja a bevett értelmezést, miszerint a barlanghasználat a nevelés, konkrétan a matematikai-rationális oktatás platóni „fikciója”.

Badiou itt mozgósított „filozófiai axiómatikája” a következő. A sorolt négy szféra – politika, művészet, matematika, szerelem – filozófiája különálló „kondíció”, feltételei. A filozófia az általuk „a világban” „ténylegesen” végrehajtott igazságeljárásokból vonja ki (absztrahálja) anyagát; önállóan, mint filozófiai diskurzus, nem állít elő igazságokat. Azok „megvalósítását”, „inkarnálását” az eseményeknek egzisztenciálisan elköteleződő, azokat a végletekig vezető „hűséges szubjektumok” végzik el. Ez voltaképp az újraértett hegei sematika, melyből egyfelől kiiktatódott a teleológia (a Szellem „üdv története”), másfelől az állami és egyházi intézményeket, a hegei Szellem legfőbb világi objektívációit, kötetlen szingularitások váltották fel: militáns politikai csoportok; művészeti irányzatok; matematikusok (akik kidolgozták a lét mint lét formái megragadásának, az ontológiának a jelölési rendszerét); szerelmesek (akik szavatolják, hogy bárki részesülhessen az eseményszerű badiou-i igazság kegyelmében, ne pusztán militánsok, művészek és tudósok).

Ahhoz, hogy a fölszabadulás forradalmi esemény vagy egzisztenciális konverzió lehessen, ne „csupán” pedagógiai ősjelenet, mint Platónnál, Badiou egy kulcsfontosságú értelmezési hipotézist vezet be: Felteszi, hogy a közkeletű felfogással ellentétben a barlangból való szabadulás nem egycsapásra megy végbe, hanem kétlépcsős: *kettős szakítást* (*double rupture*) követel.

Röviden előrebocsátom a hipotézist, mert ennek bizonyítása a hat szemináriumi előadás közös célja; de mivel a demonstráció az utolsó órán megy végbe, csak lentebb fogom részletesen kifejteni.

Az első szakítás, mely *matematikai-rationális* (felvilágosítás eredménye), és amelyet az *Állam* hatodik könyve fejt ki „teoretikusan”, csupán a szubjektumot vonja el a világot alkotó képmásoktól (és a képmások megtestesítette imaginárius hierarchiáktól), míg a második, mely sokkal inkább *poétikus-politikai* (abban az értelemben, hogy alkotó), a spektakuláris világ megszüntetését és egy újszerű világ felépítését irányozza elő, amihez nem elég magukkal a képmásokkal szakítani, de elvetendők a hozzájuk fűzött képzetek és remények is – mindaz, ami a barlang jelképezte régi szituációban (világban) jelen van mint lehetőség, potencialitás vagy reformterv. Az első szakításkor a szubjektum azt látja be, hogy a képek világa megvezette őt; a második szakításkor azt, hogy a képet előállító egész világ menthetetlen, s egy vadonatúj állítandó a helyébe. Az első szakítás „a létezés törvényszerűségéhez” (*législation de l'être*) vezet el az alanyt, ezért matematikai (Badiou-nál a matematika, vagyis a halmazelmélet, ontológiai törvényszerűségeket mutat ki; de nem mutat eseményt, csak a rögzített létet); a második szakításnak viszont eseményjellege van, ezért poétikus-politikai (amit a matematika is végre tud hajtani, éppúgy, mint a másik három kondíció, de csak a filozófia tud megnevezni).

Továbbá, az első esemény *szemléleti* és *kritikai* (a fennállót opponálja), a második *tettleges* és *erőszakos* (mint látni fogjuk, elsősorban nem is a fennállóval és/vagy kedvezményezettjeivel, hanem magával az aktórral, az esemény alanyával szemben: egyfajta önmagán elkövetett erőszakról lesz szó; arról, hogy az alanynak ki kell tennie magát az odakinti világ (*dehors*) fájdalmas tapasztalatának). Mindkét szakítás szükséges, de az első mindössze a látszatokkal számol le, és pusztán a második végrehajtásával lehetséges „kilépni” (*sortir*) a barlangból. (Mindezt lásd: 566–568.)

A második szakítás „sokkal nehezebb”, ismételteti Badiou fáradhatatlanul. De már az

is meglehetősen értelmezői akrobatikát követel, hogy kiolvassuk az *Államból*. Platón ugyanis szó szerint sehol sem mondja, hogy szükség volna második szakításra is. A barlanghasonlat bevett értelmezés szerinti jelentése, az oktatási útmutatás, nem ír elő kétszeri szakítást. Ilyesmire csak akkor van szükség, ha a szabadulás olyannyira elvágólagosnak van szánva, hogy az alany egész világtól (az utópia kívánalma) és önmagától is (ez a konverzió) el akar szakadni. Természetesen ilyen eset egy-egy forradalom kirobantása és új politikai rendek felállítása, sajátos művészeti kifejezésmódok feltalálása, szerelmi elköteleződés, akár úttörő tudományos felfedezések esetén áll fenn. Platón látszólag semmi ilyesmit nem kívánt allegorizálni. Ezért miután részletesen indokolta, miért nem pusztán látszatokkal és a képmások megképezte hierarchiákkal kell szakítani, miben is áll ez a második szakítás a spektákulum világával és mi szükség rá, Badiou arra a kérdésre összpontosít, hogy explicite miért csupán az első, a matematikai-rationális-felvilágosító jelenik meg Platónnál, de miért, mennyiben és miként van jelen a második, a poétikus-politikai-alkotó szakítás *nyoma* is. Tehát olyasvalamit igyekszik kiolvasni az *Államból*, amit Platón nem mert szó szerint leírni, de „homályosan, burkoltan” mégis belerejtett. Amire Badiou szerint jó oka volt. A rejtett üzenet ugyanis nem más, mint az osztálytársadalomból, mindenfajta hierarchiából a kommunizmusba való átmenet ősmintája. A barlanghasonlat eszerint nem csupán az első oktatási, de egyben az első forradalmi elmélet is. Badiou értelmezői eljárása nem annyira a Kantot „erőszakosan értelmező” Heideggert, inkább (ki-mondatlanul is) Leo Strausst idézi: az avatatlank tudást kapnak, ami végső soron fabatkát sem ér, mert a fennállót támogatja; a beavatottak azonban részesülhetnek a szubverzív igazságban. A fölszíni mondanivaló az en-

gedmény, hogy publikálni lehessen a valódit; a félrevezetés árán mutatható meg az igaz út.¹⁶

Badiou ezt már nem mondja (nem mondhatja) ki, de ebben is ráismerhetünk a kritikai hagyomány paradox tehertételére: a látszatokkal való teljes szakítás csak mimetikusán mondható ki: úgy kell tenni, *mintha*, hogy megmutatható legyen az igaz. Innen a badiouizmus legsúlyosabb paradoxona: habár az igazság *per definitionem* örök, univerzális és bárki által belátható, miután nem az ész, hanem az esemény „kitudhatatlan” eredetű érintése vezet hozzá, csak a megszólítottak tapasztalják.

A kettős szakítás követelményének a nyoma a hatodik és hetedik könyv közti (racionálisból poétikusba való) diskurzusváltásban keresendő.

A barlanghasonlat olvasását felvezető szeminárium elején Badiou leszögezi, hogy „nincs ennél furcsább, abszurdabb törés”. Látszólagos abszurditását az adja, hogy éppenséggel a racionális platóni megismerésemélet és a barlanghasonlat közé ékelődik, noha a kettő *elvileg* egyformán az igaz tudásba való beavatásról, a filozófiai nevelésről szól. A hatodik könyvben, amelyet Badiou „geometrikus érvelésnek” nevez, Platón Szókratésze „a látható dolgokon” – a feltáruló világon, a képeken –, majd a megismerhető, véleményen, aztán az ésszel belátható, igaz ideákon vezet keresztül a tanulni vágyó Glaukónt, hogy végül elérkezzenek a Jó ideájához, amelyet Szókratész allegorikusan a Nappal feleltet meg, és amelyhez a hetedik könyv barlanghasonlatában a szabaduló felemelkedik (*anabaszisz*). A Jó minden idea ideája, a látható és megismerhető világ oka, látás és megis-

¹⁶ Leo STRAUSS, *Az üldöztetés és az írás művészete*, ford. LÁNCZI András (Budapest: Atlantisz, 1994 [eredetileg 1952]). Hasonló eljárás újszerűbb filológiai és pszichoanalitikus eszközökkel, Spinoza politikai filozófiájának feltörésére: Jean-Claude MILNER, *Le sage trompeur* (Paris: Verdier, 2013).

merés lehetőségfeltétele. Ahogy a filozófia-történet egyik leghíresebb helye fogalmaz:

„Mármost ami a megismerhető dolognak az igazságot, a megismerőnek pedig a megismerés képességét biztosítja, azt kell a Jó ideájának mondanunk. És amennyiben a tudás és az igazság oka, megismerhetőnek kell gondolnod, de bármilyen szép ez a kettő, a megismerés és az igazság, csak akkor gondolod el helyesen, ha a jót másnak, még ezeknél is szebbnek tekinted. A tudást és az igazságot illetően pedig ez a helyzet: ahogy az imént is az volt a helyes, hogy a fényt és a látást a Nappal rokonságban lévőnek értelmezzük, de ha azonosítanánk őket a Nappal, ez már nem volna helyes – éppúgy itt is helyes e kettőt [a megismerést és az igazságot] a Jóval rokonságban lévőnek értelmeznünk, de már ha bármelyiket azonosítanánk a Jóval, ez nem volna helyes, mert azt a módot, ahogy a Jó fennáll, még többre kell értékelnünk.”¹⁷

A legfelsőbb Jó ideája vagy formája (*idea tou agathou*) „méltóságával és erejével messze túlszárnyalja a valóságos létezést”: *epekeina tēs ousias* – ezért mondhatjuk csak azt, hogy fennáll, és nem affirmálhatjuk azt, hogy *létezik*. Továbbá a Nap, a Jóval megfeleltetett égitest, mintegy a létezés – Husserl kifejezésével – „materiális *a priori*ja”: „Tudod, hogy a Nap a látható dolgoknak nemcsak a láthatóság képességét adja, hanem a keletkezést, a növekedést és táplálkozást is biztosítja, bár ő maga egyáltalán nem keletkezés.”¹⁸

Platónnál tehát elkülönül megismerés és igazság egyfelől, a Jó ideája (az ideák ideáját) másfelől. Szókratész így magyarázza a

¹⁷ PLATÓN, *Állam*, ford. STEIGER Kornél (Budapest: Atlantisz, 2018), 509a.

¹⁸ *Állam*, 509b.

különböző ontológiai szintek és az ember viszonyát:

„annak vonatkozásában, amit e négy szakasz jelképez, a következő négy folyamat játszódik le a lélekben: a legfelsőre vonatkozik az ész belátása, a másodikra az értelmi megismerés, a harmadikra a hiedelem és a negyedekre a találgatás, és aszerint állítsd őket sorba, hogy amilyen mértékben azok a dolgok, amelyekre ezek a képességek vonatkoznak, részesülnek az igazságban, ugyanolyan mértékben részesülnek ezek a világosságban.”¹⁹

Bárány István így kommentálja a szakaszt:

„A szöveg nem megismerősképességünk rögzült fakultásairól, hanem egyszerűen a lélekben működő folyamatokról beszél. A legfelső tartományt ésszel belátjuk (*noészisz*: az ész belátása), a másodikat értelemmel megismerjük (*dianoia*: az értelmi megismerés), a harmadikat úgy hisszük, vagy úgy véljük (*πισztίς*: hiedelem). A negyedik tartomány – a képmások – vonatkozásában az *eikaszia* (találgatás) lép működésbe. [...] Az *Államban* a *doxa* általában a *πιστίς* és az *eikaszia* közti tartományt fedi le...”²⁰

Badiou-nál ezek a finom különbségtételek máshogy rendeződnek el. Ő ugyanis a Jó ideáját átírja Igazságra (*Vérité*), és ezt különíti el „a tudományos ismeretektől és az igazolható tudástól” (utóbbiak ugyancsak részesülnek az Igazságban, ám nem azonosíthatók vele). Aztán – hegeli terminológiát plántálva Platónba – így beszélgeti Szókratészt: „Maga az Igazság nem annak rendjébe tartozik, ami a gondolkodás számára hozzáfér-

¹⁹ Uo. 511d-e.

²⁰ Uo. 356. oldal, jegyzet.

hető, tudniillik az Igazság ennek a rendnek a meghaladása (*sublation*), így aztán mind érvényességében, mind erejében magasabbrendűnek kell tekintenünk.”²¹ Badiou nem úgy fogalmaz, hogy az Igazság csak fennáll, vagy egyszerűen *van, létezik*; ez az Igazság nem pusztán valóságos, hanem maga a valós (*réel*), *töredékében megvalósítani* pedig az algebrai levezetés fogja, mint előbb imaginárius, majd szimbolikus átíratot. Így lesz az elgondolható Igazság, „dialektikus idealitásként”, valóságos és immanens: evilági (matematikai, művészeti, politikai, szerelmi – kulturális) alkotásként töredékében itt fog létezni, ennek a világnak a részeként, eszmeként pedig mint kiapadhatatlan, örökkévaló erőforrás a mozgalmárok számára; vagyis – elvileg – nem lesz természetadta és/vagy isteni módon túl a léten.²²

A Jó átírását Igazságra csak akkor lehet behatóan elemezni, ha már tudjuk, mit értünk eseményszerűségen, igazságeljáráson, szubjektíváción. De előzetesen máris megjegyezhető, hogy nem pusztán egyfajta neutrális helyettesítés történik; az egész platóni konceptuális építmény meginog, átalakul – hegeli értelemben szublálódik vagy szublimálódik.

Az Igazság ugyanis, habár továbbra is egyetemes és örökkévaló, Badiou átíratában *nem természetes, eredendő vagy megközelíthetetlen, hanem messzemenőkig történeti, kulturális*, bárki számára belátható és bárki által előállítható. (Ennek a látszólagos ellentmondásnak – hogy az Igazság kontextusok függvényében lokálisan jön létre, mégis örökkévaló és egyetemes – a megmagyarázásáról szól Badiou egész érett filozófiája.) A badiou-i igazságfogalom azért megrögzötten humanista, mert az Igazság mint kulturális alkotás csakis emberek műve lehet. Ám – és ez döntő jelentőségű – az embereknek nem a tör-

téneti-materialista (marxi) értelemben vett, *kétkezi* munkája, hanem teljes egyértelműséggel az a speciális munkatípus, fennköltebb nevén *alkotásmód* állíthat csak elő Igazságot, melyet hagyományosan *szelleminek* hívunk: a matematikai formalizáció, a művészi teremtés, a politikai teoretizálás és a szerelmi együtt-lét mint egy közös dualitás létrehozása.

Így aztán – Platónnal szemben – a legfelsőbb tartományt Badiou-nál nem „ésszel látjuk be”, hanem mintegy „szellemileg alkotjuk meg”; nem racionális viszonyban állunk vele, hanem – a *poiesis*, „alkotás” értelmében – költői relációban.

Ez két következményt is magával von, melyek sajátosan semlegesítik egymást. Egyfelől a Jó ideájának Igazságra fordításával elvileg megszűnik az *epekeina tēs ousias* transzcendens volta, az tehát, ami miatt a platonizmust hagyományosan idealizmusnak szokás nevezni. Másfelől azonban, mint nemsokára látni fogjuk, az a munkatípus, amely megszüntetni hivatott az ideák ideájának transzcendens voltát, és amit Badiou majd a barlangból való kilépéssel feleltet meg, egészen idealista értelemben vett (szubjektív vagy kollektív) *fölülemelkedés* a történeti-társadalmi, materiális valóságon, *kilépés* adott szituációból vagy lokális világból, a hétköznapi létezmód *meghaladása* vagy akár *megemlése*, szublimálása. Olyan *szellemi* alkotásmód, melynek semmi szüksége materiális energiára, sőt, azokra az „intézményekre” és közvetítőrendszerekre, médiumokra sincs, amelyek a hegeli spekulatív idealizmusban az objektíválódó szellem világbeli megjelenését, működését és előrehaladását, önmagához való majdani visszatérését vagy felemelkedését lehetővé tették. Ezért aztán az ideák ideájának a szintjén (a Jó Igazságra fordításával) megszüntetett „platonizmus” az igazságalkotásként elgondolt szubjektíváció szintjén egyfajta *humanista hiperplatonizmusként* tér vissza és őrződik meg.

Ebben érhető tetten Badiou sartre-iánus öröksége: *megisteníti* az embert mint igaz-

²¹ Alain BADIOU, *Plato's Republic* (Cambridge: Polity Press, 2015), 207.

²² Uo. 208–212.

ságalkotó lényt – még a platóni démiurgosz-nál (isten mesterembernél) is magasabb szintre helyezi; hisz míg utóbbi rászorult a természetes ideákra, amelyek mintájára megalkotja az embert és a világot, addig Badiou-nál az ember kizárólag kulturális képződmények alapján, a felhalmozott „szellemi hagyományból” merítve alkot örökérvényű, hatóerejükben végtelen Igazságot. Ám utóbbi központi allegóriájának, a Napnak, már nem marad Platónéhoz hasonló energiája, megszűnik materiális *a priori* lenni: a badiou-i Nap fenségesen ragyog, de nem sugároz hőt, fényt nem lehet fotoszintetizálni, nem ad életet.

A hatodik és hetedik könyv közti törés „abszurdítását”, mint említettem, Badiou stratégiai okokból hangsúlyozza. Ugyanis értelmezésének fent említett leleménye, a *kettős szakítás* hipotézise, ennek a törésnek, a két könyv közti műfajváltásnak az indoklására vonatkozik. Miért cserélte le Platón a „geometrikus levezetést” a barlang allegóriájára, a rációt – épp ő! – poézisre, a racionális létezőmódot poétikusra? És egyáltalán miért abszurd a hatodik és hetedik könyv közti törés, és miként áthidalható? (426–430.)

Nyilvánvalóan nem azért van szükség a barlang „mítoszára”, mert Platón képtelen racionálisan kifejezni az ideákhoz való felemelkedés elméletét. Hisz a mítosz minden jel szerint pusztán a hatodik könyvben kifejtett tanuláselméletnek, a látszatoktól és véleményektől való megszabadulásnak és az Ideához való felemelkedésnek a fikciós átírata. A hatodik és hetedik kötet közti törést a szöveget megőrző alexandriai grammatikusok iktatták be, mégpedig, így Badiou, műfaji okokból: a fejezettörés a „konceptuális montázs” és a fikciós konstrukció (mítosz, történet, fabula?) közé ékelődik; tematikus különbség nincs.

Vagyis az egyforma téma műfaji kettőosztása annak firtatását kívánja meg, hogy miféle viszonyba állította egymással Platón a fogalmat (a konceptuális kifejtést) és a fikciót (az elbeszélést).

A kézenfekvő válasz (ennek elméletét nyújtja a hatodik könyv) úgy szól, hogy a tanítás mint didaktikus aktus a képek, képmások vagy reprezentációk eltávolítását, elengedését vagy aláadását, *destitúcióját* végzi el; elvezeti a tanítványt magához a Jóhoz. A Jó – amelyhez a racionális érvelés kövezi ki az utat – és a félrevezető képek közti viszony a közkeletű elgondolás szerint Platónnál egyértelműen hierarchikus, és a poézis utóbbihoz sorolódik: azért kell kiűzni a költőket a városállamból, mert nem nyújtanak valódi tudást. Azonban épp attól paradox egymás mellé helyezni a hatodik és hetedik könyvet, mert a racionalitás legelső elméleti kifejtését követően történetesen egy költői alakzat vagy „fikciós képsor”: a barlanghasonlat *reprezentálja* a reprezentációktól való megtisztulást.

Badiou szerint ebben áll Platón kihívása: a barlanghasonlat befogadásakor arról a mozzanatról, jobban mondva arról a *tetről* kellene Szókratész hallgatóinak képet alkotniuk: a képek elütésének, eliminálásának az aktuásról. Annak érdekében, hogy valóban megértsék mondanivalóját, máshogy kell befogadniuk, mint ahogy a barlanghasonlat diegetikus helyzetében a nézők befogadják a képmásokat. Badiou tehát elfogadja a platóni distinkciót, miszerint létezik jó és rossz befogadás, egzisztenciálhermeneutika és pusztá felfogás; előbbi létében érinti a befogadót, utóbbi esetben viszont csak „fogyasztásról” lehet szó, ami – ez mindkettőjük közös előfeltevése – még az élelemnél is nyomtalanabban ürül ki a nézők szervezetéből, nem épül be, kizárólag a biofizikai, mint írja, „túlélést” szolgálja.

A fogyasztással szembeállított autentikus befogadás rögvest demonstrációt követel. Sőt, úgy is lehet fogalmazni, hogy egybeesik saját bizonyításával. Platón (Szókratész vagy Badiou) ugyanis – a passzív befogadás, „benyelés” – egyfajta azonnal cselekvésre váltott, tevékeny vagy tettlegességként mozgósított befogadást követel meg a barlang-

hasonlat hallgatóitól. (Ez a „demonstrációs kötelezettség” tér vissza az eseményben.) A konceptuális kifejtés és a fikció közti váltásban a gondolkodásnak „létezőként kell aktiválnia magát”: a váltás azt teszi egyértelművé a hallgatók számára, hogy az allegória nem egyszerűen mentális reprezentáció, de még csak nem is színtiszta elmélet, amelyet elég volna végiggondolni (mint a hatodik kötet racionális érvelését), hanem – „mint Platón filozófiájában mindig” – egzisztenciális tétellel bír. Badiou amellet érvel, hogy a fikcióként előadott elméletet nem elég belátni, hanem (a hallgatóknak) valóra kell váltani(iuk): végre kell hajtani(uk) a fölemelkedést, az *anabasziszt*. Ami azt az előzőnél is súlyosabb paradoxont vonja maga után, hogy a platóni filozófiában a mindennek fölébe helyezett tudás, a geometrikus racionalitás elméletét (a hatodik kötetet), amelyen a városállam rendje nyugszik, olyasminek kell igazolnia, ami „több mint tudás”, legalábbis nem lehet hozzá pusztán szellemi eszközökkel fölemelkedni. Ezt a dimenziót nevezi Platón az ideák Ideájának, Badiou pedig Igazságnak. Így tekintve, a barlanghasonlat azt az *aktivitásmódot* viszi színre, amely a tudás visszajáról vagy túloldaláról vezet el a tudáshoz. Badiou ezt az itt még egzisztenciális elköteleződésnek nevezett aktust nevezi meg később a konverzió alakzatával; ekkor magyarázza el, miért áll elő szükségszerűen az a paradoxon, hogy a tudást egyfajta decizionista-poétikus, *döntésszerűen teremtő* aktusnak kell megalapoznia, mely maga nem racionális, sem nem kontemplatív (befogadói, szemlélői, „teoretikus”), és hogy miként eliminálható ez a paradoxon anélkül, hogy egyfajta misztikus tapasztalásmód javára le kelljen mondani a rációról.

A badiou-i szubjektiváció leírásában az egész szemináriumon végighúzódik *poézis és praxis* (vagy egyfajta *poiesis praxeos*, „teremtő gyakorlat” – burkoltan szembeállítva az arisztotelészi drámaelmélet központi fogalmával, a

mimesis praxeossal)²³ ambivalens értéktulajdonítása (legpertinensebben a kettős szakítás hipotézisében vagy axiómájában), mely, igen klasszikus módon, egyfelől a „passzivitás”, „kontempláció” vagy „szemlélődés”, „racionalizáció”, „el- és befogadás”, „nyugalom”, „békesség”, „meghunyászkodás” és „az ismétlődés unalma”, másfelől pedig az „aktivitás”, „pragmatizmus” vagy „tett”, „elhatározott döntés”, „elutasítás”, „fájdalom”, „szorongás”, „vakmerőség” és „a változás izgalma” kategóriáit rendeli egymás mellé, és – a sietve most „egzisztencialistának” vagy „decizionistának” nevezett gondolkörökkel összhangban, Platóntól Kierkegaard-on át Sartre-ig és egy bizonyos Carl Schmittig – egyértelműen utóbbi sorozat tagjait tünteti ki; ugyanakkor azonban (ezért beszélek *ambivalens* értéktulajdonításról) megőrzi (jobban mondva: nem hajlandó dekonstruálni) szellemi és kétkezi munka szétválasztását, ennél fogva – mérsékelten a „decizionista”, fokozottan az „egzisztencialista” gondolkörökkel szemben – kulturálisnak, emelkedettnek, poétikusnak (alkotónak) vagy *szublimálnak* (ahogy a fentebb idézett Platón-szöveghelyen fogalmaz – Hegellel szólva – a badiou-i fordítás) nevezett cselekvéstípusokhoz (művészi, tudományos, politikai alkotómunkához) köti őket, nyíltan elvetve annak a lehetőségét, hogy „köznap” élethelyzetekben is végbemelessen a szubjektiváció, vagy „egyszerű

²³ Erről a szembeállításról igyekszem lentebb, az eseményszerű szubjektivációnak a Mester/tanú tekintete előtti végbemenetelét elemezve kimutatni, hogy tarthatatlan: semmilyen akcióból, legyen mégoly teremtő, nem iktatható ki a mimetikus mozzanat; ugyanakkor azonban a mimézis nem pusztán utánzás vagy ábrázolás, hanem új különbség iktatása, s mint ilyen, nemcsak tudástöbblettel jár, hanem elválasztja, ennek révén markánsabban identifikálja is a mimézis alanyát. Erről a badiou-i szubjektumelmélet tud, de nem vesz tudomást.

munkával” is létre lehessen hozni igazságokat.

Ezzel a sajátos stratégiával Badiou ügyesen elegyengeti a decizionista elméletek régi buktatóit. Hiába a döntés kitüntetése, miután a militánsok örök igazságok létrehozásán fáradoznak, Badiou politikai filozófiája körtekintő cselekvést ír elő, azaz nem lesz *spontaneista*; és mert az örök igazságok létrehozásán *militánsok* fáradoznak, az *intervenció* is ki van zárva, hiszen semmiféle zsarnok nem hozhat egymaga igazságot, nem alapíthat önkényesen új rendet. Ugyanakkor azonban számunkra az lesz igazán érdekes kérdés, hogy ez az egyszerre „egzisztencialista”-„decizionista” (a résztvevők elhatározott elköteleződését megkívánó), ugyanakkor „poétikus” (nem rombolásra vagy merő ellenállásra, hanem alkotásra) invitáló szubjektumelmélet mi újat mond a reprezentációhoz való viszonyulásmódról, azaz hogyan képes (ha egyáltalán) újradefiniálni az adottnak vett („passzív”) nézői pozíciót, miféle ideális befogadói attitűdöt körvonalaz, és hogy ez, végső soron, mennyiben más (más-e egyáltalán), mint az arisztotelészi modell által előírt nézői szerep; röviden, az lesz a kérdés, hogy az egzisztencialista-decizionista-poétikus imperatívuszoknak engedelmeskedni hivatott, és elvileg ezen az úton felszabaduló néző (a leendő badiou-i szubjektum) a katarziselmélettől valóban eltérő módon lesz-e események követője vagy sem. Ez pedig egyet jelent azzal a kérdéssel, hogy vajon eliminálható-e a reprezentáció ebből az eseményfilozófiából, vagy – decizionista egzisztencializmus ide vagy oda – az esemény is megőrzi *teátrális* jellegét.

(Ha Badiou dekonstruálná kétkezi és szellemi munka elválasztását, a kérdés föl sem merülne. Ez esetben ugyanis könnye(bbe)n megszüntethető volna az esztétikai megkülönböztetés, vagyis a műalkotások, tudományos felfedezések, politikai mozgalmak és sorsszerű szerelmek ontológiai kitüntetése, minden egyéb emberi cselekvéshez képesti

felülértékelése is, mely *minden reprezentációelmélet* velejárója; ugyanis az esztétikai megkülönböztetést minden olyan – akár hermeneutikai, akár dekonstruktív megalapozású – esztétika eltünteti, mely amellelt köteleződik el, hogy a befogadás sohasem „passzív”, és amellelt, hogy a *poiesis* tágabb teret foglal el az emberi létezésben, semhogy műalkotások előállítására, tudományos felfedezésekre, politikai mozgalmárkodásra és az örült szerelemre lehetne korlátozni. Csakhogy – mint majd látni fogjuk – Badiou-nál azért nem számolható fel az esztétikai megkülönböztetés, mert éppenséggel erre a hozzá kötődő négy kikülönített létszférára alapozza humanista ontológiai tézisért, miszerint az *ember* örökkévaló igazságokat megélt és előállító lény.)

Miután kijelölte értelmezésének ezt a majdani, a két paradoxonon keresztülvezető irányát, Badiou explikálni kezdi a „kozmoszmozit”. Eszerint a barlanghasonlat a „spektákulum társadalmának” megjövendölése; annak a látványközpontú berendezkedésnek, amelyet Guy Debord írt le és amelyben „ma is élünk”; sőt, Badiou szerint Platón radikálisabban gondolta el, mint az „eredendően platonista, és csak másodsorban dialektikus vagy hegelianus” Debord. (429–430.) A szituacionizmus megalapítójának Badiou rekonstrukciójában úgy szól legfőbb platonista tézise, hogy „a képek tönkretették a valóságot”; Debord állítólag abban is Platón követi, hogy arisztokratizmust propagál: feltételezi, hogy gondolkodók avantgárd csoportja félreállhat, kiválhat. A felkelés és a lázadás látszólagos jelszavaiból megalkotott debord-i spektákulumelmélet, teszi hozzá Badiou, Platón túl valójában elnyomhatatlan neoromantikus forrásokból táplálkozik; itt a Debord rendezte *In girum imus nocte et consumimur igni* (1978) című filmben vezérmotívumként ismétlődő „Párizs elpusztult”-formulára hivatkozik. Meglehet, hogy Párizs elpusztult, „de miért kéne az elpusztult Párizsnak ilyen

mértékben kísértenie a modern forradalmat?” – kérdezi Badiou. (429–431.)

Erre a – progresszivistá ideológiák jegyében harciasan mozgósító – költői kérdésre a lentebb kifejtendő eseményfilozófiája ad választ, részben visszavonva ezt a kissé közheyles Debord-kritikát. Badiou eseményeit ugyanis nem különben beteljesületlen vagy bevégzetlen „előesemények” kísértik, mint ahogy a forradalom debord-i vágyát a *kulturálisan* eredendő, sőt, a társadalomalapítással, a civilizációval és híres folyamatával egy, és mindegyre fokozódó kisemmizettség (itt nem részletezhető módon: a történeti idő megélésétől való megfosztottság).²⁴ Debord szerint az emberiségnek ebből az örökös(en) beváltatlan ígéletéből táplálkozik minden forradalmi vágy. De ennél itt most fontosabb, hogy *A spektákulum társadalmának* ez a sommás „értelmezése” nemcsak felületes, de téves is. (Nehéz itt értelmezésről beszélni, mert semmilyen szöveget nem idéz Debordtól, így pontosan annak a közvélekedésnek vagy *doxának* az alapján mutatja be, amelyet Platón protokollja szerint a filozófusnak ille- ne kerülnie.) Ám Badiou messzire vezető okokból érti félre Debord-t. Nem pusztán arról van szó, hogy mint sokan, a látásra korlátozza a *spektákulum* fogalmát.²⁵ Ezért aztán

²⁴ Lásd főleg: Guy DEBORD, *A spektákulum társadalma – Kommentárok a spektákulum társadalmához*, ford. ERHARDT Miklós (Budapest: Open Books, 2022), 132–144. tézisek.

²⁵ Elég itt két tézist kiragadni *A spektákulum társadalma* elejéről: „18. tézis. Ahol a valóságos világ pusztá képekké válik, ott a pusztá képek valóságos lényekké változnak, amelyek egyfajta megbabonázott viselkedésre készítenek. A spektákulum, amely a közvetlenül már nem megragadható világot többnyire különböző specializált médiumokon keresztül láttatja, rendszerint a látást tünteti ki az emberi érzékek közül, ahogy régebbi korok a tapintást; a legelvontabb és legmegtéveszhetőbb érzék felel meg a jelenkori

gondolkodói restség volna a hiba kimutatásával elintézni ezt a Debord-ról elejtett megjegyzést, ha egyszer Badiou-nak abban alighanem igaza van, hogy *A spektákulum társadalma* az egyik legjelentősebb kísérlet a barlanghasonlat huszadik századi aktualizálására.

Debord azonban dialektikusabban járt el és mélyrehatóbb korszerűsítést eszközölt a platóni allegórián, mint Badiou hiszi. Kordagnóziát – amely nem korlátozódik a „valóság technomediálisan közvetített és sehogy máshogy nem hozzáférhető”, illetve „az igaz a hamis egy mozzanata”²⁶ kettős tételére –

társadalom mindenre kiterjedő absztrakciójának. *De a spektákulum nem azonosítható a pusztá tekintettel, még a hallást hozzátéve sem. A spektákulum az, ami kívül marad az emberek tevékenységi körén, amihez nem ér el az újbóli átgondolás és korrekció gyakorlata. A párbeszéd ellentéte. Ahol létezik önállósult reprezentáció, a spektákulum is újraképződik.* 19. tézis. A spektákulum a nyugati filozófiai hagyomány minden gyöngeségének az örököse; ez a hagyomány mindig is pusztán elgondolni igyekezett a cselekvést, mégpedig elsősorban a látás kategóriáin keresztül; és persze emellett annak a technicizált, szakszerű racionalitásnak a folytonos kiterjesztésén is alapszik, mely pontosan ebből az észjárásból ered. Nem a filozófiát valósítja meg: a valóságot filozofálja át. *Mindannyiunk konkrét élete* degradálódott spekulatív univerzummá.” (Kiemelések tőlem, S.B.) Debordnál a spektákulumból („degradált életünk-ből”) való „kilépés” aligha állhat egy váratlanul érkező, eseményszerű hívás megválaszolásából (személyes elhatározásból), mint Badiou-nál. Ugyanis – az alaptétel szerint – épp a barlang külvilága fordult belvilággá; nem érkezhetsz kívülről hívás.

²⁶ DEBORD, *A spektákulum...*, 9. tézis. *A szellem fenomenológiája* bevezetéséből kiemelt hegelii formulát („...a hamis többé nem mint hamis az igazság mozzanata.”) Adorno és Horkheimer ugyanígy fordítja a feje tetejére

épp azért lesz érdemes Badiou-é mellé állítani, mert bár kétségkívül mindketten a *prezentista reprezentációellenesség* platóni tradíciójából indulnak ki (ha ennyi közös sem lenne bennük, csakugyan értelmetlen lenne a komparatisztika), Debord végső soron gondosabban megfogalmazza a „kilépés” (a forradalmi szubjektíváció) jelenkori akadályait, mint Badiou; ennek oka, mint majd látni fogjuk, az, hogy Debord számításba veszi a spektakulum megképződésében a munka (a dolgozó ember) szerepét is, miáltal teljesebb, szorosabb integrációt írhat le; röviden: *az ő platonizmusa nem idealista, hanem egyfajta dialektikus platonizmus, mely számol az étellel, az anyaggal, az energiaigénnyel; Badiou-é viszont abszolút idealista, mely végső soron kizárólag a doxától elütő eszmék létrejöttével és inkarnációjával foglalkozik.* Így aztán Debord élesebb fényt vethet arra, hogy milyen kihívásokkal kell megküzdenie Platón mai aktualizálásának, s kritikai ellenpontként szolgálhat a Badiou Platón-olvasatáról itt elővezetett olvasat számára.

Badiou még a barlanghasonlatnak szentelt első szemináriumon elővezeti fordítói protokollját. (434–435.) Az átírásaival kimonodottan „korszerűsíteni” vélte a szöveget. Platón saját korszakának „masinériájával” mutatta meg, miként köti meg a nézőket a képek világa; Badiou pedig nem látja okát, miért kéne megmaradni ennél a „roppant archaikus” (*assez archaïque, assez néolithique*) apparátusnál. A barlang allegóriája tűzzel, apró kövekkel és a barlang falával „igazából nem is működne”. Ezért aztán az első beavatkozás a masinéria modernizálására irányult: legyen

A felvilágosodás dialektikájában, a debord-i diagnózist sok ponton kísértetiesen megelőlegező állapotrajzban, amelynek gondolatmenetét, különös tekintettel a képtilalomra és mindenfajta közvetlen messianizmus elvetésére (lásd pl. a „Propaganda” c. jegyzetet), ugyancsak tanulságos kritikai ellenpontként Badiou fideizmusa mellé állítani.

szó fényjátékról, a mozi és a kínai árnyjátékok ötvözetéről. Szándékosan nem akarta kizárólag a filmre korlátozni, ez ugyanis banalizálta volna a rejtélyt, hogy mégis kik vetítik a képeket; és eltűnt volna az a platóni enigma is, ami nyilvánvalóan a korabeli reprezentációs apparátusok magától értetődően korlátozott képességeiből fakadt, de ami ma különösen megnehezíti az allegória elképzelését: nevezetesen, hogy a vetítés nem képezi le a világot, hiszen a látvány nem „realista” vagy „naturalista”, hanem árnyékokból áll; nem tükörképeket vélnék a nézők „igazinak”, hanem elmosódott fantomokat, a fehér és a fekete közti fénytmeneteket. (Emlékezhetünk, hogy a megszabaduló legelőször egy víztükrében pillantja meg a valódi dolgokat, csak aztán láthatja, fokozatosan szoktatva szemét a reáliákhoz, színről színre a természet, a Napot, végül társait; de már egy pocsolya is hívebb képet mutat, mint a vetítő.) Ezért lett Badiou-nál a barlang „óriási mozi-terem méretes vetítővászonnal, amelyre nagy vetítógépek tárgyak árnyékát vetítik” (nem pedig filmszalagot!). *Így íródik át a természeti-kozmikus eredetű megtévesztés a technikai apparátus beépítésével kulturálisra.* Erről az átírásról Badiou nem szól.

A második módosítás a kilépés, a távozás erőszakos voltának kidomborítására irányult. Ennek érdekében „Kafkához közelítette” a szöveget: „felbérelt pribékek”, voltaképp filozófus-zsoldosok (*mercenaires philosophiques*) érkeznek, akik kiragadják a foglyot, elfordítják a fejét, brutálisan kényszerítik, hogy nézzen kifelé, aztán (Karsai György fordításában) „kíméletlenül vonszolják” és „tuszkolják”, (Steiger Kornélnál) „erőszakkal fölvenszolják egy göröngyös és meredek úton”.²⁷ A személytelen igealakok használatával Platón homályban hagyja, pontosan kik a titokzatos megszabadítók. Anonimitásukat Badiou felerősítette, a szövegbe ékelve azt is, hogy a „pribékeket”, akik kiragadják a nézőket, „mi béreltük

²⁷ PLATÓN, *Állam*, 515e.

fel”. És már a legelső szemináriumon felvetődik a kérdés: „de mégis ki ez a »mi«?” – hogy aztán a következő két szemináriumon végig ott lógjon a levegőben.

