

Performa 6 | 2017. szám
kultúratudományi és társadalomfilozófiai folyóirat

Főszerkesztő: Vajda Mihály

Szerkesztőbizottság:

Antal Éva

Fogarasi György

Kicsák Lóránt

Körömi Gabriella

Kukla Krisztián

Kusper Judit

Nemes László

Simon Attila

Szabó Csaba

Széplaky Gerda

Takács Ádám

Válastyán Tamás

Kiadja: Eszterházy Károly Egyetem Bölcsészettudományi Kara

Felelős kiadó: Dr. Pintér Márta dékán

Kapcsolat: performa@ektf.hu

ISSN 2498-731X

Webmester: Faa Balázs

Kicsák Lóránt

**A társadalmi képzelőerő szerepe a társadalmi-történelmi világ
konstitúciójában és megváltoztatásában**

Cornélius Castoriadis reménye

[...] új intézmények és új életmódok felbukkanása
nem „felfedezés”, hanem tevékeny alkotás.¹

Nem minden tanulság nélkül való felidézni Jacques Derrida Psyché-tanulmányának² azt a részét, melyben a korhangulat egyik fontos jellemzőjeként érzékeli az invenció vágyát és ígéretét, ami szerinte a korabeli tudományos munkák címadásában is kitapintható. A kettős genitívusz lehetővé teszi, hogy egyszerre gondoljunk az újra irányuló és az újból fakadó vágyra és reményre. Mire ideér elemzéseiben, a szerző már tisztázta, hogy ha ma (franciául) invenciót mondunk, nem vesszük tekintetbe a szó egy korábban létező, de a mindennapi használatból jó ideje eltűnt értelmét, amely valaminek a pusztta megtalálására utal. Ez az értelem csak elsőre hathat idegennek, mert ha a föltalálás fenomenológiai szerkezetét tekintjük, összhangban állónak tűnik vele. Ugyanis „[a] föltalálás precedens nélküli esemény, melynek újszerűsége eredhet a megtalált (föltalált) *dologból* (...) vagy (...) magából a «megtalálás» vagy a «felfedezés» *aktusából*”. Az előbbire példaként „egy korábban nem létező technikai berendezés, diszpozitív” föltalálását említi, „mint amilyen a könyvnyomtatás, valamilyen oltóanyag, egy zenei formula, valamilyen (jó vagy rossz) intézmény, egy távközlési eszköz vagy nagy hatótávolságú pusztító eszköz, stb.”. Az utóbbihoz sorolható „a Kereszt megtalálása, amit Konstantin császár anyja, Ilona vitt végbe 326-ban, Jeruzsálemben, vagy Szent Márk holttestének megtalálása Tintoretto képén”, mely események megnevezésére sokáig élt az invenció szónak a fent említett, „mára már kikopott jelentése”.³ Ha viszont manapság föltalálást emlegetünk, akkor a kritériumát így adjuk meg: feltaláló az, aki egy új, addig nem létezett dolgot először fedez fel vagy talál föl; és itt nem jöhet számításba, ha

¹ Cornélius Castoriadis: *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, 1975. 200–201.

² Jacques Derrida: Psyché. L'invention de l'autre. In Derrida: *Psyché. Invention de l'autre*. Paris, Galilée, 1987. t. I. 11–63.

³ Derrida: *Psyché*. 35. Persze, ismét szembe kell néznünk azzal az alapdilemmával, amelyre Derrida is felhívja a figyelmet, hogy elemzései és következtetései a latin nyelvűség kontextusában érvényesek. Őrzök viszont gyerekkori emlékeimben egy karácsonyi népi éneket, melynek egyik sora így hangzik: „... feltalálták barmok közt, keskeny jászolában” (ti. az angyal utasítására útra kelő pásztorok a Kisjézust). Egyébként a jelentésmódosulást lekövetve az említett Tintoretto-kép címét manapság többféleképpen is említik franciául: La Découverte vagy L'Enlèvement du corps de St. Marc.

valami eleve létezőt csak úgy, egyszerűen megtalálunk. (A minimális feltétel az adottságok újszerű elrendezése, diszpozíciója; innen ered invenció és diszpozíció megkülönböztetése és egymásra utaltsága: az új formák teremtése a fölталálás.)

Derrida még tovább megy és újabb jelentésmódosulásra vagy jelentésbővülésre figyelmeztet, hiszen a korhangulat kapcsán a fölталálásnak is azt a lassan beálló értelmét emeli ki, amelyik – szemben valami eleve létezőnek a megtalálásával, meglelésével, vagyis a rábukkanással, de szemben még a felfedezésével is, ami szintén valami meglévőre talál rá – valami *egészen újnak és másnak a kitalálásaként* határozódik meg.⁴ Hovatovább, szerinte a fölталálás mai vágya már nem horgonyoz le valamilyen egyedi, új *dolog* fölталálásánál sem (mely az újkorban engedélyezett kétféle lehetséges feltalálás, a mesei, illetve a technikai találmányok körébe illeszkednék), hanem egyenesen egy egészen új *világ* kitalálására áhítozik, ami tulajdonképpen egy *másmilyen élet* ígérését hordozza. Mintha a valódi fölталálás vagy invenció nem érhetné be kevesebbel. „Nem ezt vagy azt a dolgot akarjuk fölталálni, nem egy ilyen vagy amolyan *tekhnet* vagy mesét akarunk kitalálni, hanem a világot. Föl akarunk találni egy világot. Nem Amerikát, az Új Világot, hanem egy egészen új világot, új otthont, más embert, sőt, másmilyen vágyat stb.”⁵ Ehhez pedig elengedhetetlennek tűnik, hogy a fölталálás aktusa fölталált dologként abszolút értelemben újat és mást hozzon elénk, mint ami az egyre inkább beprogramozott fölталálásban vagy a rejtekező felfedezésében előre kiszámíthatóan már valamiképpen adva van. Az invenció, ha nem is szakít az eddigi hagyományokkal, mégis egyre inkább ennek az egészen új világnak az ígérését, lehetőségét, sőt szükségességét hirdeti. És amikor ezt: az új világ és új élet iránti vágyunkat akarjuk kifejezni, akkor „tolakszik valami miatt az «invenció» szó előtérbe gyorsabban és gyakrabban minden más rokon értelmű szónál (felfedezni, teremteni, elképzelni, létrehozni, megalapítani stb.)”.⁶

A folytatásban Derrida aztán összekapcsolja, s egyfajta természetes együttállásként mutatja be az egészen új, más világ/élet fölталálásnak vágyát a dekonstrukció vágyával, mintha csak azt a felismerést szeretné explicitté tenni, hogy az új felbukkanásának *lehetősége* a fennálló dekonstrukciójában rejlik, vagy hogy a dekonstrukció – elsősorban mint dekonstruktív munka, de általában is mint egy ethosz megnyilvánulása – már önmagában is valami újat enged felbukkanni, vagy erősebben: csak ez enged valami újat felbukkanni.

⁴ „[...] nem fogalmaznánk ma már olyan módon sem, hogy Kolumbusz „fölталálta (*inventé*) Amerikát”, csak abban az archaikus értelemben, ahogy a „Szent Kereszt megtalálásáról” (*Invention de la Croix*) beszélünk, ahol az invenció még jelentette valami már ott lévőnek a felfedezését is.” Derrida: *Psyché*. 41.

⁵ Derrida: *Psyché*. 34.

⁶ Derrida: *Psyché*. 34.

S vajon miért jár együtt a föltalálás vágya – ami egészen addig terjed, hogy egy új vágy föltalálásáról álmodik – a fáradtság, a kimerültség, a kiüresedés tapasztalata mellett is a dekonstrukció vágyával, mely még dekonstrukció és invenció látszólagos ellentmondását is kész dekonstruálni?⁷

Az itt említett kimerültség nem a kifulladásig hajsolt dekonstrukcióra utal, ami, persze, nem áll távol Derrida gondolkodási és előadói stílusától.⁸ A fáradtság a korabeli világ megújulási képességének kimerüléséből adódik. De nem csupán a nyugati jóléti társadalmak 80-as évekbeli konszolidációjának időszakára kell gondolnunk, amikor az élet a kiszámíthatóság jegyében éppen magára zárulni látszott. Mert ez a korszak is az egész európai kultúra szélesebb történelmi horizontjába illesztve érhető meg: a modern világ 20. század végi krízisét is a még mindig (mindenkor?) újratermelődő szellemi válság, a szellem önelidegenedése okozza; a kilábalás feltétele a szellem önmagára találása, az értelemképzés feladatának felvállalása, a legnagyobb fenyegetés pedig a fáradtság és a kimerültség – ahogyan erre Husserl *Az európai emberiség válsága és a filozófia* című előadása végén, a Nagy Háború után figyelmeztetett.⁹

Ebben a felfokozott várakozásban és vágyakozásban, az új világ és új élet föltalálásának reményében, a klasszikus utópisztikus elragadtatottságában ingatja meg hallgatóságát és olvasóit Derrida, amikor az invencióban rejtőző, de alig-alig hallható *invenire, venire* ígére, s a jönni, jövés, eljövétel, jövő képzetkörére utalva egy másmilyen jellegű viszony kialakítására biztat a jövőt illetően, és ennek leírásakor rendre a *venir* lehetőségének megőrzését garantáló fogalmi közegben mozog. Azzal szemben, amit a közkeletű és az elméleti irányú gondolkodás is hagyományosan a föltalálás lényegi elemének tart, nevezetesen az emberi, egyéni vagy kollektív szubjektum kezdeményező, uralkodó és irányító szerepét a föltalálás folyamatában (amit a föltalálás-politika legújabb kori törekvései

⁷ Derrida: *Psyché*. 35.

⁸ Vö. Jacques Derrida: *La langue de l'étranger. Le Monde diplomatique*, janvier 2002. <http://www.monde-diplomatique.fr/2002/01/DERRIDA/16038>. „A lehetetlen lehetőségét csak álmodni lehet, de az a gondolkodás, amelyik a lehetséges és a lehetetlen közötti viszonyt egészen másképpen gondolja el, ez a más gondolkodás (*cette autre pensée*), ami után oly régen áhítozom (*après laquelle ... je respire*), és amit néha a kifulladásig hajsolok az óráimon (*et m'essoufle dans mes cours ou dans mes courses*), talán jobban vonzódik ehhez az álomhoz, mint maga a filozófia.”

⁹ „Európa legnagyobb veszélye a fáradtság. Küzdjünk e minden veszélyek legveszedelmesebbike ellen (...), akkor a Nyugat emberi küldetésében való hitetlenség pusztító tüzéből, a kételkedés izzó lángjából, a roppant fáradtság hamujából az élet új bensőségességének és átszellemítésének főnixé támad fel, mint hatalmas és távoli emberi jövendő záloga: Mert csupán a szellem halhatatlan.” Edmund Husserl: *Az európai emberiség válsága és a filozófia*. In: Edmund Husserl Válogatott Tanulmányai. Fordította Baránszky Jób László. Budapest, Gondolat, 1972. 367. Motivumait tekintve teljes az egyezés Husserl, Derrida és Castoriadis diagnózisa között: a szellem önnön értelemadó és -teremtő erejében való kételkedésből adódik a válság, mely csak az kimerültséget legyőzve haladható meg. De forradalminak neveznénk-e Husserl szövegét és hangvételét abban az értelemben, ahogyan Castoriadis forradalomról beszél? Mennyiben igen és mennyiben nem?

tovább erősítenek), Derrida az invenciót az új ki nem kényszeríthető elérkezéseként (*venue*), uralomra jutásaként (*avènement*) érti, mely eseményszerűen (*événement*) következhet csak be, amiért felkészülni tudunk csupán az eljövételére; arra állhatunk készen, hogy hagyjuk eljönni (*laisser venir*), hogy helyt adunk neki, vagyis olyan helyzetet teremtünk – a fennálló konvenciók (*conventions*), intézmények dekonstrukciójával –, ahol az új, a más, az érkező, az eljövendő (*l'à-venir*) és maga a jövő (*l'avenir*) eljöhét, tehát vállaljuk az értékkritika és az értelemadás kiszámíthatatlansággal és eldönthetetlenséggel járó kalandját (*aventure*).

Az a tanulság pedig, mellyel Derrida meglátásai számunkra szolgálnak, nem más, mint hogy ugyanezeket a gondolatokat nagyon hasonló összefüggésbe ágyazva megtaláljuk – és nem is annyira különböző formában – Cornélius Castoriadis munkáiban is. A modernkori világ válsága szerinte is a modern társadalmak megújulási képességeinek kimerüléséből adódik, és egyet ért Derridával abban, hogy meghaladni a fásultságot a fennálló megkérdőjelezésével és új formák teremtésével sikerülhet, melyek „új létmódokat”, „a világ megragadásának, ábrázolásának, a világban való lakozásnak új módjait” hoznák magukkal.¹⁰ Ehhez pedig a mához és a jövőhöz való viszonyunk újraértelmezésére van szükség. Anélkül hangsúlyozzuk ezt a hasonlóságot, hogy bármilyen irányú hatást a két kortárs francia gondolkodó között explicit utalásokra támaszkodva ki tudnánk mutatni: Derrida felől az árulkodó hallgatást, Castoriadis felől pedig, Derrida nevének említése nélkül, a francia szellemi életet átható, mások által is képviselt destruktív, dekonstrukciós törekvések rideg elutasítását találjuk. (Tegyük hozzá, az elutasítás elméleti hátterének megvilágítása mellett: az elemzése középontjában álló társadalmi-történelmi valóság önálló létszféraként szerinte ugyanis olyan bázison nyugszik, mely összességében és elemeiben is meghaladhatatlan és ennyiben dekomponálhatatlan, mindenekelőtt a társadalmi képzelőerőn, a társadalmi képzetes jelentéseken, és a jelentésség viszonylatán. Ezek megléte és működése alapozza meg az intézményeket és az intézményesülés folyamatait. Ha ezek mégis dekomponálnának – vagy azért, mert megtorpan az értelemteremtés mozgása és értékvesztés lép fel a társadalomban, vagy mert szándékosan, az igazolás, illetve a kritika szándékával az eredetüket faggatva bontják részekre őket –, az egyként a válság jele.¹¹) Nem is az a célunk, hogy feltárjuk a

¹⁰ Vö. Derrida: *Psyché*. 41.

¹¹ Castoriadis kiélezi ezt a szembenállást, amikor az intézményeink eredetére irányuló mindennemű kérdezést értelmetlennek nyilvánít, mely éppoly értelmetlen, mint a heideggeri törekvés a létalapításra a fennálló ontológia kritikája révén. „[M]iért intézményesül egy társadalom akként, hogy jelentésekből egy világot intézményesít, miért esik egybe a társadalmi-történelminek a felmerülése a jelentés és az intézményesült jelentés felmerülésével, s végül miért van egyáltalán jelentés” éppoly értelmetlen kérdezni, mint azt, hogy „miért van egyáltalán valami és miért nincs inkább semmi”. Ezért ahelyett, hogy válaszolni próbálnánk erre a kérdésre, folytatja, inkább konstatálnunk kell azt a tényt, ami minden ilyen jellegű kérdésünknek a kiindulópontja, alapja és lehetőség-feltétele, nevezetesen hogy a társadalom csak intézményesítőn és intézményesülten van, csak a

hatástörténeti kapcsolatokat (noha nehéz úgy olvasni bármelyiküket, hogy ne jusson eszünkbe a másik; és az egybevetésnek néhol teret is kell majd nyújtánunk). Castoriadis gondolkodásának néhány alapvető mozzanatát szeretnénk elsősorban bemutatni, a társadalmi életet megújító föltalálásra, teremtésre vonatkozó gondolatait állítva a középpontba.

De hol kezdjük Castoriadis-ba, látván ezt a, nyugodtan mondhatjuk, robosztus életművet, melyre egy adott pillanattól kezdve – pontosan a fő mű, *A társadalom képzetes intézményesülésének* alapvetése után – nem annyira a kibontakozás, mint inkább az (auto)szuggesztív önisméltés a jellemző (ami az írásunkra is rányomja a bélyegét), a témák változatossága és hozzá szakadatlan újratárgyalásuk pedig eleve lehetetlenné teszi, hogy koherens egészként tekintsük, s mint ilyet, vezérszálak mentén mutassuk be?

A forradalmi politika és az autonómia terve

Kezdjük talán ott, ahol maga is valami újat akart elkezdni, ahol új értelem teremtőjeként lépett színre a politikai, filozófiai, tudományos vagy röviden csak a gondolkodás számára aktuálisan kiformált világban. A számos hely közül válasszuk azt, ahol bejelenti azt „az igazán új értelmet, melyet a «forradalmi politika» szavaknak *hordozniuk kell*”.

A „forradalmi politika” szavak igazán új értelme – amit, ismerve Castoriadis elméleti és gyakorlati bolyongásait a forradalom marxista, trockista stb. útvesztőiben, olvashatunk úgy is, hogy az *igazi* értelmük – csak akkor bukkanhat fel, ha a fennálló és uralkodó jelentések kritikáján keresztül sikerül új jelentéseket teremteni. Castoriadis új módon képzelel el és akarja elképzelteni velünk is a forradalmi politikát, ahol egyszerre van szó a politika és a

magát intézményesítő és az intézményesült társadalom létezik, az intézmény és az intézményesülés pedig elképzelhetetlen jelentésalkotás nélkül, mely két módon megy végbe: a gondolkodás és a cselekvés révén. „A társadalom intézmény(esülés)e a társadalmi cselekvés és a társadalmi megjelenítés/mondás intézmény(esülés)e”. C. Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 520. Ezért minden nyílt vagy lappangó dekonstrukció, mely az intézmények eredetére vagy céljára, archeológiájára, genealógiájára vagy teleológiájára irányul, be kell, hogy érje ezzel a terméketlen válasszal. Ehelyett inkább arra lehet törekednünk, hogy leíró módon bemutassuk az intézmények és az intézményesülés folyamatának a társadalmi élet megszervezésében játszott szerepét, benne a cselekvés lehetőségeit megnyitó erejüket, adott esetben az erőtlenségük okát és a belőle fakadó következményeket. Ha valaki mégis értelmesnek tartaná és felvetné az intézmények eredetére vonatkozó kérdést, legfeljebb akkor is csak annyit mondhatna, így Castoriadis, hogy minden intézmény más, már létező intézményekből meríti az intézményesüléshez szükséges erőt, amelyek épp aktuálisan megkérdőjelezhetetlenek, és mint ilyenek többé-kevésbé koherenssé szervezik a világban-létünket.

Ez azért mégsem esik olyan messzire a de(kon)strukció álláspontjától... Ha Castoriadis előfeltevéseinek kontextusában maradunk, akkor ezt a hasonlóságot úgy magyarázhatjuk, hogy a társadalmi képzelőerő, a képzetes jelentések és a jelentésség viszonyának redukálhatatlansága és dekomponálhatatlansága mellett is számot kell vetni azzal, hogy az intézményesülés folyamatai már korántsem dekonstruálhatatlanok, hiszen történetileg meghatározott eljárások szabályozzák (társadalmi rituálék, nyelvjátékok szabályai). Hasonlóképpen dekonstruálhatók a képzetes jelentések, ha nem egy adott korszak alapjaként tekintünk rájuk, vagy nem lényegeredetüket kutatjuk, hanem azokra a magmából kiemelkedő elemekre hívjuk fel a figyelmet, melyek alkotják.

forradalom/forradalmi szavak, és a belőlük képzett, forradalmi gyakorlatot előíró politika új értelméről. Egy értelem mindenkor összetettebb annál, hogy egyszerűen csak a szavak referenciájára redukálhatnánk, mert a tárgyi referencia mellett *hordoz* még valamit, ami referenciálisan beazonosíthatatlan, valamiféle vonzó, magával ragadó, cselekvésre ösztönző erő rejlik benne: az értelem megszólít, felszólít, megfelelésre készítet, ami előíró utasításig is felfokozódhat. A „forradalmi politika” értelmének újszerűsége nem abban rejlik, amit ezek a szavak külön-külön és együtt megjelölnek vagy leírnak, hanem abban, amit előírnak, azokban a tettekben, amiket végre kell hajtánunk, ha meg akarunk *felelni* az igazi értelmüknek. Az igazán forradalmi politika ugyanis nem elégedhet meg azzal, hogy megmarad a forradalom elméletének (politológiának, a politikáról való tudásnak vagy tannak), hanem gyakorlattá (politikává) kell lennie; olyan attitűdöt ír elő, ami az elméleti tevékenységet is mint gyakorlatot foglalja magában, mely gondolatok és szavak útján hatékonyan avatkozik be azon a területen, melyről beszél.

Lássuk hát az említett szöveghelyet:

Mint látjuk, a modern társadalom válsága nem kiúttalan. Csírájában magában hordozza az újat, ami felbukkanóban van. Azonban az új nem fog automatikusan érvényre jutni. Kiemelkedése az embereknek a társadalomban végbevitt tetteire támaszkodik, állandó és állhatatos ellenállásukra és harcukra, gyakran nem tudatos tevékenységükre. Ám az új addig nem is teljesedik ki vagy be, nem telepszik meg egy új társadalmi rendszerként mint a társadalmi élet új típusa, amíg nem válik egy bizonyos ponton a tudatos aktivitás tárgyává, az emberek tömegének tudatos tevékenységévé. Segíteni elkezdni (elkezdődni) ezt a tudatos tevékenységet, segíteni kibontakozásában mindenkor, amikor megnyilatkozik, ez számunkra az igazán új értelem, melyet a „forradalmi politika” szavaknak *hordozniuk kell*.¹²

Az 1979-ben megjelent kétkötetes *Modern kapitalizmus és forradalom* legutolsó írásának, *A modern világ válságának* (1965) záró sorait idéztem, melyek többek között arról tanúskodnak, hogy Castoriadis Marxnak és a marxistáknak a közgondolkodásban és még inkább a közvélekedésben meghonosodott forradalomkoncepciójával való szakításra biztat. Ez sem

¹² „Nous voyons ici que la crise de la société moderne n'est pas sans issue. Elle contient les germes du nouveau, qui dès maintenant est en train d'émerger. Mais le nouveau ne prévaudra pas automatiquement. Son émergence s'appuiera sur les actions des gens dans la société, sur leur résistance et sur leur lutte permanente et sur leur activité souvent non consciente. Mais le nouveau ne se complètera pas, ne pourra pas s'établir comme un nouveau système social, comme un type nouveau de vie sociale, s'il ne devient pas, à un certain étape, l'objet d'une activité *consciente*, d'une action *consciente* de la masse des gens. Pour nous, aider cette action consciente à commencer, et l'aider à se développer chaque fois qu'elles se manifeste, c'est le sens véritablement nouveau que doivent avoir les mots «politique révolutionnaire».” Cornélius Castoriadis: *Capitalisme moderne et révolution*, Paris, Inédit, 1979. t. II. 316.

önmagában, sem történeti távlatban nem tenne szert különösebb jelentőségre (számosan megtették ezt), ha nem tudnánk: ebben az időszakban olyan teoretikus vizsgálódásokba kezd, melyek a fent említett elméleti megállapítását a tudósi gyakorlatban juttatják érvényre. S teszi mindezt azzal a szándékkal, hogy forradalmian új forradalom-elképzelésével részesévé válják annak, amit elméleti vizsgálódásainak tárgyává tesz: részese legyen tehát a társadalmi-történelmi valóság felépítésének és megváltoztatásának azzal, hogy valami mást, újat (új értelmet, új jelentést) alkot és intézményesít az egyéni radikális képzelet és a társadalmi képzelőerő révén, segíti az új felbukkanását és kibontakozását, ha másképp nem, hát azzal, hogy teret nyit a számára.

Az 1975-ben megjelent *A társadalom képzetes intézményesülése* című munkájában, melynek előszava a *teremtést* nevezi az egyik vezéreszmének a társadalmi-történelmi világ helyes olvasatában, elméleti vizsgálódások egész sorával tárja fel – és nem egy helyen fenomenológiai szigorúsággal fejt ki –, milyen szerep hárul a *társadalmi képzelőerő* (*imaginaire social*) működésére és produktumaira, a *társadalmi képzetes jelentésekre* (*significations imaginaires sociales*) a társadalom öntézményesítő dinamikájában (*société instituante*) és ennek mindenkor aktuális „végeredményében”: az intézményesült társadalomban (*société instituée*). Ezek az első pillantásra homályosnak, néha már misztikusnak ható fogalmak azt a gondolatot közvetítik, hogy a társadalom azokat a jelentéseket, melyek révén értelmet ad „az életnek, a cselekvésnek, a választásoknak, a halálnak az ember életében, ahogyan a világnak is, amelyet e jelentések teremtenek, és amelyben az embereknek élniük és meghalniuk kell”, genuin teremtés útján hozza létre, és sajátlagos eljárásokban intézményesíti.¹³ De nem így alkotunk-e minden jelentést vagy értelmet? Valóban, de a Castoriadis által kiemelt jelentéseknek az adja a különlegességét, hogy *imaginárius* (képzetes, képzeletbeli, a képzeletből és a képzelőerőből származó) jelentések, amennyiben, más jelentésektől eltérően, „nem feleltethetők meg «racionális» vagy «reális» elemekre irányuló referenciáknak, és nem is meríthetők ki ilyenek révén.” Nincs sem észbeli, sem valóságbeli tárgyi referenciájuk, s ha hordoznak is ilyen vonatkozásokat, a teljes jelentésük nem merül ki ezekben: van bennük valami több és más. Ettől ugyanakkor nem válnak a semmiben lebegő egyéni képzelgésekké (fantazmákká), hanem közös képzetek és

¹³ Cornélius Castoriadis: La démocratie comme procédure et comme régime. In: C. Castoriadis: *La montée de l'insignifiance*. Les carrefours du labyrinthe IV. Paris, Seuil, 1996. 223. Az idézett hely teljességében így hangzik: „Ezek a jelentések adnak értelmet – mégpedig, a fogalom alapvető értelmében, képzetes értelmet, olyat, tudniillik, amely az emberiség spontán és motiválatlan teremtése – az életnek, a cselekvésnek, a választásoknak, a halálnak az ember életében, ahogyan annak a világnak is, melyet ők teremtenek, és amelyben az embereknek élniük és meghalniuk kell.” („Ce sont ces significations qui donnent un sens – sens imaginaire, dans l'acception profonde du terme, à savoir création spontanée et immotivée de l'humanité – à la vie, à l'activité, aux choix, à la mort des humains comme au monde qu'elles créent et dans lequel les humains doivent vivre et mourir.”)

eszmék jelentéstartalmaiként társadalmi szinten jutnak érvényre és maradnak hatékonyak, „mert csak egy személytelen és anonim kollektívum által intézményesítettként és megosztottként léteznek.”¹⁴ Intézményekben öltenek testet és ezáltal a közösségi kommunikáció terében működnek. Például, és ez nem egy a többi közül,