A módosításban követett protokoll harmadik pontja ugyancsak egy enigma kidomborítására irányult. „Az allegória tehát olyan tárgyakról beszél, melyeknek mindenki csak az árnyékait ismeri, azokat követi a szemével.” Innen Amantha „kulcsfontosságú” ellenvetése: „Egy árnyék, amelyet az ismételt tapasztalat hitelesít, nem »valóságosabb«, mint holmi váratlanul megpillantott bábu, ha azt sem tudjuk, hogy került oda?” Az tehát az enigma, hogy a megszokás folytán az árnyékok igazibbnak hatnak, az általuk kreált árnyékvilág otthonosabbnak, mint amivel a valódi dolgok a maguk kétes eredetével és gyanús mozgatóival valaha is szolgálhatnak. Pláne, ha látszat és valóság differenciájának felfedezése után mindenki joggal gyanakodhat arra, hogy a valódinak tűnő dolgok maguk is ugyanolyan árnyak, vagy ezek is előfeltételeznek náluk is valóságosabb tárgyakat, egy az övéknél is eredendőbb létrégiót, és így tovább, *ad infinitivum*. Hol érhet véget (ha egyáltalán) a sorozatos előfeltételezés? Hol horgonyozható le a valóság, mi a végső alap?

Ezek mellett Badiou két további jelentős változtatást eszközölt. Az egyikről, a platóni Jó (ideájának) átírásáról Igazságra, fent szoltam. Ezt mélyrehatóan sosem indokolja azon túl, hogy jelzi: az ő szótárában az Igazság „áll a Jó helyén”. A másik nem említett átírás abból áll, hogy a *theos* kifejezés (jelentése: istenség, teremtő, felsőbb lény – innen a teozófia és a teológia; a teória viszont nem, az a *thea*, látás szóból képződött) Badiou átírásában, Jacques Lacan fogalmát átvéve, a „nagy Másik” (*l'Autre*), melyben – mint később magyarázza – „nincs semmi transzcendens”. A drámai fordulat (a Napba nézés, majd visszanezés) pillanatának inszenírozását és badiou-i értelmezését elemezve érdemes lesz elgondolkodni azon, hogy vajon „a nagy Másik” – Lacan értelmezésével egyébként összhang-

ban – nem a társadalom-e Platónnál (Badiou fordításában is), valamint hogy az isteni szférát allegorizáló Nap értelmezhető-e akként a nagy Másikként, akiben és akivel relációban a szubjektum (a lacani elméletben) felismeri magát, és hogy milyen egyéb vonatkozást tesz olvashatatlanná (mennyiben károsítja Platón szövegét) a létezők feletti szem- és ellentét eltörlése annak a kissé naiv elképzelésnek a nyomán, hogy az istenek pusztán intervencióképes felsőbb hatalomként funkcionálnak Platón diskurzusában, és nincsen semmi strukturális szerepük a létezők mi- benlétére való rákérdezésben.

Ugyanis Badiou minden komolyabb beavatkozásának – így ennek a két itt kiemelt átírásnak is – az a célja, hogy *a szavak szintjén* törölje a létezők feletti, transzcendens lét-szférát, mely a platóni ideatan sarokköve; ennek folytán szokás hagyományosan a filozófiai *idealizmus* megalapításaként tekinteni a platonizmusra.

Felvetődhet a kérdés, hogy joggal nevezi-e magát platonistának az a filozófia, amely kiiktatja – legalábbis kiiktathatónak véli – a létezők hierarchiáját. Ezt a kérdést, hangozzék mégoly könnyűnek, nem szabad előzetesen megválaszolni, tudniillik óvatosságra int, hogy egyéb alapvető platóni megkülönböztetéseket Badiou is megtart (pl. prezentáció és reprezentáció, *doxa* és igazság, tanítvány és mester, kétkezi és szellemi munka, hétköznapi élet vagy árnyéklét és megvilágosodás vagy konverzió, mulandóság és örökkévalóság között). Megfontolandó, hogy bináris alapmintázatával nem platonista-e minden (reprezentáció)kritika, ha deklaratívan tagadja ugyan a létezők feletti lét(ező) szintjét, mégis feltételezi – és noha itt most ő a *bűnbak*, ez nem pusztán Badiou-ra vonatkozik! –, hogy létezik a maga szennyezetlenségében „esztétikai megkülönböztetés”,²⁸ léte-

²⁸ Hans-Georg GADAMER, *Igazság és módszer*, ford. BONYHAI Gábor (Budapest: Gondolat, 1984), 78–79.

zik kikülönült vagy tiszta műalkotás, és ahhoz hasonlóan a „múlhatatlan, elpusztíthatatlan politikai hipotézis” (a kommunizmus),²⁹ hogy „megérinthejtük az örökkévalót, a végtelent”, mert az is létezik;³⁰ és feltételezi továbbá, hogy ez az itteni-mostani élet még nem élet csak túlélés, hogy az emberhez méltó élet megéléséhez valamifajta *via eminentiae*-t kell követnünk, amelyről Aquinói Szent Tamás beszélt; tehát meggyőződése, hogy egzisztenciális, történelmi, politikai, poétikus, szerelmi, vallási, filozófiai vagy más egyéb létezésükön az ember igenis képes, sőt, köteles lényegibb, igazabb, emelkedettebb életet élni, mint amilyen „emberállati alapállapotában”, mint Badiou állítja, „puszta túlélőként” (507.) neki megadatott.

III.

A barlanghasonlat szoros olvasása a neki szentelt második, összességében a XIV. előadásban kezdődik. Az értelmezés négy kulcsmondatra tagolja az allegóriát. Ezek: a szituáció; a kilépés; a kívüliség gondolata (*le dehors*) és az ideák ideája; a visszatérés. (442–443.) Ezen az előadáson az első kettőt részletezi; a kívüliség gondolata végighúzódik a következő két előadásban is; a visszatérésről (mint az esemény kiszélesítéséről, praktikusán pedig mint a nevelés szükségességéről) főleg a harmadik előadásban lesz szó.

A *szituációról* mint az allegória alapkövérről a következőket mondja. Platón *rögzítettségként* (*fixité*) határozza meg a barlangbeli létet. Sem a foglyok nem mozdulhatnak, sem a vásznat vagy a kivetítőket nem mozdíthatja meg senki. Vagyis a nézők összes érzékszervét járomba fogják, és keretek közé szorítják a valóságot is; ezáltal a szituáció mint valóságrezsim funkcionál, ahol szűkös repre-

zentációs keretek határozzák meg, mi látható, hallható, érezhető, mondható igaznak a szituáción belül. Rögzített mindazon apparátus, berendezés, eszközkészlet, amely kivetít, és hasonlóképp rögzítettek a marionettfigurák, bábok vagy tárgyak, amelyeknek az árnyképei a vásznon láthatók. Badiou hallgatólagosan máris szembemegy a bevett Platón-értelmezéssel: a (hamarosan a kapitalizmus szituációjával azonosított!) barlanghoz tartozik az is, ami ki van vetítve, az is, ami kivetít, és az is, ami kivetül: a látható dolgok nem „égi ideák” leképezései, hanem emberi (vagy technológiai) termékeké; így aztán az eszme (idea) Badiou-nál határozottan nem afféle paradigmaként lesz meghatározva, melyhez hozzárendelhető, mint Platónnál, a neki megfelelő látszat.

A rögzítettségnek a *mozdíthatóság* (*mobilité*) a párja. Persze csak azokat a rejtélyes tárgyakat mozgatják a nem kevésbé rejtélyes aktorok, amelyek árnyéka a vásznonra vetül, a vetítógépet és a vásznat nem. Ez viszont nem kevés.

„A feltevésem úgy szól, és minden további nélkül alá tudom támasztani ezzel a régi szöveggel, hogy úgy tudunk felmérni bármilyen tetszőleges szituációt, hogy megkeressük, milyen sajátos módon állítja viszonyba és fejezi ki azt, ami rögzített, és azt, ami mozdítható. Minden látványt sajátos módon rögzítenek, ezáltal keretek közé szorítják a láthatót, beszűkítik a valóságot; ezt nevezték annak idején »uralkodó ideológiának«, amit filozófiailag úgy határozhatunk meg, mint a szituáció látványának a strukturálását; ez abból áll, hogy leszögeznek a szituációban egy mozdíthatatlan, fix pontot, és ehhez képest rendezik el az egész szituáció kinézetét. Miután leírta a rögzített strukturát és az összes alany mozgásképtelenségét, Platón rögzítést áttér a mozgásra, a mozdíthatóságra [...] Ami moz-

²⁹ Alain BADIOU, *Circonstances: Tome 5, L'hypothèse communiste*, (Paris: Ligne, 2009).

³⁰ A *L'Immanence des vérités* refrénszerűen ismétlődő formulája.

dítható, a rögzített dolgok függvényében az; előfeltételezi a rögzített dolgokat. A vászonra vetített árnyképek állandó mozgásban vannak; ez kelti a tudás, a megismerés fikcióját. Tudniillik Platón azt is hangsúlyozza, hogy a szituáción belüli tudás mindössze anynyiból áll, hogy a nézők képesek felismerni az ismétlődő árnyékokat. Az itteni tudás nem több, mint a rögzített keretek közt a mozgásból felfogott ismeretek összessége.” (444–445.)

Badiou nyomban „kortárs hasonlatot” hoz. A világunk ilyen rögzített pontjaként működik a kapitalizmus mint alternatíva nélküli, kizárólagos gazdasági berendezkedés.

„Azt mondják, a világ folyton változik, megy előre, ezért reformokra van szükség, de jól látható, hogy ez a mozgás ugyanolyan, mint az árnyak mozgása Platónnál: előfeltételezi a rendszernek az elfogadását és végérvényes rögzítését; maga a dolgokat mozgató rendszer alternatívamentes és mozdíthatatlan. Rögzítettség és mozgatás viszonyát nevezzük úgy, hogy »a világ megjelenésének az organizációja«; ezen belül természetesen lehetnek variációk, de ennek keretében a konstans mozgást rendre egy rögzített pontból vezérlik; pontosan a kettő, rögzítettség és mozgatás kölcsönös artikulációja adja azoknak az alanyoknak a számára a megjelenés kereteit, akik alávetettek neki. [...] [Ezt hivatott allegorizálni Platónnál az a döntő mozzanat, hogy] a mozgásban lévő árnyjátékot egy rögzített pontról vetítik ki. [...] A fából ácsolt hidat és a rajta áthaladó dolgokat egy titkosított, rejtett gépezet vetíti ki, mely rögzített, fix pontból kelti a mozgás látszatát.” (445–446.)

Rögzítettség és mozgás kölcsönös artikulációja és szintézise teszi ki Platónnál a vélemények rendjét:

„a vélemény semmi más, mint mozgás és rögzítettség viszonyának egyénített vagy szubjektív alakja a megjelenés előre megszervezett rendjében.” (446.) Az, hogy nem látnak mást, pusztán csak „az árnyképek árnyékának” a játékát, pontosan azt fejezi ki, hogy a láthatóság rendje rögzítve van: meglehet, hogy minden tartalom folyton változik a vászonon, ám mind a vászon, mind a vetítógép és a kivetített tárgyak elhelyezkedése és láthatatlansága, mind a folytonos változás, mind a nézők mozdulatlansága egytől egyig változatlan, állandó. Ebben a rendben „az Igaz (*le Vrai*) csak árnyképekben jelenhet meg.” (447.)

Badiou ezt a mozgó rendszert felelteti meg „magával” a kortárs kapitalizmussal, mint „a termelés, a kommunikáció, a piac rendszerével.” „Az alávetés kortárs rendje alapjaiban egy rejtett struktúrára épül, mely sosem jelenik meg a maga valójában.” Mind a kapitalizmus aktorait, mind az áruformában piacra vitt javakat rejtett rugók mozgatják; „csak a válságokkal válik láthatóvá, mi vet alá mindnyájunkat az áru-árnyékok általános forgalmának”, vagyis csak akkor derül ki, milyen (többnyire jól leplezett) strukturális rögzítettségeken nyugszik az állandó mozgásban, növekedésben, terjeszkedésben lévő rendszer, ha kizökken. (448.)

A rögzítettség és mozgás-mozgatás után bevezetett harmadik alapfogalom a sorba rendezés (*alignement*): mindenki egymás mellett ül, egy irányba néz, a vászonra függeszti a tekintetét. Badiou szerint a megtévesztés valamennyi rendszere így működik: „az ideológiai nevelés, a propaganda, az ösztönzés célja minden esetben az, hogy elrendezzék és egy irányba fordítsák a népeket. Ha ugyanis ez nem történne meg, rögtön felborulna a jól

beállított viszony rögzítettség és mozgalmasság között”, hiszen nem csupán a vászon látható mozgalmasság létezne, hanem egymást is látnák a nézők. (449.)

Érdeemes máris eloszlatni egy esetleges félreértést. Bár szórványosan marxi terminusokra hivatkozik, Badiou barlanghasonlat-értelmezése nem marxista, nem dialektikus-, nem is történeti materialista. A „rejtett mozgatórugók” és „a látszatok világa” közti vázlatos szembeállítás első ránézésre megfelel „bázis” és „felépítmény” (vagy „szuperstruktúra”) hagyományos kettősének. A látszólagos hasonlóság mégis félrevezető. Badiou nem hagyományos ideológiakritikát művel. Nála korántsem abból áll majd a szabadulás, hogy a kizsákmányoltak átlátnak a kapitalizmus látszatvalóságának ragyogó színjátékán, föleszmélnek, magukhoz ragadják a történelmi fejlődés rideg gazdasági megoldóképletét, és annak alapján előre vetítik, mint egy leprogramozzák a forradalmat. Badioutól annyira távol áll mindenfajta gazdasági determinizmus, hogy termelési kérdésekkel egyáltalán nem is foglalkozik. A marxi „bázis” („a társadalmi ember [természetes és technikai] termelő szervei”) itteni megfelelője a vetítógép (és kisebb részben a „külvilág”), ami végig igen aluldeterminált marad, és nem is áll semmiféle viszonyban (se szimbolikusan, se „energetikaiban” – lásd lentebb) a „felépítménnyel”.³¹ Utóbbi itteni he-

³¹ Hogy világos legyen a különbség, érdemes újraolvasni az egész szakaszt – kiemelem Marx bírálatának azt a csapását, amely alighanem Badiou-t is eltalálja: „Darwin ráirányította az érdeklődést a természeti technológia történetére, azaz a növényi és állati szerveknek, mint a növények és állatok életét szolgáló termelési szerszámoknak a képződésére. Nem érdemel-e a társadalmi ember termelő szerveinek – minden különös társadalmi szervezet anyagi bázisának – fejlődéstörténete ezzel egyenlő figyelmet? És nem írhatnánk-e meg ezt a történetet könnyeb-

lyette a vászon, az árnyékvilág; de emlékezhetünk, hogy a marxi zsargonban a felépítmény valójában a termelési módnak és viszonyoknak megfelelő politikai- és jogrend, tehát határozottan *nem* a szórakoztatás rendszere (még csak nem is az árufétis!).³²

ben, hiszen – mint Vico mondja – az emberi történet abban különbözik a természettörténettől, hogy az egyiket mi csináltuk, a másikat pedig nem mi csináltuk? *A technológia felfedi az ember aktív magatartását a természettel szemben, felfedi életének közvetlen termelési folyamatát, s ezzel társadalmi életviszonyainak és az ezekből fakadó szellemi képzeteknek termelési folyamatát is. Sőt, minden vallástörténet is, amely ettől az anyagi bázistól elvonatkoztat, kritikátlan.* Valóban sokkal könnyebb elemzés révén a vallási ködképződmények földi magvát megtalálni, mint fordítva, a mindenkori valóságos életviszonyokból égivé magasztosított formáikat kifejteni. Az utóbbi az egyetlen materialista és ezért tudományos módszer.” KARL MARX, *A tőke*, I. kötet ford. RUDAS László és NAGY Tamás (Budapest: Szikra, 1955), 347. Gondolhatnánk, hogy pusztán Platón nem ideális beszélgetőtárs ahhoz, hogy vele együtt „a mindenkori valóságos életviszonyokból” fejtsük ki „égivé magasztosított formáikat”; de Badiou a *Théorie du sujet* (korai korszakának erre a főművére még visszatérek) után írt, Hegel igazságfogalmát mindinkább platonizáló műveiben sem foglalkozik az eszmék vagy ideák „materiális bázisával”; ezért tehet a *Lét és esemény*től kezdődően olyan, még a spekulatív dialektika felől felettébb gyanús kijelentéseket, melyek szerint az emberi történelemben létrehívott igazságok örökkévalók, hogy a lét mint lét elvont szférájában, bár beállhatnak események, mégis változatlan-ság honol: a lét szerkezete állandó, ennél fogva lehetséges merőben ahistorikus, „de-technicizált” ontológiát alkotni, stb.

³² MARX, *A tőke*, 85.

A szemináriumokon Badiou nem árnyalja, mik a rejtett mozgatórugók, hogy miféle logikát „világítanak meg” a krízisek, és „végül” a megszabadultak sem leplezik le, kicsoda vagy milyen rendszer miféle érdekből űzte velük a megtévesztés gonosz játékát. Szerinte nem abból áll az emancipáció, hogy a militánsok feltörik a kapitalizmus titkát. A „kapitalizmus látványvilágának a foglya” kategóriáját Badiou mindvégig a „preszubjektív”, „eseménytelen”, „rutinizált” mindennapi élet általános megnevezésére használja, ahol a „kapitalizmus” ízlés szerint behelyettesíthető bármilyen politikai-teológiai rezsimmel, amely valaha megszervezte a láthatók és mondhatók rendjét. Ezt félreérthetetlenül jelzi az is, hogy a kapitalizmusnak még a minden marxista kiskátéban szereplő jellegzetességeit – pl. a magántulajdont, a pénzhasználatot, a kétkezi és szellemi munka, valamint a piaci-, az állami- és a magánszféra elválasztását, az értéktöbblet legális elvonását stb. – sem említi a szeminárium. Kicsit nyersen fogalmazva azt mondhatni, a materiális vonatkozások eliminálásával Badiou egyfajta transzhistorikus, *plátói* Platón-olvasatot ad.

De ha nem is hagyományos, talán modern ideológiakritikát művel, gondolhatnánk, a „kulturális fordulat” utáni értelemben, ahol az osztályharc vagy a termelési kérdések háttérbe szorulnak,³³ olyasformán, ahogy a hegemonia fogalmát felélesztő jobb- és baloldali gramscianusoknál; azonban erről sincs szó, ugyanis ha a vászon csakugyan „felépítmény” – amit mostanában elhamarkodottan a kulturális-mediális szférával szokás megfeleltetni a rendszerkritikus baloldalon éppúgy, mint a „kulturharc” nemzetieskedő oldalán –, ez a „felépítmény” szemlátomást nem tagolódik, nem bomlik úgy részekre, ahogy a

³³ Ezt emlékezetes módon elsőként Ellen MEIKSINS WOOD vetette a poszt-’68-as baloldali mozgalmak szemére, lásd: *The Retreat from Class. A New “True” Socialism* (London: Verso, 1998).

gramscianusok egyaránt megengednék, vagy egyenesen elvárnák: ez a vászon univerzálisan megtévesztő; nem fűződnek hozzá partikuláris osztályérdekek, bárminemű sajátos identifikációk; az árnyékok nem reprezentálnak senkit. Badiou azt is homályban hagyja, hogy a spektakuláris vetítés miként ágazódik a kortárs kapitalista termelési rendszerbe, mi adja technológiai, mi anyagi előfeltételét, és miben áll voltaképpen funkciója. Itt elvi okokból nem lehet „ideológiai küzdelmet”, a hegemoniáért folytatott kulturharcot vívni, ami természetszerűleg egyszerre folytatandó a vásznon, a vetítógépnél és az elektromos művek tulajdonlásáért; Badiounál csak akkor létezik valódi összecsapás, ha látszatszerű ideológia és a „megtévesztült eszme” csapnak össze.

Ez még csak nem is okvetlenül kritika.³⁴ Azért szükséges tisztába kerülni azzal, hogy

³⁴ De vö. DEBORD: *A spektakulum... zárlatával: „221. tétel. Megszabadulni a kifordított igazság anyagi alapjaitól – korunkban ebben áll az önfelszabadítás. [Pedig] az »e világi igazság felépítésének történelmi küldetését« nem teljesítheti be sem az elszigetelt egyén, sem az atomizált és manipulatív tömeg, hanem továbbra is és mindenkor csak az osztály, amely az összes osztály lehetséges megszüntetése [vagyis a proletariátus – betoldás: S.B.]”* Belső idézet Marxtól. Más kérdés, hogy – itteni érvelésem szerint – magát az osztályt is inszenírozni, vagyis *spektakularizálni* kell: *megalkotni* a dominánstól eltérő reprezentációs eszközökkel. (Erről beszél E. P. THOMPSON értette a nagyhatású *The Making of the English Working Class*ban (Toronto: Penguin Books, 1991 [1963]), más megközelítésben Jacques RANCIÈRE a *La nuit des prolétaires*-ben (Paris: Fayard, 1981), és ennek kifordított, felülről vezérelt megvalósításáról szólt eredetileg a Lenin kezdeményezte szovjet kulturális forradalom. Persze aligha valószínű, hogy ezek közül a stratégiák közül, melyek a jellemzően a második ipari for-

Badiou milyen megkülönböztetéseket *nem* használ és milyen összefüggéseket *nem* ír le, mert csak így lesz érthető, végső soron miért nem bármiféle ideológiakritika illusztrálására használja a barlanghasználatot, mint talán kézenfekvő lenne, hanem az eseményszerű keletkezés szemléltetésére – és miért kimondottan ennek végbemenetele szempontjából jelentékeny számára a reprezentáció mint akadály.

Mi történik, ha olyan heves lesz a vásznon a mozgás, hogy kordában tartásához ki kell szélesíteni a rögzített gépezetet? Vagy ha akadozni kezd a vetítés? Esetleg lefullad? Vagyis ha a gépezetről sejteni kezdik, hogy nem öröktől fogva vetít és nem isteni eredetű, hanem összeeskábált, emberi – tehát működhetne máshogy is? Értelemszerűen felbomlik a rend. Amint szokatlan zúgást hallanak a gépezet felől, a nézőknek nyomban elkalandozik a tekintete; és félő lesz, hogy pontosan arra kezdenek leselkedni, amit nem volna szabad látniuk. Badiou szerint ez történik „napjainkban”. (A szeminárium a 2008-as gazdasági világválság kellős közepén zajlott.) Az emberek egyre kevésbé hajlandók megülni a helyükön és a vásznat nézni ahelyett, hogy az átépítési munkálatokra figyelnek. „Ez persze korántsem jelenti azt, hogy okvetlenül nem fogják tudni helyreállítani a nézőtéri rendet; a nézők viszont kétségtelenül felfigyeltek rá, hogy csikorog a gépezet, amivel muszáj kezdeniük valamit.” (450.) Mivel a szíjak megszorításától csak még feltűnőbbé válna, hogy valami nem stimmel, a krízis korrekciója végett úgy döntenek, *az eddig láthatatlan apparátus egy részét kivéti a vásznonra*. „Tematizálják”, amiről addig nem volt szó, amit addig nem mutatott kép. Ezt a feladatot elsőként „a sajtó” (*la presse*) végzi el. (Ahogy a debord-i spektákulumnak a tömegmédiával való azonosításakor, úgy Badiou itt sem tesz különbséget a köznapian

radalom előtti időkben voltak célravezető, bármelyik is életképes lenne ma.)

értett média, a kulturális termelés szférái, valamint a képviselői politika között; a vásznon mint reprezentáció az országgyűlésektől a hírlapokon át az iskoláig, a moziig és a színházig a „kapitalista szituációt” artikuláló valamennyi közvetítőrendszert magába foglalja. És mindegyik hasonló megvetés tárgya, mint Rousseau-nál a színház.) A tőkés termelés válságáról szóló hírek visszacsalogatják a nézők tekintetét; így a továbbiakban remélhetőleg senki sem az átépítési munkálatokkal foglalkozik majd, hanem csak a spektakuláris tálalással. Ahhoz azonban, folytatja Badiou, hogy ez a „visszatérítési” vagy „visszaterelési” művelet sikeres legyen, a rendszernek újra kell fogalmaznia a stabilitás és a mozgás közti viszonyt; újfajta legitimitációt kénytelenek adni a csikorgó gépezetnek. „Ezzel az operációval jelennek meg azok az alakzatok, melyeket a szituáció oximoronjainak nevezek. Ezek, habár belsőleg ellentmondásosak, épp így szolgálják a teljes visszarendeződést.” (Uo.)

Badiou három oximoront sorol fel („de vannak továbbiak is”). Az első az „átmoralizált kapitalizmus” – eszerint a tőkés termelés nem egyszerűen a gyarapodást, hanem egyenesen a közjót szolgálja (munkalehetőséget teremt, meritokratikusan osztja el a javakat stb.); akkor lenne csak igazságtalan a világ, ha eltörölnék. Erre az oximoronra mindaddig semmi szükség, míg jól mennek a dolgok: „ha minden rendben van, az összes propagandaszlogen tautologikus.” („A kapitalizmus az egyetlen elképzelhető termelési rendszer”; „az van, ami van, és ami nincs, az nincs”, sőtöbbsi.) A „morális kapitalizmus” oximoronja Badiou szerint attól figyelemreméltó, hogy a termelési rendszer mindaddig a magán- és közkerölcs *talapzata* volt; abból sejthető, hogy nagy a baj, hogy magát a mögöttes, rögzített rendszert is morális entitássá kell tenni, a rendszer *mint rendszer* erkölcsi kiválóságát vinni vásznonra. A második oximoron a „szabályozott piac”, ami „egész döbbenetes, hisz eddig azt magyarázták nekünk, hogy éppen

séggel a dereguláció a piac legfőbb erénye.” (451.) Eddig a piac egyet jelentett a minimális szabályozással; mostantól viszont a szabályozás imperatívuszát vetítik ki a vászonra. A harmadik, „leginkább figyelemreméltó” oximoron az „állami privatizáció”. Azt mondják, az államnak piaci szereplővé kell válnia, mindenekelőtt felvásárolnia a bajba jutott bankokat. (452.)

Az összes „kivetített” oximoron „nyilvánvalóan a visszarendezés programjának az instrumentuma. És milyen gondolatot akarnak átvinni? Azt a tényt, hogy bármi legyen is, a kapitalizmus maga rögzített, fix. Ezért társítanak hozzá ellentmondásos jelzőket, ezért teszik oximoronná: ezzel jelzik, hogy minden összetételben ő invariáns.” (Uo.) Bármilyen újszerű jelmondatokat találjanak is föl a figyelem visszaterelésére, a felületi módosítások (pl. a dereguláció regulációra cserélése) pusztán annak nyomatékosítására valók, hogy a rendszer alapjait adó fétisek (tőkés magántulajdon; piac; privatizáció...) módosíthatatlan, ha tetszik, természetes adottságok. Csak korrekciójuk lehetséges, akár oximoronok árán is. „A »visszarendezés« végső soron annyit tesz: higgyetek az oximoronokban. Aki azt mondja magában, hogy a »morális kapitalizmus« pompás, már vissza is fordult, lehet neki vetíteni az árnyakat; mereven előre néz, a spektakulumon csüng, nem fog kérdezni semmit.” (454.)

Az olvasat második pontja a *kilépés*. Badiou számára a legfontosabb, hogy a gondolkodás ösztönzőereje sosem spontán: a felhívás mindig kívülről jön; mindig csak külső kényszerből vezetve fordulnak el a fejek a vászontól. Nem is elfordulnak; *elfordítják* őket. „Platón elmagyarázza, hogy [az elfordulás] a gondolat születéséről szól, arról, hogy miként lehetséges belsőleg távolságot venni a szituációtól, olyan belső távlatot, ami nyilvánvalóan nem vihető át magára a szituációra. Nincs tehát érzékelhető folytonosság annak helyzete között, aki alávetett az árnyak rendszerének, és a fejlemény között, hogy az

ember egyszer csak elfordul, megmozdul, hátrafordul, meglátja, mi van mögötte. Ez a demisztifikáció nem része a spektakulumnak. Kívülről jön, külső kényszer hatására megy végbe, és kényszeríti a szubjektumot, hogy kinkeservesen változtasson a nézőpontján.” Csakis a domináns reprezentációs logika szerint férhetünk hozzá a vásznon láthatókhöz, sehogy máshogy, hiszen a rögzítettség, a mozgás és az elrendezés fémjelezte szituáció arra lett kitalálva, hogy elleplezze a vetítőgépet; ezért aztán a látványvilág előállításért felelő apparátust csak külső kényszer hatására vehetjük észre. A vásznon látható, tehát a szituáción belül reprezentálható semmiféle mondat, kép, tartalom nem képes elterelni a néző figyelmét és önálló gondolkodásra készíteni; más szavakkal, semmilyen szituáción belüli elemből nem születhet érdemi gondolat, sem esemény, következésképp a szituáció kódjai szerint szubjektíváció sem lehetséges. Ez persze nem zárja ki, hogy „odakint” született gondolat ideológiaként később maga is vászonra kerüljön; sőt, a kettővel későbbi előadás ezt az imagináriusz-szimbolikus fordítást elkerülhetetlennek nevezi. Badiou pusztán arra szólít fel, hogy az újdonság születését a maga radikalitásában próbáljuk elgondolni, mint ami teljes szakítást kíván meg. De a tézis így is elég provokatív, mivel az elfogadásához le kell számolni azzal a hiszemmél, hogy adott gazdasági-politikai rezsim valaha is vásznaira, színpadjaira, weboldalaira (stb.) engedne bármi olyasmit, ami annyira súlyosan rácăfolna a nézők előzetes várakozásaira, hogy kikökenyenének nézői státuszukból; ami reprezentálható, átesett a szelekción, a reprezentációs logika sematizálta, tehát *per definitio nem* nem ingathatja meg ugyanezt a logikát. Ez a platóni/badiou-i tézis nyilvánvalóan kétségbe vonja az „edukáción”, „kritikus problematizáción” és „tematizáción” keresztüli „emancipáció” vagy „érzékenyítés” (megannyi árulkodó tükörfordítás angolból) manapság éppúgy, mint a munkásmozgalom kezdetén

széles körben elterjedt jelszavát, mely a reprezentáció szükségességét megindokló kulturális logikánk egyik alapköve (a másik a hegemonia-építés).

A „baloldali-emancipációs” logikával szembeni támadást a második megjegyzés fokozza: Badiou nyomatékosítja, hogy a kilépés mozgatórugója Platónnál semmiképp sem a tudás vagy az ismeret. Végző soron hiába mutatná meg a nézőnek a vetítógép működését, „úgysem értene belőle a világon semmit, a szituáció sem változna jottányit sem, ő pedig továbbra is az árnyékok rabja maradna. Platón határozottan tagadja, hogy a látszatokat mozgató apparátus leleplezésével bárkit is lehetséges volna elfordítani a látszatok világától.” Az elidegenedés leküzdése

„jóval hosszadalmasabb, bonyolultabb folyamat, semhogy a tudásbőségen múlna. Ennek folytán, és ez roppant fontos és igen mély meglátás, a közvetlen megismerés nem vezet emancipációhoz, feltéve, hogy az »emancipációval«, vagyis az elidegenedés felszámolásával azonosítjuk a kilépést. Valójában nincs olyan tudás, mely rögvést emancipációhoz vezetne. Platón ezzel épp ellentétes tézist véd, nevezetesen, hogy egyedül az emancipáció nyit utat a tudás előtt; sosem fordítva. Nem az ismeretszerzés révén teremtünk belső távolságot a szituációtól, ellenkezőleg: a belső távolság megteremtése minden valódi megismerés nélkülözhetetlen feltétele.” (456.)

Mindez evidens módon homlokegyenest elmentmond a „tömegek felvilágosítását” zászlajukra tűző emancipációs mozgalmak egykori előfeltevésének. És nemcsak a huszadik század mozgalmainak többsége gondolkodott és cselekedett annak a – gyakran felülvizsgálatlan – hipotézisnek a jegyében, hogy az öneszmélés eszköze a tudás; Badiou nem mondja, de a hipotézis ma is, persze Magyarországon is, virulens. Baloldali érzelmű

kulturális dolgozók, szociális- és sajtómunkások vagy pedagógusok bajosan tudják máshogy értékkel telíteni saját tevékenységüket, mint az abba vetett hittel, hogy „az ismeretátadás” csökkentheti a címzettek kiszolgáltatottságát, függőségét, elidegenedését. Ez a tudás fontosságába vetett kollektív hit vezetett és vezet ma is olyan parttalan vitákhoz, hogy vajon miért vállalják emberek olyan rezsimek támogatását, amelynek igazságtalan, korrupt, képmutató, erkölcstelen voltával tökéletesen tisztában vannak. Platón-Badiou válasza lefegyverzően egyszerű: azért, mert nem a kogníció váltja ki a szituációt megrengető eseményt, hanem valamilyen teljességgel váratlan külső *csapás*; az ismeret félresöpörhető vagy letagadható („tudom, hogy lopnak, csalnak, hazudnak, de...”); a badiou-i eseménytől való érintettség azonban teljes elköteleződést, kezdetben egyfajta vakhitet kíván.

Ez persze egyfajta (vállaltan sarkított) akcionista tézis. Ez okozza, hogy a badiouizmus rokonítható bizonyos *fideizmussal*. (Ez a református teológiai irányzat „észhasználat” nélküli hitet írt elő. Elnevezése a latin *fides* szóból jön, mely hitet, bizalmat és hűséget jelent; utóbbi a badiou-i szubjektíváció kulcsterminusa.) Erénye abban rejlik, hogy nem csupán a szokásos irányból támadja a reprezentációt – tehát nem azért, mert mintegy meghamisítja, átideologizálja vagy elidegeníti a „valóságot” –, hanem éppen séggel olyasmit kritizál benne, amit többnyire még a „rendszerkritikusok” is a javára írnak: azt, hogy ha még „jósándékú” vagy akár markánsan kritikus, akkor is csupán ismeretet, információt képes „átadni”, amiben tényleg csak akkor rejlene voltaképpeni felvilágosítói vagy emancipációs potenciál, ha a pusztta tudás elegendő lenne ahhoz, hogy bárki gyökeresen megváltoztassa az életét. Ennél azonban mi sem kétségesebb. Badiou nyers fogalmazásában: „minden magyarázat pusztán csak a visszarendeződést szolgálja”. Ezért is jelennek meg krízisekkor szakértők,

akik okkult tudásként magyarázzák, miért úgy működik a rendszer, ahogy, és miképp „javítható meg”. Ennek átlátszó célja, így Badiou, a nézők tétlenítése, pacifikálása. „Válságok idején a tiszta és egyszerű tudás a visszarendeződés oldalán van; így szól Platón diagnózisa, és úgy gondolom, ezt indokolt helyes diagnózisként elfogadnunk.” (457.)

Ettől még szükség van az értelemre. (Ezért nem tisztán fideista Badiou.) De szem előtt kell tartani, hogy voltaképpen tudás csak akkor állítható elő, amikor visszatérünk a barlangba.

„Csakis visszatérve tudjuk megérteni, mi folyik odabent, mire valók a marionettfigurák, hogyan működnek az árnyékok; akkor már a többieknek is elmagyarázhatjuk. Persze hiába, hiszen ahhoz, hogy ők is értsék, miről beszélünk, előbb nekik is távozniuk kell. Kilépniük – miből is? Pontosan a sorból. A lokális vagy részleges kiválással nyílik nekik is lehetőségük megismerni a szituációt.” (456.)

„A kilépés, amit manapság, kissé negatív csengéssel, »ellenállásnak« szokás nevezni, de amit én szívesebben nevezek távolságtartásnak, a szituáción belüli távolságvételnek, ez tehát véletlen (*hasard*) és fegyelem (*discipline*) keverékéből áll.” Sem Platón, sem Badiou nem így mondja, de eszerint minden esemény *Tükhé* és *Ananké*, véletlen és szükségszerűség istennőinek együttes műve. Véletlen, hiszen Platónnál szó sincs arról, hogy lennének olyanok, akik maguktól elfordítják a fejüket; Platón arról beszél, hogy erőnek erejével kényszerítik őket. Szükségszerűség, mert visszamenőlegesen az esemény sorsszerűnek hat – hiperbologikusan épp attól sorsfordító, hogy kizökkentette a dolgok addigi, repetitív, köznapi, *sorstalan* menetét, és saját útvonalat (sorsot) nyit azelőtt, aki mindaddig sorba rendeződve élte a többiekétől megkülönböztethetetlen életét.

De itt érdemes tenni egyfajta politikai-teológiai kitérőt.

A véletlenszerű pillanat (*hasard*) máris egy többnyire Arisztotelésznek tulajdonított, de Platón más szövegében ugyancsak tárgyalt³⁵ fogalmat ír vissza az *Államba*; egy eredetileg retorikai terminust, a meggyőzéshez kellő, hozzáillő vagy megfelelő pillanat görög fogalmát, amelyet (a sztoikusok közvetítésével) a kora kereszténység „temporalizált” az eszkatologikus horizonton, a *parúszia* viszonylatában, s tett történelmi jelentőségű fogalom. Kiemelten Pál apostol, aki a thesszalonikaiakhoz írt első levelében megkülönböztette a rendes időtől a „kiemelt időszakokat”, és elválasztotta egymástól a thesszalonikaiak azon tagjait, akik „a békéhez és biztonsághoz” ragaszkodnak, ezért meg fogja lepni őket „az Úr napja” és „semmiképp sem fognak megmenekülni”, azoktól, akik „józanok” és „éberek”, „virrasztanak” és „örködnek”, akiket a levélküldő magához hasonlóan „a fény fiainak és a nappal fiainak” nevez, és így vállal velük közösséget: ők együtt a megvilágosodottak, a már elhivatottak, akik készen állnak a *parúszia*ra.³⁶ Persze a *kairosz*ról van

³⁵ Lásd: ARISZTOTELÉSZ, *Rétorika*, ford. ADAMIK Tamás (Budapest: Gondolat, 1982), „Az illőség” c. fejezet; ill. PLATÓN: *Phaidrosz*, ford. KÖVENDI Dénes, SIMON Attila (Budapest: Atlantisz, 2005), 270b - 274b.