Isten, a monoteista vallások Istene képzetes társadalmi jelentés, melyet egy sor intézmény hordoz – közöttük az Egyház. Akárcsak a politeista vallások istenei vagy az alapító hősök, a totemek, a tabuk, a fétisek stb. Amikor az államról beszélünk, akkor is egy egész sor képzetes jelentéstől átlelkesített intézményről van szó. Mint ahogy a tőke, az árukereskedelem, a kamat esetében is.¹⁵

Azokra a jelentésekre és eszmékre, melyekben a társadalom rögzíti a tapasztalatait és megteremti a saját világát, hármas szerep hárul. Először is a világról létrehozott *reprezentációkat* alkotják meg és rendezik el, s ily módon magát a világot strukturálják. Az elrendezésnek a módja adja a társadalmak világának sajátlagosságát, ebben különbözik, például, a régi görögök világa a mi világunktól stb. Másodszor a cselekvések *célképzeteit* rögzítik, meghatározva, hogy mire kell törekedni, ehhez mit kell és mit nem szabad megcselekedni, illetve, hogy mit helyes és mit helytelen elkövetni. És van egy harmadik szerepük is, melyet nehezebb körülhatárolni és megragadni, de jelentősége annál nagyobb, hiszen egy társadalom *érzelmi* viszonyait jellemzi; a képzetes jelentések egyfajta korhangulatot, társadalmi *hangoltságot* jelenítenek meg, idéznek elő, tartanak elevenen.¹⁶

Fel kellene ismernünk – mint ahogyan ezt eddig nem tette sem filozófia, sem tudomány – azt „az alapvető tény, hogy a társadalom születését és a történelem alakulásait nem lehet természeti, biológiai vagy egyéb tényezőkkel «magyarázni», ahogyan egy «racionális» lény (az ember) «racionális» tevékenységével sem.”¹⁷ Ha ezt nem tesszük, téves értelmet tulajdonítunk a forradalmi politikának, és tévútra vesszük a nevében való fellépést is: természettől adott, racionális vagy funkcionális elemeket és okokat tételezünk majd az emberi

¹⁴ Cornélius Castoriadis: *Domaines de l'homme*. Les carrefours du labyrinthe 2. Paris, Seuil, 1999. 225. „Képzetesnek hívom ezeket a jelentéseket, mert nem felelnek meg «racionális» vagy «reális» elemekre történő referenciáknak, és nem is meríthetők ki ilyenek révén, és mert *teremtés* útján jönnek létre. És társadalmiak hívom őket, mert csak egy személytelen és anonim kollektívum által intézményesítettként és megosztottként léteznek.” („J'appelle ces significations imaginaires parce qu'elles ne correspondent pas à et ne sont pas épuisées par des références à des éléments «rationnels» ou «réels», et parce qu'elles sont posées par *création*. Et je les appelle sociales parce qu'elles n'existent qu'en étant instituées et participées par un collectif impersonnel et anonyme.”)

¹⁵ Cornélius Castoriadis: *Imaginaire et imagination au carrefour*. In: C. Castoriadis: *Figures du pensable*. Les carrefours du labyrinthe VI., Paris, Seuil, 1999. 95.

¹⁶ Castoriadis: *La crise du processus identificatoire*. In: *La montée de l'insignifiance*. 127–128.

¹⁷ Castoriadis: *Imaginaire et imagination au carrefour*. In: *Figures du pensable*. 94.

társadalmak működésének alapjában, és ezek megváltoztatásával remélünk változást generálni bennük. Ilyen univerzálék azonban nem léteznek, vagy ha léteznek is, éppen nem a társadalmak sajátosságait, a diakrón és szinkrón, vagyis történeti és kulturális sokféleségüket, hanem történelem nélküli egyneműségüket jeleníthetik meg. Ha viszont felismerjük a racionális és funkcionális magyarázatok terméketlenségét, az egyúttal elvezet az intézményesítő társadalmi képzelőerő létének, szerepének és működésének a felfedezéséhez. Akkor nyílik rá a szemünk, ha a radikálisan újnak a felbukkanását észlelve a történelemben, nem akarjuk azt transzcendens tényezőknak tulajdonítani, legyenek ezek a szó szokásos értelmében vett transzcendens létezők (Isten, istenek és ezek alakváltozatai, pl. ősök) vagy egy adott társadalom történeti kibontakozásához képest transzcendensek (történeti folyamatok természettörvényei, univerzálék). Márpedig ha az új megjelenésnek „magyarázata” – megokolása – nem lehetséges, akkor „tételeznünk kell egy teremtő képességet, *vis formandit*, egyéni és társadalmi szinten egyaránt.”¹⁸

A társadalomnak a mindegyre új értelmek és jelentések alakjában megnyilatkozó képzetteremtő, formaadó tevékenysége, a formák intézményesülésének és intézményesítésének, valamint önmegváltoztató képességének folyamatai képezik a *társadalmi-történelmi létszféra* dinamikus mezejét. Vagy másképpen fogalmazva: a társadalom nem más, mint *ön*teremtés, *ön*intézményesítés és *ön*intézményesülés a társadalmi létezés dinamikájában – ahogyan azt vizsgálódásainak előfeltevéseit taglalva az *Örökség és forradalom*¹⁹, illetve a *Képzelet, képzetes, gondolkodás*²⁰ című írásaiban Castoriadis kifejti. Azonban ezt a tényt minden társadalom saját intézményei által elfedi, és törvényeit, intézményeit társadalmon kívüli tényezőkre, jellemzően transzcendens erőkre vezeti vissza. *A társadalmi koherenciát biztosító, az élet kibontakozását segítő intézmények tekintélyének megteremtése áll a vallások eredetalapjában, és ez magyarázza az intézmények és a társadalmak alapjában vallásos karakterét.* Mivel a társadalmak nem ismerik (fel), vagy egyenesen elleplezik az intézményeik teremtésében játszott szerepüket, nem autonómak, hanem heteronómak, *azaz* vallásosak. Különös jelentőségre tesz szert ez az értelmezés egy olyan korban, amikor a hagyományos vallások folyamatos térvesztése a nyugati társadalmakban odáig jutott, hogy, szinte történeti példa nélkül, nem valamilyen vallásra alapozott kultúrát építenek, ami egyszerre jele a társadalmak autonomizációs folyamatának, és segíti is annak gyorsabb kibontakozását. Amennyiben azonban az autonomizáció folyamata

¹⁸ Castoriadis: *Imaginaire et imagination au carrefour*. In: *Figures du pensable*. 94.

¹⁹ Cornélius Castoriadis: *Héritage et révolution*. In: *Figures du pensable*. 129–145.

²⁰ Corbélius Castoriadis: *Imagination, imaginaire, réflexion*. In: Cornélius Castoriadis: *Fait et à faire*. Les carrefours du labyrinthe V. Paris, Seuil, 1997. 227–281.

ellenére ezek a társadalmak sem nélkülözik a heteronimitás valamely fokát, arra is rávilágít, hogy a mai társadalmakban a valláshoz hasonló szerepet tölthetnek be egyéb formák is, melyek ily módon valláspótléknak tekinthetők; gondoljunk akár a megdönthetetlen igazságokra hivatkozó politikai ideológiákra, középpontjukban a karizmatikus vezérekkel, vagy akár az ún. abszolút igazságot és tudást kutató tudományos tudásra, mint minden kérdésben való végső hivatkozási alapra. A hatalom és az igazság játszmáinak ezerféle arcára.

Hogy önnön létük stabil és megingathatatlan kereteit biztosítsák, a társadalmak bezárkóznak, *magukra zárulnak*, és mindenkori aktuális berendezkedésükben megdermednek, örökkévalónak tüntetve fel pillanatnyi állapotukat. Ebből viszont az is következne, hogy egy társadalmi rendszer, mielőtt létrejön és külső tényezőktől el-, ill. magába bezárkózik, örökkévalón fenn fog állni aktuális állapotában. Időben fennállóvá, vagyis történetivé azonban csak az a társadalom lesz, amelyik eme alaphajlandósága ellenére, az önátalakítás valamilyen képességével rendelkezik. Ezért, legyen ez mégoly csekély erejű és mégoly lassú folyamat is, valamiképpen minden (történetileg) létező társadalmat jellemez az átalakulás; talán a nyelvek történeti változása a legjobb példa erre minden szempontból. Ez az apró lépésekben zajló önátalakítás addig tart, amíg lesznek emberi lények és társadalmak, hiszen az emberek természetéhez és intézményeihez kötődik. Ha ez utóbbiak vasból lennének, mondja Castoriadis, akkor is ki lennének téve a lassú átalakulásnak, de nem önátalakításról lenne szó, hanem, mint a vas esetében: rozsdásodásról. Az intézmények azonban társadalmilag, értelemteremtő eljárások révén szentesített jelentésekben léteznek. Képzetes voltukból adódóan a jelentések csak addig hatékonyak, amíg emberi lények erős megszállással és megeléssel viszonyulnak hozzájuk. Ez érvényes azokra a szentesítő eljárásokra is, melyek érvényességgel ruházzák fel őket.²¹ Amikor megroppan a jelentések érvényessége, és már nem képesek sem helyes reprezentációként, sem érzelmeket megragadó ösztönzőként, sem orientációt nyújtó célképzetként betölteni a szerepüket, az *új jelentések alkotását*, a társadalom önátalakítását kényszeríti ki.

Ennek forrása többek között az egyének radikális képzelete, melyet a szocializáció folyamata sem képes megzabolázni és uralma alá vonni, amit a minden társadalomban megfigyelhető transzgresszió lehetősége és ténye igazol. A magára záruló értelemrendet azonban további tényezők is ingataggá teszik, ilyenek a társadalmiság előtti erők, melyeket az egyéni képzelettel együtt még könnyen szabályozhat a társadalom intézményesítő rendje. A más kultúrákkal való találkozás által kiváltott önreflexiós mozgás hatása már nehezebben

²¹ Lásd Castoriadis: *Héritage et révolution*. In: *Figures du pensable*. 133.

megzabolázható és uralható (s ennyiben gyorsabb változások esélye), de még ebben az esetben is rejtve maradhat mind a társadalom öntézményesítésének és öntézményesülésének folyamata (vagyis a társadalom önteremtésének ténye), mind pedig az önmegváltoztatásának és önátalakításának folyamata (vagyis a társadalom történetiségének ténye).

Az önátalakítás más formákban intenzív kollektív tevékenységként megy végbe, a törvények nyilvános megkérdőjeleződéseként és a saját törvények világos átalakítására irányuló erőfeszítésként nyilvánul meg. Ebben az értelemben beszélhetünk *forradalmi* periódusról az antik görög világban a Kr. e. VIII. és V. század között, és Nyugat-Európában kb. a XIII. századtól kezdődő időszakban. Ekkor teremtődött meg a társadalmi és az egyéni *autonómia terve*, és ma ennek a teremtésnek „köszönhetően gondolkodhatunk és beszélhetünk úgy, ahogyan tesszük”.²²

A társadalmi-történelmi létszféra létmódja, rögtön látszik, nem tematizálható a hagyományos történetfilozófiák, de a hagyományos ontológiák fogalmi kereteiben sem. Ez vezeti Castoriadist arra, hogy kérdéssé tegye nemcsak Marx, a marxisták vagy a hegelomarxiánusok történelemfelfogását, hanem általában a modernitásnak a történelemtől mint valamilyen (jellegzetesen isteni) transzcendentális tervnek vagy programnak a megvalósulásáról és megvalósításáról kialakított szemléletét. Ezzel együtt pedig a strukturalista antropológiának a társadalomról mint az ember természetes szükségleteit társadalmi univerzálékra absztraháló és a társadalmi valóságról ily módon mint funkcionális vagy racionális szerveződésről – a társadalmi intézmények, törvények, értékek, szokások, rituális előírások, gondolkodás- és cselekvésmódok stb. racionális vagy funkcionális eszméken nyugvó rendszeréről – kialakított elképzelését.

Ezen az úton jut szükségképpen odáig, hogy kérdőre vonja azt a hagyományos ontológiai szemléletet, amellyel ezek az elképzelések, tudván, tudatlanul, operálnak, és amely mindenhol egy egységesítő-rendszerező, ahogy ő nevezi: csoportosító-identifikáló logikát helyez előtérbe. Ahogy Hans Jonas megfogalmazza:

Castoriadis számára a természet- és társadalomtudományok önmegértésében az válik problematikussá, hogy alapjukat illetően nem reflektált függőségben vannak egy olyan ontológiától, amely a meghatározottságra épül. Hogy ettől elszakadjon, az intézményesült és

²² C. Castoriadis: Héritage et révolution. In: *Figures du pensable*. 134.

az intézményesítő [létszférák] változásának elméletét a „magma” ontológiájával szélesíti ki, mely minden meghatározott léthez folyékony mélyalapot rendel.²³

A magma azonban, tegyük rögtön hozzá, csak az egyik eleme Castoriadis alapvetésének: a jelentéseknek azt a potencialitását képviseli, melyből a képzelet teremtőtevékenysége merít, és melyből ennek révén aktuális(an új) jelentések emelkednek ki. Ontológiai szemléletmódváltást feltételező és előidéző elemzéseivel valójában azt célozzák, hogy sikerüljön lényegi szerepet biztosítani a történelemben – az ember minden biopszichikai és társadalmi-történelmi meghatározottsága ellenére, és éppen ezekre apellálva – az egyéni és kollektív *kezdeményezések szabadságának*. Ehhez valóban szükséges, de nem elégséges a meghatározottság-ontológia alapján a magmának nevezett alakítható, formálható, artikulálható folyamat tételni. Még fontosabb, hogy sikerüljön a történelmet helyesen vagyis a létnek alakot és formát adó emberi teremtőtevékenységként megértenünk és megtapasztalnunk, és ezt a tudományos vizsgálódásainkban is alapvető szempontként érvényesítenünk.

Hogy a forradalmi politika új értelme számára alapot találjon, ezért dekonstruálta tehát Castoriadis azokat a hagyományos gondolkodási és cselekvési sémákat, melyekben a napnyugati gondolkodás meghatározta a társadalom és a történelem jellegzetességeit. Ennek a dekonstrukciónak a során a hagyományos társadalomfilozófiai modellektől eltérően a képzelet teremtőtevékenységének lényegi szerepét hangsúlyozta a társadalom intézményesülésében és önátalakításában. Így érte el, hogy „a forradalmi tervnek olyan tartalmat adjon, mely az egyének és a tömegek *teremtőtevékenységét* helyezi középpontba”.²⁴

Ezzel pedig új értelmet nyer a történelem, és benne az ember szerepe is. Értelemadó szabadságunk felismerésében ugyanis aktív és tudatos ágensekké lehetünk. De nem afféle történelemcsinálókká, akik az Isten(ek) vagy más fensőbb és transzcendens erők által kovácsolt előzetes és transzcendentális tervet visznek végbe, a történelem valamilyen formában tételzett igazságát teljesítik be, melyet csak ők ismernek (jellegzetesen „tűzzel-vassal kiharcolják”). A társadalmi-történelmi valóságot alkotó képzetek és jelentések

²³ Hans Jonas: L'institutionnalisation comme processus créateur. Sur la signification sociologique de la philosophie politique de Cornélius Castoriadis. In: Giovanni Busino: *Autonomie et autotransformation de la société*, Librairie Droz, Travaux de Sciences Sociales, 1989, 173–190. („Pour Castoriadis, les problèmes qui surgissent dans la compréhension de soi des sciences sociales et naturelles sont essentiellement fondés dans la dépendance non réflexive vis-à-vis d'une ontologie de la détermination. Pour y échapper, il élargit la théorie de l'alternance de l'institué et de l'instituant en une ontologie du « magma », d'un fondement souterrain fluide de tout être déterminé.”)

²⁴ Nicolas Poirier: Cornélius Castoriadis. L'imaginaire radical. *Revue du MAUSS*, 2003/1 no 21, p. 383-404. 387. DOI: 10.3917/rdm.021.0383. <http://www.cairn.info/revue-du-mauss-2003-1-page-383.htm>

megalkotóiként és újjáteremtőiként ismerhetjük (f)el magukat, akik vállaltan új társadalmi jelentéseket teremtenek, vagy hagynak felbukkanni azzal, hogy kritikai éberséggel és dekonstruktív törekvésekkel teret nyitnak a számukra. Tevékeny és tudatos részesei lehetünk tehát a társadalom szigorú értelemben vett ún. *autonómia tervének*, amennyiben önmagunknak adunk törvényt, olyan társadalom tagjaiként, amely a törvények (a minden intézményt megalapozó autoritás) eredetét magára vezeti vissza, ahelyett, hogy a társadalmon kívüli (transzcendencia, természet, transzcendentális egyéni vagy kollektív szubjektivitás stb.) mezején horgonyozná le.

Az egyéni képzelet és a társadalmi képzelőerő teremtőtevékenysége

A képzelet és a képzetes szerepének megvilágításához szükséges újszerű ontológiai alapvetés momentumait Castoriadis többek között *A szubjektum mai helyzete* című tanulmányában fejti ki.²⁵ Ennek vázlatát Nicolas Poirier egyenesen azzal a szándékkal állítja tanulmánya elejére,²⁶ hogy keretet adjon Castoriadis életművének, összerendezze a rendkívül szerteágazó témákat, és koherenciát teremtsen a folyton ismétlődő, ugyanakkor „rende átdolgozott hatalmas anyagban”, és „a töredékesség ellenére is egységes gondolkodást az őt, egymástól elválaszthatatlan rétegben artikulálódó lét kifejeződésének” tekintse:

- a *primer-lét* alaptalan, artikulálatlan, állandó áramlásban lévő káoszként létezik;
- ebben jelenik meg az *élő-lét*, amivel együtt felbukkan a képzelet mint a formaadás képessége, sejti szinten éppúgy, mint a magasabb rendű szerveződésekben;
- a *pszichikai-létet* az tünteti ki, hogy már függetlenedett és defunkcionalizálódott a képzelet mint kép- és formaalkotási képesség; az előre általánosan jellemző önmagáért való léten belül pedig egy önálló létforma jelenik meg: az emberi lét;
- új ontológiai formaként jelenik meg a *társadalmi-történelmi-lét*, melyet az intézmények és az általuk megtestesített jelentések mindenkor sajátos együttese alkot (társadalmi dimenzió), mely az időben változásnak van alávetve (történelmi dimenzió);
- a társadalmi individuum magasabb fokán bukkan fel az *alany-lét* mint az emberi szubjektivitás reflexivitásként elgondolt radikális autonómiájának igenlése; az alany-lét alkotja az önmagáért való lét végső formáját, melyben az imaginárius explicit teremtőképesség formájában szabaddá válik.

²⁵ Cornélius Castoriadis: L'état du sujet aujourd'hui. In: C. Castoriadis: *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*. Paris, Seuil, 1990.189–227.

²⁶ Nicolas Poirier: *Cornélius Castoriadis. L'imaginaire radical*.

Anélkül, hogy belebocsátkoznánk ennek az ontológiai sémának a részletesebb megvitatásába, érzékelhetjük, hogy a megértés kulcsát a 3. pontban megjelöltek adják. A képzelet defunkcionalizálódása és autonomizálódása révén nem az organizmikus folyamatok, hanem azok pszichébeli képviselői *jelentik* a primer örömforrást. A psziché számára ezek lesznek a valódi információval bíró adottságok (legyen szó észlelésről, érzékelésről vagy készletéről). A képzet nem a lét megkettőzésével áll elő, hanem az adódás első fokaként van jelen.

A reprezentatív öröm dominanciája a szervi öröm felett eredményezi, hogy Freud a gondolkodás mágikus mindenhatóságáról beszéljen, amit, pontosítva a kifejezést, a tudattalan gondolkodás *reális* mindenhatóságának kellene hívnunk. Reálisnak, hiszen a tudattalan számára nem az a kérdés, hogyan alakítsa át a «külső valóságot» (erről mit sem tud), hanem hogy hogyan alakítsa át a képzetet örömtelivé.²⁷

Itt jelenik meg egy olyan valóságszféra, a szó szoros értelmében vett *valóság*, amely a kaotikus primer-lét artikulációjával létrejövő elsődleges valóság. Hiszen a radikális képzelet nem arra tesz képessé bennünket, hogy «képeket» lássunk (vagy magunkat lássuk) egy «tükörben», hanem hogy megállapítsuk azt, ami nincs, hogy olyasvalamiben lássunk, ami nincs jelen».²⁸

A képzelet autonómmá válásával autonómmá válnak az érzések, és a vágy is, és mindez – rétegeződve – alárendelődik a képzetes valóságtapasztalásnak. A defunkcionalizáció teszi lehetővé először a képzet és a biológiai szükségletek tárgyainak elválását, és ennek eredményeképpen biológiai jelentőség nélküli tárgyak megszállását (istenek, királyok, hazák stb.), ahogy azt az ugyancsak biológiai jelentőség nélkül való lehetőséget, hogy a psziché tevékenységei és ezek eredményei önmagukban pszichikai objektumok legyenek. Ez utóbbi alkotja a reflexió feltételét, és ezáltal válik képessé a psziché arra is, hogy az ingatag *quid pro quo* kapcsolatokat kezelje, ami viszont a szimbolizáció és a nyelv feltétele.²⁹

Erre az alapra épül rá az 5. pontban említett szabaddá vált teremtő képzelet. A kifejezés tautologikus, hiszen a képzelet nem egyéb, mint formateremtő képesség, mely az egyéni életben és a társadalmi életben egyaránt a léttapasztalatok megformálását, szó szerinti megképzését végzi el. „Ennek a *vis formandinak* a székhelye a képzelet, vagyis a lélek meghatározott képessége. A társadalmat intézményesítő *vis formandinak* pedig az anonim

²⁷ Castoriadis: L'état du sujet. In: *Le monde morcelé*. 202–203.

²⁸ Castoriadis: L'état du sujet. In: *Le monde morcelé*. 202–203.

²⁹ Castoriadis: L'état du sujet. In: *Le monde morcelé*. 203.

kollektívum, vagy általánosabban a társadalmi-történelmi mező”.³⁰ A képzetes minden formájában autonóm és független, ha nem is a primer léttől, attól a lehetőségtől mindenképpen, hogy valami rajta kívülre – valóságos vagy észbeli objektumra – vezessük vissza, ilyenből vezessük le, ilyenrel azonosítsuk. Bármennyire is képalkotásról van szó, mondja Castoriadis, „[a]z a képzetes, melyről én beszélek, nem valaminek a képe. Szakadatlan és lényegileg meghatározatlan (társadalmi-történelmi és pszichikai) teremtése alakzatoknak, formáknak, képeknek, melyek éppen azt teszik lehetővé, hogy szó legyen «valamiről». Amit «valóságnak» és «ésszerűségnek» nevezünk, szintén ennek a gyümölcse,”³¹ nem pedig, tegyük hozzá, alapja vagy vonatkoztatási tárgya.

A formaadás legjobb példája a művészet, mely egyértelműen nyilvánítja ki, hogy a léttapasztalatok megformálása szabad teremtésben történik: „A teremtés lényege nem az új «felfedezése», hanem az új megalkotása: a művészet nem felfedez, hanem alkot; és annak viszonya, amit alkot a «valóságossal» kétségkívül összetett viszony, de semmi esetre sem valamilyen verifikációs viszonylat.”³² Ebben a tekintetben viszont a művészettől nem különböznek sem a filozófia, de még a tudomány fogalmai sem:

[...] a bevett nézetekkel ellentétben a teremtő képzelet alapvető szerepet játszik a filozófiában éppúgy, mint a tudományban. Minden nagy filozófiai mű képzeletbeli teremtés, sajátos jelentések teremtése, mint amilyenek a filozófiai jelentések. Ezek nem „racionális” termékek. Az *idea* eszméje, például, nem empirikus indukcióból vagy logikai dedukcióból származik – ezek inkább előfeltételezik azt. Hasonlóképpen az olyan eszmék is, mint a *potentia* és *actus*, a *cogito*, a *monász* vagy a *transzcendentális*. Ezek óriási találmányok, melyek révén egy egész sor tény nyer megvilágítást a lét, a világ, a természet, az emberi gondolkodás, az emberek egymáshoz való viszonyának területén. És így van ez a tudományokban is. A nagy tudományos előrelépések új képzetes sémák megteremtésével mentek végbe, melyeket a tapasztalat kényszerített ki, de nem ebből a tapasztalatból eredtek.³³

A művészet és a filozófia, illetve a tudomány is a káosznak ad formát, különbség abban mutatkozik köztük, hogy míg a művészet teljesen szabadon teheti ezt, a teoretikus formák

³⁰ Castoriadis: *Imagination, imaginaire, réflexion*. In: *Fait et à faire*. 228.

³¹ „[L]’imaginaire dont je parle n’est pas image *de*. Il est création incessante et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de «quelque chose». Ce que nous appelons «réalité» et «rationalité» en sont des œuvres.” Castoriadis: *L’institution imaginaire*. 8.

³² „L’essentiel de la création n’est pas «découverte» mais constitution du nouveau: l’art ne découvre pas, il constitue; et le rapport de ce qu’il constitue avec le «réel», rapport assurément très complexe, n’est en tout cas pas un rapport de vérification.” Castoriadis: *L’institution imaginaire*. 200.

³³ Castoriadis: *Imaginaire et imagination au carrefour*. In: *Figures du pensable*. 101–102.

kénytelenek a rendelkezésre álló tapasztalathoz igazodni. Igazodni hozzá, de nem leképezni, hanem megformálni azt.

Társadalmi téren az új intézmények és új életmódok felbukkanása szintén nem felfedezés, hanem aktív alkotás, talán nem erős a megfogalmazás: amit társadalmi valóságnak nevezünk, az a *társadalmi létezés művészi megformálása*. Ez (lenne) a politika lényege. Castoriadis felfogásában a képzetes jelentések és eszmék nem a jövőbe vetített, igaz eszmények megvalósulását célzó utópikus logika alapján működnek (ami a legvilágosabban nyilvánítja ki, miben különbözik forradalomkonceptiója a hagyományos forradalom-elképzelésektől). Mindazonáltal lehetnek igazak vagy tévképzetek, hasznos, jótékony, illetve káros eszmék, és nem kétséges, hogy valamiképpen különbséget teszünk köztük. Viszont

[a]nnak a verifikációnak, amiről ezekben az esetekben szó van, semmi köze ahhoz a verifikációhoz, amikor Magellán földkörüli útjával igazolta azt a gondolatot, hogy a Föld gömbölyű. Kezdetben ez a gondolat olyasvalaminek a gondolata volt, ami nem adódott az észlelésben, viszont egy már megalkotott realitásban talált referenciára.³⁴

Többször is előbukkan Castoriadis írásaiban az a gondolat, hogy képzetes jelentések is rászorulnak a verifikációra, de más értelemben verifikálódnak, mint egyéb eszmék. A képzetes eszméknek is van valamilyen igazságértékük, de ez az igazság másképpen áll elő, mint egyéb képzetek esetén. Közöséges értelemben képzetnek olyan mentális reprezentációt nevezünk, amely egy tőle független létezőt jelenít meg és képvisel, legyen szó akár reális objektumról, akár konstruált tényről, és amely erre a tárgyra való helye vonatkozása révén verifikálódik. A képzelet teremtőtevékenysége nyilvánul meg akkor is, amikor egy feltaláló előzetesen elképzeli egy tárgyat, majd megalkotja, vagy egy tudós megfogalmaz egy hipotézist és ettől vezérelve észleleti adatokkal igazolja helyességét. Ám mindkét esetben van valamilyen, a képzettől független, megkülönböztethető, tárgyasult referencia, melyre a képzet vonatkozik. Ha nincs, akkor a képzet, helyesebben a ráépülő hipotetikus állítás tévesnek, hamisnak minősül. (Látjuk, hogy az ontológiai alapvetés okán, Castoriadis érvelése egészen más kontextusban mozog, mint Descartes-é, aki szerint az eszméknek nem, csak a kijelentéseknek van értelme igazságértéket tulajdonítani, és verifikációs eljárásnak alávetni őket. Egy idea vagy megvan a lélekben, vagy nincs, de nem igaz és nem is hamis. Ez a descartes-i elv abban a feltételezésben mozog, hogy az ideák olyan képek, melyek *valaminek*

³⁴ „Cette «vérification» n’a rien à voir avec la vérification, par la circumnavigation de Magellan, de l’idée que la terre est ronde, idée qui elle aussi se donne au départ de quelque chose qui n’est pas dans la perception, mais qui se réfère à un réel déjà constitué.” Castoriadis: *L’institution imaginaire*. 201.

a képei, láttuk, Castoriadis szerint ez utóbbi megszorítástól kell eltekintenünk ahhoz, hogy a képzetes valódi értelmét megragadjuk.)