³⁶ De Taubestól tudjuk, hogy a páli apokaliptika mélyen benne gyökerezett a zsidó messianizmusban (a kabbalista és haszid mozgalmakban). Lásd: JACOB TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, ed. Aleida ASSMANN, Jan ASSMANN, (Munich: Wilhelm Fink, 1993.) Jócskán meghaladná ennek az amúgy is terjedelmes írásnak a kereteit (pedig elengedhetetlen volna), hogy viszonyba állítsam Badiou eseményfogalmát a taubesi (vagy Carl Schmitt-i) politikai teológiákkal, akár a heideggeri eseményfogalommal, pláne a zsidó messianizmussal vagy a keresztény apokaliptikával. Ezért csak néhány for-

szó, akarva-akaratlanul erre utal vissza a badiou-i véletlen, a megfelelő, a telített, az alkalmas pillanatra, melyet már a szofisták, később nagyobb nyomatékkal a sztoikusok is megkülönböztettek a *kronosztól*, a folyó időtől, amelyből a *kairosz* kizökkent (vagy amelynek a kizökkenése nem más, mint a *kairosz*).

A thesszalonikaiakhoz írt első levél szerint pontosan azért vesznek el azok, akiket nem érintett meg az isteni kegyelem (létezhethet ennél – badiou-i értelemben – „külsőbb erő”?), mert ők nem találtak magukra, nem ébredtek rá saját lehetőségeikre, hanem – a barlangbeliekhez hasonlóan – ragaszkodnak a sötétség megnyugtató otthonosságához.

mális megjegyzésre fogok még szorítkozni lentebb; de máris nyomatékosan jelzem, hogy messianizmus, apokaliptika, nacionalizmus, fasizmus és kommunizmus – egyszóval: az *államalapítást* teoretizáló antik és modern politikai teológiák – viszonyrendszerének és aktualizálhatóságának a kérdését kulcsfontosságúnak tartom Badiou eseményfilozófiája kapcsán (is), és hogy a probléma jóval tágabb vizsgálódást igényel, mint a korpusz, amelyet Badiou a szemináriumon tett explicit vagy implicit hivatkozásai megmozgatnak, de még ontológiai műveinek háttéranyagánál is. Teológia, politika és filozófia bonyolult összefonódásának itt és lentebb érintett apóriáiról dekonstruktív megközelítésben: Hent DE VRIES: *Philosophy and the Turn to Religion* (Johns Hopkins UP, 1999), 188–244, ahol kimondottan a *kairoszról* és Heidegger a *Lét és időben* bevezetett alapfogalmainak, az elhatározottságnak (*Entschlossenheit*) és az autentikus (és inautentikus) időnek a problematikus páli (vagy „vallásos”) eredetéről van szó. De Vries kimutatja, hogy az onto-teológia felszámolása – Heidegger vállalt ateizmusa, agnoszticizmusa, sőt, pogánysága ellenére – érthető úgy is, mint „a keresztény (páli) hit *verbum internum*ának (belső szavának) elismérlése, recitálása”. (197.)

Ami burkoltan azt implikálja, hogy azokat, akik várakozásteljesen fordulnak a jövő felé, már a levél küldése előtt erőszakosan kiragadták a repetitív, „inautentikus” *kronoszból*. Félvezeszkelve várják az idők beteltét; ők sem tudnak rá felkészülni, hisz az esemény Pálnál is programozhatatlan; tudják, hogy valami történni fog, csak azt nem, hogy pontosan mire készül(je)nek. Legfőképp (a thesszalonikaiakhoz írt második levél szerint) azt nem tudhatják, vajon nem az Antikrisztus jelenik-e majd meg, sőt, hogy nem egyenest előfeltétele-e, vagy akár része, módusza, velejárója a *parúziának* az Antikrisztus eljövetele, hogy együttesen következzenek be a legjobb és a legrosszabb. Mert ezt (is) jelenti a véglegesség, az *eszkaton*, az apokalipszis. Emiatt a hívők számára is – sőt, számukra igazán – kiiktathatatlan (mert általuk megélt) programozhatatlanságból (véletlenből) fakadó bizonytalanság miatt kell éberren virrasztani-örködni. S ez a bizonytalan várakozásteljeség nyit előttük drasztikusan más időtapasztalatot, mint a sötétben maradtaké, és akiket egyszerűen meglep majd, mert készületlenül ér, ezért aztán elpusztít a második eljövétel.

Badiou-nál a kiragadás mint az esemény véletlenszerű kezdete persze nem a végítélet vagy a *parúzia* egyetemes végpontjához képest beteljesedett időpontban következik be, s éppen hogy nem az egyetlen (teremtett) világ végét, hanem a végtelen sok világ (lokális-történeti szituáció) egyikének alapvető, ám kiszámíthatatlan és bevégezhetetlen átalakulását *ígéri*. Ettől még az alapséma, legalábbis ami a szubjektivációt illeti, megvesztegetően hasonló. A véletlen csapáshoz hasonlító szólítás „emberünk” számára hasonlóképp kitüntetett, *sűrű*, erőszakos pillanat, mely ugyancsak az esemény majdani lezajlásának, illetve általa és társai által való lefolytatásának (nyíltan maradó, maradéktalanul mindig betöltetlen) horizontja felől, *viszszamenőlegesen*, ugyanakkor a (választott? kapott?) előeseményhez képest *utólagosan*

értelmeződik „(meg)telítettként”. Mindenestre a kiszakíttatás pontosan a létezés temporalizálódásának mint szubjektívációnak a kezdete; az első *véletlen*, ami felborítja a természetes (Badiou-nál kulturális, és így természetes, változhatatlannak tűnő) rendet, kiszakít a *kronoszból*, és (mert) a teljesen más – esemény, világ vagy a létezőkön túli létező – (be)fogadásának diszpozíciójába juttat.

Ezért aztán nem csupán a készültség, a várakozásteljesség, a türelmetlenség, az izgalom, a sürgetettség és hasonló affektusok első tapasztalatában részesíti az embert, de egyúttal (mint később még szóba kerül) belépteti a történelmi időbe, mely a barlang immanens, ismétlődő, egyirányú mozgóképsorozatában megtapasztalhatatlan; ez ugyanis kiterjedt múlt- és jövőhorizontba állítja egzisztenciáját, ahol mindkét horizonthoz rögtön felelősen, egész létével *kell* viszonyulnia. Mindezek miatt nevezhető a véletlen zökkenésének (mint *kairosznak*) az itteni, ártatlannak tűnő tételezése *ráolvasásnak*, mely „üres, repetitív idő” és „affektív, történelmi, úgymint történészerű idő” közti differenciát iktat ott, ahol – az *Állam* „eredeti” szövegében – nem nyílik szét a temporalitás folyama szokványos (kronologikusan telő) és eseményszerű (véletlent, illetve történelmi múltakkal terhes és a jelentől eltérő jövők potenciálját magában hordó) pillanatokra; hisz az ember útnak indítása, ha a nevelés része, be van ágyazva a dolgok és az idő rendes menetébe.

Mindezt Badiou szó nélkül hagyja az expozíciójában.

Az értelmezés következő kérdése, hogy mi adja a véletlenszerű pillanat erejét, az erőszakot, ami útnak indítja az embert. Ez az, ami Badiou szerint „kitudhatatlan”. Az erő a kilépés véletlen- vagy eseményszerű oldala: a fejlemény, hogy valami adott pillanatban, „hirtelen összeáll”, és ott helyben, „lokálisan kiléptet a sorból”. De ez még nem elég: a véletlen mellett szükség van „fegyelemre” is: logikusan le kell vonni az esemény következményeit, ha tetszik, „makacsnak lenni,

ami végső soron maga is az erőszak elviselésének egy formája.” (458.) Tehát még csak nem is a fogvatartók erőszakosságát kell elviselni, a rabságot ugyanis édessé tették; valódi fájdalommal Platónnál az elszakadás jár, „a *szeperáció*”.

Ez a mozzanat Platónnál minden ismeretszerzés előfeltétele. A konszenzusos tudásbázis átvételével nem, csupán a tőlük való elszakadással, önállóan sajátíthatók el ismeretek. Ez az önállósodási folyamat szükségképp fájdalmas, önkéntelen, *erőszakos*: a szubjektumot a külső hatás kiveti a megnyugtató konszenzuális bizonyosságok közül, aminek a folytán rákényszerül ezeknek a bizonyosságoknak az „önálló felülvizsgálatára”.

Az elszakadáson keresztüli ismeretszerzés velejárója, hogy a szubjektum (egy ideig biztos) képtelen lesz megértetni magát a többiekkel. Platón azt írja, „képzeljük el, hogy egy kiválasztott nézőt kiszabadítunk...”. De miért csak egyet? – kérdezi Badiou.

„Az »egy« az elszakadás metaforája: világosan jelzi, hogy a szubjektum egyes-egyedül válik el a többiektől, önmagával is teljesen egyedül néz szembe. Az elszakadás során mindig eljön a pillanat, mikor teljesen magára marad az ember; ekkor kell önmagától is elszakadnia. Következésképp egyáltalán nem pontatlan úgy fogalmazni, hogy mindig csak *egy* kiválasztott néző van. Meglehet, hogy sorban kiválasztanak egyet, majd még egyet, aztán egy újabbat, de egy ponton akkor is megjelenik az elszakadás magánya (*une solitude de la séparation*), ami a szituációtól való belső távolságtartás mozzanata.” (460–461.)

Azért lényeges, hogy a távozó szubjektívációja során egy ponton „önmagával is egyedül néz szembe”, mert ekkor válik világossá a számára, hogy nem elég a többiektől elszakadnia, hanem (részben) saját magával is szakítania kell: „az elszakadás a leglényege-

sebb gesztus; ezt metaforizálja a szöveg a néző fejének az elfordításával. Ez a fejfördítés magától értetődően a néző által önmagán gyakorolt erőszak. Ez alkotja a távolságtartás, tehát a kilépés feltételét, az emancipáció legfőbb mozgatórugóját.” (459.) A lendő kilépő által önmagán elkövetett erőszak nem ugyanaz az erő, amelynek eredetét Badiou rejtélyesnek állítja; utóbbi az a véletlenszerű sugallat vagy eseményzerű ösztönzés, amelynek a hatására a néző hajlandó és képes lesz erőszakot tenni magán. Vagyis, folytatja Badiou, kétféle erőszak van Platónnál; az egyik az oppozíció, gyakorolják akár a nézővel, akár a rendszerrel szemben; ez az erőszak kétségkívül szembeállítható a tudással (amint a filozófia mindig is szembeállította őket); a másik azonban nem az oppozícióé, hanem a szeparációé; ez pedig nem más, mint

„az ész erőszaka (egyben az észen esett erőszak – *la violence de la raison*). Pontosán azért van rá szükség, mert az ész nem az emberállat spontán szervfejlődésének az eredménye. Az ész, ahogy Platón érti, semmi más, mint ami felszabadít, aminek a révén képesek vagyunk – legalábbis lokálisan, legalább egy kis időre – kiválni a reprezentációk rendjéből. És ez az erőszak belsőleg: önmagunkon gyakoroljuk, amikor elfordulunk. A fejnek az elfordítása érzésem szerint roppant erős metafora. Az embert, az elé állított látványvilág foglyát, kényszerítik, hogy jobbra-balra fordítsa a fejét. A kép jelzi, hogy a mondott erőszak eltéréssel, fordulattal, egyfajta kifordulással jár. Az önmagunkból való kifordulásról (*torsion subjective*) van szó. És ez mindig fájdalmas. Betű szerint kell vennünk, hogy ilyesmi csakis külső hatásra lehetséges, sosem következik egyenesen alkatunkból, hajlandóságainkból vagy készségeinkből.” (459.)

Az erőszak mint oppozíció mindig csak reagál („visszahatás”); ezzel szemben a szeparációs erőszak kettéválaszt; mégpedig, folytatja Badiou, *mindenekelőtt magát a szubjektumot osztja ketté vagy hasítja félbe*. Az öntudatra ébredt nézőnek csak az egyik fele távozik; meghasonlásában valamit mindig hátrahagy magából. Azért nincs teljes távozás, mert énjének, szokásainak, identifikációinak vagy meggyőződéseinek egy része elválaszthatatlanul ahhoz a szituációhoz tapad, mellyel végleg szakítani akar. A kiszakadással együtt ezek a részei óhatatlanul leválnak róla. Ezért lesz a kiválás szorongató magánya mellett a szubjektíváció másik alapvető affektusa Badiou-nál az én hátrahagyott részéért viselt „gyász”, sőt azt is mondhatni (bár ezt ő nem mondja), egyfajta *fantomfájdalom*, aminek a következtében a pőre (preszjektív, a hétköznapi ismétlésekbe ragadt) egzisztencia a régi énje és a születőfélben lévő új közt oszcillál; önazonosságának a lehetősége alapjaiban megrendül. Nincs oka (váratlanul érkezik), és nem tudható a célja sem. Ennélfogva kiiktathatatlan belőle a kétely: az esemény mint döntő pillanat állandó ingadozással jár – a badiou-i militáns nem hívhatja segítségül Descartes jóindulatú Istenét; helyzete inkább az éberen örködő pauliánus keresztényéhez (aki nem tudja, Krisztus vagy az Antikrisztus jön-e majd), vagy Kierkegaard Ábrahámjéhez hasonló.

„Emberünket” tehát „felbérelt pribékek” „kivonszolják”, „mocskos alagútba taszítják”, írja a szöveg, „mely a szabadba vezet.” Az iménti értelmezői lépés nyomán ezek a „pribékek” egyidejűleg allegorizálják a külső behatás (a váratlan esemény) erejét, valamint, a meghasonult szubjektum alteregóiként, azt az erőszakot, amit „emberünk” saját magán fejt ki. A felemelkedés a napvilágra (*anaszisz*) eszerint nem más, mint „lokálisan megteremteni a szituáció újszerű kinézetét (*visibilité*).” (461.) Ennek a folyamatnak a során kezdi a szubjektum a vászon mutatta összeképtől eltérően látni azt, amiben addig élt.

(Jelzem, mert később fontos lesz, hogy Badiou olvasatában elhanyagolja azt a mozzanatot, hogy „emberünk” a szabadba: a természetbe jut ki.)

Hangsúlyosan nem tudatos belátások sorozata kezd ki az addigi látványvilágot. A kulcsmondat („A túlradó fény megsemmisíti tudatát.”) kimondja, hogy a megvilágosodás itt elvágólagos, minden folytonosságot megszakít a korábbi énnel, véleményekkel, belátásokkal. Ez a kétszeres szeparáció (az elszakadás a többiektől és a belső meghasonlás) tetőpontja, ahol a szorongáshoz, a fájdalomhoz és a gyászhoz harag keveredik („Ó, mennyire szenved a szörnyű bántalmaktól, mindattól, amit el kellett viselnie, attól, hogy kidobták! Mennyire gyűlöli pribékjeinket!”), ez a kombináció pedig minden racionális megfontolást „kiöl” emberünkéből. A szituációtól való eltávolodás irreverzibilis (a megvakulás élménye feledhetetlen; végérvényesen kettéosztja az időt *előttre* és *utánra*). Újszerű látásmódjának kibontakozása, a voltaképpen konverzió, Hegel kifejezésével, „tudatának a háta mögött zajlik”, ha tetszik, „emocionális” vagy „affektív”. A vakság az említett érzetegyüttes allegóriája. „Minden emancipáció keresztülmegy a vakság szakaszán: a felszabadulás nem a tisztánlátás folytonos következménye, egy ponton mindig beáll a vakság pillanata, hiszen ha nem válna legalább egy pillanatra vakká, nem történne valódi elszakadás. Platón tézise, hogy *adott pillanatban olyanná kell válnunk, mint Oidipusznak Kolónoszbán*, aki azért látja meg a sorsát, mert megvakult, vagyis pontosan azért láthatja, mert nem látja. Ha felidézzük magunkban azokat a pillanatokot, amikor az életünkben felszabadulásokat éltünk meg, hogy Platón állítása empirikusan teljességgel helytálló. Amint bármiképp el kell szakadnunk attól, akik voltunk, legalább egy pillanatra szükségképp megvakulunk; ebben a pillanatban vágjuk el (*coupure*) a kötelékeket.” (Uo. Kiemelés tőlem.)

A vakság Badiou számára tudatlanságot, eszméletvesztést metaforizál. A konverzió a tudattalanban és/vagy tudatlanul megy végbe. („Platón a tudattalan komplett elméletét nyújtja.” (462.) Továbbá: „Ahhoz, hogy kivonhassuk magunkat az apparátus előállította látványvilág alól, muszáj megvakulnunk egy pillanatra; csak ezután láthatjuk másként a látványvilágot, csak ezután lehet merőben más a látható.” (464.) Ezért lehet találó a denunciáló megfogalmazás, miszerint a forradalmárok „vaktában cselekszenek”, pusztán annyi benne a tévedés, hogy azt sugallja, lehetne máshogy is forradalmat csinálni. Aki egy politikai esemény során nem cselekszik vaktában, csak kalkulálva vagy érdekből, nem teszi ki magát a forradalmi eseménynek. Eszerint a Nap „nem a megvilágosodás, a reveláció metaforája”, és nem is a természetbe való kijutást jelzi. „*Ugyanazt fogjuk látni a továbbiakban is*, de más megvilágításban.” (464. Kiemelés tőlem.) Aztán: „Platón nem állítja szembe az árnyékokat a fényvel; a fény pusztán az árnyékok újszerű látásmódja. Az *árnyékokat nézve szokunk hozzá a fényhez*.” (Uo. Kiemelés tőlem.) Aki feljutott a fényre, eleinte vaksin pislog. Hunyorogva nézi az árnyékokat, a dolgokat, a víztükörben ön magát, végül a Napot. A kép megint csak megidézhet egy kierkegaard-i fogalmat, a szempillantást (*Augenblick*) De – Badiou értelmezésében – a „fenti dolgok”, valamint a vászonra vetített és a vásznon látható marionettbábuk között sincs lényegi, szubsztanciális, esszenciális vagy létmódbeli különbség; mindegyik immanens a létben. Akinek „felnyílik a szeme”, ugyanazt látja, mint a többiek – csak máshogy. A különbség szó szerint *egy szempillantás alatt* jelenik meg. Úgy is fogalmazhatunk, hogy pusztán ekkor, a tisztánlátás megszerzésekor válik csak árnyékszerűvé a valóság, vagyis ekkor lesz reprezentációvá, közvetetten megjelenítetté az, ami eddig szimpla prezentációnak, közvetlenül megjelenőnek tűnt.

Ezen a ponton bizonyára már nyilvánvaló, miért nem érvényesíthető (Badiou ezirányú célásaival és esetleges várakozásainkkal szemben) az itt adott olvasat szerint a bázis-felépítmény vagy akár a bázis-ideológia marxista kettőse a platóni berendezésre és vázsonra: a megvilágosodás nem jár tudástöbblettel, nem is a tőkés termelés és értékképzés logikájába avat be, hanem *a személyes diszpozíció*n változtat; ezért nyilvánvaló, hogy Badiou nem a kapitalizmus vagy a spektakulum, hanem a forradalmi szubjektíváció elméletét nyújtja.

De ennél érdekesebb – és messzebbre vezet – a Nap jelképének, egyben a Nap megpillantásának az átírása, illetve a vakság konstitutív mozzanatként való beírása és megfeleltetése az eszméletlenséggel. A fent idézett kulcsmondat („A túlradó fény megsemmisíti tudatát.”) ugyanis semmilyen formában nem szerepel Platónnál. Ott ezt olvassuk: „És amikor a napfényre érne, vajon a fénytől elárasztott szemével látna-e valamit is abból, ami mi valóságnak mondunk neki? – Aligha látna – felelte [Glaukón] –, legalábbis nem azonnal. – Gondolom, előbb szoknia kellene hozzá, ha a fenti dolgokat látni akarja. Először a legkönnyebben az árnyképeket venné észre, ezt követőleg az embereknek és minden egyébnek a vízben tükröződő kép-mását, és csak utoljára magukat a dolgokat. [...] Legvégül, gondolom, a Napot is meg tudná pillantani, de nem a víz tükrében [...], hanem őt magát, a maga valóságában és a maga helyén, és szemügyre tudná venni, hogy milyen.”³⁷ Mindez összhangban van a hatodik kötet nevelődési elméletével: a bölcsességhez a folytatólagos megismerés vezet; szöveghű fordításban a „Napba nézés” nem a vakságnak a metaforája, hanem a látóképesség maximumának a birtokbavételét, és ekképp az öneszmélést jelzi. Ez a képesség Platónnál arra hatalmazza fel emberünket, hogy mást, *drasztikusan mást* lásson (a ter-

³⁷ PLATÓN, *Állam*, 516a–b.

mészetet és a Napot „a maga valóságában és a maga helyén”), mint amit eddig látott, ezáltal észrevegye, felmérje, tudatosítsa magában a kultúra és a természet vagy az emberi és az isteni világ különállását, és ráebredjen, hogy „[a Nap] uralkodik minden a látható világban, és mindannak, amit valaha csak láttak, valamiképpen ő az oka.”³⁸ Badiounál viszont mindössze a korábban látottak (a kultúra) szemléletének egycsapásra végbemenő újrendezéséről van szó: „ugyanabban a szituációban maradunk, de eltávolodva tőle; az elszakadással lesz lehetséges új fényt vetnünk rá, és a láthatóság más regiszterében tekintenünk.” (464.)

Továbbá az értelmezés szerint kulcsfontosságú, hogy az árnyékot még a külső napfény sem oszlatja el. És nem is egy-egy homályos szegletet világít meg. Azt kell elképzelnünk, hogy más fénybe állítja az egész termet, de az árnyék megmarad. Vagyis azt az abszurd, képtelen képet kell elképzelnünk, hogy a Nap révén „*maga az árnyék válik láthatóvá*” (467. Kiemelés tőlem.) A megvakulás, majd a látás visszanyerése Badiounál nem a berendezés (működésének) megvilágítását hozza el – pedig Platónnál a Nap nem más, mint a vetítés fényforrása, a képmások *természetes* eredetének jelképe („Tudod, hogy a Nap a látható dolgoknak nemcsak a láthatóság képességét adja, hanem a keletkezést, a növekedést és táplálkozást is biztosítja, bár ő maga egyáltalán nem keletkezés.”)³⁹ –, hanem mintegy *kiemeli* az addig láthatatlan árnyékokat: így aztán olyasmit ad a szituációhoz, ami addig is bele volt foglalva, de kivehetetlenül.

Itt ugyan nem hivatkozik Descartes-ra, de a modern szubjektíváció történeti és filozófiai kezdőpontjaként főműveiben Badiou rendre a kételkedés imperatívuszára mutat.⁴⁰ A

³⁸ PLATÓN, *Állam*, 516c.

³⁹ PLATÓN, *Állam*, 509b.

⁴⁰ Legutóbb lásd: BADIOU, *L'immanence des vérités*, 35–44, 84–86.

karteziánus felülvizsgálatnak, voltaképp az újrakezdésnek a megkerülhetetlensége jelzi, hogy a szubjektíváció nem tévesztendő össze valamifajta egyenes vonalú személyiség-fejlődéssel; a badiou-i szubjektívációhoz mindenképpen szakítani kell egy már meglévő habitussal, észjárással, hiedelemvilággal, hogy *a világ változatlan tartalma régi-új formájában táruljon föl (mint árnyékvilág)*. Ebben a felfogásban az autentikus filozófia abban különbözik a többi regionális vagy pozitív humántudománytól, hogy nem lineárisan halad és nem általánosságok belátását követeli meg, ennél fogva nem is a tudásbővítést célozza, hanem minőségi ugrást vagy elvágólagos szakítást követel alanyától, aki ugyanazt látja a továbbiakban is, semmi többet, azt viszont egész máshogy.⁴¹

⁴¹ Ez a badiou-i filozófia-felfogás – akárcsak tudás és igazság elválasztása, illetve az elhatározottság hangsúlyozása (a három hasonlóság összetartozik) – megint csak rokonítható egy heideggeri elgondolással, nevezetesen a formális rámutatással (*formale Anzeige*); ez olyasfajta teoretikus megismerést irányoz elő, mely nem rendeli alá a fenomenálisan adódó dolgokat általános fogalmaknak, hanem csak rájuk irányítja a megismerő figyelmét, mégpedig úgy, hogy mindenféle tartalom nélkül kizárólag a jelenségek formáját adja meg: azt, ahogyan ez és ez a fenomén megjelenik. A következő idézet jól kijelöli Badiou és Heidegger lehetséges találkozási pontjait: „A formálisan rámutató fogalmak ugyanazt a módszertani szerepet töltik be [Heideggernél], mint amit [Pál a korinthusiakhoz írott levelében] az egzisztenciális konverzió szintjén az »úgy, mintha«: mindent változatlanul hagynak, és csak negatívan mutatják, figyelmeztető jelek álcájában, hogy semmiféle fogalom nem – még az összes fogalmak totalitása sem – közvetítheti a fenomén igaz, teljes vagy eredeti jelentését, sem pedig a faktikus élet fluxusát vagy változékonyságát. Utóbbi példázására

Mi az ára (vagy módja) annak, hogy Badiou a tudattalan konverzió javára kiiktatja a tudásszerzés Platónnál pertinens mozzanatát?

Mindenekelőtt az, hogy *a konverziót a katarziselmélet (vulgáris vagy kora keresztény értelmezése) szerint, továbbá – ami még meglepőbb – végső soron mimetikus jellegű folyamatként kénytelen inszcenírozni*. Ennek a két mozzanatnak a jelentősége a „tisztán” badiou-i eseményre is kihat, amely csak részleteket ad hozzá az *anabaszisz* itteni tárgyalásához. Úgyhogy már most érdemes explicitálni, hogyan írja felül Badiou Platónt Arisztotelésszel.

A kilépés értelmezéséhez már a XIII. szemináriumon előrevetít néhány szempontot. (333–335.) Arról beszél, hogy a szabadulásnak „óhatatlanul van egyfajta hegeli vonatkozása” vagy „mozgása” is, mégpedig abból fakadóan, hogy magának az aktusnak immanens módon kell hozzájutnia tulajdon (*propre*) ideájához. Eszerint a szabadulásnak *nem* a Nap a telosza, nem a Napra tekintettel megy végbe; az égitest csak fényt ad ahhoz – vagy lehetőséget nyit arra –, hogy *a megszabadult, afféle hiperdemiurgoszként, maga állíthassa elő saját felszabadulásának igazságát* (ideáját, teloszát, esszenciáját), mely a szabadulás előtt nem létezett, nem ragyogott odafönn. Előállításának előfeltétele, hogy „emberünk” a megvakulást követően visszakereszkedjen a barlangba; „ez [a visszatérés] a felszabadulás legbelsőbb lényege”, az igazság aktualizációjához vezető út, amely egyértelművé teszi, hogy nem valami transzcendens Igazság ösztönözte vagy váltotta ki végső okként a kilépést, ilyen transzcendencia ugyanis a fenti okokból Badiou-nál nem létezik, hanem az erőszakos megrendülés ese-

– vagy talán ez volna a mintája is? – [Heidegger szerint] csak a vallás fenoménje képes, legeredetibb alakjában (Pál leveleiben, Szent Ágostonnál, Luthernél és a zsidó eszkatológiában).” (DE VRIES, *Philosophy and the Turn to Religion*, 213.)

ménye. Az új (az „igazi”) látványvilág fájdalmasan vakító, kiegoeti a szemünket; és fájdalmas az erőszak is, amivel kirántanak minket a helyünkről. De amint megvetjük odakint a lábunk és visszapillantunk, „*megsajnáljuk a hátrahagyottakat*”, akik továbbra is azt hiszik, a valóságot látják. „Fájdalom (*douleur*) és sajnálat (*pitié*) kevert affektusaiból öröm (*joie*) születik”, mondja Badiou; majd a két affektus esetén összejátékát Schopenhauerrel hozza kapcsolatba: *c'est vraiment du Schopenhauer!* (433.) A vakból látóvá váló, „újjászülető” szubjektum legelső érzete a sajnálat vagy a részvét; ez adódik szorongás, gyász, fájdalom és harag eddigi negatív érületegyütteséhez, a „félelemhez és reszketéshez”, a *mysterium tremendum*hoz.

Ezzel teljeseedik ki a badiou-i szubjektíváció affektív sematikája. Mivel ezek eredményezik a megszabadulást, azaz a barlangbeli létmódtól való purifikációt (emberünk *tisztán* lát), a kiemelkedésben (ahogy Badiou érti) minden további nélkül felismerhető a tragédia kanonikus affektusegyüttese (*phobos*: félelem vagy borzongás; *eleos*: sajnálat vagy részvét; *katharsis*: megtisztulás). Schopenhauer imént említett neve Arisztotelészét fedi. De az arisztotelészi modell, mint írtam, itt vulgáris vagy kora keresztény (pauliánus) változatában szerepel. Ugyanis a *Poétikában* éppúgy, mint az *Államban*, a mimézis (a katarzisz előfeltétele) a maga fokozatosságában nagyon is előállít tudástöbbletet (matémát).⁴²

⁴² „Az emberek kiskoruktól fogva, minthogy a természetükbe van írva, egyfelől hajlamosak az utánzó ábrázolásra [*mimeisthai*] – sőt, éppen abban különböznek a többi élőlénytől, hogy különösen szívesen ábrázolnak utánzással dolgokat, sőt, első ismereteiket [*mathesei*] is utánzó ábrázolással szerzik –, másfelől mindnyájan örömet lelnek [*to khairein*] az ábrázolásokban. [...] Ennek is abban áll az oka, hogy a tanulás [*manthatein*] nemcsak a bölcselők számára gyönyörűséges [*hediston*], hanem másoknak is szintazonképpen [...]; és

Badiou viszont drámai csúcspontként kívánja találni a konverzió pillanatát, olyasféle pontszerű, irracionális vagy egyenesen észellenes („megsemmisíti tudatát”) megvilágosodásként vagy eksztázisként, amilyent sem Arisztotelész, sem Platón nem támogatott, az a konverziót mint újjászületést értő kora kereszténység viszont annál inkább

Ha felfigyelünk rá, hogy a badiou-i sematikát a katarziszelmélet mozgatja, az is feltűnhet, hogy az *anabaszisz* itteni inszcenizálásában *kétirányúan mimetikus*. „Emberünk” *egy személyben egy tragikus előadás főszereplője és nézője*. Egyfelől, egy monodráma hőseként, mint a kommentárból kiemelt mondatrészben Badiou állítja, „adott pillanatban olyanná kell váln[ia], mint Oidipusznak Kolónoszban”: rituálisan (akár jelképesen) el kell ismételnie, valamiképp elő kell adnia az önmegvakítás aktusát: azonosulnia kell a mintával, példakövetően el kell játszania a tragikus alaptípust. (Arisztotelész egyik állandó példája szintén Oidipusz; később érinthetem, miért marad el Badiou-nál a tragikus poétikák másik obligát hivatkozása, Antigoné – vagy akár egy nőnemű Oidipusz: egy *Oedipa*.⁴³) Ami azt jelenti, hogy a konverzió („tudattalan”) lefolytatása végezt *képesnek kell lennie* a mimézisre, emellett

azért szeretnek képmásokat nézni, mert a szemlélés révén [*theorein*] megtanulják a megismerést [*manthanein*], és kikövetkeztetik [*sullogizesthai*], mi micsoda [*ti ekaston*], ahogy például azt mondjuk: ez itt ennek felel meg.” ARISZTOTELESZ, *Poétika*, 4, 48b. A fordítást enyhén módosítottam a következő kiadások alapján: ARISTOTE, *La poétique*, Texte, traduction, notes par R. DUPONT-ROC, J. LALLOT (Paris, Seuil, 1980) és ARISTOTLE, *Poetics (Clarendon Greek Text and English Commentary)*, trans. D. W. LUCAS (Oxford University Press, 1968).

⁴³ Egy ilyen alak epikus figurálását lásd: Thomas PYNCHON, *A 49-es tétel kiáltása*, ford. SZÉKY János (Budapest: Magvető, 2007 [1965]).

ismernie kell a mitikus előtörténetet is; mint egy ezek prediszponálják az (elvileg váratlan) esemény érkezésére, aktualizálják eddig lappangó fogékonyságát. Másfelől mint néző, *a többi nézővel azonosul: együttérez velük* („sajnálja azokat, akik ülőhelyükhöz szögezve [...] élik életük”), pontosan úgy, ahogy az arisztotelészi modellben a néző a tragikus hőssel. Ezek a – váratlan megfordítással hirtelen *színpaddá lett nézőtér*en ülő – nézők nem az ő közönsége; ők másfelé néznek, a spektákulumra; emberünk mintha egy karzatról vagy egy oldalajtóból – esetleg a függöny mögül? – kukucskálna rájuk; de még az is lehet, hogy csak maga elé képzeletben őket. Egyik sem zárható ki; Platón nem ad eligazítást. „Emberünk” mindenesetre csakis azért érezhet részvétet, a leírás szerint életében először (eddig kizárólag szolipszisztikus affektusok uralták: fájdalom, szorongás, vakmerőség, harag), mert *egyfelől* hirtelen birtokába került a beleérzés képessége, *másfelől* mert – szintén most először (a nézőtér nem fordulhatott körbe) – végre észrevette a társadalmat alkotó embereket, a közösséget, és megtanulta megkülönböztetni magát tőlük, pontosan azért, hogy képes(sé vált) belsőleg „leutánozni” őket, vagyis a helyükbe képzelni magát és (ezáltal) együttérezni velük. Badiou fordítása és olvasata ezt az egész mimetikus előfeltétel-rendszert figyelmen kívül hagyja. Az újdonsült látvány nála egész egyszerűen a világ el- és befogadásának újszerű módja (*nouvelle manière d’accepter le monde*), mely eltér a világ megjelenésének bevett szerkezetétől. Mondhatjuk negatívan is: úgy alkotja újra észjárását, hogy immunis legyen az oximoronokra. Lehetne ez egyfajta irányelv is...” (470.) „A vak-ság túloldalán” emberünket többé nem lehet megvesztegetni a folytatás, bármifajta korrekció ígéreteivel. Badiou tehát nem a jelenvaló látszátvilág (és a másvilággal való viszonya) felfedéseként olvassa a szakaszt, hanem az ismeretlen (utópikus) jövő melletti végső elköteleződés megérlelődéseként. A

Nap megpillantása nála nemhogy nem hoz tudástöbbletet, hanem éppenséggel *kiégeti* a nézőből a mozgó árnyékokból kinyert, korábban megingathatatlan tudását. Ezzel kényszeríti, hogy alkosson új, immár „sajátos” (nem tudást, hanem) igazságot; ez a fizikai és szellemi „vakság” a szubjektíváció megkezdéséhez kellő diszpozíció.

Itt említendő az is, hogy miért pontatlan, mikor a transzcendenst (itt: a Napot) írja át nagy Másikra. Ugyanis a jelenetben volta-képp a közönség funkcionál az önidentifikációt lehetővé Másikként, hiszen emberünk az ő (másfelé forduló, üveges) tekintetükben ismeri fel önmagát megszabadultként, nem pedig a Napba nézve; utóbbi a lacani elméletben inkább az enigmatikus Dologgal (*la Chose*) lenne megfeleltethető: azzal a vakfolttal vagy maradvánnyal, ami a látómezőn belül érthetetlen (nem érhető fel ésszel – szó szerint úgy, mint az ideák ideája), kisajátíthatatlan, megítélhetetlen, és aminek a jelenléte mégis nyugtalanítóan inzisztálja (kérdésre, vizsgálódásra kényszeríti) a szubjektumot.

Összegezve: Badiou szubjektum- vagy szubjektíváció-fókuszú olvasatában elsikkad, hogy „emberünk” első lépésben a természetre lát rá, és a természet-kultúra törést ismeri fel; második lépésben pedig a többi ember helyzetét és a társadalom állapotát látja meg és választja el önmagától. Ezek a belátások újszerű tudáshoz juttatják, és újszerű képességeket vagy affektusokat aktualizálnak benne. Ám mindkét belátás előfeltétele, hogy emberünkben meglegyen az a *mimetikus készség*, mely a barlangban vagy spektákulumban (rejtélyes okokból) még szunnyadt benne, hogy most egyfelől lehetővé tegye számára a vakból látóvá válás ödipális mítoszának (vagy a keresztény konverzió mítoszának) a megélését, másfelől hogy képes legyen felfogni a többieknek az övétől eltérő, idegen sorsát.

Az egyszerűnek beállított, eseményszerű öneszmélés jelenete ősmintát ismétel, ame-

lyet a szubjektum főszereplőként ad elő (egyelőre nem tudjuk, kinek); eközben pedig maga is rászorult *a közönség látványára* – a társadalom *képére*, ábráz(ol)atára, amelyet meg-sajnálhat, hogy ebből vegyen lendületet szubjektívációjához. Ha nem volna meg benne az utánzás, *ebből kifolyólag* pedig az együttérzés, a sajnálat vagy a részvét képessége, „emberünk”, az esemény egyedüli alanya, a Badiou-i szcénában képtelen volna „szubjektíválni”. Ezért van az, hogy Arisztotelésznél a *mimészis* sosem csupán mechanikus utánzás, hanem mindig egyben tudástöbbletet is ad. (Lásd a 42. lábjegyzetet.) Így lesz a néző a játzóhoz képest (sajnálatra méltó) néző, a barlang a napvilághoz képest barlang, a játzó Oidipuszhoz képest vakból látóvá vált ember (a mintához képest más, de hozzá hasonló, és ennyiben önmaga), és így tovább. Hiszen ahogy az információelmélet axiomatikája rögzíti, már egyetlen különbségtétel is, így a 0 és az 1 közötti, elég az ismeret, egy adatnyi információ előállításához. Ezt teszi a *mimészis*: elválasztja egymástól az utánzót és a mintát, az utánzatot és az eredetit. Ebből érti meg az ember, hogy egyiknek sincs semmiféle szubsztanciális tulajdonságuk vagy ontológiai különbségük (az eredeti csak a másolathoz képest az), vagyis csak diakritikusan, egymáshoz képest határozhatók meg. A megszabadult csak nézésirányában tér el a közönség maradékától (hisz maga is végig szemlélődik, nem „cselekszik”); de mivel ő a Napba néz és őket nézi, velük ellentétben igenis *tudomást* szerez arról, hogy ő és a többiek is mindannyian nézők; és ennyi elég a tőlük való elkülönöződéshez, amit a sajnálat fölényérzete pecsétel meg. Ugyanígy a „barlanggal” meg a „vászonnal”, amelyek pusztán csak azért lepleződhetnek le (vagyis: allegorizálódhatnak) börtönként és szimulákrumként, mert emberünk, velük kontrasztban, megpillantja a Napot és az embertől független természetet, vagyis megtanul különbséget tenni a társadalom és annak másika között, amelynek víztükör-felületein

ugyanaz tükröződik, mint „odabent a vászon”, de amelyek elvezetik tekintetét „magukhoz a dolgokhoz” és végül „a Naphoz a maga helyén”, a jelenvalósághoz képest abszolút kontrasztban, túl a létezőn.