A társadalmi képzetes jelentések és eszmék esetében ebben az értelemben nincs helye verifikációról, s így igazságról és tévedésről sem beszélni. Mivel ezeknek nincs előzetesen adott referenciájuk, maguk hoznak létre valóságtényeket, maguk hozzák létre azokat a valóságtényeket, amelyekre utalnak. Nem írnak le semmit, nem egy még nem létezőt jeleznek előre, hanem olyan cselekvésekben, történésekben öltenek testet, melyeknek maguk jelentik a formáját. Igazságuk így *gyakorlatilag* abban áll, hogy képesek létezni: betörnek és megmaradnak a közösségi, nyilvános kommunikációs térben. Feltéve, hogy hatékonyan abban, hogy egy társadalom megformálja, megértse és megossza a tapasztalatait és a vágyait, a szándékait és a céljait. És képesek cselekvési energiákat vonzani magukhoz, kijelölni a mindennapi létezés és a közösségi cselekvés kereteit és levezényelni őket azáltal, hogy a közösség tagjai megszállják őket pszichés energiákkal. Képesnek kell lenniük arra, hogy erőáramlásokat keltsenek, amelyek hús-vér embereket, materiális és fizikai folyamatokat és létezőket hoznak és tartanak mozgásban.

A képzetes kétféleképpen fejti ki hatékonyságát társadalmi szinten, egyfelől *intézményesítő*, másfelől *intézményesült* formában. Az intézmények testet öltött társadalmi képzetes jelentések: lehetnek materiálisak (eszközök, technikák, hatalmi kellékek) vagy immateriálisak (nyelv, normák, törvények). Az intézmények tekintetében sem a különböző társadalmak, sem pedig egy társadalom különböző korszakai között nem mutatható ki különbség. Minden társadalom minden korban nagyjából hasonló intézményekben szervezi meg a társadalmi életét, vagyis az intézmények szintjén csak közvetetten jelenik meg a történelmi változás. Azonban ezek az intézmények a különböző társadalmakban és a különböző korokban változó jelentéssel bírnak, mert eredendően ezeknek a mindig mozgásban lévő jelentéseknek a megtestesülései. Egy társadalom intézményesítő mechanizmusát a megtestesült és megfigyelhető intézmények felől lehet tetten érni. A társadalmak sajátlagossága nem az intézményeikben, hanem az intézményeiknek „tartalmat” adó jelentésekben és az intézményesítő folyamataiban áll. A többé-kevésbé szilárd intézményi kerethez képest a jelentések változékonyak, lebegők, képlékenyek, s mint ilyenek, kritikus értelmezések révén meg is változtathatók.

A képzetes társadalmi jelentések nem egy reprezentáció módján léteznek; más természetűek, amire hiábavalóan keresünk analógiát a tapasztalatunk más területein. Az egyéni képzetes jelentésekkel összehasonlítva, végtelenül tágasabbak egy fantazmánál (...), és nincs

meghatározott létezési helyük. Csupán deriváltan és kerülő úton lehet megragadni őket (...) A képzetes társadalmi jelentések – már ami valóban a végsőket illeti – nem *denotálnak* semmit, és szinte mindent *konnotálnak*.³⁵

A társadalmi képzetes jelentések megtestesülésével, Castoriadis szavaival élve, „az érzéki világba való ipso facto beíródásukkal és testet öltésükkel”³⁶ jön létre a gondolkodásnak és a cselekvésnek keretet adó intézményi rend. Ez biztosítja a társadalom időleges folytonosságát, az emberek életét – gondolkodását és cselekvését – szabályozó formákat, melyek reprodukciót és ismétlést tesznek lehetővé és követelnek meg. Amíg lassú történelmi változások vagy hirtelen bekövetkező események révén nem teremődnek új formák, hogy a fennállók helyébe lépjenek.

Az intézményi rend megváltoztatásának abban rejlik a lehetősége, ha új társadalmi képzetes jelentéseket vagy értelmeket teremtünk a létező eszmék újra értelmezésével. Így a jelentések és eszmék teremtése semmiből való teremtés (*ex nihilo*), ám nem semmivel (*cum nihilo*) és nem semmiben (*in nihilo*) történik, „[a]z új felbukkanásának lehetőségét hozza felszínre, a radikális újdonságot, a más kiemelkedését, valamit, ami más, és nem csupán különböző.”³⁷ Ez a másság annyiban mutatkozik teljesen újnak, amennyiben korábban nem létezett abban a formában, ahogyan felbukkan, de van egy közeg, amiben, és aminek az elemeivel és hajtóerejével operál a feltalálása. Mi képezi azt a közeget vagy alapot, ahonnan felbukkan ez a más? Egyfelől magának a társadalomnak a történetileg intézményesült, rétegződve jelenlévő tradíciója. Az új ezekből a társadalmi intézményekből és a társadalmi képzetes jelentések magmájából meríti azokat az elemeket, melyekből új formákat alkot. Másfelől pedig az egyéni képzeletből, annak működését, minden adottságát és

³⁵ „[...] Dieu, en tant que signification sociale imaginaire, n'est ni la «somme», ni la «partie commune», ni la moyenne de ces images (que les fidèles ont de Dieu), il est plutôt leur condition de possibilité et ce qui fait que ces images sont des images «de Dieu». Et le noyau imaginaire du phénomène de réification n'est «image» pour personne. Les significations sociales n'existent pas à proprement parler sur le mode d'une représentation; elles sont d'une autre nature, pour laquelle il est vain de chercher une analogie dans les autres domaines de notre expérience. Comparées aux significations imaginaires individuelles, elles sont infiniment plus vastes qu'un phantasme (le schème sous-jacent à ce que l'on désigne comme l'«image du monde» juive, grecque ou occidentale s'étend à l'infini) et elles n'ont pas un lieu d'existence précis. Elles ne peuvent être saisies que de manière dérivée et oblique [...] Les significations imaginaires sociales – en tout cas celles qui sont vraiment dernières – ne *denotent* rien, et elles *connotent* à peu près tout.” Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 215–216.

³⁶ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 513.

³⁷ Nicos Iliopoulos: *Cornelius Castoriadis et la création politique comme invention de nouvelles façons de vivre*. <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/cornelius-castoriadis-et-la-creation-politique-1/> letöltve 2017. 07.05. 0:18. 15. jegyzet: „... cette création est *ex nihilo* mais non pas *cum nihilo* et *in nihilo*. La création met en relief *la possibilité de l'émergence du nouveau*, de la nouveauté radicale, l'émergence de l'altérité, de quelque chose qui est *autre* et pas différent.” Vö. Castoriadis: *Temps et création*. In: *Le monde morcelé*. 267.

meghatározottság ideértve. Az új megformálódása és felbukkanása végső soron az egyéni képzeletre mint hatóokra megy vissza.

Mivel Castoriadis erről a kétféle képzeletről vagy képzelőerőről beszél, óhatatlanul felmerül a kérdés, hogy melyiknek van kézzelfogható elsőbbsége a másikkal szemben. A radikális képzelet – az emberi egyének pszichés működése – nélkül semmilyen értelem és jelentés nem képződne. Ha viszont a jelentések nyilvános státuszát tekintjük, lehetetlennek tűnik, hogy a nélkül a közeg nélkül létezzenek, ahol felbukkannak és működésbe lépnek, vagyis mindenképpen a társadalmi-történelmi létszférának kell elsődlegességet tulajdonítanunk. De nem egyszerűen azért, mert ez az egyéni létet meghaladó nagyobb erővel, hatalommal és maradandósággal bír. Hanem főleg azért, mert az individuum már eleve társadalmi termék, a fogantatása pillanatától zajló szocializáció hozza létre, e nélkül életképtelennek bizonyulna: az egyén monadikus fantáziavilágába zártan elpusztulna, elpusztítaná magát. A társadalom képezte és felkínálta jelentésekben és intézményekben kell megformálnia tapasztalatait, megteremtenie identitását, követve a szintén társadalmi identifikációs eljárásokat.

Mivel azonban a kollektív társadalmi képzelőerő létében és működésében egyaránt megragadhatatlan, a társadalmi jelentések bármilyen jellegű referenciális rögzítése pedig lehetetlen, mégiscsak csábítóan hat, hogy a társadalmi képzettest az egyéni képzeletre redukáljuk – amivel egyúttal megjelölhető tartalmat, tárgyi referenciát is tulajdoníthatnánk nekik. Castoriadis álláspontja azonban egyértelmű ebben a tekintetben:

Az egyén csak privát fantazmákat képes produkálni, de nem intézményeket. Néha mégis létre jön közöttük kapcsolódás, mégpedig térben és időben jól behatárolhatóan, például a vallásalapítók és más, «kivételes egyének» esetében, akiknek privát fantazmája a szükséges módon tölti ki a többiek tudattalanjában lévő üres helyet, s kellő funkcionális és racionális koherenciával rendelkezik ahhoz, hogy megélhetőnek bizonyuljon, amikor végre szimbolizálódott és szentesítést nyert, vagyis intézményesült.³⁸

Azonban, folytatja Castoriadis, ezek az egyébként ritka példák is csak annyiban lehetségesek, amennyiben társadalmilag kondicionáltak, a társadalmi-történelmi közeg a kivételes egyének

³⁸ „[...] Mais n’y aurait-il la possibilité d’une «réduction» de cet imaginaire social à l’imaginaire individuel – ce qui fournirait, du même coup, un contenu *dénotable* à ces signifiants? [...] Ce que l’individu peut produire, c’est des phantasmes privés, non pas des institutions. La jonction s’opère parfois, de façon même que l’on peut situer et dater, chez les fondateurs de religion et quelques autres «individus exceptionnel», dont le phantasme privé vient combler là où il faut et à point nommé le trou de l’inconscient des autres, et possède suffisamment de «cohérence» fonctionnelle et rationnelle pour s’avérer viable une fois symbolisé et sanctionné – c’est-à-dire institutionnalisé.” Castoriadis: *L’institution imaginaire*. 216–218.

esetében is redukálhatatlanul jelen van. A vallásalapítók, próféták (tegyük hozzá: forradalmárok és politikusok, ideológusok, tanítók, guruk, önjelölt bölcsek stb. valójában minden egyén, akinek szava különleges státusszal bír a nyilvános diskurzusban) színre lépésük pillanatában csak azért tudják üzeneteiket mint „jó hírt” közölni, mert az egyéneken kialakult az a predispozíció, hogy ekként értsék őket. Ezt a predispozíciót pedig a társadalmi-történelmi mező generálja, alakítja ki és tartja fenn. „A próféta akkor is az intézményesültben és annak segítségével dolgozik, amikor éppen *felbolygatja azt, tette erre támaszkodik rá*. Minden vallás, amelyiknek ismerjük a keletkezését korábbi vallások átalakulásával jött létre, vagy óriási mértékű szinkretizmust tartalmaz.”³⁹ Szépen rimel ebben a megállapításban a kivételes egyének helyzetének megvilágítása a semmiből, ám nem a semmiben és nem a semmivel való teremtés gondolatával.

Tegyünk most egy rövid, ám súlyos kérdésekhez vezető kitérőt, hiszen ezek fényében – vagyis ha minden új teremtésének előzetesen adott lehetőségek alkotják a kontextusát – egyszerre válik kétségesse az ún. egyéni és társadalmi radikális képzelet radikalitása és az általa teremtett másnak és újnak a radikalitása! Nem csupán azért, mert az állítólagosan radikálisan más új már eleve adott elemeket, struktúrákat és dinamikákat használ létrejövésében („a semmiből való teremtés nem a semmivel és nem a semmiben történik”), hanem azért is, mert a *helye* éppen, mint „a radikálisan más újnak a helye” eleve elő van készítve. Mielőtt létrejönne, ez a radikálisan más új, amiről mit sem lehet tudni még – sem azt, hogy mi vagy milyen, sem azt, hogy egyáltalán van-e – egy előre adott helyen történhet meg. Hogy hol van ez a hely? Castoriadis az emberek tudattalanjában lévő üres helyről, szó szerint lyukról beszél, melyet a kivételes egyének fantazmája képes megfelelően betölteni vagy betömni. De ez a hely valójában a társadalmi térben – a cselekvés és a kommunikáció nyilvános terében – van eredendően adva várakozásként, ami lehet bizonytalan körvonalú vágyakozás, de átfordulhat határozottan megfogalmazott és kinyilvánított elvárásba is. Így vagy úgy, de társadalmi létezőként vagyunk kiszomjazva az újra, a másra. És éppen a várakozásnak ez a helye az, amibe az újnak és a másnak be kell lépnie. Ahogy Derrida fogalmaz: a találmány csak akkor lesz találmány, ha elnyeri a találmány-státuszt, mely várja őt, még mielőtt létre jönne.

³⁹ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 218. Je souligne – L.K.

Miközben minden előre rá váró státuszt, számára előkészített helyet (címkét, nevet, kategóriát) szét kell robbantania vagy ki kell játszania. Ez az egyetlen módja, hogy újdonságát és másságát érvényre juttassa: „csak azzal a feltétellel [lehetséges feltalálás], ha a találmány, hogy valami új tudjon lenni, túllép azon a státuszon és azokon az előírásokon, melyeket ki akartunk róni számára.”⁴⁰ A találmánytól azt várjuk, tegye semmissé azokat a lehetőség-feltételeket, melyek létrejönni engedik, de nem utólagosan és visszamenőleg, hanem éppen abban a pillanatban, amikor a legnagyobb mértékben rájuk támaszkodik. Úgy támaszkodik rájuk, hogy egyszerre megerősíti és megsemmisíti őket. Ez a találmány meghatározása, és e miatt az aporetikus lényeg miatt tartja Derrida a nevéhez méltó találmányt lehetetlennek: az egyetlen lehetséges találmány a lehetetlen találmány(a).

Azt kellene tehát mondani, hogy az egyedüli lehetséges föltalálás a lehetetlen föltalálása lenne. A lehetetlen föltalálása azonban lehetetlen [...]. Való igaz, de ez az egyetlen lehetséges föltalálás: egy föltalálásnak olyan föltalálásként kell megnyilvánulnia, amelyik azt találja föl, ami nem látszott lehetségesnek; e nélkül csupán a lehetséges dolgok valamilyen programját fogja kibontakoztatni, az ugyanaz ökonómiája szerint.⁴¹

Ha ragaszkodunk ahhoz, hogy a találmány mindenkor egyedi, egyszeri és új, akkor nincs semmilyen előzetese. Márpedig minden találmányunk a programozott feltalálásban talál helyet magának, ami nem lényegi föltalálás, vagy lényegileg nem föltalálás, hiszen a meglévő lehetőségekből kikalkulált és ily módon levezetett volt (ilyennek bizonyult). Az ugyanazt, valami létezőt megismétlő előállítás történhet csupán.

S máris látjuk, mi a tétje a radikálisan más új föltalálásának lehetőségét, vagyis lehetetlenségét firtató kérdésnek. A státuszt kijátszó, az önnön lehetőség-feltételeit megerősítve-megsemmisítő, s ily módon lehetetlen találmány, mint az egyetlen lehetséges találmány valójában a legtisztább meghatározása a dekonstrukciónak:

[a]mikor a találmány megjelenik, minden számára előzetesen meghatározott státusz felbolydul vagy felbomlik. Nem lesz ettől minden föltalálás spontán módon rendbontó, sőt szerkezetbontó, dekonstruktív? S ha igen, akkor milyen dekonstruktív hatásai lehetnek egy találmánynak?⁴²

⁴⁰ Derrida: *Psyché*. 33.

⁴¹ Derrida: *Psyché*. 59.

⁴² Derrida: *Psyché*. 33.

A föltalálás vágya és ígérete nem egyszerűen kapcsolódik a dekonstrukció vágyához vagy ígéretéhez, hanem valójában azonos vele. A dekonstrukció vágya azt az ígéretet hordozza, hogy képesek lehetünk az életünknek értelmet, irányt, keretet adó egész intézményi rendet – mely magába zárkózva, hagyományként megrekedve mindenkor az élet korlátjává is válik – megerősítve megroppantani. Ígéretes vágya annak, hogy teret nyissunk és helyet adjunk a radikálisan más újnak minden olyan hely dekonstruálásával, mely eleve kirendelten készen áll a fogadására, és így azon nyomban el is eltörölni a radikális újdonságát és másságát. A dekonstruktív invenció valamiféle eredendő léttapasztalat, mely eredendőségét nem a szubjektum akaratából és nem az objektum lebíró erejéből nyeri, hanem éppen abból, hogy egy tiszta létesemény részesévé tesz, melyben még/már nincs sem szubjektum, sem objektum, s melyet semmilyen onto-teo-teleo-antropológia nem képes kimeríteni. Ezt nevezném egyszerűen *valóságnak*, mely minden, az érkezésére és fogadására kiagyalt fogalmi és technikai ravaszságunkat kijátszó, kérlelhetetlen és közömbös elérkezésként adódik. A dekonstrukció *tapasztalata* a valóság erejének megtapasztalása, mely kérlelhetetlenségének és közömbösségének bejelentkezésében összemérhetetlen minden létező és elgondolható erővel és erőszakkal. A nagy találmány, az igazi föltalálás mindenkor radikális léttapasztalás, s ennek évszázados formáiba fáradtunk bele. A más megtapasztalásához azonban át kell állítanunk ontiko-ontológiai beállítódásunkat, kimozdítva magunkat az intencionalitásból az eseményszerű felbukkanás felé.

A más föltalálása nem ellentétben áll az ugyanaz föltalálásával, hanem különbözik tőle, mégpedig abban, hogy másféle váratlan megérkezést jelez, azt a másmilyen föltalálást, melyről álmodunk, az egészen másnak a föltalálását, mely egy előre nem jelezhető, nem megelőlegezhető másságot enged eljönni, amelyhez semmilyen elváráshorizont nem áll készen, nem rendezkedett még be és nem áll rendelkezésre. Mégis fel kell rá készülnünk, hiszen engedni eljönni az egészen mást, ez nem jelenthet passzivitást, egyfajta lemondó passzivitás számára ugyanis minden ugyanaz. Jönni hagyni a mást nem a bármire kész tétlenséget jelenti. A más eljövetele, ha egyszer meg kell maradnia kiszámíthatatlannak és egy bizonyos módon véletlen-egyedi eseménynek (a másra a találkozásban akadunk rá), kétségkívül mindenféle programozás alól kivonja magát. De a más véletlen-egyedi eseményének különböznie kell a számításba integrálható véletlenszerűtől éppúgy, mint az eldönthetetlennek attól a formájától, mellyel a formális rendszerek elméletei számot vetnek. Minden lehetséges státuszon túl, az egészen más föltalálását azért nevezem még mindig invenciónak, mert készülünk rá, mert megtesszük azt a lépést, mellyel engedjük eljönni (*venir*), hagyjuk a föltalálásba jönni (*invenir*) a mást. A más föltalálása, a más eljövetele

biztosan nem *genitivus subiectivusként konstruálódik*, de nem is *genitivus obiectivus-ként*, még ha az invenció a más(ik)től jön is. Hiszen ez a más nem szubjektum és nem is objektum, nem én, nem tudat és nem is tudattalan. Felkészülni a más eljövételére: ezt nevezhetjük dekonstrukciónak. A dekonstrukció éppen ezt a kettős genitívuszt dekonstruálja, és mint dekonstruáló invenció, a más nyomában jár. Föltalálni ekkor azt jelentené, mint „tudni” kimondani azt: „jőjj”, és „tudni” felelni arra, ha a másik hív: „jőjj”. Megtörténik ez valaha? Ebben, ennek eseményében soha nem vagyunk biztosak.⁴³

Ezen a ponton válnak el Derrida és Castoriadis útjai egymástól. Ez a hosszú Derrida-idézet, mely nem mellékesen a „kései” *Derrida filozófiájának foglalataként* is olvasható, egészen más dimenzióba vezet, mint Castoriadis elemzései. Bár Castoriadis is a létadódás sajátos módjára koncentrálna a képzelet és a képzetes középpontba helyezésével, ellépve ezzel a hagyományos ontológiáktól és ontológiai kérdésfeltevésektől, a Derrida által említett esemény (a dekonstruáló invenció, a szubjektumon és objektumon, tudaton és tudattalanon túli létrészesülés, a létnek mint eseménynek a jönni hagyása) egészen más létfelfogást fejez ki, mint bármely ontológiai hagyományé, köztük a képzetesben adott léttapasztalás Castoriadis által felvázolt módja. Olyan létadódást igyekszik tapasztalattá tenni, ahol a lét tiszta közvetlenségét semmilyen forma, semmilyen intencionális törekvés nem korlátozza. Erre a tiszta adódásra nem a megragadás, a megértés, az okoskodás felel, hanem a létalapítás nietzschei gondolatára emlékeztető igent-mondás. Az igent-mondás az érkezőre és az érkezésére a lenni hagyásnak – mai fogalmainkkal egyelőre meghatározhatatlan – módja. Az inventív affirmáció az esemény érkezésére nem lemondó közömbösséggel, nem is erőszakos siettetéssel, hanem a kérlelhetetlen(ül) jövő biztatásával felel: „Jőjj!”. Ez az invenció semmiben nem hasonlítható a mégoly művészi és képzetes formateremtéshez, amiről Castoriadisnál olvasunk. A radikális egyéni és kollektív képzet, illetve képzelőerő túlon túl sokat hordoz még magában abból az alanyiságból, mely nagyobb beleszólást és kontrollt biztosít magának, mint az esemény lenni-hagyása.

Mindez, a forradalmi kezdeményezés szabadságának biztosítása mellett sem zárja ki, hogy Castoriadis Derridához hasonlóan nyilatkozzék a jövőről. A jövőt ő sem a jelen modifikációjaként, hanem eredendő értelemben érti meg. Azonban, mint lentebb még látni fogjuk, a jelen uralma alól kivont jövő nem a kiszámíthatatlanságában is igenelt jövő, hanem a múlttól determinált jelen; a hagyomány megszakításával szabaddá tett jövő, mely a szabaddá tétel aktusától, vagyis a forradalmi kezdeményezésektől, így végső soron tőlünk

⁴³ Derrida: *Psyché*. 53-54.

függ csupán. *Ennek* vagy egy *ilyen* jövőnek az elérkezésében játszik szerepet az egyéni és társadalmi képzelet vagy képzelőerő a művészettel rokon invenciózus formateremtése révén. Ahogyan ezt a jövőt siettetné a forradalmi politika, melynek, tetszik, nem tetszik, prófétái lehetnek csupán. Ebben a gondolatban a próféták az egyedüli példái azoknak, akik a radikálisan újat hozzák. Márpedig akinek a szava az emberek fejében lévő lyukat hivatott betömni, vagy a társadalmi térben meghatározott várakozást-vágyakozást kielégíteni, ha nem is hamis próféta, de semmiképpen nem messiás.

Az önálló társadalmi-történelmi létszféra az értelmezés és cselekvés mezeje

A kivételes egyének fantazmáiról szóló elemzése is jól mutatják, hogy Castoriadis vizsgálódásai során mindenkor különös gondot fordít arra, hogy ne csorbuljon a történelmi-társadalmi létszféra önállósága. Az intézmények (nyelvek, eszmék, értékek, morális előírások, rítusok, szabályok, jogok, törvények stb.) összességüként adott társadalmi-történelmi világ ugyanis nem vezethető le más, alapvetőbbnek tartott létszférákból, és nem is vezethető vissza ilyenekre. Önállósága viszont csak úgy őrizhető meg, ha szakítva a filozófiai és tudományos redukciók eljárásaival, a világot nem redukáljuk előbb pusztá fizikai valósággá, hogy utólagosan ruházzuk fel azokkal a specifikumokkal (értékminőségekkel), melyek a társadalmi és történelmi létet jellemzik. Ám amikor Castoriadis önálló létszféraként határozza meg, különös módon még a hozzá legközelebb álló fenomenológiai életvilágtól is elhatárolja. A társadalmi-történelmi világ eredendő konstrukció, mely egyfelől nem azonos a fenomenológiában eredendőnek tartott interszubjektív világgal, másfelől pedig nem is annak „kiterjeszkedése”, avagy egyik dimenziója. Eredendősége abban áll, hogy „végtelenül meghalad minden interszubjektivitást”,⁴⁴ és nem az értelemadó tevékenységében az igazságra törekvő interszubjektív fenomenológiai tudat konstituálja. Valami megfoghatatlan és obskurus, ráadásul magát is elfedni igyekvő, és minden megvilágítási-tisztázási kísérlet által sokszor csak még jobban elleplezett eredetalapra épül.