Továbbá, az antireprezentációs diskurzusok önfelszámoló logikáját ismételve, „emberünk” egyszeri eseményként sem élhetné meg a vele történeteket akkor, ha a létnek nem volna már mindig is egyfajta eredendő *eseményszerűsége*, vagyis ha nem volna belekódolva itt, Platónnál, *transzcendens* lehetőségfeltételként, hogy „az ember” eksztatikus létmódjából kifolyólag revelatív események mindig is voltak, vannak, lesznek. Vagyis már mindig is létezik az esemény egyfajta *tipológiára*, melyet a fölszabaduló, habár „elvéthetetlen és egyszeri”, ami történt vele, mégsem maga hoz létre, hanem ő – abszolút paradox módon – legsajátabb önmagával azonosulva is csak egy *tipikusan* adódó helyet tölt be, mitikus sémát, közhelyet, klisé ismételt. Akkor is nélkülözhetetlen valamifajta tipográfia, ha Badiou le akarja váltani a transzcendens Ideát történetileg létrehozott Igazságra, és utóbbit nem adekvációelvűen igyekszik vázolni; mert máskülönben érthetetlen lenne, mi történik „emberünkkel”. Röviden, magának az eseményformának, az esemény bekövetkeztének mint eshetőségnek már mindig is előre adotttnak kell lennie, megelőzve minden történeti vagy lokális eseményt. Ezzel a meglévő eseményszerűséggel együtt, nem pedig ezt eltüntetve kellene elgondolni *minden egyes esemény* (paradox) teljes szingularitását, a lehetetlen különbséget kategória vagy paradigma és eset között. Erre a finom, de nélkülözhetetlen elválasztásra, továbbá az ennek folytán minden szinguláris eseményhez kellő, mert az eseményként való felismerhetőséget és megélhetőséget egyedül szavatoló tipológia keletkezésének a megmagyarázására Badiou diskurzusa érzésem szerint nem képes. És ugyanezért inzisztálok amellet, hogy az esemény általa megadott típusa, a platóni mel-

lett, arisztotelészi, pauliánus, kierkegaard-i és heideggeri jegyeket viselő ötvözet, mely nem igazán a filozófia badiou-i kondíciói (politika, tudomány, művészet, szerelem) kijelölte „ateista” területen, sokkal inkább vallás(os) és filozófia(i esemény) határán helyezkedik el; és talán épp filozófia és vallás elválasztásának problémátlan tételezése, illetve a vallás(os)-nak a kondíciók közötti kiutasítása miatt (ez a két lépés valószínűleg azonos töről fakad) nem számol Badiou ontológiai műveiben sem azzal, hogy az eseményszerűség *transzcendentális* lehetőségét (tipológiáját) éppenséggel olyan történeti-politikai-teológiai kinyilatkoztatások hozták létre, melyeket – aporisztikus módon – csakis eleve meglévő transzcendentális lehetőségük tett egyáltalán lehetővé.⁴⁴

Később kell visszanyomoznunk azt, hogy kinek a színe előtt kell „úgy tennie, mint Oidipusznak Kolónoszbán” – és ennek visszaját: hogy mit tesz Badiou, aki szintén nem vonhatja ki magát a mimetikus kényszer alól, akkor, mikor fordítóként-értelmezőként Platónnal együtt írva, egyben újra- és túlírva Platón *Államát*, szintén nem elégszik meg a

⁴⁴ Ezt az elválasztást a kései Derrida strukturális messianicitás (*messianicité*) és (történeti) messianizmus (*messianisme*) különbségében analizálta és a „posszibilizáció aporisztikus logikájaként” írta le Heidegger nyomán, aki kinyilatkoztathatóság (*Offenbarkeit*) és (keresztény) kinyilatkoztatás (*Offenbarung*) között tett különbséget; a derridai leírásban történeti-teológiai esemény (bejelentés, kinyilatkoztatás, ígéret, satöbbi) és formális lehetőségfeltétele kölcsönösen feltételezik egymást, míg Heideggernél az *Offenbarkeit* fundamentálonológiai fogalomként megelőzi és megalapozza az összes történeti eseményt. Lásd főként: Jacques DERRIDA, *Donner la mort* (Paris, Galilée, 1999), ahol az egész első fejezet ezzel foglalkozik; de a nyolcvanas-kilencvenes évek számos további derridai publikációja említhető.

formális megértéssel, hanem filozófiai fogalmak formális megértésével, hanem az autentikus befogadás inherens részeként viszi színre az azonnali applikációt, a filozófiai konverziót.

De ha Badiou szerint nem tudástöbblettel jár, és nem is a *mimészis*, a játékosság, a természetesség és az együttérzés frissen felfedezett képességeit hozza el a napfény, akkor mit világít meg, vagyis mit jelent, hogy más fénybe állítja a mozitermet?

Mindenekelőtt azt jelenti, hogy *szemléletileg* („teoretikusan”) átrendezi a teljes szituáció kinézetét. És itt érdemes visszaemlékezni arra, hogy Badiou már korábban leszögezte: azok a „tárgyak”, amiknek az árnyképek a kivetülései, maguk is odabent a barlangban vannak: az árnyjáték a vásznon nem „égi ideák” másolatait mutatja, nem is természetes „dolgozók” kulturális leképezéseit, hanem emberek létrehozta termékeknek a vizuális absztrakcióit. Badiou leírásában leginkább még olyan a viszony a kivetített dolgok és a vászon között (de ez is csak analógia), mint a maguk tárgyiságában vett termékek és tőzsdei (vagy piaci) megfelelőjük, az árucikkek között; ennyiben applikálható az itteni olvasatra a marxi szembeállítás (melynek bázis-felépítmény párosát korábban elvetettük): vászon, mint a kapitalizmus világának felülete, „óriási áruújteményként” jeleníti meg „azoknak a társadalmaknak a gazdagságát, amelyekben tőkés termelési mód uralkodik”;⁴⁵ ebben a konstellációban válik homályossá a termékek használati értéke, szorul mindinkább háttérbe a mirevalóságuk.

Ezen a ponton már az is világos lehet, hogy Badiou olvasatában a „rögített” és a „mozgó”, a dolgok „eredeti” ideája és árnyképszerű, ekképp érzékelhető, „másolatuk” között – szemben egy betű szerinti Platón-olvasattal, mely más Platón-szöveghelyeket is bevonna a barlang hasonlat értelmezésé-

⁴⁵ MARX, *A tőke*, 43.

be⁴⁶ – nem tátong áthidalhatatlan szakadék, elválasztó üres tér (*khóriszmosz*), hiszen ugyanúgy az ember hozza létre (de kik? hogyan?) az eredetieket, mint ahogy az ember (technológiája) vetíti ki őket más emberek (vagy önmaga) számára is. Mindennek az is az oka, hogy Badiou itt (szándékosan?) azonosítja az örökkévalót (ami Platónnál az eredeti „helye”) a „rögzítettel” (az emberileg előállítottal, ami Platónnál is kontingens, akár csak „valójában” – bár a kapitalizmus más-

⁴⁶ „[...] az ideát az érzékelhető valóságtól elválasztó távolság az ideafogalom etikai gyökerei alapján érthető, s az etika keretében nem is okoz problémát. Így tekintve a dolgok ideájának és érzékelhető valóságának – Arisztotelész szerint igencsak kifogásolható – »elszakadása« (*khóriszmosz*) csak azért következett be, mert az idea fogalmát általánosították, s az eidoszt olyan általános fogalomnak tekintették, amely a jelenségek sokféleségében rejlő közöset és általánost fejezi ki. Ezzel szemben a *khóriszmosz* eredeti okát minden valószínűség szerint az örök és az időben változó valóság közötti ellentétben kell keresnünk. / A *Phaidrosz* nagy mítoszában (246 a 3–250 c 6) Platón ideákat, a változatlan létezőt annak nevezi, ami által az istenek egyáltalán istenek: ez pedig az örökkévalóságuk (247 d; 249 c), mivel az isteni értelem az igaz megismeréséből táplálkozik (247 c). E vonatkozásban érintkezik a mítosz a demiourgoszról szóló szakasszal a *Timaiosz*-ból, ahol azt olvassuk, hogy a kozmosz megalkotásakor alkotója »az örökkévaló mintaképre tekintett« (29 a 3; Kövendi Dénes fordítása). Nyilvánvalóan a látható dolgok formájának (*idea*) ideáiról (*paradeigmata*) van szó (28 a 7. sk.) [...]” Wolfhart PANNENBERG, *Teológia és filozófia*, ford. GÖRFÖL Tibor (Budapest: L’Harmattan, 2009), 20. Badiou az olvasatban egyáltalán nem foglalkozik a demiurgossal, a barlanghasonlat ugyanis még nem szerepelteti a figurát. (A *Timaiosz* Kr. e. 360, az *Állam* 375 körül íródott.)

hogy próbálja beállítani a dolgot – a mi világunkban, így Badiou). Más szavakkal, az olvasat egy szintre helyezi a látható dolgok eredeti formáit (*paradeigmata*) az időben létező képekkel, így vonva ki a barlanghasonlatból az árnyékvilág és az ideák világa – a temporális és az atemporális szféra – közti ontológiai különbséget. Mindezt magyarázat nélkül, de annál félreérthetlenebbül. Az eljárásban leginkább figyelemreméltó az, hogy Badiou így (tudtán kívül?) megintcsak Arisztotelész játssza ki Platón ellen, ezúttal Arisztotelész ontológiáját.⁴⁷ Aminek, mint látni fogjuk, evidens következményei lesznek az Idea általa adott definíciójára is – legelőször az, hogy eliminálódik a Platónnál aligha megkerülhető leképezéses, adekvációs vagy „paradigmatikus” viszony Idea (igazság) és világi dolgok között (Badiou ebben az *aletheia* fogalmát kidolgozó Heideggert követi). *Elvileg* így kerülhető el az igazság reprezentációelvű felfogása. Ehhez azonban a mimézis visszhangja túlságosan hangos lesz.

IV.

Mit értsünk azon, hogy a Nap magát az árnyékot világítja meg? Mi az árnyék (*ombre*)?

Ennek a kérdésnek a kapcsán tudjuk felmérni, mennyiben csökkenti az itt elővezetett olvasat a kulturális világ kritikai elméleti elgondolásainak komplexitását. Korábban, emlékezhetünk, Badiou a vásznat (elhamarkodottan) a „debord-i” spektákulummal feltette meg. Az árnyékok a kivetített képek, szlogenek, viselkedésmódok, divatok, satöbbi. Ezen a metaforikus láncolaton a *vászon a technomediális közvetítés szinekdochéja*. Ez a közkeletű értésmód teszi, hogy a barlang allegóriáját elfedés és megmutatkozás, homályba burkolás és tisztánlátás, homályosan látó emberi szem és vakítóan fényes Nap (ha-

⁴⁷ Lásd: ARISZTOTELESZ, *Metafizika* 1078b skk.; 1040b skk., ahol a Filozófus tagadja a *khóriszmoszt*. (Idézi PANNENBERG: *Teológia és filozófia*.)

gyománys) szembeállításai szervezik. Ezzel állítottam szembe főntebb Debord szövegét:

„[A] spektákulum nem azonosítható a pusztá tekintettel, még akkor sem, ha kiegészítjük a hallással. A spektákulum az, ami kívül marad az emberi hatókörön, amihez nem ér el az újbóli át gondolás és korrekció gyakorlata. A párbeszéd ellentéte. Ahol létezik önállósult reprezentáció, ott a spektákulum is új-raképződik. [...] Nem a filozófiát való-sítja meg; az életet filozofálja át. Mindannyiunk konkrét élete degradálódott spektakuláris univerzummá.”⁴⁸

Persze Debord sem dekonstruálja a látás filozófiai kitüntettségét. Az is meglehet, hogy *A spektákulum társadalma* alapján a látvány, a reprezentációk vagy epifenomének („árnyékvilág”, „látszatélet” stb.) és a lényeg, a mögöttes igazság vagy szubsztancia („mélység”, „valódi élet” stb.) tradicionális, akár teológiai (vagy politikai-teológiai) bináris-hierarchikus szembeállítására épül; s hogy hiába jár el dialektikusan (ami Badiou Platón-értelmezéséről nem mondható el), kritikája gyakran közelít a bálványimádásnak (konkrétan a képtilalomnak), s vele együtt a romlott világ elvetésének és az apokalipszis (a leplek lehullása; a végső megmutatkozás) várásának zsidó, gnosztikus vagy kora keresztény normarendszerekből ismerős alakzataihoz; köztudott, hogy ezek a gondolatkörök szerves kapcsolatban állnak a platonizmussal.⁴⁹ Talán egyfajta negatív teológia permanens jelenléte okozza azt is, hogy a forradalmat illetően Debord jóslatai módfelett borúsak, s

⁴⁸ DEBORD, *A spektákulum...*

⁴⁹ Ehhez jó bevezető (értékes meglátások a bálványimádás vádjának a továbbéléséről a kritikai elméletekben, marxista indíttatású esztétikákban pl. Adornónál): Hent DE VRIES, *Minimal Theologies* (Johns Hopkins UP, 2005), 601–631.

hogy követőinek végső soron a világból kivonulás *példáját* mutatja, mégpedig oly módon, hogy azzal akarva-akaratlanul (és kissé tán komikusan) a kora keresztény sivatagi remetét idézi – akiknek, mint köztudott, szintén ciklikusan vissza kellett térniük abba a „bűnös városba” amit elhagytak. Ez az „oda-vissza” (*fort-da!*) kényszeres ismétlésén alapuló, Freudtól ismerős repetitív struktúra, úgy tűnik, Platóntól az egyházatyákon át Badiou-ig a „megvilágosodás” semmilyen vallásos és/vagy metafizikai teóriájából nem kiiktatható.⁵⁰

Debord példája számunkra azonban ellentpontként fontos. Badiou Platón-értelmezéséből ugyanis az antik (misztikus vagy teológiai) és modern (forradalmi) barlanghasonlat-újraértelmezések említett aspektusai (a látszatvilág elvetése; a bálványimádás vádja; a kivonulás parancsa; az apokalipszis várása; stb.) feltűnően hiányoznak. A látszatszerűség megvilágítása nála passzivitásba, de nem is világmegvetésbe vagy mizantrópiába taszít, hanem cselekvésre szólít. Ennek elsődleges oka – és ebben áll a leglényegesebb tematikus különbség *A spektákulum társadalma* és a *Pour aujourd'hui : Platon !* között –, hogy (mint már többször szóba került) Badiou nem annak a világnak az analizésében vagy kritikájában érdekelt, mely látszatra és valóságra bomlik; olyannyira nem, hogy nála még a „valóság” is, mint látni fogjuk, *csak az árnyékvilág egyik lehetséges variánsa*. Badiou tudniillik mindenekelőtt az eseményszerű (for-

⁵⁰ Debord (jellegében – ha explicite nem is – a *Magányos sétáló álmodozásait* idéző) remetei vallomásait lásd: Guy DEBORD, *Panegyrique I-II*. (Paris, Gallimard, 1993). A remeteség intézményéhez (számtalan egyéb mellett): Michel FOUCAULT, *A szexualitás története IV. A hús bűnvallomásai*, ford. SUJTÓ László (Budapest: Atlantisz, 2021). A *fort-da!*-játék leírása, mint talán köztudott, FREUD *Halálösztön és az életösztönök* c. írásában olvasható, ford. KOVÁCS Vilma, (Budapest, Múzsák, 1991).

radalmi) szubjektíváció bemutatására használja Platónt. Ezért van az, hogy Debord-nál jóval rövidebben időzik a spektákulum itteni (legalábbis *látszólagos*) megfelelőjének, az árnyaknak a teoretizálásánál.

Mindezek miatt fontos, hogy ezen a ponton, a második előadás vége felé, kivételesen mégis ejt pár szót magukról az árnyakról. Méghozzá úgy, hogy váratlanul (és minden bizonnyal tudtán kívül) közel kerül Debord *kritikai* spektákulum-fogalmához is. Ahhoz a fogalomhoz, amely nyilvánvalóvá teszi, hogy a spektákulum hatóköre messze túlterjed a reprezentációkat közvetítő kultúrtechnikákon (a színházat is beleértve), és hogy senki sem vonhatja ki magát totális integrálóereje alól.⁵¹

Az árnyék konnotációs mezőjének kiszélesítése végett Badiou a *méreg* és a *légzés* metaforáihoz folyamodik, és *elválasztja az árnyékot magától a spektákulumtól*: „A barlangban kivetített árnyék mérgezett, mert nem enged látni. Eláraszt spektákulummal, szervezi és szabályozza, mi jelenhet meg, de önmagát nem teszi ki a látásnak. Úgy tűnik fel, mintha megmutatná az elrejtett dolgokat, de saját magát nem állíthatja be úgy, hogy odabent látsszék.” (468.) Vagyis az árnyék (metaforája) mintegy a spektákulum transzcendentális lehetőségfeltétele, a képözön strukturális okokból rejtett mozgatója. Badiou olvasatában *a nézők a barlangbeli árny-*

⁵¹ „215. tétel. A spektákulum a par excellence ideológia, mert a maga teljességében megmutatja és megtestesíti minden ideologikus rendszer lényegét: hogy elszegényíti, hogy szolgásgba dönti, hogy tagadja a valódi életet. A spektákulum anyagi értelemben »az embernek az embertől való elválasztásának és elidegenülésének kifejezése«. Ez a »csalás új potenciája«, amely a termelés alapján összpontosul, ahol »a tárgyak tömegével [...] együtt mindinkább kiterjed azoknak az idegen instanciáknak a birodalma, amelyeknek az igájában van az ember«. DEBORD, *A spektákulum...* (Belső idézetek Marxtól.)

játékban bármit láthatnak – akár az apparátust is! –, csak magát az árnyéket nem. Pontosán úgy, ahogy minden láthatóság feltételét, „magát a fényt” sem látjuk közvetlenül, csak a dolgokon (és a szemlencsén meg a szaruhártyán) megtörve, állandó közvetítésben. Ezt a „láthatatlanul mérgező árnyéket” pillantja meg az, akit néhány pillanatra megvakított a természetes fényforrás, a Nap.

Továbbá, Badiou allegóriájában a láthatatlan árnyék, mely „az egész barlangot (mozi-termet) átjárja”, nem a szemet „mérgezi meg”, hanem *a levegőt*.

„Ezért kell szabadulni, menekülni a mérgezett árnyéktól; érezzük is, hogy a szöveg egész atmoszférája – ezért felszabadító a metaforája – olyan, mint a friss levegő. Nem pusztán az árnyékról és a fényről van szó, hanem magáról a légzésről (*respiration*); akik megszabadulnak, fellélegezhetnek. Odakint szabadon, szolárisan lehet lélegezni – megragadó szókép! –; odakint, a napon lehetséges a szoláris légzés.” (468.)

A „szoláris légzés” aktív légzésgyakorlat, szabályozottan, tudatosan erőltetett *kilégzés*. A két metafora, a benn terjengő „árnyékméreg” és az odakinti „szoláris légzés” szembeállításával Badiou, persze, ugyancsak hagyományos szembeállítást ír újra: odabent passzívan megkapja és beveszi a mérget a néző, odakint viszont maga válik tevékenyvé: kiadja, kibocsátja, kilöki magából a benti mérget, ezáltal *megettisztul*.

De az árnyék metaforikus kibővítésének – vagy inkább: sajátos referencializálásának – ezzel még nincs vége. Ekkor ugyanis, egy előző fejtegetésére támaszkodva, mely a mérgezett értékpapírokról szólt, Badiou egyenest a *pénzzel* felelteti meg az árnyéket: „Alapjában véve mindnyájunkat beburkol a pénz (*monnaie*) óriási árnyéka, ez az egyszerre látható és láthatatlan, tűnékeny és univerzális valami, ami egy csettintésre felszívódik va-

lami rendkívüli fantazmagóriában, ahol milliárdok és milliárdok keringenek fantazmatikusan, létezzenek vagy sem, egyik napról a másikra köddé válnak, és mind jobban megmérgeződnek... Ez az árnyék. És ezt az árnyékot nem lehet megvilágítani. Erre az árnyékre belülről nem, csak kívülről vethető fény, de ehhez el kell távolodni, ki kell lépni.” (468–469.)

A pénz megfeleltetése a hamis látszattal semmivel sem kevésbé hagyományos teológiai-politikai *vád*, mint a romlott világ ostromozása. Nyomokban már az ideális államot vagyonszerepként elgondoló Platónnál, kifejtve viszont először Arisztotelésznél jelenik meg, aki a „természetellenes” pénz- vagy vagyonszerzést (*krematisztika*) ugyanúgy „hátartalannak”, a pénzt pedig „mesterséges gazdagságnak” nevezte, mint Badiou itt, és pontosan azért állította szembe a család és a közösség javát szolgáló „természetes gazdagsággal” (*ökonómia*), ami a „boldog élet szempontjából elengedhetetlen” használati értékek előállítását, termelést és gazdálkodást foglal magába, mert „[a krematisztika] azt a *látszatot* kelti, hogy a gazdagságnak és a vagyonnak *nincs határa*”, és (ezért) úgy mutatja, mintha nem a termelés, hanem a forgalmazás lenne a gazdagság forrása, az ökonómia végcélja pedig „az abszolút meggazdagodás”, a mesterséges vagy „fantazmatikus” pénz felhalmozása, megtartása és „hátartalan gyarapítása”.⁵²

A pénz tehát két okból káros és (vagy talán: ezekből kifolyólag?) fantazmatikus. Egyrészt mert nincs használati-, csak csereértéke (vagyis csereértéke, csereeszközi mivolta a használati értéke), mégis (vagy: épp ezért?) a legfőbb értéként tekintenek rá. Másrészt mert „nem szabható neki határ”, azaz mint vagyon bármekkorára gyarapodhat. Ennek is két oka van. Egyfelől nem kötődik semmiféle

„konkrét” (használati) tárgyhoz; másfelől nincs élettartama, *elvileg* nem romlik meg (persze már Athénban is ismerték a pénzromlást, ami felett Arisztotelész éppúgy átsiklik, mint Marx vagy Badiou), és nem is helyigényes, hiszen már mindig is „tovahaladó érték”,⁵³ automatikusan vagyonná, elvontsággá, számmá válik, melyet csak konvencióból testesítenek meg, előbb értéktelen dolgokkal, majd a nemesfémből vert, aztán a nyomtatott pénz, aztán a digitális valuták formájában.⁵⁴

Ebből a két okból kifolyólag (vagy: azok előfeltéteként?) jött létre valamikor (Arisztotelész, Marx vagy Badiou korában; vagy újra meg újra?) a „puszta” felhalmozás kielégíthetetlen és (vagy: ezért?) „természetellenes” igénye az emberekben és a társadalmakban. Azért eldönthetetlen, pontosan mikor, mert mint látjuk, a pénz gyarapítása már Arisztotelésznél is egyet jelent a „merő” sokszorozás kedvéért hajszolt *hátartalan* növekedéssel, amit Marx a kapitalizmus, Badiou pedig a kortárs államok számlájára ír. Ebben a klaszszikusan „antikrematisztikus” kritikai modellben, mely mesterséges és természetes leghagyományosabb szembeállításán alapszik, teljesen logikus, hogy az uzsora amolyan fokozottan káros krematisztika, a már mindig is rossz pénzhasználat legrosszabb variánsa: „az uzsorát”, írja már Arisztotelész, „teljes joggal gyűlölik, mert itt maga a pénz a szerzés forrása, s a pénzt *nem arra használják, amire feltalálták*. Mert a pénzt az árucseré számára teremtették, a kamat azonban pénzből több pénzt csinál. Innen a neve is (kamat és ivadék). Mert az ivadékok hasonlóak nemző-

⁵³ MARX, *A tőke*, 150.

⁵⁴ Ezt a hegelianus genealógiát, melyet nemcsak Marx vesz át, hanem a kortárs főszodorbeli közgazdaságtan is evidenciaként kezel, meggyőzően dekonstruálja: David GRAEBER, *Debt. The First 5,000 Years* (New York: Melville), 2011.

⁵² ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, ford. SZABÓ Miklós, HORVÁTH Henrik (Budapest: Gondolat, 1984), 84–87. Kiemelések tőlem, S.B.

ikhez...⁵⁵ Eszerint viszont hiába mesterséges, ha legalább rendeltetése szerint használnák, „arra, amire feltalálták”, mint „puszta” csereeszközt, nem lenne különösebb baj a pénzzel. Ha legalább... Arisztotelésztől Marxig és tovább, minden ilyen antikrematisztikus álláspont fogyatékosága, hogy miután a használati és a csereérték egyszerű, empirikus vagy *commonsensical* szembeállításából indul ki, az elítélésen túl nehezen tud mit kezdeni olyan gyakorlatokkal, mint a hitel, melyről nehezen állítható, hogy ne rendeltetésszerűen *használná* a pénzt, és még csak azt sem lehet róla mondani (hacsak nem a magántulajdon eltörlése mellett szállunk sikorra; de ez esetben a forgalmazás, sőt a cserélgetés *összes* formáját elvetjük), hogy feltétlenül „káros”, hisz olyanokat is tulajdonban részesít, akiket a magántulajdonos gazdasági-politikai berendezkedésben máshogy nem lehetne. Vagyis azt nem tudja megmondani az antikrematisztikus álláspont (ezért is tettem ki fentebb idézőjeleket), hogy akár egyik, akár másik oldalról hol kezdődik vagy meddig tart a „puszta”, a „merő”: meddig használják „merőben rendeltetésszerűen” a pénzt, és/vagy mikortól gyűjtögetnek „pusztán a felhalmozásért”.

Akárhogy is, ezek az Arisztotelésztől öröklődő vádak, különféle módokon megjelennek a kora keresztény és gnosztikus tanításokban, és kimondva-kimondatlanul nemcsak Badiou támaszkodik rájuk, de ezt a modellt veszi át Marx is.⁵⁶ Ám ő – Badiou-val szem-

⁵⁵ ARISZTOTELÉSZ, *Politika*, 84–87. Kiemelés tőlem.

⁵⁶ „Árut eladnak, nem azért, hogy árut vegyenek, hanem, hogy az áruformát pénzformával helyettesítsék. Ez az alakcsere az anyagcsere *puszta közvetítéséből öncéllá lesz*. Az áru elidegenült alakját megakadályozzák abban, hogy az áru abszolút elidegeníthető alakjaként, vagyis csak tovatűnő pénzformájaként funkcionáljon. *A pénz ezzel kincské kívül*, és az árueledoból kincsképző lesz. MARX,

ben – jelentős módosításokat eszközöl rajta. A *tőke* érvelésében ugyanis éppenséggel nem a pénz mint pénz, hanem a tőke a fantazmatikusan elvont, megfoghatatlan létező, amellyel mondhatni, hogy Marx felváltja „a pénzt”, sok évszázad politikai-teológiai ellenérzéseinek célpontját, ahogy a nagyon is látható „gazdagok”, sok évszázadnyi irigység, gyűlölet és félelem forrása helyére a tőkés berendezkedés elvont világát helyezi. (Köztudottan épp azért fontos a kritikai hagyományban *A tőke*, mert első ízben fejt ki az emberek közti egyenlőtlenséggel szemben elvont – nem személyek és tárgyiaságok, hanem pozíciók és tárgyasulások, illetve a „politikai gazdaságtan” észjárása ellen irányuló – bírálatot, pusztán azért, hogy strukturálisan analizálja a tőkés értékkepződés gépies folyamatát.)

Ha tetszik, betudható didaktikus egyszerűítésnek, akár jelentéktelen nyelvbotlásnak is, hogy a szemináriumon Badiou (egykori Althusser-tanítvány!) a pénzt bélyegzi „mindent átjáró”, „mérgező” árnyéknak, nem pedig a tőkét.⁵⁷ De itt most voltaképp nem is az

A tőke, 137. (Kiemelések tőlem.) Később: „Az egyszerű áruforgalom – a vétel céljából való eladás – eszköz a forgalmon kívül álló végcél elérésére, használati értékek elsajátítására, szükségletek kielégítésére. *A pénznek mint tőkének a körforgása ezzel szemben öncél, mert az érték értékesülése csakis ezen a folytonosan megújított mozgáson belül létezik. A tőke mozgásának ezért nincs mértéke.*” MARX, *A tőke*, 147. (Kiemelések itt is tőlem.) Marx ezen a ponton idézi helyeslően a krematisztikát tárgyaló Arisztotelész-szöveghelyet.

⁵⁷ A kései főműben már valóban a nagybetűs tőke (*Capital*) az egyik hamis végtelen (a négy közül), mely végességre (konkrétan: „fogyasztói létre”) kárhóztatja a végtelen „megérintésére” képes emberiséget. A pénzt ott „hosszaférhetőnek”, a tőkét „elérhetetlennek” (*inaccessible*) nevezi, még a tőkésék számára is „transzcendensnek”. Lásd: BADIOU,

elnevezés, hanem két másik aspektus a fontos. Egyfelől az, hogy a badiou-i olvasat – főként mert nem von be semmilyen filológiai apparátust, ennél fogva úgy tesz, mintha a Platón-szövegnek nem lenne semmilyen háttörténete – *sematikus*an visszaolvassa Platónra Arisztotelészt, illetve az antikrematiztika belőle kinövő a politikai-teológiai és a marxista hagyományát, így (mintegy a tradíció előírását követve) asszociatív-automatikusán köti össze vagy metaforizálja a látszatot a pénzzel; ennek az olvasásmódnak az ötletszerűsége sem a szövegűséget, sem saját gondolatmenete előfeltevémentses filozófiai megalapozását, sem a barlanghasonlat aktualizálását (ez három különböző elvárás) nem segíti elő.

A másik lényeges aspektus (ha már ráhagyatkozik a hagyomány asszociációs mezőjére) az, hogy bár ígéretes árnyék (pénz) és árnyjáték (reprezentáció, spektakulum a vászon) különválasztása, Badiou-ban nem tudatosul, hogy itt *ténylegesen* Guy Debord-t követi, ám (ezért?) Debord-ral ellentétben nem elemzi azt a korántsem magától értetődő átalakítási folyamatot, amelyet *magukat elidegenítve a nézők mint dolgozók és a dolgozók mint nézők* végeznek el, és amelynek során *a pénzből tőke, a tőkéből pedig spektakulum* lesz, az élet pedig egyre idegenebbé válik, ugyanakkor azonban egyre tetszetősebbé, látványosabbá: *esztétikai tárgyá* – beleértve a „saját életet”, amit így már aligha lehet minden megszorítás nélkül sajátjának mondani, és a „forradalmi létmódot” is, mely az egyik legkelendőbb árucikk.⁵⁸ És a mun-

L'Immanence des vérités, 94–95. Szerepel itt egy obligát Marx-hivatkozás is, de idézet nem, aminek a következtében ezen a szöveghegyen is rendkívül aluldeterminált, mit ért Badiou pénzen és tőkén. A munka értékkepző szerepét és az értékföllet elvonását itt sem érinti.

⁵⁸ DEBORD, *A spektakulum...* 57-es tételében: „A modern társadalom spektakulárisan már

kásokat a spektakulummal nem csupán szórakoztató, hanem *annak szolgálatába állító* társadalom nem egyszerűen a valódi dolgok *látványától*, a szituáció másfajta szemléletétől fosztja meg az embereket, mint a szeminárium mondja, de még csak nem is „munkájuk gyümölcsétől”, mint egy klasszikus marxista olvasat állítaná, vagy az értékföllettel, mint maga Marx, vagy a saját élet lehetőségétől, mint az elidegenedést Marx nyomán teoretizáló Lukács, hanem, Debord-nál elsősorban, a gépesítés révén *magától a munkától*, vagyis *mindennemű önálló értékkepzés lehetőségétől* is.⁵⁹ Így válik – egy perverz logi-

valamennyi kontinensen megszállta a társadalom felszínét, ott is, ahol a materiális alap még hiányzik. Meghatározza a helyi uralkodó osztályok programját és felügyeli a megszerveződését. Felmutatja a művi javakat, amelyek után sóvárogni lehet, ugyanakkor hamis forradalmi mintákat is kínál helyi forradalmároknak.”

⁵⁹ Mivel itt sincs mód Debord gondolatmenetét elemezni, hadd hozzak egy hosszabb idézetet az első fejezet végéről (kiemelések tőlem): „*A munkás nem önmagát állítja elő, hanem egy tőle független hatalmat.* Ennek a termelésnek a sikerét, bőségét a termelő a kismisztertség bőségeként tapasztalja. Elidegenedett termékei felhalmozódásával saját világának összes tere és ideje idegenné válik a számára. A spektakulum ennek az új világnak a térképe, olyan térkép, mely pontosan lefedi a leképezett területet. [...] A spektakulum társadalmi szerepe az elidegenedés konkrét előállítására. A gazdaság kiterjeszkedése elsősorban ennek a pontosan behatárolt ipari termelésnek a kiterjeszkedése. [...] A termékétől elválasztott ember egyre fokozódó termelékenységével maga állítja elő saját világának legapróbb részleteit is, így szakad el mindinkább saját világától. *Minél sajátabb terméke az élete, annál inkább elválik saját életétől.* [...] *A spektakulum a tőke, a*

ka szerint – a munkától való fokozatos megszabadulás, a *kollektív tétlenítés* vagy *szabadulás* is a kizsákmányolás sajátos formájává, ahol az alanyok fogyasztás közben inkább hasznosulnak, mint munka közben, s történetesen akkor hasznosulnak legjobban, mikor a leglátványosabban átesztétizálják saját életüket. Itt, Debord felől, leginkább az a stratégiai hiányosság róható föl Badiou szubjektívációs elméletének, hogy azt sem tudni, a megszabadult miként vehetné elejét, hogy az apparátus azon nyomban visszavetítse őt a vászonra, és azt sem, hogy pontosan miként is szabadulhatna a szabadulás a vásznon már mindig is látott formáitól, módzataitól, kliséitől. Röviden, Badiou azzal nem látszik számolni, hogy nem csak a nézés, hanem a szabadulás is szórakoztató, egyben: szórakozás.

Az értékképződéssel kapcsolatos mulasztás emellett még csak nem is azért problémás, mert igen nehéz így a kortárs valóságban aktualizálni Platont (Badiou éppúgy beszélhetne Arisztotelész Athénjáról, mint a „pénzsóvár” Római Birodalomról vagy a „zülött” késő középkori katolikus egyházzal), hiszen elfogadható, hogy nem a világképződés, hanem a szubjektíváció áll olvasata fókuszában; azért problémás, mert így, hogy az elvont „pénzt” kiáltja ki árnyéknak és bűnbaknak, ám eközben az értékképzés folyamatával, s a benne az automatizációval beállt változásokkal, nem foglalkozik, ezen a ponton is elmarad az emberi munka spektákulumbeli szerepének, valamint – ezen keresztül – az emberi életet ért spektakuláris károsodásoknak a teoretizálása. Márpedig a barlang hasonlatot *például* Debord felől olvasva úgy tűnhet, épp a munka athéni (vagy Platón ideális államában betöltött) és modern szerepének drasztikus különbsége állja útját, hogy az *Állam* egy az egyben „a máról szóljon” – egyszerűen azért, mert az athéni rab-

szolgatartó, súlyosan patriarchális társadalom volt. Ezért nem feltételezte Platón, hogy az árnyékvilágot „valódi emberek” munkája állítja elő, és látott kizárólag abban filozófiai kihívást, hogy miként lehet a *tétlen* polgárokat politikai cselekvésre vagy tanulásra ösztönözni.

Ennek az etnikai, foglalkozásbeli és nemi differenciákat elleplező ősplatóni modellnek a közvetlen aktualizálása nyilvánvalóan lehetetlen. De aligha kielégítő Badiou megoldása, a probléma egyszerű negligálása, egész egyszerűen azáltal, hogy a többi Platón-mű gondolatmenetét éppúgy kizárja olvasatából, mint az *Állam* társadalmi-történeti kontextusát, kortárs és későbbi recepcióját (amiből nyilvánvaló lenne, hogy kizárólag fiatal férfiak ülnek a nézőtéren: a nevelésre váró athéni ifjúság).

Szó sincs arról, hogy Platont el kéne marasztalni, amiért nem szakított mindenestül saját kontextusával, vagy hogy Athén rabszolgatartó és a nemek közti egyenlőségre fityyot hányó társadalmá diszkreditálná az *Államot*. Sokkal inkább arról, hogy a nemi, társadalmi, etnikai, foglalkozásbeli és más egyéb különbségek jelenkori megléte *ugyanannyira* fajsúlyos tény, konstitutív elem, minden univerzalista filozófia előtt ott magasodó nehézség, *mint amennyire* a platóni államban (vagy a történelmi Athénban) ezek és más hasonló különbségek ignorálhatók és jelentőségmentesek voltak a gondolkodó számára. Vagyis a kortárs gondolkodó, az ignoráns Platónnal szemben, csak *elfojthatja* őket, *hiszen már tud róluk*. Annak szemében, aki ma olvassa Platont, a jelenkori kontextus óhatatlanul kiterősíti, láthatóvá teszi ezeknek a sokaságoknak az *Állambeli* hiányát; vagyis éppúgy megvilágítja, ami a maga kontextusában nem tűnhetett fel, nevezetesen, hogy idegeneknek, dolgozóknak, nőknek és más kisebbségeknek *nincs helyük a nézőtéren*, valamint hogy a mozi terem táplálása rabszolgamunkán alapszik, mint ahogy a platóni Nap – Badiou-nál – megvilágítja az addig láthatat-

felhalmozásnak azon a szintjén, ahol képpé válik.” DEBORD: *A spektákulum...*, 31–34. tétel.

lan árnyékot; így azonban hiába írja át a barlangot kozmikus mozira vagy az „istení” szférát nagy Másikra, Badiou a szó legrégibb értelmében *idealistábban* olvassa Platónt, mint amilyen egy következetesebben kortársias (át)értelmezéstől elvárható lenne – azt a napfényt zárja ki olvasatából, mely számunkra világít.

És a transzcendens Nap elhamarkodott átírása evilági nagy Másikra azért sem következmények nélküli, mert a platóni allegóriában kizárólag azért tárulhat föl a megszabadult előtt a létezők totalitása – mint hamis egység, spektákulum, barlang, zárt tér –, mert fölötte ragyog, *epekeina tēs ousias, a Nap kritikai szem- vagy ellenpontja*, túl a világi létezőkön; más szóval: csak a világon (létezőkön) túli, elérhetetlen Nap felől (nézve) létezik világ (a létezők teljessége); ha azonban a Nap is ennek a világnak a része (fenséges, de egy a létezők közül; távoli, mégis elérhető), nem merülhet fel a létezők kérdésessége, hisz nincs mihez képest kérdésessé tenni őket. Így a badiou-i átiratban elvileg kizáródik, hogy „emberünkben” ontológiai-episztemológiai kérdésként fogalmazódjon meg a világ(ok) mibenléte. Konzekvens is előfeltevéseivel, hogy a megtisztulástól nála csak a „politikai” cselekvés felé vezethet út, elméletalkotó megismerés felé nem; osztozik a hagyomány meggyőződésén, miszerint mimézis, és az általa megnyitott katarzis, nem képezhet tudást. Ezért az olvasat a továbbiakban arra fókuszál – nem minden erőszak nélkül –, hogy az elszakadás és a vakság közel sem passziválja a szabadulót, hanem aktivitásra serkenti: „emberünk nem reked meg a vakságban, hanem távolságot vesz a szituációtól, mozgásteret teremt a maga számára, ahol létrehozhat egy újfajta szemléletet, megalkothat egy újfajta látványt (*visibilité*).” (469.)