Az egyéni psziché ún. *radikális képzeletének*, illetve társadalmiasult alakzatának, a kollektív *társadalmi képzelőerőnek* tudattalanul működő formateremtő tevékenysége, nem zárja ki, sőt egyenesen igényli, hogy az automatikus intézményesülési folyamat átvilágítás révén áttekinthetővé, megvitathatóvá és átalakíthatóvá váljék. A megvilágítás, átvilágítás, tisztázás, érthetővé tétel értelmét hordozó *élucidation* szóval nevezi meg Castoriadis a maga

⁴⁴ Cornélius Castoriadis: Pouvoir, politique, autonomie. In: *Le monde morcelé*. 114.

sajátlagos módszerét, hogy megkülönböztesse a magyarázattól, értelmezéstől, kifejtéstől, melyek mindegyike valami meglévőnek tételezett és szükségszerűnek tartott igazság feltárását és leírását ígéri egy kívülálló tekintet által, amit egyben a társadalmi fenoméneket magyarázó oknak minősíthetnénk. A megvilágítás ezzel szemben egy magunk számára végzett munka, melynek révén „megpróbáljuk elgondolni, hogy mit csinálunk, és megtudni, hogy mit gondolunk”,⁴⁵ és ahol nem kívülállóként, hanem nagyon is érintettként reflektálunk saját életünkre, tudatosítjuk a társadalmi létezésünkben érvényesülő kereteket. Mivel ennek az életnek a kibontakozását nagyrészt tudattalanul ható ismeretek, értékek, cselekvési szabályok, szokások, törvények szabályozzák, maguk is tudattalan cselekvéseket generálva és szabályozva, a megértő megvilágítás tudatossá tételt jelent. Nem valamilyen örök vagy szükségszerű, objektív igazságot tár fel, hanem a tudattalanul ható és működő folyamatokat tudatosítja, ettől remélve, hogy a társadalmi-történelmi meghatározottságunk tudatossá válása tudatos cselekvéseket generál majd. Ettől lesz a megvilágítás egyfajta felvilágosítássá, sőt a kanti értelemben vett felvilágosodássá, a forradalmi politika eszméjéhez és az autonómia-projekthez alkalmazkodó adekvát értelmiségi attitűd meghatározásává.⁴⁶

A társadalmi átalakulások lehetőségét a társadalom képzetes újraintézményesítése jelenti. Hiszen a társadalom bezárkózása a társadalmi képzetes jelentések teljességének magára zárulását jelenti, hasonlóan egy algebrai rendszerhez, melyet akkor neveznek zártnak, ha a rendszer elemeivel felírható összes egyenlet megoldása is a rendszer eleme. Egy zárt társadalom vonatkozásában ez azt jelenti, hogy minden kérdésre, melyet az adott társadalom nyelvén (uralkodó nyelvjátékaiban és társadalmi gyakorlataiban) fogalmaznak meg, a válasz a domináns jelentéseken és rituális nyelvjátékokon, társadalmi rituálékon belül található. Belátható, hogy ezen az alapon az intézmények és a jelentések érvényességére vonatkozó kérdéseket fel sem lehet tenni. Tulajdonképpen minden társadalom megreked valamilyen hagyományban, be van zárva a maga „hagyományába, ami azt jelenti, hogy a hagyomány legitimitására vonatkozó kérdést nem tesszük fel”.⁴⁷

A társadalom válságának a képzetes jelentéseket és eszméket teremtő tevékenység válságáról árulkodik, minden más válság vagy válságtünet ebből ered. A jelenkori válság megvilágításában Castoriadis ennek fényében arra az értelmezésre jut, hogy az az egész

⁴⁵ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 8.

⁴⁶ A történelem megértésében a magyarázat, kifejtés szándéka eleve kudarcra van ítélve, az erre való törekvés a történelem félreértését jelzi. Hogyan lehetne megmagyarázni vagy kifejtetni a teremtés fázisait, pillanatait vagy a teremtés tartalmát? A tények összegyűjtése segíthet a megértésben, de valódi kifejtésre nincs értelme törekedni, hiszen az egyéni és társadalmi radikális képzetlet működésének nincs olyasfajta törvényszerűsége, mely megmagyarázhatná, hogy mikor, milyen formák teremtésében nyilatkozik meg, és miért éppen ilyenekben. Lásd Castoriadis: *Imaginaire et imagination au carrefour*. In: *Figures du pensable*, 99.

⁴⁷ Castoriadis: *Pouvoir, politique, autonomie*. In: *Le monde morcelé*. 130.

intézményrendszere válsága párosulva a társadalmi képzelőerő kimerülésével. Új formák teremtése híján értelemvesztés, üres formák ismétlése, konformizmus, apátia, felelőtlenség és cinizmus jellemzi korunkat, miközben mindent leural a kapitalista képzet a korlátlan növekedésről, a racionális uralomról, az öncélú, korlátlan fogyasztásról stb.⁴⁸

A társadalomtudományok feladatának újraértelmezése

Castoriadis azonban kevés helyen, és akkor is nagyon általánosan beszél arról, hogy milyen konkrét társadalmi gyakorlatok révén mozdítható előre a forradalmi politika. Amikor ilyenek mégis előkerülnek, általános jelenségeket említ csupán, mint például a demokrácia gyakorlatai, a deliberatív döntéshozatal, a képviselői és pártpolitikai demokrácia gyakorlatainak kritikája stb. Ami a személyes elköteleződését illeti, az írásaiból egy non-konform, aktív, teremtő, az értelemvesztés korának kapitalista értékeivel nem azonosuló életfelfogás és életmód rajzolódik ki. A társadalmi cselekvéseket tekintve olyan általános megfogalmazásokat találunk, mint hogy

a modern individuum eszement hajszában igyekszik elfelejteni, hogy meg fog halni és hogy annak, amit csinál, semmi értelme nincs. Ezért fut, kocog, szupermarketekben vásárol, kapcsolgatja a televíziót stb., vagyis szétszórva magát, *szórakozik*. (...) Úgy gondolom, vannak más célok is, melyeket a társadalom kiemelhet elfogadva halandóságunkat, van más módja is annak, ahogyan szemléljük a világot és az ember halandóságát, a jövő generációk iránti kötelességünket, mely a múlt generációk iránti adósságunk folytatása. (...) Ilyesmi lehetséges, de azt igényli, hogy a történelmi fejlődés új fordulatot vegyen és a társadalom ne mindenféle haszontalan dolog irdatlan halmán szenderegjen.⁴⁹

Mivel azonban a forradalmi politika lényege a tudattalan társadalmi folyamatok átvilágításában összegezhető, joggal gondoljuk, hogy ez jelenti azt a kitüntetett társadalmi gyakorlatot, mely elősegíti a változást. Minden más társadalmi gyakorlat már ennek következménye. Ezért is tartjuk elengedhetetlennek, hogy a társadalomtudományok szerepét külön vizsgáljuk, mert az a meggyőződésünk, hogy Castoriadis a tömegmozgalmakra apelláló hagyományos forradalom-elgondolás helyébe vagy elébe a forradalmi erejű elméleti munkát helyezte. Forradalmi erőn itt azt a transzformatív erőt értem, mellyel kibillenthető, leleplezhető, dekonstruálható az uralkodó értékek és újabb értékek vezethető be a diszkurzív és nem-diszkurzív térbe, ami egyúttal ennek átrendezésével jár együtt.

⁴⁸ Lásd Castoriadis: *Imaginaire et imagination au carrefour*. In: *Figure du pensable*. 109.

⁴⁹ Castoriadis: *La crise du processus identificatoire*. In: *La montée de l'insignifiance*. Débat, 138.

Újra kell fogalmazni az autonómia tervének előmozdítására és az elidegenedés megszüntetésére mozgósított társadalomtudományok feladatát, célját és módszereit. Ehhez elvetjük Marx ismert, de hamis alternatíváját, nevezetesen, hogy a filozófia (az elméleti reflexió vagy spekuláció) csupán értelmezni képes a világot, megváltoztatni csakis a forradalmi cselekvés vállalásával lehet (épp az értelmezések társadalmi-történeti kötöttsége miatt van szükség Marx szerint forradalomra és cselekvésre). És egyúttal elfogadjuk Castoriadis javaslatát, „hogy a világ értelmezése a világ átalakítása *céljából* történik – (...) kifejezett egységet teremtve átvilágítás és cselekvés, teória és praxis között, így adva meg életünknek a valódi realitását, az autonóm cselekvést, vagyis a tudatos teremtőtevékenységet”. Így nem állhat többé szemben egymással elmélet és gyakorlat. Azonban ehhez még integrálnunk kell elméleti munkánkba a társadalmi-történelmi létszféráról fentebb ismertetett belátásainkat, ahogyan a valódi történeti szemléletmódot is, „más értelmet adva ezzel a világ teoretikus átvilágítására irányuló tervünknek”. Ily módon „ami meghaladhatatlan antinómiának tűnik a spekulatív ész számára, más értelmet nyer”, és maga az elméleti munka válhat forradalmi erejű gyakorlattá.⁵⁰ Nem a szokásos elméleti munkáról van azonban szó, ennek a kritikai és dekonstruktív gondolkodásnak ugyanis a maga számára kell megteremtenie hitelességének feltételeit, mivel éppen azoknak az értékeknek a kritikáját végzi, melyek kezességet vállalhatnának érte.

Castoriadis egyszerre elméleti és gyakorlati munkája semmiképpen sem a történelem vagy a társadalom valamilyen (leíró) elméletére törekszik. Tudományos és politikai tevékenységként érti meg magát: a megvilágítás „elválaszthatatlanul összekapcsolódik egy politikai törekvéssel vagy tervvel.”⁵¹ S amennyiben maga teremti meg és biztosítja önnön lehetőségfeltételeit – láttuk, ontológiai mélységekig hatolva – beilleszthető abba a szellem- és társadalomtudományi hagyományba, melyet a performatív fordulat jellemez. Ezt felismerve mondja Hans Jonas, hogy „Castoriadis, úgymond a strukturalizmus háta mögött láthatóvá teszi a szubjektivitás értelemalapító performanszait”.⁵² Abban igazat adhatunk Hans Jonasnak, hogy Castoriadis nem szociológus, és szkeptikus minden olyan törekvéssel szemben, mely a szociológiának mint tudománynak a kidolgozására irányul, amely a pozitív tudományok

⁵⁰ „Pourtant, ce qui apparaît comme une antinomie insurmontable à la raison spéculative change de sens lorsqu'on réintègre la considération de l'histoire dans *notre* projet d'élucidation théorique du monde, et en particulier du monde humain, lorsqu'on y voit une partie de notre tentative d'interpréter le monde *pour* le transformer (...) en établissant explicitement unité entre élucidation et activité, entre théorie et pratique, pour donner sa pleine réalité à notre vie en tant que faire autonome, à savoir activité créatrice lucide.” Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 247–248.

⁵¹ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 8.

⁵² „Castoriadis fait réapparaître, pour ainsi dire derrière le dos du structuralisme, les performances fondatrices de sens de la subjectivité.” Hans Jonas: *L'institutionnalisation comme processus créateur*. 181.

modellje szerint működve majd felváltja a politikai filozófiát és technikai alkalmazhatóságát teszi lehetővé. Ugyanakkor azt gondoljuk, hogy a társadalmi-történelmi létszféra működésének átvilágítására vonatkozó elemzései olyan gyakorlatok, amelyek egyúttal társadalmi változásokat is ki akarnak kényszeríteni, (performatív) természetüknél fogva valóságos beavatkozást jelentenek a társadalmi folyamatokba, bár, mint említettük, konkrét társadalmi gyakorlatokat hiába várunk tőle.

Ebből adódóan úgy véljük, hogy kibonthatók egy performatív társadalomtudomány lehetőségfeltételei az elemzéseiből, főleg amikor a társadalmi-történelmi valóság létmódjának jegyeit, és általában a gondolkodás, vagy a tudományos ész, közelebbről a társadalomtudományi tudás hatékonyságát hangsúlyozza. Nem annyira módszertani okokból tehát, mint inkább azért, hogy biztosítsa a maga számára az értelmesség alapját, szakít azzal az ontológiai beállítódással, mely objektivitás és szubjektivitás közötti megkülönböztetésre épül, és ehelyett abból indul ki, hogy a valóság az egyéni és kollektív képzelet révén teremődik, és a gondolkodásban és a gondolkodás révén átvilágíthatóvá válik. „A történelem lényegileg *poiésis*, de nem utánzó poézis, hanem az emberek megjelenítésében/mondásában és cselekvésében, illetve ezek által végbevitt teremtés és ontológiai genezis.”⁵³ A megértő átvilágítás mint elméleti és gyakorlati társadalomfilozófusi feladat maga is valóságteremtő és –átalakító erővel kell, hogy rendelkezzen. Az egész problematikának a lényegre törő megfogalmazása így hangzik:

[...] minden megvilágítás *érdekvezérelt*, a szó szoros értelmében *értünk* való, hiszen nem azért vagyunk itt, hogy elmondjuk, ami van, hanem, hogy létre hozzuk, ami nincs (amihez momentumként az is hozzátartozik, hogy elmondjuk, ami van).⁵⁴

Ebben az értelemben a társadalomtudományoknak teret nyitnak a társadalmi-történelmi élet szférájában, és az intézményesülés performatív folyamatában való inventív szerepvállalással változásokat igyekeznek generálni benne. Ha társadalmi hatásukat tekintve a legsikeresebb társadalomtudományi törekvéseket nézzük (Foucault-tól Turner-en és Derridán át Butlerig), akkor azt látjuk, hogy elemzéseik és teoretikus megnyilatkozásaik túlléptek az akadémiai diskurzusok világán (nem egyszer transzgresszív módon, ami nem mellékes). Akár szándékolt, akár uralhatatlan erejük révén, de performatív gesztusokkal behatoltak a *polisz* világába, a politikum szférájába, ahol a társadalmi élet keretfeltételeinek megvitatásával, ezek

⁵³ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 8.

⁵⁴ Castoriadis: *L'institution imaginaire*. 248.

kritikai felmutatására és megváltoztatására törekedtek. Az objektív valóság leírása helyett világunk megértésére és ennek révén az átalakítására törekedtek. Röviden tehát vállaltan valóságalkotó tevékenységet akartak folytatni.

Így felfogott szerepükben a társadalomtudományok nem csupán *esélyt* kapnak új értelem teremtésére, de súlyos *kockázat*ot is kell vállalniuk. El kell viselniük az alapnélküliség terhét (nem ez minden szellemtudomány próbatétele?), sikeres performatív aktusokban (írás- és beszédesemények és társadalmi technikák révén egyaránt) ki kell vívniuk tevékenységük lehetőségfeltételeit és garanciáit. Komplex feladat vár rájuk, hiszen nem áll rendelkezésükre egyértelmű kutatási metódus és verifikációs eljárás állításaik igazolására. Mivel leíró megállapításaikkal is változást szeretnének generálni, kijelentéseik értékét az adekvációként tekintett igazságon túl az általuk kiváltott hatás (perlokúciós aktus) sikeressége méri. Például az, hogy

- a) képesek-e egy többnyire tudattalanul kibontakozó társadalmi jelenséget megtapasztalhatóvá, reflektáltan megélhetővé tenni (*élucidation*), tudatos önértelmezésre és ebből adódó autonóm cselekvésre sarkallva az érintetteket;
- b) egy adott társadalmi jelenségről való ítéletalkotásukban képesek-e elnyerni a szóban forgó társadalmi jelenség részeseinek, ágenseinek megerősítő visszaigazolását (tanúsítását);
- c) a fentebbi sikeres hatások révén szerzett erejükre támaszkodva képesek-e egy adott társadalmi helyzetet megváltoztatni; az igazságtalan társadalmi jelenségek lehetőségfeltételeit alkotó intézményi keretek dekonstruktív kritikája révén képesek-e elértékteleníteni a fennálló értékeket és átértékelni őket abban a tekintetben, hogy velük szemben kihívást jelentő új jelentéseket teremtenek és intézményesítenek.

Politika és politikum

Az *élucidation* tehát nem marad meg teoretikus analízisnek, hanem közvetlenül politikai folytatása van, vagy inkább már önmagában politikai tett. Olyan gondolkodói attitűdöt jelenít meg, mely a történetiség folyamatának átvilágítása révén az ugyanaz ismétlésére beálló, habituális jelenvonatkozásunkat a jövő felől megnyitott jelen dimenziójába emeli. Ami, a derridai dekonstrukcióhoz nagyon hasonló módon, az itt-most sürgetésében egy új viszony kialakítását igényli a jövőhöz, azonban minden eredetisége ellenére közelebb áll az utópisztikus jövőfelfogáshoz.

Ahelyett, amit a jelen lehetőségeinek nevezünk, melynek igézete csak az ugyanaz ismétlését generálja, mernünk kell akarni egy jövőt – nem akármilyen jövőt, nem egy meghatározott program szerint beteljesedőt, hanem azt a kibontakozást, mely mindenkor előreláthatatlan, tervezhetetlen és mindenkor teremtő, melynek (ki)alakításában részt vehetünk, valami ellen vagy valamiért folytatott munka és harc formájában.⁵⁵

De milyen értelemben van itt szó politikáról, ha a megvilágítás tudósi vagy értelmiségi feladatot és attitűdöt nevez meg? Természetesen nem abban az értelemben, hogy az értelmiségieknek a hatalmi küzdelmekben, „udvari intrikákban, hatalomra törő csoportok rivalizálásában, hatalmi ügyeskedésekben” kellene részt venniük. Vagyis nem a szó megszokott értelmében vett, a minden társadalomban jelenlévő politika világa az, ahol a megvilágítás zajlik és hatást fejt ki. Az így értett és ilyen formákban működő politikától Castoriadis megkülönbözteti a politikum világát, melynek megléte, megnyílása, szemben az előbbivel, nem szükségképpen jellemzi a társadalmakat. A politikum világa csak abban a pillanatban teremődött meg, amikor kérdőre vonták az uralkodó intézményeket és új intézmények alapítását vitték végbe. Ez ugyanis az a tér, melyet a fennálló politikai kereteken *belül* kell megnyitni ahhoz, hogy a *más* lehetősége elérkezzék. Ebben a térben zajlanak le a nyilvános értékviták, születnek meg a kompromisszumos álláspontok.⁵⁶

A valódi politika a közös ügyek megvitatására lehetőséget adó tér megnyitását, nyitva tartását és a nyilvános értékviták lefolytatását jelenti. Közhelyszerűnek tűnik a megfogalmazás, de korántsem az, ha meggondoljuk, hogy a politikai cselekvést egyfelől hatalomtechnikai eljárásnéként, másfelől pedig aktuálisan adott ügyek megoldási kísérleteként szokás felfogni. Ezek mind következmények, legalábbis utólagosak ahhoz képest, ami valójában a politikum mezején történik. Az ügyek megalkotása, a fennálló hatalommal szembeni, a hatalom megszerzéséig felfokozott ellenállás határozott, világos, kommunikálható és a cselekvés energiáit magához vonzó képzeteket igényel, minden más esetben hatástalan marad a politikai tett. Nem lehet a tettek mezejére lépni anélkül, hogy világos célképzeteket fogalmoznánk meg, amelyek választ adnak az aktuális helyzet

⁵⁵ Castoriadis: Héritage et révolution. In: *Figures du pensable*. 144.

⁵⁶ Vö: Castoriadis: Héritage et révolution. In: *Figures du pensable*. 130. „Nyugat-Európa és még előtte a Kr. előtti VIII és V. század közötti Görögország történeti egyedisége abban áll, hogy ezek az *egyedüli* társadalmak, melyek *megteremtették* a politikát mint olyan közösségi tevékenységet, mely kimondottan a társadalom globális intézményét veszi célba, nyíltan arra törekedve, hogy megváltoztassa azt, ami jelentős mértékben sikerült is neki. Minden társadalomban tanúi lehetünk udvari intrikáknak, hatalomra törő csoportok rivalizálásának, hatalmi ügyeskedéseknek, nyílt versengéseknek, a hatalomszerzés komplex játszmáinak, melyek azonban az intézményes kereten belül zajlanak. Csak a régi Görögországban és a Nyugat-Európában (ideértve, természetesen, az Egyesült Államokat is), látjuk kiemelkedni a *politikum* szféráját.”

kihívásaira és kellően vonzóak ahhoz, hogy megszállási tárgyai legyenek az egyéneknek. Fontos hangsúlyozni, hogy nem cselekvési programokról, funkcionális vagy racionális fogalmakban megfogalmazott algoritmusokról van szó. Ezek másodlagosak az imaginárius tartalomhoz képest.

A politikum szférájában zajló képzetteremtésen keresztül válik csak lehetővé, hogy a társadalom tagjai a képzetes jelentésekben identitást képezzenek, célokat támasszanak. Az eszméket a megszállásuk intenzitásának növelését biztosító vonzásuk igazolja: a befektetési hajlandóság felkeltésének hatékonysága, a kedvező befektetési környezet megteremtésének képessége, a felgyülemlett energiák hasznosíthatóságának és a haszonszerzésnek az esélye; a képzetes jelentéseknek értelmet és a szabad cselekvés ígérését kell hordozniuk. A politikai ökonómia elsősorban a közösségi létet tápláló pszichés energiákkal való hatékony gazdálkodás, mely a társadalmi élet területén alkalmazott termelő tevékenységek szolgálatába állítható.

Ezzel nem döntöttünk arról, hogy önmagukban ezek az eszmék és a célok milyen értéket hordoznak: vagyis a társadalom intézményesítő mechanizmusai és intézményesülő mozgásai értéksemlegesek mind kibontakozásukban, mind következményeikben. Semmi nem akadályozhatja meg, hogy a maga és mások számára veszélyt jelentő képzetek intézményesítsenek és intézményesüljenek. Nincs okunk feltételezni, hogy a társadalmi képzetalkotás önmagában szelekciós mechanizmust is működtetne, és csakis a társadalom számára „hasznos”, „előnyös” vagy „progresszív” képzeteknek nyitna utat. Az idézőjelek azt jelzik, hogy ezek az értéktulajdonítások is társadalmilag meghatározottak, társadalmi képzetek, s mint ilyenek maguk is be vannak ágyazva a társadalmi kommunikáció terébe, ahol a domináns beszélők és beszédmódok értékítéletei érvényesülnek.

Az „autonómia-tervnek”, a radikális egyéni és társadalmi képzelet „szabad teremtőtevékenységének”, az „új jelentések poiétikus alkotásának” gondolatai mind azt sugallják, hogy mi sem egyszerűbb és természetesebb, mint új eszmék révén új világot és új életet teremteni magunknak. Holott a semmiből való újnak a megteremtését nem egyszerűen megalapozza, de komolyan korlátozza is az a tény, hogy nem a semmiben és a semmivel kell végbemennie. A radikálisan új és más lehetőségén túl mindenekelőtt a jelentéseknek az empirikus világba való beíródását és megtestesülését korlátozza. Mert ez nem egyszerűen csak annyit jelent, hogy eleve adottak azok a matériák, médiumok, melyekben ezek a jelentések beíródva megtestesülnek, de azt is, hogy beíródásukkal még korántsem nyernek bevezetést az empirikus világba. Ez utóbbit ugyanis a társadalmi kommunikáció diszkurzív mezői irányítják. Az eszmék nem egyszerűen csak a jelentésség viszonylatába íródnak be,

hanem azon nyomban szétfutnak a diskurzusokba, szétfutnak a legkülönbözőbb médiumokba és beszédekbe. A társadalmi gyakorlatokra irányuló reflexiónak talán ezzel kellene kezdenie: hol, hogyan, milyen médiumban és milyen diskurzusban képesek a beíródott és megtestesült jelentések belépni a társadalmi kommunikáció mezőibe? Már csak azért is elevenbe vág ez a kérdés, mert jelen korunkat nem csupán a „jelentéktelenség dagálya” jellemezi, hanem és mindenekelőtt a diskurzusok dagálya, a diszkurzív mezők sokfélesége. A társadalmi jelentéseknek és eszméknek a harcát megelőzi a diszkurzív mezők önmaguk érvényességükért folytatott harca.

A kommunikációs mező jelentőségére egyébként kevés figyelmet fordít Castoriadis, holott a társadalmi képzetes jelentések bevezetését a társadalmi nyilvánosság világába csakis a nyilvános kommunikáció csatornáin keresztül lehet elképzelni. A társadalmak jól felfogott érdeke a nyilvános kommunikáció lehetőségének és színterének biztosítása, amennyiben nem akarják magukat megfosztani a megújulás és az átalakulás lehetőségétől. A mindenkori hatalomnak azonban, amennyiben az uralkodó hatalmi viszonyok megtartása a célja, nem áll érdekében szabadjára engedni a társadalmi jelentéseket és képzeteket nemző teremtő tevékenységet, azaz korlátozni fogja mind az alkotótevékenységet, mind pedig a nyilvános kommunikációt, ami nem csupán tiltó vagy ellehetetlenítő intézkedésekkel történhet, de a kommunikációs csatornák kisajátításával és a közbeszéd taktikus tematizálásával is. Ide kell betörni az új jelentéseknek és értelmeknek. A kritikai gondolkodásnak ugyanaz a színtere és közege, mint a tömegdemokráciák politikai marketingjének.

Ezt figyelembe kell venni a politikai küzdelmekben.

A társadalmi eszmék olyan szituációban nyernek csak értelmet, melyet a társadalmi élet viszonyainak szabályai, a hatalmi viszonyokkal átszőtt kommunikációs mező határoz meg. A politikai cselekvések esetében bizonyos értelemben éppen arra kell törekedni, hogy a fennálló viszonyok között értelmetlen közléseket tegyünk, melyek ily módon arra ösztönöznek, hogy a szituáció megváltoztatásával, vagyis a fennálló társadalmi-hatalmi viszonyok felbolygatásával biztosítsuk értelmességük feltételeit. Egy politikai tett mindenkor dekonstruktív gesztusokat tartalmaz, ellenkező esetben az ugyanaz mechanikus ismétlésévé, az öt lehetővé tevő feltételek, vagyis a fennálló társadalmi-hatalmi-kommunikációs viszonyok igenlésévé és megerősítésévé válik.

Castoriadis életműve ma leginkább azért tarthat érdeklődésre számot, mert gondolatai politikai ideológiáktól független alternatívát képviselnek társadalmi-történelmi létezésünk

megértésében. Olyan alternatívát a történetfilozófiai és társadalomtudományi hagyományokhoz, de még az utánuk következő, ezeket kimozdító értelmezésekhez képest is, amely, miközben fel- és elismeri az emberlét természeti és kulturális determinációinak jelentőségét és meghaladhatatlanságát, nem hajlandó kiszolgáltatni bennünket (létnek, természetnek, történelemnek, társadalomnak vagy az egyébként valóban legyűrhetetlen erők bármely formájának) azzal, hogy faktikus létezésünkhöz való viszonyunkban passzivitásra ítélne. És miközben a társadalmi-történelmi világ megalkotásában és megváltoztatásában az ember természeti szükségleteitől független, s ennyiben afunkcionális és irracionális tényezők lényegi szerepét hangsúlyozza, a képzetes tényezőket akként tárja fel és őrzi meg az elemzéseiben, mint amik racionális diszkusszió tárgyai lehetnek, az általuk konstituált valóságot pedig olyan valóságként állítja elénk, amely tudományos vizsgálódások és elemzések keretein belül megtapasztalhatóként és elgondolhatóként kínálja fel magát. Ez a két, látszólag ellentmondásos, vagy inkább aporetikus mozzanat békésen megfér egymással az autonómia-projekt alapján és annak teoretikus megértésében. Ennek az aporiának az elviselése engedi meg, hogy a husserli értelemben vett „európai emberiség” éljen a maga számára teremtett lehetőséggel és eséllyel, hogy racionális kritikák révén időről-időre kérdőre vonja önnön intézményeit és megváltoztassa, éppen *ezáltal a kritika által* változtassa meg társadalmi-történelmi létezésének kereteit.