Innen a negyedik, egyben utolsó kulcsmozzanat: a visszatérés (*le retour*). (Az erről szóló Platón-szövegrészt már nem közöljük fordításban.) A megvilágosodással Platón ko-

rántsem tekinti befejezettnek a folyamatot. Ennek oka, hogy az allegória nem a személyes üdvözülést beszél el. A megszabadult nézőnek vissza kell mennie, *kénytelen* visszaereszkedni a barlangba. Badiou annyira kulcskérdésnek tartja ennek a visszatérésnek a miértjét, mikéntjét és hogyanját, hogy a szemináriumsorozat vége felé az allegória „legrejtélyesebb” mozzanatának, sőt, az egész *Állam* „legfőbb paradoxonának” deklarálja. (563.) Platón úgy fogalmaz, hogy az elbeszélő T/1 kényszeríti visszatérésre a megszabadultat, csak épp az nem világos, kik alkotják a T/1-et, és hogy milyen eszközökkel és mi célból küldik vissza.

Az előzetes válasz szerint részint azért kell visszamenni, mert a Jó (vagy az Igazság) odakint megnyert Ideája mindenkivel megosztandó; de részint azért is – de ez csak később lesz világos –, mert *ellenkező esetben nem történne több szabadulás*. Mióta kilépett, emberünk az esemény elkötelezett „militánsa”: „már tudja, hogy a dolgok lehetnek máshogy”; „megismert” egy másfajta szemléletet, és ezt meg kell osztania a többiekkel, akik még úgy hiszik, nincs más világ, csak a barlang. Vagyis tanúskodnia kell egy másfajta világ, Badiou szótárában: a világrengető *események* lehetőségéről: „mert az esemény folyamata egyfajta erőszakos átrendeződésből áll, aminek a következtében – számtalan okból kifolyólag – az emberek kiválnak a rendből. És Platón azt mondja, akik kiléptek, sosem egyedül teszik. Ha egyedül maradnának, előbb-utóbb garantáltan visszarendeződnének.” (472-473.) Elképzeltetlen, hogy valaki egyes-egyedül fogadja be (Badiou úgy fogalmaz: „egyedül fogyaszsa el”) a Jó Ideáját. „A kilépőké militáns sors: ha megtapasztaljuk egy újfajta világ lehetőségét, meg kell osztanunk a többiekkel is. És ha valóban megéljük, ha *megtörténik* velünk, tudjuk, hogy a történés kívülről (*du dehors*) jött.” (473.) Az eszme felhasználásának „Platónnál egyetlen helyes módja a visszaereszkedés; ezt nevezem »politikainak«:

eszerint az ideák egyetlen helyes felhasználása közös-együttes megjelenítésükből, kollektív manifesztációjukból áll.” (474.)

A következő órákon világossá válik, hogy semmilyen esemény, tehát semmiféle politikai közösség vagy szubjektum (később magyarázandó) kialakulása, továbbá az általuk végrehajtott történelmi tettek sem nélkülözhetik az eseményszerű előképet, valamint az előképet tanúsító militánsok jelenlétét. Márpedig, tudjuk, események vannak: előesemények és különbséggel való ismétléseik, tökéletesebb másolataik keringése sem Platónnál, sem Badiou-nál nem állhat le. Így tehát ténylegesen bezárul a kör, vagyis az alkalom legvégén visszajutunk a kiindulópont-hoz: csak a visszatérés elgondolásával lesz érthető, Badiou értelmezésében voltaképp mi indította be felocsúdás, eltávolodás, elszakadás, megvakulás, megvilágosodás, visszatérés folyamatát.

Összefoglalva a fentieket: a ki- és visszalépés előfeltételeiként Badiou a fideizmus és a kierkegaard-i alapozású egzisztencializmus kulcsszavait sorolja fel: *megszólítottság; fájdalom; magány; szorongás; vakság, elhatározottság; döntés; egzisztenciális elköteleződés; (vissza)ugrás*. Ezek az affektusok és cselekvéstípusok a modern szubjektum tragikus mítoszának alapkellékei; ezek mutatják Badiou olvasatán Arisztotelész keze nyomát.

V.

Badiou szerint a „kortárs szituációban” mindenekelőtt az oximoronokkal kell szakítani. Tehát a szubjektum nem „magával a gazdasági-politikai rendszerrel” szakít, hanem a rendszert reprezentáló képzetekkel és a hozzá fűzött bizodalokkal. Ezért sem lényegesek Badiou számára a társadalom- és munkaszervezés technikai kérdései; ellenkezőleg, szerinte éppen hogy tévútra vezet minden ilyen jellegű eszmefuttatás: amint a szubjektum szituáción belül prezentálható programtervvé alakítaná gazdasági-politikai

elégedetlenségét, máris úgy tenne, mint a válságot magyarázó szakértők, sőt könnyen lehet, hogy maga is újabb oximoronokkal rukkolna ki. Ettől még szó sincs arról, hogy a badiou-i szubjektum csupán egyfajta negatív szabadsággal rendelkezne, megszabadulva a rendszer kötöttségeitől; a badiou-i szabadságfogalom nagyon is pozitívnek van szánva, „valamire való”, az önálló képességeken, az önfelruházáson alapszik; ugyanakkor azonban „abszurd” – és épp ettől kiterjedtebb, ugyanakkor szorongáskeltőbb is, mint az „elvileg bármit megtehetek” totális sartre-i szabadsága –: nem a lehetséges, hanem a teljességgel lehetetlen megtételére vagy felvállalására ruház fel; még pontosabban: lehetetlen, mert a szituáción belül racionális érvekkel megindokolhatatlan tettekből vagy vállalásból születik.

Az oximoronokkal mégsem olyan egyszerű leszámolni, bármily nevetségesek is: „mindenki hisz bennük, hiszen mindenki arra vágyik, hogy megmaradhasson a helyén; és ha már nem tud hinni benne, kénytelen lesz az egésztől elszakadni. Elszakadni vagy elfogadni, hogy elválasztják, kettévágják, elszakítják önmagától.” (460.) Annak, aki távozni kíván, mindenekelőtt azzal kell leszámolnia (Badiou itt a kommunistáknak a szociáldemokratákkal szembeni ősrégi vádját visszahangozza), hogy a rendszer megjavítható. A reformerekből, akik csak tessék-lássék szakítottak, Badiou szerint nem lesz szubjektum.

Persze nem érdemes itt firtatni, miért ne lehetne bátor, makacs, elhatározott akár még egy szociáldemokrata is. A sarkított megfogalmazás azt a (már említett) vonatkozást hangsúlyozza, hogy a szakításnak olyasféle *végtelenül nyitott cselekvési horizontra* tekintettel kell végbemennie, mely egyáltalán nincs lecövekelve a szituációban, hanem onnan nézve teljességgel beláthatatlan. A badiou-i szubjektívációnak ugyanis alapvető mozzanata ez a merőben értelmetlen, megindokolhatatlan „ugrás” vagy „vetődés” a semmibe. Nem véletlenül használom megint a kierkegaard-i szókin-

cset: habár Badiou „antifilozófusnak” bélyegzi, az eseménynek való önátadás teoretizálása, legalábbis kiindulópontként, éppúgy idézi a dán filozófus leírta „hit stádiumát”, mint a karteziánus szkepszist. Ám azért tévednének mégis, ha a badiou-i „abszurd ugrást” megfeleltetnék a kierkegaard-i koncepcióval, mert utóbbinak kiiktathatatlan mozzanata a mindentudó Isten tételezése, *akivel szemben* a szubjektumnak sosem lehet igaza; ezzel szemben Badiou-nál semmiféle (antropomorf) istenképzet nem szavatolhat az igazságért: az esemény ismeretlenébe való ugrás mindenféle imaginárius biztosítékot rövidre zár. Biztosíték ugyanis csak a már meglévő, konszenzusos, bevett képzetek alapján állítható elő. Márpedig az esemény valami vadonatújnak a megszületését ígéri. Ezzel szemben Kierkegaard-nál a hit értelemszerűen nem valami forradalmi újdonság előállítását vagy a fennálló társadalmi berendezkedés felforgatását célozza.

Ettől még az eseménynek való elköteleződés aligha határolható el szilárdan a *credo ut intelligam* („hiszek, hogy meg tudjam érteni”) Szent Anzelm-i, sőt, a *credo quia absurdum* („hiszek, mert érteni nem tudom” vagy „hiszem, mert lehetetlen”) latin (de a pascali, majd kierkegaard-i hitfelfogást összefoglaló) jelmondatától. Magát Badiou-t általában nem zavarja az a katolikus-kommunista rokonság, amit – mások mellett, de talán legemlékezetesebben – Jacob Taubes és Karl Löwith vázoltak hatásos könyveikben.⁶⁰ Talán épp ezért vállalja nyugodtan, mert úgy véli, ontológiája egyértelműen és kétségbevonhatatlanul ateista és antimessianisztikus, miután az Egy nemlétéből indul ki, az eseményt pedig *per definitionem* megjósolhatat-

⁶⁰ Jacob TAUBES, *Nyugati eszkatológia* (Budapest: Atlantisz, 2004 [1947]); Karl LÖWITH: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökere* (Budapest: Atlantisz, 1996 [1949]). Löwith kötete részben Taubes-éra válaszul íródott.

lannak tartja. Esemény- és szubjektumeszménye, *racionalis* szembehelyezkedése a „rációval”, mégis érintett bizonyos „vallásosságtól” vagy „misztikától”, miután olyan erőttől véli magát érintettnek, ami, mint fentebb idéztem, „kitudhatatlan”; mert olyasmiről vall, ami megmutathatatlan, csakis tanúsítható.⁶¹

Mert vélhetően nem tehető pusztán azáltal érvényes különbség filozófia és vallás között, hogy előbbi harcosan ateistának *vallja* magát; hisz könnyen lehet amellett érvelni, hogy minden ateizmus a teizmusok hatáskörén belül marad.

Az itteni szűk keretek közt három-négy ennél döntőbb eltérés (vagy elkülönöződési törekvés), valamint egy mélyreható strukturális analógia említendő.⁶²

⁶¹ Hadd hivatkozzam ismét saját írásomra (SIPOS Balázs, „Alain Badiou: Lét és esemény – Ismertetés, bíráló”), ahol két kimondatlan előfeltételt igyekszem azonosítani; mindkettő az itteni (laza) értelemben „vallásos”.

⁶² A badiou-izmus és a kereszténység viszonyához lásd a *Lét és esemény* vonatkozó fejezeteit, különösen a huszonharmadik és huszonnegyedik (Pascalt is érintő), illetve a harmincharmadik és harmincnyolcadik meditációt. (A badiou-i kommunizmus és a militáns kereszténység viszonyát érintem az imént is hivatkozott tanulmányomban.) Feltűnő még, hogy – a görög (platóni) hagyomány mellett – keresztényként elkönnyvelt gondolkodókat ugyan gyakran idéz, vitat, fogalmilag hasznosít (Pascal, Descartes, Malebranche, Hegel, Kierkegaard), zsidó és muszlim filozófusokat (csak az ábrahámita vallásoknál maradván) azonban, a nehezen besorolható Spinozát leszámítva, sohasem. Ennek alighanem köze van egyfelől ahhoz, hogy a zsidó messiás sosem érkezett meg, tehát zsidó esemény (inkarnáció és újjászületés) nem zajlott le – márpedig Badiou abból indul ki, hogy események *léteznek*; másfelől, hogy minden univerzalizmus ellenére a badiou-i filozófia alapjaiban európai, gyökeresen gö-

Először is, az abszurd lehetőség nem irracionális vagy szupracionális: a badiou-i *ontológia* épp a racionalizmus *par excellence* jelölés- és számításmódjával: matematikai, pontosabban halmazelméleti axiomatikával demonstrálja abszurd kivételek (a szituáción belül számba nem vett halmazok) mindenkori és eseti létezését, illetve (a kiválasztás axiómájával) biztosítja az abszurdral való észszerű érvelés lehetőségét. Másodszor, a badiou-i *szubjektumelmélet* nem egy felsőbb létezőbe vetett hitet, nem is bármiféle egyházi vagy írásos autoritásnak való feltétlen engedelmességet követel (legyen az autoritás akár a párt – Badiou legkésőbb '68-ban deklarálta szakított mindenféle „pártmetafizikával”, ami a kommunista filozófusok első generációját, Lukácstól Sartre-ig, mélyen áthatotta); ez a szubjektumelmélet az eseményhez annak abszurdításában, de racionálisan levezetett következményeivel együtt vállalt *hűséget* ír elő militánsainak. Harmadrészt, a *szentség* (az érinthetetlen) nem operatív fogalom Badiou-nál; negyedrész, ontológiája nemcsak radikálisan immanens, hanem, egyfelől, mivel csak végtelen sokaságok folyton újrendezhető végtelen sokaságainak a létezését ismeri el, kezdve a semmitől vagy üres halmaztól,⁶³ alaptalan (az igazság sem végső alap, hanem eseményszerűen keletkező), másfelől – ebből kifolyólag – minden létezők egyöntetűségét, azonos értékűségét és teljes közösségét (kommunizmusát) jelöli „mathémáival”, vagyis olyan *kulturálisan létrehozott* halmazelméleti jelölésekkel, melyeket – elvileg – a bábeli elkülönüléstől független *lingua generalisként* (Leibniz kifejezése) bárki, bárhol, bármikor meg tud érteni.

rög-keresztény. Megkockáztatható, hogy ezért nincs benne helye még az iszlámnak sem, ahol pedig szintén pozitivitássá vált az esemény.

⁶³ Lásd: SIPOS Balázs, „Alain Badiou: Lét és esemény – Ismertetés, bírálat”.

De még ez is a visszájára fordítható; mert nem ugyanolyan – a partikuláris nyelveken felülemelkedő – univerzális közlésmódnak tekintette a kinyilatkoztatást Pál apostoltól kezdve a keresztény hagyomány, mint amilyennek Badiou állítja be a matematikát?

És a nyugati teológiával – eminensen a katolicizmussal – való további párhuzamok is könnyen kimutathatók. Az „esemény körforgása”, mint láttuk, úgy jellemezhető, mint félelem, reszketés és az abszurdba való ugrás (ez a kilépés a platóni barlangból), aztán valamifajta alaptalan bizonyosság megtagasztalása, mely aztán *felelősségérzetet* szül, és visszatérít „a barlangba”. Kilépés és visszatérés ilyen dialektikája *formálisan* alighanem minden vallási, misztikus, badiou-i értelemben pedig politikai tapasztalatot egyaránt jellemez. Ennyiben még az is megkockáztatható, hogy a badiou-i filozófia is egyfajta *fides quarens intellectum* (megértést kereső hit, a kegyelmi kinyilatkoztatás – az esemény – tapasztalatából az igazság racionális levezetése), amellyel Szent Anzelmtől (az ő *Proslogia* című művének az alcíme a kifejezés) Pascalon és Kanton át Karl Barthig, válogásunk akár a dogmatikus, akár a felvilágosult keresztény tradícióból, igen változatos gondolatvilágok jellemezhetőek. Ennek lehet a folyamánya az is, hogy Badiou éppúgy, mint a hit legtöbb militánsa, mind a társaihoz, mind a semleges vagy ellenséges idegenekhez megszűntethetetlenül *testimoniálisan* viszonyul, *tanúsító* jelleggel, ahol magát a tanúsítandó eseményt nem lehet empirikusan megmutatni, felfedni, demonstrálni a többieknek, csak szavakkal, fogalmakkal és/vagy – mint Badiou mondja a szeminárium későbbi pontján – „stigmákkal”. Az esemény, ha méltó a névre, titokzatos, és mindörökre az is marad, lévén az eseménygócként szolgáló sokaság – ahogy a *Lét és esemény* ontológiailag felállította – „kivehetetlen” (*indiscernable*) a szituációban. Ez a titokzatosság vagy rejtettség nemhogy megszűntethetetlen, hanem az esemény konstitutív mozzanata. Ezért a tanúsító, legyen mes-

ter, filozófus vagy militáns, maga is hitet, legalábbis bizalmat követel hallgatóitól. Végül afölött sem lehet átsiklani, hogy a *religion* közismert (Tertullianustól származó) etimológiai gyökere, a *ligare* (összekötés, egybegyűjtés) nagyon is találóan leírja, mi történik az eseményszerűen összeálló kollektív szubjektummal, mely „igazságeljárást” (*procédure de vérité*) lefolytatva olyan – nem tény- vagy tézis- vagy tudásszerű – igazságot „testesít meg” (*incarner*), ami ugyan lokálisan jött létre, mégis örökkévaló és egyetemes (*katholikosz*).

Márpedig a nyugati hagyomány többnyire *vallásosnak* nevezte az *univerzális igazságba vetett abszurd bizonyosság*, az *inkarnációja (kinyilatkoztatása) iránt viselt felelősségérzet és hűség*, a *tanúsítási kötelezettség*, a *mozgósítás és a bizalomért folyamodás* folyamat-együttesét.⁶⁴

Ezért, hogy Badiou filozófiai lexikájából sem eliminálható maradéktalanul a katolicizmus mint egyetemesség keresztény színezetű – de meglehet, azon túlmutató, „általánosabban” teológiai – öröksége; még akkor sem, ha a kinyilatkoztatás alanya nem felsőbb hatalom, hanem eseményszerűen összeállt, heterogén csoportosulás, mely nem ismer el semmiféle maga fölötti autoritást vagy bármiféle ontológiai hierarchiát. Ugyanakkor azonban abból kifolyólag, hogy ezek között

⁶⁴ Derrida megkülönbözteti egyfelől hit, hitet, bizalom, másfelől sérthetlenség vagy szentség tapasztalatát, mint a vallás két *különálló*, kvázi-transzcendentális forrását, melyeket azonban minden vallás „titokban”, „tettenérhetetlenül” folyton összemos. Lásd: Jacques DERRIDA, *Foi et savoir* (Paris: Seuil, 2001) 36. (Badiou-t ez a bíráló elkerüli.) Derrida ezen túl éppenséggel a tanúsító fogadalomban vagy a (szerkezetileg hasonló) testamentális ígéletben rögzítette azt a formális struktúrát, ami miatt valamennyi („szekuláris”) performatív beszédaktus emlekeztet a „hitvallásokra” (Uo. 28).

a változatos misztikus (vagy abszurd) etikai (vagy teológiai-politikai) tapasztalatok között elköteleződésnek és tanúsításnak csakis kvázi-transzcendentális, strukturális analógiái mutathatók ki, tézisszerűen nem feleltethetők meg egymással, éppoly hibás lenne a szubjektíváció badiou-i elméletét szorosan valamely pozitív valláshoz (kézenfekvően a kereszténységhez) kötni, mint úgy vélni, azal máris elvágódott köztük minden kötelék, hogy a badiou-i ontológia tagadja az Egyet, és nem tételez szentségeket vagy egyházi autoritásokat.

Sommásan a következő mondható. Ahogy a Platónnal kezdődő ontoteológiai hagyomány, Heidegger értelmezésében,⁶⁵ az isteni, fenséges (*to theion*) helyére egy-egy ön-elégséges, önmagát megalapozó metafizikai fogalmat (Platón a Jó ideáját, a keresztény filozófusok Istent, a felvilágosodás az észet, Hegel az abszolút Szellemet stb.) ültetve *adottként* vagy *természetesként* rögzíti, horizontálisan behatárolja, hierarchizálja, végső soron a létezők módján elgondolható referenssel látja el a létet mint létet, így eltörli a lét és a létezők közti ontológiai differenciát és egyfajta „fogalmi bálványimádás” bűnébe esik, úgy Badiou az emberi művészetet (*tekhné*) és alkotást (*poiesis*) dicsőíti meg, amikor igazságot mint az ember művét emeli *epekeina tēs ousias*; Badiou-nál minden igazságeljárás az emberiség produktív önmegistenítése („megérinteni a végtelent”, írja a kommunizmus eljövételét hirdető gyakran prófétikus alakzatokhoz folyamodó *L’Immanence des vérités*-ben); mondhatni, egyfajta modern humanista (vagyis: ateista), mégis kérügmatisz igazságteológia: *anthropo-vérithéologie*.⁶⁶

⁶⁵ Legpertinensebben: Martin HEIDEGGER, „Levé a humanizmusról”, ford. BACSÓ Béla, *Útjelzők* (Budapest: Osiris, 2003), 293–335.

⁶⁶ Ennek az ontoteológiai (mindig egyben humanista) beszédmódhoz való ambivalens visszatérésnek a tükrében kellene olvasni Badiou *Etikáját* is – Alain BADIOU, *L’éthique*:

Azért ugrásszerű a hit tapasztalata, mert eldönthetetlen, az, aki/ami megérinti az embert, nem valami félrevezető, rosszindulatú, gonosz erő-e, mely sokkal gonoszabb tettekre hív, mint ami a barlangban zajlik, nem valami sokkal durvább erőszakot, akár a legrosszabb erőszakot készíti-e elő. Sosem tudni, nem a démon szólítja-e az embert. Ezért kell a hitnek túllendülnie a szituáció értékrendje (a hétköznapi, konszenzuális morál) szerinti jón és rosszon; ehhez kell az ugrás, aminek az elvárását Platón még nem fogalmazza meg. *Ezért írja át Badiou a folytonos anabasziszt szakításos konverzióra.*

Ennyiben viszont a démoninak – vagy mint Pálnál: az Antikrisztus eljövételének – az eshetősége éppúgy, mint az angyali (a jószág, a szeretet vagy a felszabadulás) eshetősége, minden eseménynek, ha méltó a névre, egyformán transzcendentális lehetőségfeltételeként szolgál, egyben lehetséges lefolyásaként vetül ki a jövőre, mellyel számolni kell. A vakságra azért van szükség, mert a szubjektum túlságosan is jól tudja, hogy talán a legrosszabb vár rá. *Ezért indokoltabb megvakulás helyett elvakulást mondani.* A militáns szubjektum, akárcsak a páli keresztény vagy Kierkegaard Ábrahámja, tudatosan vagy tudattalanul, kénytelen elfojtani a kételyt, melynek kiiktathatlansága megszólításától fogva állandó bizonyosság: hogy talán a legrosszabbra tette fel az életét. Hisz ha a jóakarát, a részvét, a hit, a remény vagy a szeretet révén előre ki lehetne zárni a legrosszabb erőszakot mint lehetséges kifutást, az esemény sem volna esemény, csak tech-

Essai sur la conscience du mal (Paris: Nous, 2009) –; ahhoz képest, ahogy Heidegger visszautasította bármiféle teológiai vagy etikai traktátus megírását a „Levél a humanizmusról”-ban, sokatmondó Badiou etikaiírási gesztusa; és bizonyára nem volna terméketlen az „örök igazságok keletkezését” bemutató *L'Immanence des vérités* teológiai olvasata sem.

nika vagy program, s a neki való elköteleződés is csak rutin vagy dogma. Ezért nem más Badiou-nál sem a meghasonult militáns remegése, amit a talán jószágos, talán démoni erők erőszakos érintése vagy csapása vált ki, mint a *mysterium tremendum*; félelem és reszketés. Az sem tudható, ténylegesen föl-emelkedni fog-e vagy lezuhanni, megdicsőülni vagy elbukni. Hiszen nem tudja, mi van odakint. Mindez szintén benne van az *anabaszisz* konverzióra cserélésében. A kiszakított emberre pontosan olyan semmibe ugrás vár, mint amilyenre „a hit lovagjának” is vállalkoznia kell. Hasonlóképp titkos, emlékként birtokbavehetetlen és megoszthatatlan megszólítottasága, mint Isten Ábrahámhoz intézett hívása: csak *vallani* lehet róla, bizonyítani, mint tényszerű eseményt, mint pozitívítást, mint reáliát, nem. És az áldozat mozzanata sem hiányzik. Csak épp itt a titokzatos hívásnak engedelmességgel nem valaki mást áldoz fel a felszabaduló, mint a bibliai Ábrahám, hanem önmaga egy részét. De hasonlóképp visszafordíthatatlanul. És még az igazságeljárás lefolytása sem irthatja ki a felemelkedőből (vagy lezuhanóból) a démonit; sosem lesz tisztán, romlatlanul angyali a militáns (a lovag); sosem felejthető, hogy mikor útnak indult, el volt készülve a legrosszabbra, a legrosszabb erőszak megélésére is, elkövetésére is.

Bár a felsorolt következtetéseket nem nehéz levonni a badiou-i axiomatikából. Az itteni Platón-olvasatban, sőt, a *Lét és esemény* koncepciójában is, a *démoni* állandó lehetősége mégis elsikkad. Badiou beéri vasfegyelem és hűség előírásával. Nem vet számot azzal, hogy a megvilágosodás, a hűség és a fegyelem csak úgy merülhet fel, hogy rögtön velük jár, és velük is marad, a legnagyobb sötétség, hűtlenség és bizonytalanság eshetősége. Hogy a megszólítottaság, ha valóban az, maga az ingadozás, az örökös bizonytalanság ambivalens tapasztalata. A vasfegyelem és a hűség kizárólagosítása – a dogma, a program – a mindig alaptalan hit lovagjának

vagy militánsának rossz lelkiismerete. Mert – megint csak a hiperbologika szerint – akkor támad a legsürgetőbb szükség a makacs kitartásra, *egyúttal* akkor makacsolja meg magát igazán a kitartás, mikor valamilyen áldozathozatalra nem adható semmiféle racionális érv.

Ez persze számtalan történelmi helyzet vizsgálatával empirikusan is, pszichológiailag is bizonyítható. De látnunk kell, hogy a démoni, a legrosszabb erőszak, a barlangbeli is gonoszabb megvezetés mindig szükségképp fennforgó eshetősége nem kevesebb, mint minden esemény transzcendentális lehetőségfeltétele. Nem holmi kisiklás. Ezért nem történelmi véletlen, hogy rendre a legjóakaratóbb teológiai-politikai mozgalmak a legerőszakosabbak, kiemelten a szeretetvallás és a kommunizmus megvalósításáért harcba szállók (persze nem csak ők). Az erőszakba beleértve – mint a *mindkét* mozgalmakon belüli megannyi konverzió (*anabaszisz, metanoia*, megtérés, belépés, újjászületés, aztán a bűnvallomás, a penitencia, a nyilvános önkritika, a nézetek visszavonása, az önként vállalt kirakatperek és a többi) bizonyítja – azt is, amit a militánsok önmagukkal szemben követtek el. Később látni fogjuk, hogy emancipatorikus (felemelő) események Badiou értelmezésében is csak azért létezhetnek, mert létezik, *hagyományként inzisztál* és (nem is annyira fegyelemre és hűségre, mint inkább) *felelősségre kötelez* a kudarc, a bukás, a veszteség, megannyi megvalósulatlan ígélet és katasztrófa, összefoglalóan: a történelmi *botrány*. De eseményelmélete mindezt csak implikálja, nem bontja ki. Azt ugyanis, hogy a botrányról való tudás, a tőle való félelem, az érte viselt gyász (legyen bár sérelmi agresszió), már mindig is be van írva minden emberbe, aki csak elindul, nemhogy nem nyomatékosítja, hanem üdvtörténeti bizodalommal elfedi – mintha nem épp azért volna *traumatikus* minden *mysterium tremendum*, s nem csak azért jöhetnének létre *előesemények hiperbologikus újrajátszásaként*

újabb és újabb történelmi események, sosem egyedülállóan, de rendre egyszeri módon, mert a történelembe vetett létezőként mindannyian már mindig is traumatizáltak vagyunk; a trauma pedig ismétlésre kötelez.

VI.

Harmadik előadásában Badiou kutatás, tanulás, nevelés és gondolkodás allegóriájának nevezi a barlanghasonlatot. Az előző alkalom militáns olvasata után ez némileg meghökkenítő lehet, hisz korábban nyomatékosan az antispektakuláris antikapitalizmus mint kollektív szubjektívációs folyamat színreviteleként értelmezte a szöveget, ahol a tudás éppenséggel visszafogta az igazsághoz felemelkedő majdani szubjektumot. Az első előadás végkicsengése szerint „az erőszak körforgásában” minden kilépés kierőszakolt, so sincs immanens kiváltója, sosem spontán; *a látszatok dominálta és strukturálta szituációban semmi sem lehet felszabadító (emancipatorikus-katartikus)* – így szól Badiou antiarisztotelianus, antimimetikus, ősplatonikus tézise. Hogy jön ebből a nevelés? Azon a nyomvonalon érdemes elindulni, hogy amennyiben a felszabaduláshoz külső behatásra, kívülről érkező eseményre van szükség, ennek mégiscsak kell hogy legyen valamilyen képviselője, hordozója, tanúsítója, *reprezentánsa*. Ezt a pozíciót foglalja el az olvasatban a rejtélyesnek nevezett T/1, amelyet Badiou hol a filozófusokkal (a „filozófus-zsoldosokkal”) fog megfeleltetni (Platón szövegénél maradván), hol pedig (attól eltávolodva) a mindenkori politikai, művészeti, tudományos, szerelmi események tanúsítóival. Fokozatosan világos lesz, hogy az allegória az első esetben olvasódik a nevelés, a másodikban a szubverzió színreviteleként; az első esetben a tanítómester, a másodikban a militáns rázza fel dogmatikus szendergéséből a kiválasztott néző(ke)t.

A kétféle értelmezés, bár a szubjektíváció folyamata a kettő struktúrájában analóg, drasz-

tikusan eltérő politikaeszményt és történelmi horizontot körvonalaz: a nevelés dolga az államba való integráció, és gépiesen, körforgásszerűen ismétlődik nemzedékről nemzedékre; a szubverzió funkciója az állammal mint politikai és tudásrenddel való szakítás, egyúttal egy újfajta állam felállítása, és mint ilyen, szakadást iktat a tényszerű történelem állandóságába. Vagyis – mint szóba került – a *kairoszban* (a véletlen, nem előre látható, de megragadandó pillanatban) megnyíló ekzotikus időbeliséget tesz megélhetővé, ahol a múltbeli események aktualizálásával vagy újrajátszásával az események mostani szubjektumai egykori események közvetlen leszármazottjaiként tekinthetnek magukra, s tetteiket kivetíthetik a jövőbe. Az előbbi körforgás szűkebb (tanítványokból mesterek lesznek), utóbbi tágabb (az emberiség történelme mint események körkörös láncolata).

Badiou olvasata innentől fogva a kétféle értelmezés közt fog ingadozni. Kibékítésük azért nem könnyű, mert Platón egyértelművé teszi, hogy a barlang hasonlatot az oktatás, mégpedig az *állami- vagy közoktatás* allegóriájának szánta („a nevelés, valamint a nevelés hiánya szempontjából hasonlítsd természetünket a következő helyzethez. Képzeld el embereket egy barlangszerű, földalatti helyen...” – így kezdődik a hetedik könyv).⁶⁷ Ezt nyomatékosítja a szövegben Szókratész beszédpozíciója és önértelmező gesztusai; aztán az allegória kontextualizálása (az epizód közvetlenül a filozófiai nevelés elméletét követi az *Államban*); aztán az, hogy Szókratész szövegszerűen nem az ideális állam *keletkezését* teoretizálja, hanem adottnak veszi, hogy az ideális államot *már felállították*, így aztán elegendő elmagyarázni működését. Másfelől, Badiou olvasási protokollját követve, az is nehezen kerülheti el bárki figyelmét, hogy a második értelmezési mód (a „forradalmi”) pontról pontra megegyezik az általa propagált eseményfilozófiával. (Ezt olyan sajátos

értelmezői fogások teszik eltéveszthetetlené, mint hogy helyenként saját műveiből – a frissen megjelent *Second Manifeste pour la philosophie*-ből (2009) és a *Lét és esemény* összefoglaló *Court traité d'ontologie transitoire*-ből (1998) – olvas föl részleteket, nem annyira Platón szövegét, inkább a saját ontológiáját megvilágítandó.)

Persze Badiou is tisztában van a kétféle értelmezés összeférhetetlenségével, de az inkongruencia eliminálása helyett inkább föl erősíti, dramatizálja. Ezért mindaddig, míg nem olvasta végig a szöveget *mindkét* módon, szándékosan homályban hagyja, miként véli – ha kibékíthetőnek nem is, mindenesetre – megindokolhatóknak, szerinte miért enged az *Állam* ilyesfajta kettős olvasatot. A kétszeri szakítás (már többször említett) elmélete lesz majd az értelmezői lelemény, ami összeölti a két értelmezésmódot. Ez a hipotézis egyszerre vet majd fényt Platón gondolkodásának határaitra, és tölti meg „aktuálpolitikai” jelentéssel az első jellegű olvasatokat (vagy cselekvésmódokat).

Ahhoz, hogy idáig eljussunk, a legkisebb körforgást, vagyis a *szubjektív kört*: „kilépés és visszatérés dialektikáját” kell lefelől szemügyre venni. Miért nem menekül el a kiszabadult fogoly?

Mivel csak kívülről jöhet az ébresztés, minden kilépés már eleve feltételezi, hogy valaki már kijutott; vagyis azért lehetséges minden (további) fogolynak szabadulnia, mert már mindig is megtörtént egy (vagy több) szabadulás. A kilépés tautologikusan előfeltételezi, hogy létezik kilépés. Ezért előre kódolt – Badiou szerint – a visszatérés: az erőszak körforgása nem más, mint hogy minden kilépő rendre visszatér a többiekért, és hasonló erőszakot fejt ki rajtuk, mint amit rajta is kifejtettek korábban. Bent és kint ilyen egymásba nyílását, invaginációját nevezhetjük magának az esemény kezdetének: a kívülség betörésének, a kiszámíthatatlanság odabenti megjelenésének. Ez, a korábbiak kiegészítéseként, egyfajta „immanens cezúra”,

⁶⁷ PLATÓN, *Állam*, 514a.

melyet a kilépéskor *elszenvedett* erőszak és a visszatéréskor *gyakorolt* erőszak *együttesen* alkot. Itt teoretizálódik tehát először, hogy a szabadulás folyamatának van egy másik oldala és a szabadulótól eltérő alanya is: a visszatérő.

De mi oka a megszabadult elitnek, „az igazság arisztokráciájának” visszatérnie a nyomorúságos barlangba? Badiou több megoldást ad. Ezeket legegyszerűbb aszerint elkülöníteni, hogy épp a saját eseményfogalmát akarja-e kidomborítani Platón szövegéből, vagy épp az ideális államtervezkedés eredeti elgondolását rekapitulálja. Az első szerint a szabadultak részint *érdekből* térnek vissza: nem lehet „odakint” egyedül megmaradni: minden „igazságeljárást” (*procedure de vérité*) kollektív vállalkozás, magányos megváltás nem létezik. Részint pedig az igazság kényszeréből fakadóan: demonstrálni kell, hogy az igazság mindenkire tartozik, mindenki részesíthető belőle, nem pusztán azért, mert kollektíven állítják elő, hanem azért is, mert mint olyan, univerzális: mindenki-számaravaló. Ezért kell(ene) mindenkit kiszabadítani „a kozmikus moziból”. Egy tisztán arisztokratára nevelés, ahol csak a kiváltságosok részesülhetnek az igazságban, a nép pedig csak a *doxát* kapná, „korrumpálná” az oktatás eszméjét mint a nagy Másikkal (Platónnál: az istenivel) való megismerkedés művészetét, mely *per definitionem* nem lehet egyetlen elit monopóliuma. (563.) Badiou ezzel a követelménnyel támasztja alá, hogy a közvélekedéssel szemben Platón nem arisztokratizmusból javasolta a filozófusok királyságát, hanem éppenhogy demokrata megfontolásból: a tudás univerzális, senkitől sem megvonható. De a badiou-izmus fentebb jelzett központi paradoxona mégis fennáll: habár az igazság *per definitionem* univerzális, mivel ésszel nem érhető el, csak a megszólítottak tapasztalják.

Az *Állam* implicit politikafelfogásához közelebb eső, második típusú, „reálpolitikai” értelmezés földhözragadtabb. Eszerint az elitet egyszerűen erőszakkal visszaküldi az ál-

lam vezetősége (vagy az alkotmány). Mégpedig „szociálpolitikai” megfontolásból: részint azt megakadályozandó, hogy áthidalhatatlan társadalmi különbségek alakuljanak ki a felvilágosult „elit” és „a nép” között, részint pedig abból a célból, hogy az önálló véleményalkotásra felvértezett állampolgárok ne legyenek kiszolgáltatottak bármilyen hiedelemnek vagy a megtévesztő szónokoknak. Ez a kettős cél a barlanghasonlat oktatási allegóriaként való olvasatának a sarokköve. De Badiou ezen a harmadik órán még a forradalmi olvasatot kívánja elmélyíteni. Mégpedig – mint emlékezhetünk – úgy, hogy a „valódi” szubjektívációt elválasztja *árnyékától*, a reakciótól, melynek alakja úgy követi a militánst, ahogy a filozófust a szofista.

Ha elfogadjuk is az elszakadások, következképp (potenciálisan) az események létét, „a legnagyobb csábítás úgy vélni, hogy bármi lényeges is *történhetne* a barlangon belül, azaz hogy beindulhatna az elszakadás (*séparation*) dinamikája ott, ahol minden az elválasztatlan, elszakítatlan (*in-séparé*). Márpedig így szól az eseménytelenség „strukturálista” tézise a tudományokban, a reformizmus tézise a politikában. Ennek a – nem csupán a strukturalizmus, hanem a kulturalizmus, a historizmus, a hermeneutika, bármilyen hegelianizmus és a dekonstrukció felől is (különböző módokon) gyanús vagy akár naivnak tetsző – gyökeres szakításnak a kidolgozását Badiou a *Théorie du sujet*-ban kezdi meg (az ottani demonstráció még spekulatív); a valódi áttörés a Lét és esemény, ahol a halmaelméleti axiomatika alapján bizonyítja, hogy még a legerősebb formalizmus is szükségszerűen, ha tetszik, *strukturálisan* magában hordja a kategorizálhatatlan, rögzíthetetlen vagy számbavehetetlen *kivétel* lehetőségét. Ez a – szemináriumon kifejtetlen – elméleti megalapozása a hangzatos tézisnek, miszerint az elszakadás beindítója olyasmi, ami a barlang allegorizálta szituáción belül nincs jelen. „Belső nyomásra vagy a belső nyomása alatt nem lehet szabadulni”; „a kilépés le-

hetősége nem szerepel a rendszer eshetőségei között”; „nem lehet erőszakmentesen változást eszközölni”; nem lehet kilépés nélkül kilépni; a kilépés nem része a bentnek.” (481–484.)

Az esemény, immár a *Logique des mondes* „fenomenológiai” (a jelenségek szintjén zajló) demonstrációja szerint, a testek és nyelvek megszokott, bevett rendjében képzik meg (lokálisan) a szituáció feletti (univerzális) igazság kivételét. Nem meglévő lehetőséget vált be, hanem újakat teremt; vagyis nem a potencialitások, hanem a „metapotencialitás”: a lehetőségek lehetőségeinek a szintjén avatkozik be, olyan lehetőségek előtt nyitva meg az utat, melyek a szituáció állapota szerint lehetetlenek. Ezt nevezi Badiou, Lacanra utalva, „a valós betörésének” a szituáció szimbolikus rendjébe, ahol a „valós” a mindenkori lehetetlennel van megfeleltetve. „Amikor megtörténik egy esemény, a szituációban bekövetkezik a valós”, amelyet a szimbolikus mindaddig kizárt vagy formalizált; ez a valós „önmaga teremti saját lehetséges jövőjét, amennyiben a szituáción belül felkínált semmilyen kimenetelnek nem felel meg. (486.) Ezeket a felkínált eshetőségeket Badiou (itt mozgósított) filozófiai lexikája a szituáció államának/állapotának (*État/état de la situation*) nevezi; ezek a lehetséges terét korlátozó kényszerek, kötelmek, megszorítások. Emiatt mondhatni, hogy az állam/állapot „előrja” (korlátozza) a valóst (*prescripteur de réel*); nem tiltásokkal operál (nem „mondja meg” micsoda lehetetlen), pusztán csak a lehetségeseket adja meg (hagyja látszódni). Minden állam korlátozza a lehetséges körét (*l'État est la finitude de la possibilité*), miközben az esemény nem más, mint a lehetőségek elszabadítása, „végtelenítése” (*l'infinitisation de la possibilité*). (Uo.) Ezekhez képest az igazságeljárás (*procédure de vérité*) az esemény folyamánainak folytonos megszervezése. Nem maga az esemény az igazság, mely nem áll elő azonnal, csak az esemény következményeinek szigo-

rú levezetésével. Az esemény véletlenszerű, esetleges; az igazság azonban, aminek a létrehozása mind a tudományban, mind a politikában, mind a művészetben valamiféle formalizált procedúrát követ, nem az: sajátos, egyszeri logika gyártódik hozzá, mely megalkotja, fenntartja, beírja, rögzíti az igazságot. Ettől még, eseményszerű eredeténél fogva, semmilyen igazság nem nélkülözheti a véletlenszerűséget; egyfelől mert eseményt nem lehet kalkulálva kiváltani; másfelől mert a tény az állam/állapot oldalán van; s csakis tényekből fakadnak szükségszerűségek. Az esemény következményei sosem szükségszerűek, s a levonatólásuk mikéntje sincs előre kódolva; ezért nem lehet eseményeket pusztán tényekre redukálni, vagyis ezért létezik az igazságnak egyfajta nem faktuális része is, ami pontosan a következményei megszervezésének a lefolytatásából jön létre, sosem „magából” az eseményből, nem is autopoietikusan vagy automatikusan, csak a kollektíva munkája által. (487–488.) Pontosan azért kimeríthetetlen minden esemény, mert végtelen számú lehetséges levezetése létezik, (Ezért nevezhető a lehetőségek végtelenítésének.) Ezért és ennyiben van minden igazságnak teste (*corps*) vagy szervezete (*organisation*): az igazság – Badiou nem mondja, de: inkább keresztény, mint materialista értelemben – mindig megtestesül, „inkarnálódik” militánsai nyelvében és testében. Ez az esemény valós – „nem lehetséges”, „nem tényszerű” – vetülete. Ebből az inkarnációból fog összeállni az eszme, a valós idea.

Ez a folyamat nem a Történelem síkján zajlik. Badiou szerint ugyanis a történelem mindig tényekből áll, és mint ilyen, az állam/állapot oldalán van: *minden Történelem szimbolikus, így végső soron államtörténet*. (488.) Az igazságoknak vagy eszméknek csak annyiban van „történetük”, amennyiben tényekre redukálják őket, vagyis megfosztják esemény- és véletlenszerű, szubjektív dimenziójuktól. Így enciklopédiába vehetők – ezáltal azonban megszűnik megszólító erejük, és puszt-

ta lehetőségre szűkülnek, mintha már mindig is benne lettek volna a szituációban. Így azonban éppen újszerűségük sikkad el, vagyis annak a szakításnak a radikális praxisa, amelyet a fennállóval szemben militánsainak hűségese munkájával eszközöltek. Minden világ a látszók vagy megjelenők (*des appareïtres*) világa; és mint ilyen, utólagos „történetiesítés”, állami-enciklopédikus narrativizálás eredménye. Szimbolikus konstrukció, a lacani értelemben.

Ezzel szemben az eszme, az idea „a valós egy töredékének belevetítése a történelem szimbolikusába” (489.) Ez a töredék nem szimbolizálható (megintcsak Lacan diktumának megfelelően), csakis egyfajta szubjektív „imaginárius eljárás” eredményeként jeleníthető meg. Így, ebben az átalakított, megképzett alakban *vetíthető rá* a történelem szimbolikus narratívájára bármilyen igazság-eljárás. Ez a projekció nem holmi képzelődés, mely kerülendő; ellenkezőleg: „ebből (a rávetítésből) meríti az egyén a szubjektumként való együttálláshoz, konzisztáláshoz kellő erőforrásokat”: képesnek kell lennie imagináriusan rávetítenie a valósat a Történelem szimbolikusára, különben kiválása fölfoghatatlan marad. Így, fikciós eszközökkel nyitható és élhető meg az a másfajta, autentikusabb történelmi időbeliség, amely az esemény szólítottjainak kiváltsága. Így aztán *a megformulázott vagy szavakba öntött idea sem maga az igazság, hanem az igazság egy töredékének fiktív projekciója a szimbolikus rendjére*. „Az idea fikciós szerkezetben mutat meg egy-egy igazságot” – mondja Badiou, így „platonizálva” a lacani diktumot, miszerint „az igazságnak fikciós szerkezete van”: ez az eseményfilozófia ugyanis fenntartja, hogy az igazságnak létezik szimbolizálhatatlan vagy fikcionalizálhatatlan tartaléka, mely kimeríthetetlen (végtelen), és mindig csak töredékében manifesztálható vagy „idealizálható”. Ezen a szinten Badiou megtartja a platóni ideatan hierarchikusságát (az ideák alapja Platónnál a Jó ideája; Badiou-nál a kimerít-

hetetlen Igazság), de ötvözi a lacani struktúrával (ahol az igazság fiktív helyére az Igazságból származtatott ideák kerülnek). A szubjektum akkor köteleződik el, mikor rávetíti az Igazság(á)ra tekintettel gyártott fiktív-imaginárius ideát a makrotörténelmi narratívára, vagyis lefordítja a közös szimbolikusra.

De itt voltaképp két lépésről van szó, melyeket Badiou nem választ el egymástól. Először is, minden eszme mindig „ideologikus”; minden idea egyfajta képet alkot az Igazságról, részlegesen megképzí adott szimbolikus keretrendszerben. Ez azonban, a szubjektív komponens, *vizuális képzet*: a lehetőség, hogy az igazságnak elköteleződők önmagukról mint a nagybetűs történelem aktív cselekvőiről fantáziálhassanak a nagybetűs történelem szolgáltatta szerepek és játékszínek terepén. Másodsor, a megképződött igazság, újabb redukció eredményeként, *tényként szimbolizálódik*, immár nem képszerűen-fantazmatikusan, hanem írásosan. Ez a kétlépcsős, a (végtelen) Igazságra nézve szükségképp *reduktív* transzformáció elkerülhetetlen. Sosem maga a valóság, pontosabban sosem az eseményként felszakadó – máshogy mint szakadásként *nem létező*, szakadásként pedig (a szituáció felől) *lehetetlen* – valós (*réel*) marad meg az eseményből, sőt, mint olyan, fel sem fogható, lévén *per definitionem* reprezentálhatatlan (szimbolizálhatatlan, és mint olyan, elképzelhetetlen, hisz épp a szimbolikus rend megszakításából áll). Az Igazság töredéke tehát, a két lépésnek megfelelően, előbb egy rávetítés (szubjektív *vizuális fantázia*), utóbb egy visszairás (kollektív *textuális emlékezet*) folytán testesül meg.

Így azonban minden effektíve létező *ideológia* is, legyen mégoly káros, valamilyen valós *ideának* a szükségszerű folyománya; és a tétel fordítva is áll: minden eszme, idea szükségképp „ideologikusan” működik, amint imaginációt alkotnak belőle, majd szimbolizálják: csakis azzal a feltétellel *mutat meg* valamit a valósból (az eseményből és a nyomában születő igazságból), hogy végtelen sok

„részét” kitakarja, elfedi. „Empirikusan is könnyen igazolhatjuk, hogy egy-egy idea semmi más, mint aminek a fedezékében vagy a nevében az egyének beépülnek, inkorporálódnak egy igazságba.” Ugyanis egyedül az idea teszi lehetővé a számukra, hogy (az igazságeljárás keretében, az igazság testének vagy szerveződésének konkrét, hatásos procedúrájában) „rávetítsék a valóst a szimbolikus regiszterre”, ami a fentiek nyomán nem más, mint „a teljes Történelem” (*l’Histoire tout entière*). Ezért hihetik egyesek, amikor részt vesznek egy háromfős találkozáson, hogy világtörténelmi tettet hajtottak végre. (490–493.)

A kommunizmus ideája az egalitarizmus, az egyenlőség, az emancipáció igazságának a leképeződése. Így aztán a kommunizmus (makrotörténete) nem más, mint az emancipáció szimbolizálható folyamatának a (szimbolikus) története, s nem maga az emancipáció mint igazság. Mintegy szükséges személyvesztés – s mivel szükséges, még csak „nem is önbecsapás” –, hogy a kommunista mozgalomnak elkötelezett egyén úgy hiszi, történelmi cselekvő, nem pedig pusztán egy igazságeljárásba inkorporált aktáns adott szituációban, aki a valós felszakításának következményeit társaival együtt szigorúan számba veszi; az angazsálódásnak bizonyára elengedhetetlen mozzanata az elköteleződés imaginárius megtámasztása, a szemlélettel való aládúcolása. „Minden egyéni elköteleződés az eszme, az idea rezsimjében megy végbe.”

Így azonban, folytatja Badiou, minden eszme (idea) tényszerűnek állítja be az igazságot. Hiszen a szimbolikusban mutatja, imaginárius módon. Ezért beszélhetünk kommunizmusról, kommunista pártról vagy szocialista államokról mint történelmi tényekről. Ezek mind-mind ideologikus konstrukciók. Az eszme (idea) az egyén számára mindig „az esemény és a tény”, tehát „a véletlen és a szükségszerűség” között jelenik meg; lehet, hogy az állam nem jegyzi ellen, mint

tényt, de éppenséggel meglehet, hogy „hazug” tényként ellenjegyzzi az „igaz” ideát (pl. „megvalósult a kommunizmus” – az „igaz idea” egyszerre tautologikus és oximoron – ennek bizonyítását az olvasóra hagyom) – akárhogy is, sosem korlátozható tényszerű vagy téziszszerű kijelentésekre, nem verbalizálható, képszerűsíthető maradéktalanul, nem mérhető ki sem a szimbolikus, sem az imaginárius regiszterében. Szükségszerűen úgy teszünk, mintha az eszme, az idea képes volna közvetíteni az esemény és a tény(ek) között, ennek érdekében pedig minden eseménynek szüksége van faktikus, tényszerű vonatkozásokra is; az esemény szimbolikus, tényszerű fordítása azonban sosem lehet hiánytalan. Pontosan ez szavatolja a badiou-i filozófiában, hogy minden igazság örökérvényű legyen. A badiou-i („lacanizált”) platonizmus tézise: *a Történelem fikció, az esemény valós, az igazság (minden igazság) örök*. Nem derül ki a szemináriumból, hogy milyen „egyéb” igazságok léteznek az univerzális nembeli egyenlőségén túl; azaz nem világos, hogy utóbbi pusztán csak példa-e, vagy „maga” az igazság. Utóbbira enged következtetni a következő megfogalmazás: „Ami kivonódik az Állam fennhatósága alól és egy történelmi szimbolikában artikulálódik, nem más, mint egy affirmatív eszme, mely *kiterjedtebb*, mint maga az igazságeljárás, ez pedig *szükségszerűen*, amint az *bizonyítható*, maga az egalitárius eszme (*idée égalitaire*) a maga különböző formáiban. Én személy szerint kommunista eszmének nevezem, de *teljesen mellékes*, hogy egalitárius eszmének vagy az emancipáció eszméjének hívjuk-e; technikai értelemben *minden esetben* olyan politikát értünk rajta, mely egy esemény következményeinek a megszervezéséből áll, úgy mégpedig, hogy ami a során kibontakozik, lokálisan ki van vonva az Állam fennhatósága alól, vagyis nem korlátozható a tényekre, ellenáll annak, hogy faktualizálják.” (496. Kiemelések tőlem, S.B.) Eszerint csakis az egalitarizmust, a nembeli egyenlőséget meg-

elevenítő, sajátos szituációban, így más-más formákban inkarnáló esemény méltó e névre.

Az idea a valós (töredékének), a szimbolikusnak (mint Történelemnek) és az imagináriusnak (mint szubjektív komponensnek: rávetítésnek) szintézise, Lacannal szólva: az öszszecsomózása.⁶⁸

De mi szükség Badiou-nál ideákra? Elsődlegesen azért van rájuk szükség, mert minden egyén élete állami keretek között zajlik, a szimbolikusban. A hagyományos közvetítők a család, a munka, a párt – ezek révén íródik be életünk a Történelembe –; márpedig ahhoz, hogy ebből kiválhasson az egyén, nélkülözhetetlen olyan idea, olyan kimondható, megfogalmazható, továbbadható *différenca*, amelyben mások is osztozhatnak (potenciálisan bárki); ahogyan privátnyelv sem beszélhető veszélytelenül huzamosabb ideig, úgy senki sem lehet egyedüli kivétel, az esemény egyetlen militánsa. Az eseményszerű kivétel olyan módon rendezi át az állami keretek közt operatív szituáció „közvetítő halmazait” vagy „közvetítő csoportosításait”, rajtuk keresztül pedig olyan – lehetetlen – lehetőségek előtt nyit utat, amelyekről a neki elkötelezett militánsnak meggyőződése, hogy bárki csatlakozhat hozzájuk.

A reaktív szubjektum az a diszpozíció, amely szerint az igazságeseemény bennefoglatatik a szituációban, vagyis levezethető a történelmi (vagy „gazdasági-társadalmi”) tényekből, korábbi fejlemények előre kódolt fo-

⁶⁸ Ez a definíció Lacannál nem az ideának felel meg, nála ugyanis nem létezik idea, hanem a szimptomának, vagyis, lacani átiratban, a *sinthome*-nak (a szimptóma, valamint a görög eredetű *sun-*, „egybe” és a francia *homme*, „ember” összevonásából). Ahogy Badiou-nál az eszme, nála a *szintóma* negyedik gyűrűje tartja össze *minden egyén* szimbolikus, imaginárius és valós hurkokból álló konstrukcióját. Lásd: Jacques LACAN, *Le séminaire. Livre XXIII, Le sinthome* (1975-1976) (Paris: Seuil, 2005).

lyományai, nem pedig véletlenszerű felfelések. Innen, a *reakciós ideák létezéséből* a szofista problémája Platónnál: azoké az egyneké, akik kimondottan amellett döntenek, hogy nem kívánnak elköteleződni semmilyen eseménynek, azzal érvelve, hogy a mondott esemény nem az, nem rendkívüli, „csak a szokásos”; ők abban érdekeltek, hogy megmaradjanak az identikusban, a szimbolikus előre látható egyformaságában.) De éppen ezért *kötelező* is, hogy az esemény, amelyben részt veszünk, kiterjedjen másokra (potenciálisan mindenkire); aligha tudnánk hívei maradni, ha tudnánk, hogy szeretteink, szerelmeink, barátaink, kollégáink, partnereink, és, tágitva a kört, bárki ismeretlen nem csatlakozhat hozzá. (Ez is könnyen igazolható empirikusan.) A mások meggyőzése így és ennyiben mindig az idea, az eszme (imaginárius) szintjén megy végbe: azon keresztül közölhető az ügy, az esemény.

Másfelől az egyén is csak eszmé(ke)n keresztül képes *befogadni* (*accuellir*) az eseményt. Az eszme a meggyőződés, hogy mindig lehetséges a lehetetlen erőszakolása a lehetséges felé, azaz a lehetetlen kivonása az államhatalom alól; vallani egy eszmét annyit tesz, mint affirmálni, hogy *történelmileg* mindig lehetséges új igazságok létrejötte: nincs végérvényesen zárt, mozdíthatatlan, államilag-tényszerűen totálisan leuralt szituáció; mindig újraosztható a lehetséges és a lehetetlen rendje.

Mint szóba került, az affirmatív (elköteleződő) szubjektum párdarabja a *reakció*s. Ez a figura teszi érthetővé, miért hangsúlyozandó, hogy az igazságra hívó erőszaknak kívülről kell érkeznie, és hogy kettős szakítást követel. Reakció az, aki tagadja, hogy létezne bármi a szituáción kívül. Számára az igazság utópia, ideológia vagy színtiszta hiábavalóság, ha egyszer lehetetlen. (Az elköteleződő számára épp azért igaz, *mert* lehetetlen.) Azért oly „veszedelmes” ellenfél, mert nagyon is lehetséges, hogy maga is hitelesen vall emancipációs célkitűzéseket, azonban redu-

kálja őket, beillesztve a szituáció (vagyis az állam) szabta lehetőségkeretbe. „Nem szabad figyelmen kívül hagyni a realitásokat”, mondják a reakciósok. A kilencvenes-kétezres évek francia politikai kontextusában éppoly nyilvánvaló, mint a magyarban, hogy a neoliberalizációval áramvonalasított, atlantista-piacpárti „baloldali” pártok mind ezt a reakciós irányvonalat követték. „Amikor hosszú ideig nem zajlik le valódi igazságeljárás, a baloldal (*gauche*) szép lassan elenyészik, ugyanis olyan gyorsan megkülönböztethetetlen lesz a jobboldaltól, hogy végül maga mond le saját létezésének szükségességéről.” (497. Néhány oldallal később Badiou egyenesen kijelenti, hogy a fősodorbéli politikai baloldal, amelynek a számára a kommunizmus: utópia, az ő szemében már mintegy másfél évszázada reakciós: „a baloldal a politikai mezőben a reakciós szubjektum modern neve”; és mint ilyen, sosem fog eltűnni, hiszen a kommunizmus hipotézise is örök. Azt viszont nem árulja el, hogy pusztán „csak” az összes valaha létezett francia baloldali pártokra gondol-e, vagy a nyugat-európaiakra, vagy általában a pártosodással van-e baja.)

Az események kirobbanásakor azt is mondja a reakciós szubjektum, hogy mindez szép és jó, de ugyanezt el lehetett volna érni ennyire gyorsan, erőszak, túlzás nélkül is. Ezekben az esetekben a reakciós szubjektum mintegy „meglovagolja” az igazság hullámain, és olyan irányba tereli őket, amely, így Badiou, valójában *eltérítés*: visszailleszti a kivételes testet, a megtestesült kivételt a világ, a színhely, a szituáció keretei közé. Hiába jött létre autentikus szubjektum, a reakciós eltagadja kivételességét, hogy pusztán tényként, vagyis úgynevezett társadalmi, gazdasági vagy történelmi okokkal megindokolható következményként *írhasse le* (a kifejezés mindkét értelmében). „Ez a reakciós szubjektív orientáció voltaképp semmi más, mint az igazságeljárás világi domesztikálása. Nem az eltiprása, nem is a véres elfojtása, pusztán csak az alattomos domesztikálása. És úgy gondolom,

ilyen reakciós szubjektumok minden igazságeljárásnak éppúgy részét képezik, mint az afirmatívok.” (498.) A reakciós szubjektum úgy állítja be a dolgot, mintha „a valós igazsága” volna szimbolikus kivetítés (utópia stb.); az afirmatív szubjektum számára, ezzel szemben, a szimbolikus kivetítésnek, a történelemnek a valósága maga az igazság. Badiou nyomtatékosítja, hogy a két operáció analogikus, csak míg az előbbi „kioltja”, masszívan leértékeli a valóságot a szimbolikus-sal, utóbbi „felizzítja”, ugyancsak a szimbolikus-sal. „Általánosságban reakciós ideák mindig akkor kerülnek elő, mikor a történelmi projekció nevében eltérítik az egyént egy valós inkorporációtól. Eközben a hűséges szubjektum ideája, az afirmatív idea akkor áll elő, amikor a szimbolikus projekció, vagyis a történelem nevében egzaltálják a valós kivételt, és fenntartják az egyéni inkorporációt a mondott kivételbe. Jól látható, hogy mindkét esetben ugyanazokkal a fogalmakkal van dolgunk: a valóssal, a projektív szimbolizációval és a projekció imaginárius jellegével.” (499.) Vagyis ugyanazokkal a lacani formulákkal, mint amelyek fentebb körbekerítették az eszme (idea) *csomóját*.

Nem a leláncoltság az igazi akadálya a felszabadulásnak, hanem az, hogy a nézők végeredményben elégedettek megváltoztathatatlanul itélt helyzetükkel; ezért van elengedhetetlenül szükség a *kívülről* való erőszakos beavatkozásra. Az erőszakot elszenvedő néző felvilágosítása nem kis részben abból is áll, hogy *el kell ismernie* a beavatkozás külső forrásának, egy tőle független és világától idegen hatalomnak a létezését. Amint erre hajlandó, *per definitionem* nem lehet reakciós: nem tehet úgy, mintha utópikus vagy valótlan volna az a külvilág, amely felrázta őt, hiszen – talán nem túlzás ezt mondani – *empirikus* bizonyossága van róla. Neki a külvilág fájdalmas módon hírt adott önmagáról.⁶⁹

⁶⁹ De talán ez sem ilyen egyértelmű. Badiou ugyanis mintha nem döntené el határozot-

Badiou kortárs átiratában, talán meglepő módon, végül nem pusztán a spektakulum társadalmából való szabadulást, hanem elsősorban *a baloldali pártokkal való szakítást* írja elő. Vagyis nem kizárólag a világgal kell fájdalmak árán leszámolni, hanem azzal az elképzeléssel ugyancsak, hogy az „árnyékvilág”, vagyis a spektakuláris kapitalizmus megjavítható belülről. Ugyanis a reakciós is tudni véli, hogy a dolgok rosszul mennek, és kívánatos volna máshogyan berendezkedni; ő azonban nem teszi meg a nélkülözhetetlen második lépést: annak feltételezését, hogy létezik a kívüliség (*dehors*), és hogy az igazságjeljárásán keresztül oda kell törekedni.

„Ez a második szakításból, amely *az ideán belül* megy végbe, ahol két eszme csap össze, és nem pusztán az Idea áll szemben a látszatokkal, ez eredményezi a szubjektív szituációk bonyolultságát. Úgy áll a dolog, hogy mindannyiszor, amikor történik valami, mindig két eszme áll velünk szemben, sosem pusztán egy, mert ilyenkor rendre a valós és az idea közti hasadékból állunk. Mindig két idea próbálja kisajátítani a valót! Eszerint viszont *tévedés lenne olyan sémában gondolkodnunk, miszerint rendre az idea állna szemben az idea hiányával, vagy hogy az idea küzd a látszat dik-*

tan, hogy a beavatkozás, vagyis a „marcona filozófus-zsoldosok” által elkövetett erőszak mint olyan fájdalmas-e, vagy maga a kilépés. A definitív kijelentéseket, miszerint „maga a tény, hogy távozni kell, erőszakos”, illetve hogy „el kell oldódni és ki kell lépni, ez az, ami fájdalmas”, érthetjük így is, úgy is. Talán az nincs eldöntve, hogy valóban két- vagy háromlépcsős folyamat-e a felszabadulás (előbb megrázza a vonakodó nézőt valami külső hatalom; aztán a néző a távozás mellett dönt; végül fájdalmak árán megszabadul) vagy egycsapásra történik minden, akár szubjektív döntés nélkül.

tatúrájával. Még ha felvetődik is, hogy a látszatok diktatúrája nem jóvátehetően, óhatatlanul szembekerül egymással két idea, amelynek »reform vagy forradalom«
untig ismert vitája a hagyományos kifejeződése; ez a szókészlet olyannyira átható, hogy gyakran a forradalom ideája is pusztán ellenfelének, a reakciónak a maszkja. Az idea nevéből még nem lesz Idea; hiszen az Idea (az Igazság) nem más, mint végrehajtása, az általa kirajzolt útvonala.” (501. Kiemelések tőlem, S.B.)

Nem egycsapásra, hanem két pillanatban, két szakítás egyként elengedhetetlen mozzanatán keresztül megy végbe a szabadulás; a látszat és az idea szembenállása nem ugyanaz, mint a látszatról szóló kétféle eszme szembenállása. Ezt a nehézséget „nem világította meg” Platón, sem a mítoszban, sem az *Állam* teoretikus részeiben; de pontosan azért van szükség a kettős szakítás (elrejtettségének) hipotézisére, mert a nehézség – hogy nem elég elszakadni a látszatoktól, hanem a reform antiideájáról is le kell mondanival – levezethető Platón premisszáiból. Először is a látszatokkal; de rögtön utána az élősködő eszmével is, miszerint mégiscsak lehetséges volna belső reform. Ennek a nehézsége abból áll, hogy itt nem valami meghatározott létezővel kell szakítani, nem pusztán önmagunkkal, hanem egy eszmével, ideával, meggyőződéssel: a spontaneitás feltételezésével, azzal az elképzeléssel, hogy lehetséges volna *befelé kijutni*. Az első szakítás, így Badiou, könnyebb: ott csak az önérdeteket vetjük le magunkról; elég hozzá – kantian értelemben – érdekmentessé válnunk, magunk mögött hagynunk a pusztán túlélés érdekét. A második szakítás azonban, *amint-hogy saját meggyőződésünk és önmagunk közé iktat cezúrát*, jóval nehezebb: ezért esik meg oly gyakran, hogy leendő forradalmárok megtorpannak saját legradikálisabb gondolatuk előtt, és megelégszenek a reformizmus-

sal. (512.)⁷⁰ Röviden, *szakítani kell azzal a feltételezéssel is, hogy az első szakítás marandó és hatásos lehetne az adott rend kérései között.* Csak akkor jön létre Badiou filozófiája szerint valódi szubjektum (az eseménynek elkötelezett forradalmi kollektíva), ha a második szakítás is végbemegy: ha nem pusztán az önérdeket hagyjuk magunk mögött, hanem az önérdeket szülő rezsimet is. Ami csakis úgy mehet végbe, ha nem elég-szünk meg az eszmével (a változás ideájával), hanem elfogadjuk az eszme eszméjét (a Jó vagy az Igazság ideáját) is – a kívüliség gondolatát.

Itt, a harmadik szeminárium végén tér vissza Badiou kiinduló kérdésére. Milyen viszonyban áll a hatodik könyv konceptuális kifejtése és a hetedik allegóriája?

Állítása szerint Platón mindannyiszor, amikor „döntő kérdéseket” tárgyal, kétféleképp prezentálja őket. (Példaként a pamphüliai Ér mítoszát említi.)⁷¹ De miért? „Úgy gondolom, pontosan azért, mert minden ilyen esetben két idea létezésével kell számolni. Mindaz, ami valamiféle függőségi rendszerből vagy a valóságban fennálló sajátos jogrendből való szabadulásként prezentálja magát, óhatatlanul két különálló ideaként tör az egyénre. Az egyik idea a szakadék elmélyítésére, a következmények levonására, a szervezeti létmódra szólít fel, és segíti az egyént, hogy inkorporálódhasson egy-egy igazságeljárással. A másik idea szerint mindent másként is lehet csinálni, úgy, hogy összhangban maradjunk a fennálló, domináns jogrenddel. Ha viszont közelebbről szemügyre vesszük, a legkonceptuálisabb és leginkább geometrikus kifejtésekben azt találjuk, hogy Platón mintha megfeledkezne a

második ideáról: ezekben a szakaszokban úgy fest a dolog, mintha az új lehetőség megjelenésekor máris nyert ügyünk lenne, és a hűséges szubjektum (ahogy én nevezem) elkerülhetetlenül diadalmaskodna. Ezzel szemben a narratív prezentációban mindig van valami zavar, valami homályos pont, amiben némileg eltér a konceptuális kifejtéstől. Itt lehet megpillantani az alig észrevehetően bevezetett második ideát, vagyis azt a gondolatot, miszerint nem biztos, hogy elegendő a látszatokból való szabadulás protokolljának a birtokába kerülni; meglehet ugyanis, hogy a kilépést, legalábbis a kilépés lehetőségét magába foglaló idea, maga is differenciált, és újabb ellentmondást szül.” (503.) Ebben a mítoszban, akárcsak a pamphüliai Ér mítoszában „és még jó néhány másikkban”, olyan lehetőség jelenik meg, amelyet a konceptuális – diagrammatikus vagy geometrikus – kifejtés nem tartalmazott. Anélkül villan fel, hogy Platón kimondottan tematizálás vagy előtérbe állítaná. De éppen ezért van szükség, különösen az Idea (az Igazság) bemutatásakor, a kettős prezentációra. Nyomatékosítva a fentieket: nem látszat és idea szembenállása miatt, hanem az Idea eredendő hasadtsága, inherens ellentmondásossága – az *Idea kétszínűsége (duplicité de l’Idée)* miatt.

VII.

Mindeddig függőben maradt, hogy miből ismerheti fel a kívülről jövő, erőszakos beavatkozást az, aki kifelé törekedve aláveti magát neki. Ez volt Amantha kérdése: miért nem keveri össze a reprezentációk egy újabb játékával?

A kérdés azért is pertinens, mert maga Badiou is reprezentációnak nevezte a kívüliséget; és mert az előző előadásból megtanulhattuk, hogy minden igazság előbb szükségképp imaginárius („projektív”), utóbb szimbolikus („faktuális”) alakot ölt, amelyek nem merítik ki a magábanvalóságát. Megválaszo-

⁷⁰ Lásd a megtorpanás *visszatérő* problémájának az itteniektől kissé eltérő, de analóg megfogalmazását: TAMÁS Gáspár Miklós, „Igazság és osztály”, ford. SIPOS Balázs, *Antitézis*, 151–161.

⁷¹ Lásd: PLATÓN, *Állam*, 614b–621d.

lásához azt kell tudnunk, hogy a kilépő miért érzi magát felhatalmazva – egyáltalán: képesnek – arra, hogy visszatérjen, és megpróbálja meggyőzni a többieket. Ez talán az egész allegória legérdekesebb kérdése. Valóban: miért nem hiszi mindenki, hogy ő is csak a vásznon jelenik meg? Hogy a szabadító sem több, mint reprezentáció, pusztán árnyék vagy látszat? Más (Badiou által nem használt) szavakkal: *honnan tudható, hogy nem csupán színész?*

Badiou válasza klasszikus; szinte empirikus. Azt állítja, hogy a visszatérő magán viseli a kívülség nyomait vagy pecsétjét: szó szerint a kívülség *stigmáját*. Vagyis *látható, tapintható* bizonyítéka van annak, hogy kint járt. Badiou itt egészen paradox előírást ad: „[A visszatérőnek] saját távozását valamilyen önálló módon, saját jelenlétében, a saját megjelenési módján kell *reprezentálnia*.” A badiou-i eseményfilozófián belül ez a – következő szabadulók felőli – *megkettőződés*, az esemény meghasadása egy épp most zajló és egy előzetes eseményre, az a kívánalom, hogy minden esemény viselje magán egy előző esemény jegyét vagy stigmáját; „ami most történik, mindig egy előzetes esemény, egy korábbi próbálkozás *visszhangja*.” Vagyis egyfajta *előesemény* utánjátszása, egy *másik színház* újbóli előadása. Badiou nyomatékosítja, hogy nem pusztán ismétlésről van szó; ez egyfajta evokálás, megidézés. Ezt az itt (de már a *Lét és eseményben* is) elővezetett követelményt Badiou nem egyszerűen színházilag írja újra, hanem egyenesen teológiai terminológiával: „minden felkelés (*insurrection*) egyben feltámadás (*résurrection*) is. Úgy is fogalmazhatunk, hogy minden megmozdulás (*surrection*) kizárólag azért lehet felkelés, *mert* egyben feltámadás is.” (514. Kiemelések tőlem.) Eszerint azért nem pusztán tényszerű vagy narratív egy-egy valódi esemény, mert rezonál benne valami korábban történt (*un avoir-eu-lieu*), amelyet a mostani esemény újfent tanúsít vagy mintegy „újratanúsít” (*re-témoigne*). (Badiou tör-

ténelmi példája itt a német Spartakus-szövetség; a kettős esemény eredeti kifejtésekor a *Lét és eseményben* a római előképeket választó francia forradalomra hivatkozik.)

Badiou olvasatában ennek az előzetes eseménynek (a korábbi szabadulásnak) a nyoma teszi megkülönböztethetővé a mostani eseményt és a vásznon látható reprezentációkat. Ez a koncepció több okból is paradox. Egyfelől, mert maga a visszatérő felkelő, a korábban szabadult rab, az igazság militánsa is mindössze *reprezentálni* (magára vésni? Betanulni? Előadni?) képes a korábbi esemény nyomait; a maga jelenvalóságában ő sem állíthatja „azt” a többiek elé. Akárcsak a vásznon a „valódi dolgokat” Platónnál, ő is csak visszatükröz, -idéző, visszhangoz. Röviden, a reprezentációk világának elhagyására felszólító militáns sem vonhatja ki magát a (re)prezentáció törvénye, a mimetikus kényszer alól.

Ennélfogva viszont a foglyok *vele szemben* is nézői pozícióban vannak, és az egyetlen, amit a militáns kínálhat nekik, a „legszerűsőbb” értelemben vett mimézis: *azonosulás és utánpótlás* („kövessétek a példám!”; „vállaljátok, amit én is!”). Ez a második (szintén klasszikus) paradoxon: *ahhoz, hogy a foglyok magukra találjanak, valaki mást kell utánozniuk*.

A harmadik paradoxon történeti. Badiou ugyanarra a logikára támaszkodik, mint a görög színházat magasztaló Rousseau.⁷² Az esemény militánsa, aki a többieket költögeti, egy múltbeli szolgasor és szabadulás történetét idézi meg; ezzel kínálja a mostani foglyoknak az azonosulás lehetőségét. Azért „va-

⁷² De az egész elgondolás analógiába állítható a történetiség heideggeri megformulázásával is: „a történetiség törvénye szigorúan véve azt mondja ki, hogy a (múltban) történetekben meg nem történt nyújtja a (jövőben) történők lehetőségét (vagy ígéretét).” Így parafrázálja Philippe LACOUÉ-LABARTHE, „Az előzetes színház”.

lószerűbb” a militáns által nevelői-felvilágosító célzattal prezentált előadás, azért „igazabb” az általa kínált mimézis is, végül, azért „hatásosabb” az általa lehetővé tett katarzis, mert *hitelesíti* egy „ténylegesen” lezajlott múltbeli-történelmi esemény, mely maga (még) nem árnyjáték volt vagy színház, hanem „valóság” (az esemény szükségszerű hasadásából következően, persze, ennek is kellett (?) előkép). Azt kell tehát itt elfogadni, hogy a felvilágosító filozófus-zsoldos abból kifolyólag *tudhatóan* nem pusztán „előadást tart”, sőt, „ideológiai indoktrinációt” művel, hogy magán viseli szenvedése és „megváltottsága” *nyomait*. A testi jel, a stigma, vagyis „bélyeg” *jelképezi*, hogy ő nem színész, szofista vagy ideológus; hogy az árnyékokkal szemben ő „tényleg” jelen van, és hogy amit kínál, a szabadulás, nem délibáb.

De az „időiesülés” és „tériesülés” (vagyis a spacio-temporális elválasztottság) azon törvényének értelmében, amit Derrida *différence*-nak („elkülönböződés”-nek, akár: „külömbőség”-nek) nevezett, *mindenki* pusztán (re)prezentálni tudja a múltbeli eseményt, hiszen nem tanúsítja más, csak nyomok, stigmák, bélyegek, archivált (vagy sem) jelmondatok, jelképek, rekvizítumok... Vagyis az állítólag ténylegesen lezajlott múltbeli esemény – legyen az a filozófus-zsoldos szabadulása, legyen a Spartakus-mozgalom vagy más egyéb –, amelynek a most készülöben lévő, szándéka szerint ugyancsak „igazi” esemény (az eljövendő szabadulás) előképeként maguk elé tűznek a mostani foglyok, ugyanolyan fantazmatikus, vagyis *kiiktathatatlanul fiktív*, mint az a múltbeli szolgaság és szabadulás, amely Rousseau szerint „igazibbá” tette az athéni színházat, mint amilyen saját korának francia színháza volt. A korábbi esemény a filozófus-zsoldos mostani előadásának az előképe; a filozófus-zsoldos által előadott – vagy pusztán megtesített, *testileg felmutatott* – példa pedig előjáték ahhoz a Badiou szerint immár „valódi” eseményhez, amelynek során a jelenlegi foglyok megszabadulnak.

Végül, a negyedik paradoxon, hogy míg a badiou-i eseményfelfogásban az újdonsült hívek szükségképp egy *bevégtetlen* előzetes eseményt *idéznek*, vagyis egyszerre *ünnepelnek* és *gyászolnak* (hiszen a kommunizmus sosem valósult meg), addig a platóni helyzet badiou-i átiratában a filozófus-zsoldos egy *sikernek* a megisméltésére toboroz híveket, példaként mutatva, hogy lehetséges *kigyógyulni* a színházból, *megtisztulni* a spektakulumtól. Itt csak diadal kerül színre; kudarcról, bukásról, szörnyűségekről nincs szó. Vagyis *a megszabadulttal* való merő azonosulásnak kellene kiváltania a katarzist. Azonban aligha véletlenül a félelem és a részvét a megtisztulást hagyományosan előkészítő két affektus. A makulátlan hőssel való azonosulás ugyanis csak egyvalamit válthat ki: *csodálatot*. Ezt az antik modell másik átírása mélyíti el. A badiou-i modellben ugyanis a félelem nem a reprezentáns tetteitől való visszarettenés, hanem *önféltés* – ahogy a fájdalmat sem a szeme előtt cselekvőkkel való azonosulás szüli, hanem az önmagán végrehajtott beavatkozás –; ennél fogva épp az a szorosan vett érdek- vagy inkább „érdekeltségmentesség” hiányzik, ami Kant óta az esztétikai tapasztalat előfeltétele. Ezt Badiou a túlélési érdekről való lemondás mint egyfajta *aszketikus*, ha nem egyenest *sztoikus* „érdekeltségmentesség” formájában próbálja visszacsempészni saját szabadulásmodelljébe. Mégsem evidens, hogy a katarzis átvihető a „valódi életbe” úgy, hogy a félelem és a részvét közvetítője-representánsa teljesen kiiktatódik, azaz maga a néző szenved, félti önmagát és viseltetik részvéttel a vele egy cipőben járó többi fogollyal.

A négy paradoxon azt mutatja, hogy „a spektakulum látszatvilágának” szembeállítása „a valódi eseménnyel” szükségképp csak fikciós keretben mehet végbe. És igen beszédes a rousseau-i és badiou-i koncepció analógiája: hogy mindkét esetben egy-egy valódiaként *tálat* „ösi” vagy „eredeti” esemény hivatott hitelesíteni a mostani reprezentáci-

ót (az athéni színház vagy a filozófus-zsoldos felhívása). Ahogy Lacoue-Labarthe mondja: minden színház- vagy, tágabban, reprezentáció-elképzelés magával vonja a kényszerképzetet, hogy *valamikor a múltban* még nem volt minden *színházias* (teátrális, „pusztán csak” reprezentatív); és ez várakozásokat támaszt a jövővel szemben is, például azt a képzetet, hogy lehetséges „kiszabadulni”, hisz „másnak is sikerült”.

Ahhoz viszont, hogy ez a szabadulás csakugyan *hihető* legyen, a mostani foglyoknak el kell fogadniuk azt (vagy meg kell fedelkezniük arról) is, hogy az egykori esemény híre közvetítőkön (reprezentánsokon) keresztül érkezik el hozzájuk; azt (vagy arról) is, hogy valakit utánozva vívják ki; és azt (vagy arról) is, hogy ezen keresztül visszaírnak *valóságosan* a világba egy olyasfajta alá-fölérendeltségi viszonyt (példakép-követő; nevelő-nevelt; mester-tanítvány; vezető-hívek), amelynek a mintája a színházi felállás, és mint ilyen, éppoly hierarchikus (a reprezentáció zárlatán innen), mint a mindenkori spektakuláris szituáció. Mégpedig olyan, ahol a nevelő, a mester, a példakép, a vezető, miután bizonyította, hogy ő „járt odakint”, ténylegesen vagy afféle felettes énként árgus szemmel figyeli, hogy az újonnan szabadulók tényleg végrehajtják-e az elvártakat. Ez a fordulat, ahol *a megfigyelt példaképből néző lesz, a nézőből előadó*, óhatatlanul szintén bekövetkezik.

A színpadiasság kiiktathatatlan.

VII.

Badiou olvasatában mindinkább a kettős szakítás „homályos” (hiányos) elmélete kerül előtérbe. Az értelmezés szerint Platón későbbi műveiben gyanúval kezeli magukat az ideákat is. Ez legfőképp a *Parmenidészben* és a *Szofistában* érhető tetten; ezekben a szövegekben merül fel először, hogy az eszme megléte és elsajátítása nem feltétlenül elegendő a domináns reprezentációkkal való

szakításhoz, hanem *szükség van maguknak az ideáknak a kritikai felülvizsgálatára is*. Erről szól a második szakítás doktrínája. Sematikusan fogalmazva azt lehetne mondani, „nem elég a szakítás a fennállóval (*avec ce qu'il y a*); szakítani kell az azt illető elgondolással (ideával) os, hogy minden állhatna fenn (*ce qu'il pourrait y avoir*). Vagyis szakítani kell *az ígéret* egyfajta ideális rezsimmjével. Egy ígérettel azonban jóval nehezebb szakítani, mint a realitásokkal. Ezt méri fel Platón lépésről lépésre. Egy ígérettel szakítani rendkívül fájdalmas. Ha nem hihetek tovább egy ígéretben, miközben a valóság már így is mérhetetlenül kimerítő, a dolog annál keservesebb. És a második szakítás mégis ezt követeli meg.” (515.) Az ígéret azt ígéri, hogy valódi változás érhető el annak megvalósításával, ami máris, itt és most lehetséges. Azonban a valódi esemény olyasminek a teljesítését irányozza elő, ami lehetetlen, vagyis *ami még ígéretként sem része* a fennálló rendnek.

Badiou értelmezésében korántsem véletlenül homályos ez a pont Platónnál. Annak teoretizálása, hogy mit jelent szakítani egy *ígéretrezsimmel* (*une régime de la promesse*) – azoknak az ígéreteknek a rendszerével, melyek olyan lehetőségek beváltását ígérik, melyek a szituáció kínálta lehetőséghorizonton belül vannak –, egyfajta kerülőutat követel meg: ehhez ténylegesen „át kell billenünk az ismeretlenbe”, a „lehetetlenbe”, „a kívüliség gondolatába”. Platónnál a fordulat: „a lélek átfordulása az éjsötétségű nappalból a valódi nappalba, azaz a létezőhöz fölvezető útra, amelyet igazi filozófiának nevezünk.”⁷³ Badiou olvasatában ezt a – Platónnál metaforikusan leírt – átmenetet a lehető legszószerintibb értelemben kell vennünk. Nem elég hallomásból tudomást szerezni a külvilágról; ebben a militáns politikafelfogásban a személyes tapasztalat semmivel sem helyettesíthető. Hagyni kell, hogy az egykori esemény stigmáit reprezentáló militáns ki-

⁷³ PLATÓN, *Állam*, 521c.

csalogasson vagy -szuszakoljon a szabadba, a jelenvalós(ág)ba, a valódi tapasztalatok birodalmába. Ezért mondhatjuk, hogy amikor az előzőleg megszabadult figura (Platónnál a nevelő; Badiou-nál a filozófus-zsoldos) fellép és előadja azt, amit akár a *tanúsítás és megelőlegezés színházának*, akár az *elő- és utóesemény konszekrálásának* is nevezhetünk – a legklasszikusabb módon (de hisz Platón olvasunk) –, voltaképp egyszerre tart elő- és utójátékot, amennyiben egy korábbi eseményt idéz meg és a „kilépés” majdani eseményét készíti elő.

Így aztán attól „homályos” a platóni szöveg, hogy magát a voltaképpeni kilépésnek, a kettős szakításnak a lezajlott eseményét, amelyre a filozófus-zsoldos mindenkit felkészt, Badiou értelmezése szerint Platón, noha kacérkodott vele, részben egyszerűen csak nem *tudhatta* – vagy nem *merte* – megírni, ez ugyanis a város mint közigazgatási rendnek, az élet *állami fenntartás* alatt álló színterének az elhagyására is felszólította volna a felszabadultakat: vagyis valódi utópia, amelynek (még) nincs helye sehol. „Platón sosem kívánt állami vezetővé válni, az ilyesmi mindig is untatta. De mint az *Államban* megírt állam potenciális vezetőjét, igenis megkísértette a helyszín (*lieu*) olyan megszervezése, ahol az ideális radikalitás irányába történő kilépés magán a helyszínen zajlik le; ezen a szinten nem látta át világosan, hogy ez az elképzelés [mely elhagyja a második szakítást] szükségképp visszavezet a korlátozott idealitáshoz, vagyis a valódi kilépés lehetetlenségéhez.” (519.)

Részben mégis megírta. Hiszen a szövegből igenis kiolvasható a teljes szakítás követelménye. Ami Badiou szerint éles fényt vet arra, hogy miért kellett *kétszer is* megírni, előbb racionálisan kifejtve, utóbb fikciós vagy allegorikus formában, a tanulás platóni elméletét. Azért volt erre szükség, mert a VI. könyv még csak didaktikát nyújt: úgy állítja be a dolgot, mintha a *foglyot* (ott: a tanítványt) meg lehetne tanítani a képekkel, majd

a véleményekkel való szakításra, az ideákhoz, majd a Jó (az Igazság) ideájához való hozzáférésre. Azonban a fikció (vagy allegória), így Badiou, nyilvánvalóvá teszi, hogy nem tanulásról, hanem a szabadulás „ténylegesen megélt tapasztalatáról” van szó. „Ezért elbeszélés. Nem holmi nevelődés elbeszélése; ez egy erőszakos elbeszélés, a szubjektív átalakulás, amelynek a jelszava az lehetne, hogy »belsőről kifelé«. Ennélfogva a kilépés metaforája, mégpedig nem a tudás, hanem az egzisztenciális átalakulás (*conversion existentielle*) a közvetítésével.” (520.) Erről szól a második szakítás: ahhoz, hogy a fogoly vagy a tanítvány képes legyen szakítani ideákkal (vagy egy „ígéretrezzimmel”), „igazán” meg kell változtatnia az életét. Ami egyben azt is megmutatja, hogy a filozófiai nevelődés nem elég; egzisztenciális elköteleződésre is szükség van. Vagy azt lehetne mondani, hogy Platón találja fel azt az elgondolást, miszerint a sikeres filozófiai nevelődés egyben átnevelődés, személyes átalakulás, „páli fordulat” is: nem pusztán „szellemi”, hanem egzisztenciális síkon zajlik le. Ettől még, nyomatékosítja Badiou, a „didaktikus átalakulás” egy oximoron: az élet megváltoztatását nem lehet „megtanítani”; ahhoz az erőszakos szakítás „valódi tapasztalata” szükséges.

Foucault is hasonló eredményre jut egy kései szemináriumán. Ekkor már nála is *szubjektum és igazság viszonya* a központi kérdés. Jelentős különbségekkel. Nála ugyanis a szubjektíváció egyéni kultúrtechnikái kerülnek előtérbe. Eljárása is történetibb. Ettől még ő is központi jelentőségű fordulatnak látja a platonizmust, hisz Platónhoz köti a radikálisan újszerű gondolatot, hogy a tudáshoz való hozzáférés érdekében a szubjektumnak meg kell változtatnia az életét; innen eredezteti, a neoplatonikusokon keresztül, Foucault is (mint Hannah Arendt vagy Jan Patočka) a keresztény *metanoiát*. Ám, egyfelől, hosszú leágazási láncolatba illeszti (a négy éven át húzódó szemináriumsorozatban a hellenizmuson, a kereszténység szüle-

tésén, a középkori élettechnikákon és a tizenkilencedik századi forradalmi szubjektumon keresztül egészen a huszadik századi avantgárd- és performansz-művészekig); másfelől összemérhetetlenül nagyobb figyelmet fektet az önmegváltoztatás vagy önnevelés mindennapi praktikáira (olvasás, levélírás, folytonos önreflexió, barátság, szabályozott mester-tanítvány és családi viszonyok, rendszeres töprengés a világegyetemen, a halál gondolatának megszokása, satöbbi). A *L'herméneutique du sujet* című 1981–82-es szemináriumnak voltaképp a teljes problematikája idevág (Foucault ebben az évben Platónról az *Első* és a *Második Alkibiadészt* elemzi több alkalommal); most csak egy kiváltképp beszédes szemelvényt idézek – azért hosszabban, hogy aztán ne kelljen parafrázálnom:

„[L]egalábbis a posztszókratikusoktól – a cinikusoktól, az epikureusoktól, a sztoikusoktól és a többitől – kezdve a filozófia mindinkább valami olyasmi körül kereste saját definícióját vagy vonzásoközpontját és rögzítette célpontját, amit *tekhné tou biou*nak neveztek, ami nem más, mint a létezés művészete, a létezés reflektált folytatása: élettechnika. [...] És egyre szorosabban azonosítják egymással az életművészetet és az önmagaság művészetét [*l'art de l'existence et l'art de soi-même*]. A »Mit kell tennünk, hogy helyesen éljünk?« kérdése a *tekhné tou biou* kérdése [...] »Mit kell tenni, hogy az én [soi] azzá váljon és az maradjon, aminek lennie kell?« [A tény, hogy ez vált a központi kérdéssé,] magától értetődően fontos következményekkel járt. Először is, persze, azzal, hogy a filozófia, úgymint az igazság elgondolása [*pensée de vérité*], a hellenizmus és a római korszak alatt mind szembeszökőbben eggyé vált a spiritualizmussal, ami nem más, mint a szubjektum létmódjának önálló meg-

változtatása. Ezzel együtt, persze, megnövekedett a katarzis jelentősége is. Vagy úgy is fogalmazhatunk, hogy megjelent és kibontakozott a konverzió (a keresztény *metanoia*) teljesen alapvető problematikája. A *tekhné tou biou* mindinkább ekörül a kérdés körül forgott: miként alakítsam át magam, hogy képes legyek felérni az igazsághoz [*pour être capable d'accéder à la vérité*]. Innen érthető meg könnyen, hogy a keresztény spiritualizmus, amint szigorúan véve kifejlődik a harmadik-negyedik század körül az aszkéta mozgalmakban és a szerzetesrendekben, teljes természetességgel az antik filozófia beteljesítőjeként léphetett föl, azoknak a pogány filozófiáknak a beteljesítőjeként, amelyet teljes egészében a katarzis, vagy ha tetszik, a konverzió [*conversion*] vagy a *metanoia* témája foglalkoztattott. Ekkor már az aszkéta élet, a szerzetesi élet lesz az igazi filozófia, a kolostor pedig a valódi filozófiai iskola; ismétlem, ez a fejlemény egyenes ágon a *tekhné tou biou* leszármazottja, ami ekkora egészében az önmagaság művészetévé [*un art de soi-même*] vált. [...] Tehát a hellén és a római korszakban ténylegesen megjelent az, amit az önmagaság kultúrájának [*culture de soi*] nevezhetünk. Az önmagaság [*soi*] szervezte vagy szervezte át a klasszikus hellénizmus világának hagyományos értékrendjét. Mint megmutattam, az önmagaság univerzális érték, ám nem érhető el bárki által, csakis akkor, ha bizonyos életvezetési szabályok, ezek az igen megterhelő és folyamatos áldozatokat követelő szabályok, szigorúan be vannak tartva. [...] Ennélfogva úgy gondolom, nem lehet megírni a szubjektivitás történetét, a szubjektum és az igazság viszonyának a történetét anélkül, hogy beillesztenénk az önmagaság itt elemzett kultúrájába, amely a kereszt-

ténységgel – a korai, később a középkori kereszténységgel –, aztán a reneszánszsal és a felvilágosodással, egész sorozatnyi átalakuláson és átalakításon megy majd keresztül.⁷⁴

Kicsit később pedig ezt olvassuk:

„A meggyőződés, miszerint csakis a konverzió ad hozzáférést az igazsághoz, az egész antik filozófiában elterjedt volt. Nem férhetünk hozzá az igazsághoz, ha nem változtatjuk meg az életünket. Aztán az az ötletem támadt, hogy Descartes esettanulmányán meg lehetne mutatni (de ez az egész persze rengeteg bonyolult átalakulás folyamánya), hogy eljön majd a pillanat, amikor a szubjektum mint olyan már önmagában [konverzió, *metanoia* nélkül] is képes lesz az igazságra [*capable de vérité*]. Teljesen evidens, hogy ebből elsősorban a tudományos gyakorlat húz hasznot: elég nyitva tartani a szemünket, elég racionálisan, helyesen érvelni, tartani magunkat a bizonyítékokhoz és nem engedni belőlük, és máris eljuthatunk az igazsághoz. Eszerint tehát a szubjektumnak nem szükséges változásokat eszközölnie saját magán. Elégséges úgy, ahogy van, és a tudás [*connaissance*] rendjén belül hozzáférhet az igazsághoz; a tudás képessége pedig automatikusan társul hozzá. [...] Tehát annak kiiktatását, amit talán az igazsághoz való hozzáférés spiritualitás feltételének nevezhetnénk, Descartes és Kant vitték végbe; nekem úgy tűnik, ők ketten jelentik a fordulópontot.”⁷⁵

Egy oldallal korábban Foucault annak a meglátásának adott hangot, hogy *szubjektum és igazság* viszonyának a kérdését a huszadik században kevesen vetették átfogó vizsgálat alá. Két nevet említ: Lacant és Heideggert. Majd megvallja (mint élete végén többször is), hogy ő mindig is Heideggerhez érezte magát közel. (Bár maga Badiou szívesebben hivatkozik Lacanra, tudás és igazság szétválasztását ő is rendre Heideggerhez köti.) A *L'herméneutique du sujet* azt is felvázolja, hogy a szubjektivitás történetét a tudásalapú („tudományos”) és a „spirituális” (*metanoiát* követelő) igazságrendek versengéseként lehetne megírni (ahol az igazságrendek, persze, óhatatlanul élettechnikákat előíró szubjektumrendek is egyben). Foucault továbbá azt az elképzelését is kifejti, hogy a legégetőbb kortárs politikai kérdés a szó szerinti értelemben vett *önkormányzás hiánya*: nincs ma kéznél olyan élettechnika, mely konkrét magatartásmintát nyújtva hozzásegítene az igazság tapasztalatához. Az antikvitással (és mind fokozottabban Platónnal) foglalkozó utolsó szemináriumai olvashatók úgy is, mint ilyen éngyakorlatok és igazságsematikák szimbolikus értelmezésrendszerének a kidolgozására tett kísérletek.⁷⁶ Foucault aligha archeológust, de még csak nem is újfajta szubjektivitások feltalálóját látta volna Badiouban; inkább a tizenkilencedik században kidolgozott *egyik típusú* forradalmi szubjektum kortárs ideológusát. Amit Badiou minden bizonnyal szívesen elfogadott volna. (Utolsó, *L'immanence des vérités* című főművében is többször elismétli, a kommunizmus gondolata még épp csak megszületett: harmadik hulláma – a forradalmi és az állami után – küszöbön áll.)

A Platón-szemináriumok kontextusában (a fenti figyelmeztetésekre tekintettel) a „ténylegesen megélt...”, az „igazán”, a „va-

⁷⁴ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet* (1981–1982) (Paris: Gallimard, 2001), 171–173.

⁷⁵ FOUCAULT, *L'herméneutique*, 183.

⁷⁶ Magyarul: Michel FOUCAULT, *Az igazság bátorsága*, ford. CSEKE Ákos, Budapest, Atlantisz, 2019.

lódi tapasztalat” és hasonlók körül igenis elkelnek az idézőjelek. Ugyanis, mint a fenti négy paradoxonnal igyekeztem megmutatni, épp attól zavarbaejtő az esemény itteni elgondolása, hogy az allegóriában, illetve badiou-i átiratában, *minden csak még spektakulárisabbá, még színpadiasabbá válik*. A *didaktikából* nem egyszerűen allegória, hanem, egyfajta részvételi (ám: hierarchikus) színháznak a keretében, „katartikus”, megtisztító *tragédia* lesz. (Foucault is a katartikus mozzanatot nyomtatékosítja.) Olyan tragikus színjáték egyfajta részvételi színház keretében, ahol előbb a példaképnek kell *utólagosan* színre vinnie, mintegy *elismételnie* saját konverzióját, majd a fogolynak az ő tekintete előtt *hűen* le kell utánoznia, bemutatva, hogy a szituációban uralkodó „ígéretreztimmel” is szakított, vagyis nem pusztán a hamis képekkel és a relatív véleményekkel, de a belső reform elgondolásával is végérvényesen leszámolt.

Ezért lesz Badiou szerint a nevelés platóni elméletének alapkérdése, hogy a tanítvány mit bír *elviselni* (*supporter*), nem pedig az, hogy mit képes belátni vagy megtanulni. (Foucaultnál nem az igazság elviseléséről, hanem az igazságra való képességről, kapacitásról van szó.) Mert meglehet, hogy a tanulékonyosság minden ember veleszületett képessége, csak épp, így Platón (Badiou tolmácsolásában), minden ember természetszerűleg ignoráns. Ezért nem lehet tudást átadni. De nem is kell. A platóni nevelő nem *betanít*, hanem tapasztalatban részesít. Kiváltja a konverzió, a mássá válás tapasztalatát. Kivezet a napvilágra, ezáltal cselekvővé változtatja a nézőt. („...c'est une question d'être, pas une question d'avoir”) Vagyis nem olyan tanár a platóni filozófus, aki beleverné a diák fejébe a tudnivalót, sokkal inkább példakép vagy útmutató. Elfordítja a fejüket, kivezeti őket, jó példával elől járva megkönnyíti a tanítványok és/vagy követői számára, hogy elviseljék a sugarakat a vakító külvilágban. Olyasmire kell rávezetnie követőit, amiről tudja, hogy

kibirhatatlan lesz, és segítenie kell, hogy mégis elviseljék. Ezt a vezetést nevezi Badiou a „lehetetlennel való kísérletezésnek”. Erre szolgál a hatodik könyvbeli didaxist felváltó „poétikus átadás” (*transmission poétique*), a barlangnak a hetedik könyvben elővezetett allegóriája is, szolgaság és megszabadulás „mitikus fikciója”. „Az egyedüli kérdés az, hogy a szabaduló miként fogja elviselni a napfényt.”

Ugyanakkor azonban (köztudottan ez a platóni neveléselméletnek az *anabaszisztól* eltérő másik oldala: az *anamnézis*) olyasmire vezet rá követőit, hallgatóit (vagy a közönségét?), amit már mindig is tudtak, legalábbis sejtettek, amit pedig nem tudtak, azt úgymint hiábavaló „átadni”. Badiou ebben a – kissé talán leegyszerűsített formában – rekapitulálja, egyben affirmálja a reminiscencia tanát: „Platónnál a tanultság egyet jelent annak felismerésével, hogy mi mindent vagyunk képesek megtanulni vagy megismerni. Ez sosem redukálható az ismeretekre, habár természetesen az ismeretek is részét képezik a tanulásnak; az oktatás mintegy átkel az ismereteken, de nem az ismeretek megszerzése jelzi, hogy tanult-e az illető. Az jelzi, hogy felismerte-e, mi mindent bír megtanulni vagy megismerni. [...] Egy lehetőség belsőleges, immanens felismeréséről van szó, aztán e lehetőség orientálásának, kibontakoztatásának a problémájáról.” (550.) Ezért a jó tanár nem kiképezni akarja hallgatóját, hanem legyőzni benne a kishitűséget és a tehetetlenséget, melyek meggátolják, hogy birtokba vegye meglévő képességeit. Univerzális képességekről van szó: a tudásra való képességben nincs különbség az emberek között. Az akadályok pusztán képzeletbeliek – mai szóval, így Badiou, ideológiaiak; ezeket kell elhárítania az oktatónak, elősegítve a konverziót, a *metanoiát*, ami ennyiben *befelé* fordulás, immanens felismerés. A procedúra szubjektív elköteleződést, egzisztenciális részvételt igényel. Pontosan ebből fakad a nehézsége: „minden oktatás a megismerés-

hez kellő bátorságra tanít, és pontosan azért van szükség oktatásra, mert ez a bátorság nem velünk született képesség. Még azt is mondanám, hogy Platón számára ez a leglényegesebb. Ugyanis a szorosán vett megismerés érdekében el kell viselnünk (*supporter*), hogy az igazságok drasztikusan elütnek az uralkodó véleményektől, melyekkel épp ezért szakítani kell.” (552.) A hallgatót hozzá kell edzeni ahhoz, hogy képes legyen „elviselni a [lacani értelemben vett] valóst”, kommentál Badiou.

De attól még, hogy a tanuló önmagában ismeri föl a leglényegesebbet, nem valami individuális tapasztalatról van szó. Épp ellenkezőleg. Az oktatás végcélja, nyomatékossítja (akaratlanul foucault-i felhangokkal) Badiou, hogy a tanuló (az egyén) és szubjektivációja olyan „öntapasztalatként (*expérience de soi*)” menjen végbe, mely bekapcsolja őt egy igazságközösségbe, inkorporálja egy kollektív szubjektumba. Mivel ez nem az ismeretszerzésnek, még csak nem is a kapacitások tudatosodásának, hanem az igazságból való részesedésnek a pillanata, a szubjektiválódott egyén ilyenkor tapasztalja meg, hogy örökkévaló. (556.) Örökkévaló, mert onnantól fogva részét képezi valami rajta túlmutatónak. Ezt nevezi Platón „isteni természetünknek”, Badiou pedig „a nagy Másiknak”, mely kiiktathatatlan az igazság elgondolásának élményéből, ami ekképp sohasem szolisztikus, hanem ténylegesen *transzindividuális*. És éppen ezért univerzális is, azaz potenciálisan az egész világgal összeköt, és az egész világgal megosztható. (Ezzel szemben mindaz, ami partikuláris (sajátságos), betanítás, idomítás eredménye.) (557.)

A reminiscencia révén az oktatás *adottságokra* vezet rá, de az oktatás ettől csak annál fontosabb: „hisz bizonyos értelemben még szálnalmasabb nem tudni, amit ténylegesen tudunk, mint egyáltalán semmit sem tudni.” (530.) Az is megjegyzendő, hogy a gondolkodás ebben a platonikus felfogásban nem fakultás vagy szerv, hanem aktus: akti-

vitást (vagy aktiválást), testi-lelki-szellemi angazsálódást igényel (és az ilyen elválasztások felfüggesztését). Badiou értelmezésében Platónnál nincs „testileg” passzív gondolkodás, pusztán „szellemi”, nem érvényes a hagyományos szétválasztás; minden gondolat, ha valóban az, tettekre, cselekvésre ösztönöz. Ezért kell „a legszószerintibb értelemben venni” a kilépést és a velejáró fájdalmat. (531.) És azért a filozófusé a nevelői cím, mert egyedül ő képes közvetíteni a racionális tudás *matematikai* és a konverzió *poétikus* aspektusa között, anélkül, hogy dogmatikus kérdéssé, mintegy begyakorolhatóvá vagy bemagolhatóvá tegye az egzisztenciális fordulatot (a második szakítást), ugyanakkor azonban anélkül is, hogy megfosztana a tudástól (ami az első szakítás eszköze). Ő *példázza*, hogy „a tudás és a szubjektív átalakulás (*mutation subjective*) között nincs valódi szakadás, diszjunkció, elválasztás”: a kettő benne egy személyben egyesül – mint kívánatos. („A konverziótól elszakított tudás holt anyag. De a tudásmentes konverzió ugyanúgy vak, folyamányai többnyire kriminálisak. [...] A didaktika, az analitika oltalmazza a konverziót a nihilizmustól.”) (538.)

Írásmódjának nem csak tematikusan repetitív voltára, hanem behelyettesítésekkel előszeretettel élő fogalomhasználatára nézve is árulkodó, hogy Badiou a *L'Immanence des vérités*-ben hasonlóképp írja le az esemény hatását a szubjektumra, mint ahogy itt, a Platón-szemináriumban, a tanulást analizálja: „Az esemény valami mást mozgat meg bennünk, mint hétköznapi szükségleteink, mást, mint amit nyelvünk, képeink, explicit képzeink tekintetében uralni tudunk. Esemény az, ami megszakítja a végesség szükségyszerűségi láncolatát, és egy korábban hozzáférhetetlen belső energia (*une énergie intérieure antérieurement inaccessible*) használatába veti bele a szubjektumot – és ismétlem, a hozzáférhetetlenség a végtelen egyik ontológiai típusa. Amikor belevettünk [abba az „energiába”, ami önmagunkból mind-

addig hozzáférhetetlen volt], megérintjük a végtelent.”⁷⁷ Az érvelés szerint ebben a belső energiában rejlik „az igazságok immanenciájának tartaléka”. Ezt a bennünk lappangó „végtelen belső erőforrást” nyitja meg az esemény: aktivitásra ösztönöz, egész konkrétan művek (*œuvres*) megalkotására, mert az „emberállat” számára csak a maga előállította művekben manifesztálódik („érintható meg”) a végtelen, mint közös, univerzális igazság. Ennek előállítása minden eseménynek (mint az előállításhoz kellő energiák serkentőjének) a telosza.

VIII.

Badiou értelmezésében a nevelődés nem teljes, ha a pusztá kilépést segíti elő. A nevelésnek szerves része a visszatérés és a többiek kiszabadítása is. A francia filozófus szókincsére fordítva Platónnál máris a forradalmi előőrs, az avantgárd jól ismert problémája körvonalazódik. A dilemma konstans: hogyan lehet rákényszeríteni a távozókat a visszatérésre? Miként kerülhető el, hogy a forradalmi avantgárd elárulja az univerzális eszmét, és a nevében arisztokratikus vagy oligarchikus, represszív és egyenlőtlen rezsimet hozzon létre? Badiou szerint Platón erre nem ad világos választ. Konkrétan azért nem, mert nem gondolta el a végletekig a második szakítás követelményét és folyamányait. Platón úgy tesz, mintha máris létezne az állam, amely rákényszeríti a szabaddalakat a visszatérésre. Badiou viszont éppenséggel abban érdekelt, hogy a barlang allegóriáját egy eljövendő, egy megvalósítandó, egy állam- és kényszermentes politikai berendezkedés (a kommunizmus) létrehozásának előtörténeteként olvassa. Számára tehát két okból is kizárt, hogy a megszabadultak kényszerből térjenek vissza. Azért is, mert még nem állították fel a politikai be-

rendezkedést; és azért is, mert a felállítani kívánt politikai berendezkedésben nem lenne (kényszerítő) állam(hatalom). Azt kellett volna Platónnak elgondolnia, amit Trockij „permanens forradalomnak” nevez, és ami Badiou szerint nem más, mint a három körös időmozzanat – a kilépés, a visszatérés és az újabb kilépések – „történetiesített rendszere”. (536–537.) Evégett kell nem pusztán az első szakítást (a reprezentációk világával), hanem a másodikat is (a reformba vetett bizalommal) ambicionálni a foglyokban. Amennyiben Platón alulértékelt a poézist, a poétikai tudást vagy egyszerűen a költői műfajt, Badiou szerint végső soron megmaradt a „korlátozott idealizmusnál”, vagyis nem gondolta végig a második szakítást („a permanens forradalmat”), a badiou-i értelemben vett eseményt – mely az első szakításig jutók számára nem több (de nem is kevesebb), mint utópia –, pusztán a szubjektív dimenziójáig (a konverzió szükségességéig) merészkedett. Ám Badiou egész későn, csak a tizenhetedik szemináriumon mondja ki expliciten, hogy ennek oka – Platón arisztokratikus konzervativizmusán túl (az *Állam* mégsem forradalomelméletnek volt szánva) – vélhetően az, hogy a platóni episztemológiában *kimondhatatlan*, hogy a kilépéshez, a konverzióhoz „önmagában a matematika” (a kritikai felvilágosítás, a racionális nevelés eszköze) „nem elég”. Ezt sem a látszatoktól az ideákhoz való felemelkedés racionális elmélete (a hatodik könyv), sem a barlanghasonlat (a hetedik) nem fogalmazza meg nyíltan. Azonban (Badiou szerint) épp a két könyv közti *műfajváltás* – a racionális argumentáció fikcióra cserélése – a lenyomata annak, hogy Platón igenis felismerte a matézis poézissel való kipótlásának, következésképp a második, immár egzisztenciális szakításnak, a voltaképpeni sorsfordulatnak a szükségességét. „Következésképpen látnunk kell, hogy a második szakítás, annak az eszmének az elvetése, hogy lehetséges lenne olyan valódi megoldás, mely szintisztán csak kritikai volna, tehát

⁷⁷ Alain Badiou, *L’Immanence des vérités*, Paris, Fayard, 2018, 188.

a kritika kritikája, mely egyedül ösztönöz tényleges kilépésre, a költői jellegű (*type poétique*) nyelvi paradigmába illeszkedik. Csakis ez [a költői nyelv] képes megnevezni, megszervezni, formába önteni a kilépést mint olyat.” (569.)

Ez még csak azt sem jelenti, hogy a kettős szakítás csak a forradalmároknak lenne fenntartva. Badiou szerint elképzelhető olyan nevelés is, mely kettős szakításra kondicionál: nem egyszerűen kritikai szellemet tanít, hanem a kritika kritikájára is képessé tesz, vagyis annak belátására, hogy a racionális érvelés sosem elegendő a tényleges „kilépéshez”.

Ez Badiou olvasatának utolsó szava.

Néhány záró megjegyzés van hátra.

Badiou a nem-reprezentatív, nem-spektakuláris, nem-adekvációelvű igazság – a minden egyebet láthatóvá tevő, ám láthatatlan „vakító napfény” – elviseléséről beszél. Pontosan ezeknek a kérdésért tette fel Rousseau, Schelling, Nietzsche is, csak épp a görög tragédia kapcsán. Vagyis a tragédiában bemutatott borzalmaknak a látványa kapcsán. Más szavakkal, a hagyomány értelmezésében a platónihoz roppant hasonló kísérleti terepként vázolja az arisztotelészi poétika a színházat – még rousseau-i értelmezésében is! –, mint Badiou az antireprezentációs platóni nevelést, csak előbbi abból a feltételezésből indul ki, hogy a színtiszta félelem- és részvételtetés, amelynek előfeltétele a borzalmak látványa, folyamánya a katarzis, és ami valódi ismeretet nyújt és az önismeret lehetőségét kínálja, tehát segít leszámolni az illúziókkal, a téveszmékkal, a látszatokkal, paradox módon csakis reprezentációs keretek közt mehet végbe. Ezeknek a tiszta affektusoknak, minden ön- és világismeret előfeltételeinek az aktiválásához azért van szükség érdekmentességre, távolságra, reprezentációs közvetítettségre, a néző testi épségének biztos megóvására és a többi, mert az őket kiváltó erőszak, gyilkosság, élve eltemetés, válogatott testi-lelki szenvedés (vagyis, jobbra, a folyamányaik, hiszen nyílt

erőszakot nem vihettek színre), máskülönben („valójában”) láthatatlan. A színpalak mögött zajlik, ahová nem hatol be a platóni napfény. Arisztotelésztől fogva Kanton át Adornóig ezért képes az esztétikai tapasztalat olyan másságtapasztalatban részesíteni, amit a befogadó nem tudott születésétől fogva „már mindig is”; és nincsen semmi „haszna” sem: nem nyit meg belső energiacsapokat, nem ösztönöz rögvest cselekvésre, hanem éppenséggel tétlenít. Ez az állapot vagy diszpozíció, a tétlenülés (*désœuvrement*), túl van kontempláció és akció klasszikus metafizikai szembeállításán, hiszen sosem pusztán passzivitás, hanem részesülés is, részesülés olyasfajta idegenségtapasztalatban, mely semmiféle tudatos vagy szándékolt birtokbavétellel nem szerezhető meg. Erről a közvetíthetetlenül közvetített idegenségről és hasznosíthatatlanul hasznosuló negativitásról (a katarzis paradoxonáról) való lemondásnak a következménye Badiou diskurzusában a fizikai jelenlét, a tényleges cselekvés, az egzisztenciális tapasztalat, a valódi fájdalom, a hozzáférhetővé vált belső energia felfakadása, a kiapadhatatlan személyes erőforrások megnyílása, a végtelen megérintése és hasonlók klasszikus metafizikai („prezentista”) felülértékelése. Végül, a fikción keresztüli eseménytapasztalat mint félelmetes-részvételi megtisztulás (katarzis mint konverzió, *anabaszisz*, *metanoia* – Foucault-nál is): egy az arisztotelészi koncepcióval: a barlanghasonlatot *elő kell adni*, nem elég olvasni.

A szemináriumon mind a felszabadítás cselekvő alanya, mind az eseménye, mind a szenvedő nézője színházian kerül színre: szabadítónak prezentálnia kell saját „stigmáit”; az eseménynek egy korábbi eseményt kell „megidéznie”; a nézőnek ki kell nyilvánítania hűségét a korábbi eseményhez; az egész folyamat csak folyamatos reprízzel mehet végbe... Vagyis a megszabadulás éppúgy *nem* jelenlévő/jelenbeli, pusztán *megjelenített*, *repetitív* mozzanatokra támaszkodik, mint a „képek világa”, amelytől megszabadí-

tani hivatott; bent és kint között nincs (platóni értelemben vett) ontológiai különbség (az *Államban* a képek egyszerűen szimulákrumok, a külvilág egyszerűen valós, jelenlévő). Így viszont korántsem magától értetődő, hogy Badiou átiratában is ugyanazt a felvilágosodást beszélne el az allegória, mint Platónnál, ahol a barlangból való kijutásnak episztemológiai jelentősége van: a megszabadultak nem az igazsághoz, hanem a való világról szóló tényleges tudáshoz férhetnek hozzá. Érthető, hogy ezt az értelmezést Badiou nem kívánja feléleszteni. Hisz olyan masszívan technicizált világban, mint a miénk (a mikrofizika, a mikrobiológia, a mikrochipes információs technológiák, a big data, a számítógépes valószínűségszámítás és a többi világában), aligha lehetne különösebb meggyőzőerővel egy hagyományos empirizmus mellett érvelni, azaz úgy tenni, mint ha a barlangból kijutók saját érzékszerveikkel végre hozzáférhetnének magához a valósághoz, amelyet a közvetítőrendszerek bázisaként színre vitt barlang mindaddig elleplezett előlük. A szem homályosabban látja, a fül silányabbul hallja, a kéz durvábban tapintja a „valóságot” – nemcsak a gépeknél, hanem annál is, ahogy ugyanezek az emberi érzékszervek a gépek által felkínált nagyfelbontású, széles frekvenciájú audiovizuális tömböket tapasztalják. A gépesített barlanghoz képest a külvilág megtapasztalása sem érzéki, sem információs értelemben nem járhat mennyiségi vagy minőségi többlettapasztalattal. Az allegóriának ez az episztemológiai jelentésszintje számunkra néma. Ezért koncentrálnak az átírat a szimbolikus-politikai jelentéssíkra.

Mindezt akkor láthatjuk át jobban, ha komolyan vesszük Badiou sűrűn ismételt kijelentését, miszerint számára az egész folyamatban a szakítás (Platónnál hiányzó – vagyis „implicit”...) *második lépése* a leglényegesebb. Belátni, hogy az árnyékvilág – vagyis a fennálló szituáció: a „demokratikus kapitalizmus” mint termelési-politikai rendszer és

kulturális logika – hibás vagy hamis, nem elég. Jobban mondva, pusztán előfeltétele egy másik (Badiou számára jóval lényegesebb) elválasztás megtételének. Badiou interpretációjában az első elválasztást nem a felszabadulás alanya teszi meg; ő csupán elszenved, hogy az előző esemény stigmatizált tanúja kikökökenti kényelmes helyzetéből, erőszakosan elfordítja a fejét, az elválasztás pedig mintegy megtörténik, végbemegy „a szeme előtt”, mire az alany mindenféle személyes elhatározás vagy tett nélkül pusztán csak rádöbben a szituáció kontingens voltára, megváltoztathatóságára, ha tetszik, történeti esetlegességére. Valódi, szándékos részvételt s ahhoz kellő bátorságot csupán a második elválasztás, a *fontosabb és fájdalmasabb* szakítás követel tőle. Badiou azért értékeli többre ezt a mozzanatot, mert csak itt lehet tulajdonképpen „szubjektívációról”, vagyis (máshonnan vett, de idevágó kifejezéssel) önfelhatalmazásról, *self-empowerment*-ről, teológiára fordítva: önmegváltásról, de mindig *kollektív* szubjektumok megvált(ód)ásáról beszélni, ahol a magának adott jogosultságot az alany *nyomban* tette váltja, cselekvéssel iktatja be. Ez minden decizionizmus alaplépése. Márpedig a maoista-lacanista korai főmű, a *Théorie du sujet* óta Badiou filozófiai alapvetése, hogy a szubjektum nem előre adott, kizárólag akkor és ott jön létre, amikor és ahol meghozatik egy *döntés*, történik egy elvágólagos *szakítás* (ekkor még: elpusztítanak egy előző rendet) és megköttetik egy újfajta *elköteleződés* (ekkor még: beiktatnak egy újszerű jogrendet). „Minden szubjektum politikai” (azaz kollektív), írta 1982-ben. „Ezért létezik olyan kevés a szubjektum, és ezért olyan ritka dolog a politika.”⁷⁸ (A korai

⁷⁸ Alain BADIOU, *Theory of the Subject*, ford. és előszó: Bruno BOSTEELS (London: Bloomsbury, 2009 [1982]), 28. A kijelentés *részben* megismétlődik a „klasszicizáló korszakot” bejelentő ontológiai alapműben, a *Lét és eseményben*: „Le sujet est rare.” BADIOU, *L'Être*

Badiou cselekvésfelfogása sok rokonságot mutat más korabeli, a polgárjogi mozgalmak *utáni* radikális kisebbségi mozgalmak – például a militáns feminizmus, a különféle dekolonizációk vagy a kritikai fajelmélet – axiomatikájával; döntő különbségük, hogy – bár a felsoroltakhoz hasonlóan ő is egyetlen fundamentális antagonizmust állít (a proletariátus és a kapitalisták között) és egyetlen cselekvő csoportot tüntet ki (értelemszerűen előbbi) – a badiou-i szubjektum lényegileg inkluzív, lévén univerzális (internacionalista, multietnikumú, interkulturális, nem genderspecifikus), azaz sosem adhatók meg a hozzátartozás kritériumai biopolitikai, kulturális, teológiai vagy szociológiai alapon. Röviden: a szubjektum ritka, de bárki úgy *dönthet*, hogy létrehozza vagy csatlakozik hozzá.)

A korábbi szubjektumelméletnek a Plátón-szemináriumra csak a töredéke marad meg; még azt sem mondhatni, hogy a leglényege, ahhoz ugyanis túlságosan leegyszerűsödik az összkép. Persze a szubjektum változatlanul szándékos elköteleződést igényel (nem elég az első, elszenvedett ébredés; bátran vállalni kell a második szakítást is), emellett univerzális (bárki felszabadulhat) és kollektív (sosem csak egyvalaki szabadul fel, és minden felszabadultnak vissza kell térnie, azaz a szubjektum kiszélesítésén kell fáradoznia).

De Badiou számára semmi más nem igazán lényeges Platón barlanghasonlatában, csak a fennálló rend kínálta lehetőségekkel, egyben a korrekció letéteményeseivel vagy képviselőivel – a „reakciós baloldallal” (*gauche*) – való szakítás, a második, a fundamentális,

et l'événement, „Méditation Trente Cinq: Théorie du sujet”. Ám itt épp abban áll a voltaképpeni újítás, hogy már nem csupán politikai, hanem tudományos, szerelmi és művészeti szubjektumok is elképzelhetők lesznek. Ennek pendantja, hogy innentől kezdve a vadonatúj kezdetnek nem előfeltétele a pusztítás.

mely az elsővel szemben már megkívánja, hogy az igazságeljárás leendő lefolytatója „egzisztenciálisan” elköteleződjék olyasminek, amire egyelőre nincs precedens és ami, épp ezért, a szituáció felől teljes képtelenség (utópia). Tehát a voltaképpeni törés, az igazán lényeges elválasztás Badiou olvasatában a „valódi kommunisták” és a baloldaliak (szociáldemokraták, reformerek, polgári radikálisok stb.) között húzódik. A kilépésnek semmi köze az empirikus valósághoz. A *reformizmus* a voltaképpeni barlang; a baloldaliak az igazi foglyok. Ezért nincs a badiou-i reprezentációkritikának Debord-éhoz (akár: Baudrillard-éhoz) mérhető elmélete a reprezentációról vagy a spektakulumról (vagy a szimulákrumokról). Nincs rá szüksége; hisz itt csupán személyekkel és véleményekkel kell szakítani. Azonban pontosan ettől lesz (voltaképp vállaltan) dogmatikus. (Ezt készíti elő annak nyomatékosítása, hogy „minden igazság szükségképp ideologikusan jelenik meg”, amivel elvileg elmosódik a különbség a személyes meggyőződések és a közös politikai deliberációra felterjesztett racionális projektumok között.) Hiszen a kilépést a „poézis” hivatott jellemezni: nemhogy nem szorul racionális indoklásra, hanem *per definitionem* megindokolhatatlan; amint racionális magyarázatot fűz hozzá a szubjektum, máris olyan érvekhez kell folyamodnia, melyek legitimek a szituáción belül, azaz – mintegy bártortalanul – magyarázkodni kezd, és ahelyett, hogy „az ismeretlenbe ugrana”, óhatatlanul érthetővé teszi a döntését a „reakciós baloldal”, a „reformerek” és önmaga előtt. Márpedig a döntésnek vitathatatlannak kell lennie: nem lehet, nem is szabad sem verifikálni, sem falszifikálni. Ez azonban magának a dogmának a definíciója. Ez teszi lényegileg üressé a badiou-i politikai projektumot. Saját diszkurzív kényszereiből kifolyólag csupán formális meghatározásokat adhat. Mégcsak nem is a kommunizmus elgondolását célozza, pusztán a (szerinte) *valódi* antikapitalizmus markáns elválasztását mindenfajta, (sze-

rinte) magát baloldalinak *álcázó* kompromisszumtól, az „ugyanaz ismétlődésébe”, a *business-as-usual*-be visszahulló reformkísérletektől. Saját axiómáiból adódóan elmélete meggyőzőerejét csupán retorikailag növelheti. Ezért *kerül színre* heroikusan a „kilépés”. Ezért egyre *drámaibbak* a „kilépés” metaforái („ugrás”, „vetődés”...). Ezért *visel* Krisztust idéző stigmákat a megszabadult alany. Ezért *katartikus* a szabadulás. Ezért marad *ülve* a fogoly. És bizonyára ezért láttatja olyan *meszeszerűen* könnyűnek a kikerülést is: egyfajta prefreudiánus döntéselmélet szerint a felszabadulni vágyó tudatosan, meggyőződésből, tudattalan motivációtól, a felettes énjétől érkező tiltásoktól és társadalmi helyzetétől függetlenül, *szabadon* hozhatna döntéseket.

Ezzel szemben a *Théorie du sujet* még felettes én (Állam) és igazság (Tömeg), illetve szorongás és bátorság négyosztatú dialektikájában gondolta el a döntést. Az akkori elméletben nem jelent meg a platónihoz hasonló, eseményszerűen felbukkanó (Platónnál: államilag delegált) mintaadó szubjektum; a kollektív szubjektíváció ott a politikai pártokkal, mindennemű képviseletiséggel való szakítás (maoista) *tömegelmélete*. Így aztán a kommunista mozgalmon belül is töréseket iktatott, nem csupán a tágon értett baloldalt osztotta ketté.⁷⁹ Továbbá *a munkának* az emancipációra nézvést teljességgel perdöntő kérdését – kétkezi és szellemi munka elválasztásának fölszámolását – is a szubjektíváció kulcsmozzanatának tekintette. Ellenben a szemináriumon előadott Platón-olvasattal, ahol maga a munka elő sem kerül. Nyilvánvaló, hogy az allegorizált felszabadulás Platónnál tisztán a dologtalan osztály körében játszódik, hiszen az athéni rabszolgatartó társadalom;⁸⁰ azonban igenis

furcsa és magyarázatra szorulna, Badiou miért nem látta szükségét, hogy ezt is kiigazítsa vagy eltérítse. Így az ő felszabaduláselméletében sincsenek proletárok, minek folytán a törés nem munkások és tulajdonosok közé iktatódik, hanem a rendszer megváltoztatásáról különböző véleményeket valló (*tehát* jól informált, *ezért* rendszerszintű megoldási tervekkel foglalkozó) „szakemberek” (filozófusok? értelmiségiek? tanítók? politikusok? kulturális- és sajtómunkások?) körében, akik megengedhetik maguknak, hogy ne foglalkozzanak az anyagiakkal. Csak *számukra* jelenhet meg anyagtalan látszatok formájában a világ; csak *nekik* okozhat kizárólag a felszabadulás, nem pedig a mindennapos létezés fájdalmát; csak az *ő szemükben* szűkülhet az igaz-hamis dilemmája az eléjük tárt *információk* megbízhatóságára, elválasztva a bér munkási függőségi viszony közismert igazságtalanságaitól, és így tovább.

A *Théorie du sujet* még különös hangsúlyt fektetett azokra a csoportokra, amelyeknek nincs kijelölve semmilyen hely a társadalmi szimbolikában; a szemináriumi olvasatban viszont megint csak nem merül föl, mi a helyzet azokkal (Athénban sem csupán a rabszolgákkal, hanem a nőekkel és a „barbár”

historikus princípium meglétét feltételezi: eszerint a filozófia sosem képes felismerni saját korában, „miben rejlik a végesség kényszerének az ereje”; ezért „fojthatta el” Platón, egy „radikálisan újszerű végtelenség elgondolója”, a rabszolgaság brutális korlátozásának és kényszerének a problémáját. (Lásd BADIOU, *L'immanence des vérités*, 84–85.) Itt sem problematizálódik, hogy a rabszolgatartás megnyitotta kvázi-egyetemes dologtalanság (a szabadoknak) nem *kiiktathatatlan* előfeltétele-e a barlanghasználat megképezte felszabadulási modellnek. És a politikai jogoktól és önrendelkezéstől fosztott nőkről és a súlyosan korlátozott athéni vendégbarátságáról sincs szó itt sem.

⁷⁹ Vö. BADIOU, *Theory of the Subject*, 174. skk.

⁸⁰ Azt, hogy a rabszolgatartással számolni kell, kései főművében Badiou is elismeri; megoldásképp (ha ez megoldás) egyfajta transz-

idegenekkel), akiknek még a nézőtéren sem jutott hely.

Habár az oktatást illetően Badiou többször afirmálja: „ahhoz, hogy lehetséges legyen egy kortárs platonizmus, mindenkire ki kell szélesíteni azt, amit Platón az őrzők nevelésének nevezett. Legyen mindenki arisztokrata!” (509.), ez a „mindenki” sosem kap markáns kontúrokat; az egyetemes arisztokratizmus üres ideál marad; a legjobb eset is csak a legkisebb rossz: (hegeli módon) felszívja, homogenizálja, totalizálja a jellegükben különböző sokaságokat. Miként lenne képes mint pedagógiai gyakorlat kulturális, etnikai, vallási, szexuális másságokat (Badiou számára szitokszóval) tolerálni, sőt akár bátorítani? Nem kizárt, hogy alkalmas ilyesmire; de mivel konstraintív (hiszen *elvileg* minden másságot megszüntet), magyarázatra szorul. És nem feltételezné vajon az egyetemes arisztokratizmus a bér munka és magántulajdon eltörlését? Ha igen, akkor miért nem erről van szó?

Ahhoz, hogy csakugyan érvényes kortárs olvasatot nyújtson, azt is érdemes lett volna mérlegelni, miféle ökonómiára épül a platóni barlanghasonlat. Tudjuk, hogy Platón világa teljességgel napenergiával működik: „a Nap a látható dolgoknak nemcsak a láthatóság képességét adja, hanem a keletkezést, a növekedést és táplálkozást is biztosítja, bár ő maga egyáltalán nem keletkezik.”⁸¹ De azt is tudjuk, hogy a Nap szolgáltatja energiához emberi munkát is hozzá kell adni, hogy ne csupán a létező világ, de a társadalom is megmaradjon. Erről Platón nem szól egy szót sem. Ahogy Badiou-tól sem tudjuk meg, milyen erőforrásból működik a *kortárs* vetítés. Egyetlen szó sem esik arról, hogy a napenergiából hogyan lesz elektromosság; hogy miként nyerik ki a csúcstechnológiás projektorok és számítógépek megépítéséhez kellő nemesfémeket; hogy mivel fűtik a termet, ha hideg van, hogyan hűtik, ha meleg; és hogy

miként nem halnak éhen a leszíjazott nézők. És mindez nem korlátozódik a láthatatlan rabszolgamunka ókori és a Badiou-nál kitarkart bér munka kortárs problémájához. Ugyanis az sincs elgondolva, hogy a technomediális vetítőterem milyen viszonyban van a természettel.

A természet Badiou filozófiájában mindössze mint hamis totalitás van elgondolva.⁸² Sehol sem állítja fel azt a *nem csupán a modern ipari termeléstől, hanem az antikvitástól fogva* alapvető viszonyt a szükségletek folytonos kielégítésének biztosítására törekvő emberi technológia és kizsákmányolt tárgy, a természet között, amelyről *A gothai program kritikája* beszél.⁸³ A mindent megújító esemény, a badiou-i értelemben vett kommunizmus szemlátomást nemhogy nem terjed ki a természet felszabadítására, de még az sem képezi részét, hogy a felszabadult emberek legalább meghallják a civilizáció alatt nyögő természet „néma panaszát”, amelynek Benjamin és Adorno adtak hangot. Badiou olyannyira a reformereknek irányzott

⁸² Egy nem túl meggyőző Heidegger-kritika keretében, lásd: BADIOU, *Lét és esemény*, 119–125.

⁸³ „A munka nem a kizárólagos forrása minden gazdaságnak, hiszen a természet éppen annyira a forrása a használati értékeknek, mint a munka, amely maga is csak megnyilvánulása egy természeti erőnek, az emberi munkaerőnek. Az az ember, akinek munkaerején kívül egyéb tulajdona nincs, azok rabszolgája kell legyen, akik a munka tárgyi feltételeit megteremtik. Az ő engedelmséggel dolgozhat, csak az ő engedelmséggel élhet.” Karl MARX, *A gothai program kritikája (dokumentumokkal)*, szerk. KÁLMÁN Endre (Budapest: Kossuth, 1975), 17. Természetesen további mérlegelést igényelne, „természeti erőnek” tekinthető-e az emberi munkaerő; az ilyen felülvizsgálatlan axiómák miatt volt a marxizmus mindig is könnyen házasítható a spinozizmussal (*conatus*).

⁸¹ PLATÓN, *Állam*, 509b.

bírálatra fókuszál, hogy nem tűnik föl neki: a barlangja a semmiben lebeg, s egy „láthatatlan kéz” táplálja valamiféle misztikus energiaforrásból.

Érdekes módon civilizáció és természet dialektikájából Platón viszont mintha mégis megsejtett volna valamit. Ezt Badiou olvassa durván kisatírozva. Ezt olvassuk:

„Íme, emberünk ott áll, egyedül, egy végtelen táj kellős közepén. A túlradó fény megsemmisíti tudatát. [...] [L]assanként megpróbálja körbehordozni tekintetét, szeretné megnézni a hegycsúcsokat, a völgyeket, ezt az elkápráztató világot. Eleinte minden tárgy ragyogása elvakítja [...], [de] megpróbál hozzászokni a fényhez. Rengeteg erőfeszítés árán, egy magányos fa tövében végre sikerül kivennie egy fatörzs árnyékát, a falevelek fekete körvonala- it, s ezek az egykori világa vásznán látottakra emlékeztetik. Egy szikla tövében talált tócsában virágok és fűvek tükörképét véli felfedezni. Ezekről elindulva eljut magukig a tárgyakig. Lassanként elér odáig, hogy már bámulva csodálja a bokrokat, a fenyőket, egy magányosan legelésző bárányt. Ahogy az égre emeli pillantását, a holdat és a csillagképeket pillantja meg, s látja, ahogy felkel a Venus. Mozdulatlanul ül egy vén farönkön és lesi e csillag ragyogását. [...] Végül aztán majd eljön az a reggel, amikor megpillantja a Napot: nem valami megbízhatatlan víztükrökben, nem is valahol mint tükröződést, hanem önmagában, önmagáért, a saját helyén! Emberünk nézi, vizsgál- gatja, bámulja a Napot teljes valójá- ban, úgy, ahogyan ott *van*.”⁸⁴

⁸⁴ Karsai György fordítása e számban. Ld. 50–52.

A megszabadult ember nem egyszerűen „ki- lép”, hanem *a kultúrából a természetbe lép át*. Nem csupán a spektakulum és a kinti világ, nem is csupán a természet „tárgyai” és ön- maga között tanul meg különbséget tenni, hanem, mindenekelőtt, civilizáció és természet hierarchikus elválasztottságával ismerkedik meg. Saját elfeledett-elfeledtetett környezetére ismer a természetben; úgy érzi, hazatalált. Platón itt Rousseau-t előlegezi. A klímakatasztrófa küszöbén olvasva a sorokat, különösen vaknak kell lenni ahhoz, hogy ne tűnjön fel: a képek világának elhagyásával megnyíló tudástöbblet nem valami elvont lgazságban – az eszmék (Badiou-nál szándékosan formális) eszméjében – való részesülés, hanem a barlang rejtett alapjainak felfedése. Kétségtelen, hogy Platón szövegében az epizód idealista. Mivel az emberi történelem kezdeténél járunk, ez a természet még nincs megdolgozva. De egy kortárs olvasatnak azzal is számot kéne vetnie, hogy ilyesfajta *átlépés* elképzelhetetlen; ez a „káprázatos világ” legalább kétszáz éve nincs. A mesebeli tájat letarolták. Ezen az áron táplálták a barlangot. Ami köztudottan azzal járt, hogy természet és kultúra viszonyának klasszikus („rousseau-iánus”) színrevitele – az a hagyományos metaforika, amelynek keretében hihető volt, hogy a kultúra az ember látszatszerű vagy művi, a természet pedig az igazi otthona vagy valódi lényege –, a két szféra markáns elválasztásának képzetének összeomlásával réges-rég hamissá vált. Nincs hová átlépni.

IX.

Eldönthetjük, hiteles-e számunkra a badioui előadás. Belső koherenciáját tekintve azonban föltűnően hiányzik belőle egy szilárdabb reprezentációelmélet; hiszen „antikapitalista-antispektakuláris” esemény-, szubjektum- és politikafogalma így helyben hagyja a kéznél lévő, domináns, „valóságosan működő” reprezentációs *gyakorlatot*, mely nélkül az

egész koncepció magába omlana. Ennek két következménye is van. Egyfelől magára vonja Philippe Lacoue-Labarthe ítéletét, mely szerint Arisztotelésztől fogva, Hegeltől kezdve pedig hatványozottan, minden filozófia előfeltételezi a mimézist, vagyis egyfajta előzetes- vagy összínházat;⁸⁵ tehát nem lehet *prima philosophia*, első – eredeti, megalapozó – filozófia. Ezen nem segít, hogy a badiou-i filozófia saját feltételeit, egyben az igazság kondícióinak megalkotását a létező sokaságok formalizálására való négy nem-filozófiai operációnak (tudomány, szerelem, politika, művészet) mint afféle médiumoknak vagy *organonoknak* tulajdonítja.⁸⁶ Mivel ugyanis az események léte valamennyi médium működéséhez elengedhetetlen, ám esemény arisztotelészi értelemben vett színház (mimézi, cselekményszövés, elbukott múltbeli próbálkozás, példamutatás és példavétel, beleélés, katarzis...) nélkül nem valósulhat meg, azt mondhatni, *a teatralitás kondíciója* mind a négy másikat megelőzi, körülfogja, ám *tematizálatlanul*, egyfajta dogmatikus maradványként. Az antispektakulárisnak deklarált badiou-i eseményfogalom, így a szemináriumon elővezetett Platón-értelmezés is, ezt az összínházat: az elnémított mimézist visszhangozza.

A másik következmény, hogy a badiou-i esemény végső soron, bármi legyen is a „tematikus tartalma”, *formálisan* a kapitalizmus spektakuláris-kulturális logikáján is belül marad. Hiszen mind az előesemény stigmái, mind az új elköteleződés, mind maga az esemény is csak a kéznéllevő, a bevett, a „lehetséges” kódokkal megmutatható – vagy: eljátszható...

Nem pusztán anekdotikus megfontolásból, nem is csak a tematikus analógia miatt érdemes felemleni itt, a zárlat kapujában,

⁸⁵ Lásd: LACOUÉ-LABARTHE, „Az előzetes színház”.

⁸⁶ Vö. SIPOS Balázs, „Alain Badiou: Lét és esemény – Ismertetés, bírálat”.

Badiou értelmezését (és értékítéletét) a *Mátrix*⁸⁷ című sci-fi akciófilmről, mely ugyancsak a barlanghasonlat újraforgatásaként vonult be a kritikai köztudatba.⁸⁸ Badiou (talán nem túlzottan eredeti) meglátása szerint a *Mátrix* „arról szól, hogy miként található föl egy olyan eljárást a megjelenés rezsimjén belül, mely képes különbséget tenni a valós és a valós pusztá látszata között.” (199.) Konkrétan,

„a *Mátrix* a következő kérdéssel foglalkozik: miféle szubjektum küzd azért, hogy kiszabaduljon a látszat rabságából, a biológiai rabság szubjektivizált alakjából? Ez a program nyilvánvalóan platonikus: hogyan jussunk ki a barlangból? Az első rész nem ad választ, de minden jel arra utal, hogy a neoplatonikus kommentárok irányában kell majd keresgélni. A »Kiválasztott« feladata megindítani a valós manicheista háborúját a látszat ellen, ama látszat ellen, mely – a neoplatonikus teológiával összhangban – nem más, mint a Gonosz léte (azaz nemléte, valótlan-sága).” (198.)

Az értékítélet szerint a *Mátrix* ezt a más sci-fikben is felmerülő dilemmát

„igazán radikálisan fogalmazza meg. Hiszen itt nem is az a kérdés, hogy miként cselekedjenek a döntésképtelenség állapotában, hanem az, hogy *miként viseljék el vagy vállalják magukra a látszatvilágban a valós terhét*. A Kiválasztott az, aki képes azonosítani a látszatot a látszaton belül – ő az, akinek

⁸⁷ *The Matrix* (1999), r. Lana WACHOWSKI, Lilly WACHOWSKI.

⁸⁸ Alain BADIOU, „Dialectics of the fable”, in *Cinema*, ford. Susan SPITZER (Cambridge: Polity, 2003), 193–202. Az idézetek oldalszámait a főszövegben adom meg zárójelben.

odabent a barlangban sikerül rájönnie, hogy az árnyak pusztán csak árnyak.”

Eszerint a Kiválasztott mint *megvilágosodott* (Badiou ezt explicite nem mondja, de a film vizuális, figuratív és narratív metaforikája nem hagy kétséget afelől, hogy Neo, *the One*, a Mátrixon – a szimulált valóságon – belül mindig napszemüvegben mutatkozó, a látszatok forráskódjára rálátó egykori programozó ébredését vagy újjászületését követően neoplatonikus-spirituális értelemben *látóvá* vált) képes szilárd különbséget tenni látszat és valóság között, és pontosan azért képes ellenállásra, mert *bizonyosan tudja*, miben áll a valós(ág). A *Mátrixban*, Badiou véleménye szerint, „óriási filmes erő rejlik”, minthogy nem süpped bele az „eldönthetlenségekbe” és nem folyamodik valamilyen „misztikus külső erőhöz” sem; ehelyett „a képen keresztül intéz kihívást a képnek”; márpedig „ebben áll a mozi alapjait érintő” feladvány: „A filmművészet alapelve pontosan az, hogy szubtilisan megmutassák, mindez csak mozi, hogy a képsorok mindössze tanúskodnak a valósról, abban a mértékben, amennyiben *láthatóan* képek. Az ideához nem lehet azáltal hozzáférni, hogy elfordulunk a látszatoktól, vagy hogy a virtuálist ünnepeljük. Csakis úgy férhetünk hozzá, hogy a látszatot látszatként gondoljuk el, ezen keresztül pedig a lét azon aspektusaként, mely, amint megjelenik, a látásból való kiábrándulásaként válik gondolattá.” (200–201.) Az értelmezés és az ítélet ellentmondásban van a film szüzségével, miszerint Neo pusztán azért képes látszatként tekinteni a Mátrixot, mert az Ellenálló, pontosabban a Neóban (kimondottan) *hívó* Morpheus és Trinity nevű karakterek, „fölébresztették” és kivezették a látszatvilágból/barlangból, megmutatták neki a valóságot, ahol a kulturális és természeti világot réges-rég elpusztította az emberiség és a robotok harca, mely utóbbiak győzelmével végződött. De ami igazán figyelemreméltó Badiou értelmezésében (mi-

vel fényt vet mind a fenti Platón-értelmezésének előfeltevéseire, mind a „valós” lacani fogalmának használati protokolljára), az nem más, mint annak nyomatékositása, hogy a látszatokon keresztül, „a látszatokból kiábrándulva”, igenis elhatolhatunk „magához a valóshoz”; hogy ez az elhatolás mindenekelőtt bátorságot, heroizmust, egyfajta teher („a valós terhe) elviselését kívánja meg a szubjektumtól; és hogy a valós ismerete serkenti az ellenállás szellemét.

Ezt a vélelmet a szavak szintjén megerősítette a *Mátrix: Feltámadások*⁸⁹ című negyedik epizód egyik karaktere, akinek a szájából elhangzik a jelmondatszerű kijelentés, miszerint „*If we don't know what's real, we can't resist*” („Ha nem ismerjük a valóságot, nem bírunk ellenállni”), így nyomatékositva, hogy a Mátrix szimbolikus-imaginárius árnyékvilágával vagy digitális barlangjával a disztópikus, „pőre” valóság ismerete segíti az ellenállókat. De figuratívan (átvitt értelemben, a mondat kontextusát is figyelembe véve) rögtön el is bizonytalanította, ugyanis a kijelentést állító karakter éppenséggel az a Morpheus, akit a negyedik epizód „valóságában” és szimbolikusában is *szemlátomást* más színész játszik, mint korábban. Morpheus, Neo, Trinity és a többiek maguk is csak szimulákrumok (a szüzség szerint is), maguk is programok, korábbi Morpheusok, Neók, Trinityk utánezatai (a filmbeli Kiválasztott már a kilencedik); még ő maguk sem „eredetiek” vagy „valóságosak”, nemhogy az a különbségtétel, melyet (a filmen belül) valós és látszat közé vélnek beiktatni; ennyiben a *Mátrix* a barlanghasonlat „baudrillard-izált” olvasata; jóformán Baudrillard szimulákrum- és szimuláció-analízisének szó szerinti adaptációja.⁹⁰ A gépe világa „a valós sivataga” (le

⁸⁹ *The Matrix Resurrections* (2021), r. Lana WACHOWSKI.

⁹⁰ „[A] kortárs szimulátorok egybeforrasztják a valóságot, a valóság egészét, saját szimulációs modelljeikkel. Rég nem térkép és táj

désert du réel): nem valóság, hanem „hiperrealitás”. Az alakok nem személyiségek, ha-

kettőséről van szó. Valami eltűnt: az önálló különbség, a kettő közti elválasztás, amiből az absztrakció vonzereje fakadt. Egykor ez a különbség tette költőivé a térképet és vonzóvá a tájat, bájossá a fogalmat és csábítóvá a valóságot. A reprezentáció képzeletvilága, mely térkép és táj ideális egybeesésének őrült kartográfusi elképzelésében kulminált, egyszersmind omlott magába, maga is a szimulációba vész, mely immár csöppet sem spekulatív és diszkurzív, hanem szintisztán nukleáris és genetikusan procedúra. A metafizika egészének lőttek. Többé nem tükrözi egymást lét és látszat, valós és a fogalma. Nincs többé képzeletbeli koextenzivitás: a szimuláció léptéke a genetikusan miniaturizáció. A valóságot miniaturizált sejtekből, mátrixokból és memóriakártyákból, parancsikókból állítják elő – és mihelyt létrejött, számtalanszor reprodukálható. [...] Nincs többé valóság, hiszen nem keretezi semmiféle képzelet. Csak hiperrealitás létezik, melyet kombinatorikus modellek ragyogó szintéziséből állítanak elő atmoszféramentes hiperterekben. [...] Nem utánpótlás, nem megkettőződés, mégcsak nem is paródia zajlik. Hanem lecserélik a valóságot a valóság jeleire, vagyis minden valóságos folyamatot elbizonytalanítanak azok operatív duplumával, metastabil adatlapszerű gépezetével..., utóbbiak szolgáltatják a valóság jeleit, és rövidre zárnak minden bonyodalmat.” Jean BAUDRILLARD, „La précession des simulacres”, *Simulacres et Simulation* (Paris: Galilée, 1981), 10–11. Persze a baudrillard-i elmélet is „ideológia”, nem pusztán annak fentebb kifejtett badiou-i értelmében, hanem az idea és a dolog megkülönböztetetlenségének baudrillard-i logikája szerint – ezért mégcsak az sem egészen igaz, hogy a *Mátrixszal került a vászonra*; a gondolatmenettel koherensebb úgy fogalmazni, hogy már eleve a vászonra íródott.

nem előre megírt ikonok (beleértve a „felkelőket” is). Az esemény is (Neo ébredése; a forradalom; a feltámadás) csak programozott *bug*. A film inherens gondolkodásmódjának, annak, ahogy a mátrixbeli látszatvilágot, a hiperrealitást és az ikonikus figurákat egymáshoz képest pozicionálja, kevés köze van Jó és Rossz, Látszat és Valóság, Hős és Átlagember és más hasonlók közti szilárd különbségtételekben. Ez okozza, hogy hiába a (talán) közös platóni eredet, a Wachowskik műve nem igazán hozható párbeszédbe az az önmagaság autenticitásának decizionista kiküzdésében érdekelt *anthropo-véritéologie*-vel, melyet Badiou védelmez. Legfeljebb mint annak paródiája. Hiszen épp ikonok és világszerűségek sokasítását célozza, nem is pusztán neoplatonikus (manicheus, de egyben keresztény-messianisztikus – Badiou ezt itt is elhallgatja), hanem misztikus, teozófiai, New Age és más egyéb gondolatalkatok és ikonográfiák egymásra halmozásán keresztül. (Jellemző, hogy már az „eredeti” trilógiában is a szerelem lesz az a Badiou ellenkezése ellenére nagyon is misztikus, egyben végzettszerű – de talán szintén a gépek által programozott... – erő, mely Trinity és Neo sorsát szingularizálja.) Minden megragadó leleményessége ellenére tömegfilmes narrációs és figurációs logikára épül: képfelületét hollywoodi és hongkongi sci-fi-, harcművészeti- és akciófilmes sablonokból illesztették össze, és mint ilyen, mindenekelőtt szórakoztatási vagy *libidinális befektetési* felület, mely materiális valójában kevésbé a látásból való kiábrándulást, mint inkább a látás lekötését célozza. Nem kíván hozzáférést nyújtani a valóshoz, mert nem feltételezi, hogy a vásznat áttörve ki vagy vissza lehetne jutni bármiféle valósba; mert az a valós, amit megmutat, a programnyelv szimbolikusa, semmi egyéb.

De úgy tűnik, ennek a logikának (a filmes reprezentáció figuratív, narratív, metaforologikus kódjainak) az alábecsülése folytán a félreértett „szüzsé” és/vagy a figurák szájába

adott valóságértelmezések (látszólagos) konvergenciája a badiou-i axiomatikával már önmagában elégséges ahhoz, hogy Badiounak tetszen a film.

Ugyanakkor érdemes itt arról is szólni, hogy noha a barlanghasznosításakor a *Mátrix* sem tudja feloldani az allegória *ökonómiai rejtélyét* (nevezetesen, hogy milyen erőforrás működteti az egész gépezetet és táplálja a tétlen embereket), a Wachowskik legalább kísérletet tettek rá. (Ezt az aspektust Badiou szóba sem hozza.) A *Mátrix*ban működő energiakörforgás misztikus alapja a kiapadhatatlan életerő, amelyet minden halandóból születésétől haláláig ki lehet nyerni. Ezt csapolják az emberekről és alakítják elektromossággá, hogy működtethessék a gépeket és a *Mátrix* programját, amely „kellemes rabságban” tartja a foglyokat, sőt, feltételezhetően életerejük serkentésére is szolgál. Ez az ökonómiai aspektust, a rabságban tartás instrumentumát (élvezetes módon) magukkal a rabokkal előállított rendszer energetikai működését is figyelembe vevő értelmezés viszont nem más, mint *a barlanghasznalat szorosán véve Guy Debord-i olvasata*. Az viszont a *Mátrix*ban is homályos, hogy amennyiben a Föld erőforrásai csakugyan végleg kimerültek (a Nap többé nem világít, nincs természetes fény és hő, fotoszintézis, tápanyag, földművelés és állattartás), akkor vajon mi táplálja a születésüktől raboskodó, megcsapolt embereket. Pontosán ettől misztikus a *Mátrix* ökonómiája: el kell fogadni, hogy az emberekből emanáló életerő vagy *conatus* önmagában képes ellátni mindkét világot, a barlangbelit és a spektákulumot, és mindkét fajt, az emberit és a robotikusát.

Mindenesetre az is a második szakítás túlértékelésének a folyamánya, hogy az öt szemináriumon át húzódó értelmezés legvégén, a 2009-es sorozat záró alkalmával, Badiou kénytelen megadni a politikai reformizmus művészeti, szerelmi és tudományos megfelelőit is; csak így tartható fenn a tézis,

miszerint az igazság és a szubjektum létrehozása mind a négy területen lehetséges, azaz a szubjektíválódás összes badiou-i szférájára kiterjeszhető a barlang allegóriája. Így lesz „rossz kompromisszum” (ami Badiounál, persze, pleonazmus) a művészetben az akadémiizmus, a tudományban a pozitívizmus, a szerelemben pedig a házasság.⁹¹ Az esemény, következésképp a szubjektum, minden esetben kvázi dialektikus meghatározást nyer (valódi festészet a nem akadémikus, valódi felfedezés a nem pozitivistá...), de nem valóban dialektikus, melyben bennefoglatatna az átmenet, másság és azonosság konstans (mimetikus) játéka, hisz Badiou szigorúan feltételezi, hogy ezek az ellentétpárok *szubjektív* elhatározással, mintegy akaratlagosan szétválaszthatók.

Így viszont, hogy az eseményszerű, újdonság komponens mindig csak valami régivel szemben határozódik meg és viszont, nemcsak a szembenálló felek maradnak meglehetősen aluldetermináltak, de még csak az sem lesz világos, hogy ezt a valóságos újdonságkultuszt mi egyéb motiválja, ha nem *a régtől ismert* modernista program, mely egyben, mint sokan kimutatták, semmi más, mint a kapitalizmus alaptörvénye. Ismét mint a reprezentáció szintjén: meglehet, hogy Badiou újszerű tartalom mellett kardoskodik; logikája azonban spektakuláris.

Bibliográfia

- ARISZTOTELÉSZ. *Poétika*. Fordította RITOÓK Zsigmond. Szerkesztette és a jegyzeteket írta BOLONYAI Gábor. Budapest: PannonKlett, 1997.
- ARISZTOTELÉSZ: *Politika*. Fordította SZABÓ Miklós, HORVÁTH Henrik. Budapest: Gondolat, 1984.
- BADIOU, Alain. *Théorie du sujet*. Paris: Seuil, 1982.

⁹¹ BADIOU, *Pour aujourd'hui : Platon !*, 570–575.

- BADIOU, Alain. *L'Être et l'Événement*. Paris: Seuil, 1988. (magyarul: *Lét és esemény*. Fordította: CSORDÁS Gábor. Budapest: L'Harmattan, 2022.)
- BADIOU, Alain. „Dialectics of the fable”. In BADIOU, Alain: *Cinema*. translated by Susan SPITZER. Cambridge: Polity, 2003.
- BADIOU, Alain. *La République de Platon*. Paris: Fayard, 2012.
- BADIOU, Alain. *L'Immanence des vérités. L'Être et l'Événement 3*. Paris: Fayard, 2018.
- BADIOU, Alain. *Pour aujourd'hui : Platon ! (2007–2010)*. Paris: Fayard, 2019.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacres et Simulation*. Paris: Galilée, 1981.
- DEBORD, Guy. *A spektákulum társadalmá – Kommentárok a spektákulum társadalmához*. Fordította ERHARDT Miklós. Budapest: Open Books, 2022.
- DERRIDA, Jacques: „La mythologie blanche (la métaphore dans le texte philosophique)”. In DERRIDA, Jacques: *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- DERRIDA, Jacques. *Foi et savoir*. Paris: Seuil, 2001.
- DE VRIES, Hent: *Philosophy and the Turn to Religion*. Johns Hopkins UP, 1999.
- FOUCAULT, Michel: *L'herméneutique du sujet (1981–1982)*. Paris: Gallimard, 2001.
- FREUD, Sigmund. „Tömegpszichológia és énanalízis”. Fordította SZALAI István. In Sigmund FREUD: *Tömegpszichológia*. Budapest: Cserépfalvi, 1995.
- GADAMER, Hans-Georg: *Igazság és módszer*. Fordította BONYHAI Gábor. Budapest: Gondolat, 1984.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe. „Le théâtre antérieur”. In *Poétique de l'histoire*. Paris: Galilée, 2002. („Az előzetes színház”. Fordította SIPOS Balázs. In Budapest: *Helikon*. megjelenés előtt.
- LUKÁCS György: „Taktika és etika”. In *Forradalomban. Cikk, tanulmányok 1918–1919*. Budapest: Magvető, 1987.
- MARX, Karl: *A tőke*, I. kötet. Fordította RUDAS László és NAGY Tamás. Budapest: Szikra, 1955.
- PLATÓN. *Állam*. Fordította STEIGER Kornél. A jegyzeteket írta BÁRÁNY István, BENCZE Ágnes, KÁRPÁTI András és STEIGER Kornél. Budapest: Atlantisz, 2018.
- SIPOS Balázs: „Alain Badiou: Lét és esemény. Ismertetés, bírálat.” In merce.hu. <https://merce.hu/badiou-let-es-esemeny-biralat/>.
- TAUBES, Jacob. *Nyugati eszkatológia*. Fordította MÁRTONFFY Marcell. Budapest: Atlantisz, 2004 [1947].
- TAMÁS Gáspár Miklós: „Igazság és osztály”. Fordította SIPOS Balázs. In TAMÁS Gáspár Miklós: *Antitézis*. Pesti Kalligram, 2021.