

Alain Badiou

Az afirmatív dialektika

Jelenleg a filozófia terén a legalapvetőbb probléma az, hogy találjunk valamit, ami egy új logikához lehetne hasonlatos. Nem kezdhetünk holmi politikáról, életről, teremtésről és cselekvésről szóló merő feltevésekkel. Mindezek előtt meg kell tudnunk alkotni egy új logikát. Még pontosabban: egy új dialektikát. Ez volt Platón módszere, azonban voltaképp ez volt Marx felvetése is. Marx munkássága elsősorban nem egy új történelem-szemlélet vagy az osztályharc egy új elmélete, hanem már kezdetektől fogva egy újfajta logika a hegeli dialektika nyomában és következményeként. Talán egészen Platón óta Marx volt az első, aki egy közvetlen kapcsolatot létesített a forradalmi politikacsinálás és egy új dialektikus keretrendszer szükségessége között. Ma ugyanazzal a szükségszerűséggel nézünk szembe. Minden bizonnyal két évszázadot felölelő sikerek és kudarcok láncolatából álló forradalmi politikacsinálás után számos helyreigazításra van szükség, különösen az államszocializmus tekintetében. Azonban emellett egy új logikát is létre kell hoznunk, egy új filozófiai javaslatot, amely megfelelő minden kreatív újdonság számára. Így tehát a dialektikus és nem-dialektikus viszonyok kérdése feszültséggel járó kihívás. Ha így jobban tetszik: a mi problémánk a negativitás problémája, vagy még pontosabban: a logikai negativitás és a kommunizmus ideájának alávett konkrét politikacsinálás viszonyának problémája.

Amikor a politikai cselekvés logikai keretrendszere a klasszikus dialektika, a negáció alapmozzanat. A politikai küzdelem kifejlődése alapvetően a *lázadás valami ellen, ellenkezés valamivel, valami tagadása* formákat ölti. Az újdonság pedig – egy új állam megalapítása vagy egy új törvény létrehozása – mindig ezen negáció eredménye csupán. Ez a hegeli keretrendszer: fennáll egy viszony az afirmáció és negáció, építés és negáció között, amelyben a mozgás és teremtés valódi elve a negáció. Ennek következtében pedig a forradalmi osztály alapvető meghatározottsága az, hogy a mindenkoron fennálló állam és törvény *ellenében* létezzen a forradalmi önutat azon precíz lenini értelmében, amely szerint ez utóbbi azt jelenti, hogy a fennálló rendszerhez képest mindig a negáció viszonyában lenni.

Ez azonban ma már nem tartható nézet. Jelenleg egy a negativitás hatalmába kerített bizalomkrízis az uralkodó korszellem. Ennek a krízisnek pedig két formájával találkozhatunk jelenleg.

Adorno úgy gondolta, hogy a hegeli dialektika túlon túl afirmatív, túlságosan alárendelve a Totalitásban rejlő potenciálnak és az ennek mindig eleve hozzárendelt Egynek. Ebből kifolyólag Adorno egyfajta hiper-negativitás szükségszerűségét veti fel, amelyet „negatív dialektikának” nevez. Ma már tudjuk, hogy ez sehová máshová nem vezet, mint egyfajta etikai együttérzésbe, egy oly látomásba, amelybe az öntudatunk hőse a szenvedő emberi test, a színtiszta áldozat. Ahogy azt is tudjuk, hogy ilyen formában ez a moralizmus tökéletesen megfelelő a mai demokráciának álcázott kapitalista hatalomgyakorlásnak.

A másik oldalon Negri, ahogy korábban Althusser is, úgy gondolja, hogy Hegel dialektikája túlságosan is negatív, túlságosan szubjektív és túlságosan érdektelen a *Természet*, az *Élet*, a *Történelem* mozgásában rejlő abszolút potenciállal szemben. Spinoza tanaiban találják meg azt a filozófiát, amely végtére is mentes bármiféle negációtól. Ma már látjuk, hogy ez a domináns rend elfogadása csupán, annak kijelentése, hogy ez a rend tele van újdonsággal és kreativitással, illetve, hogy a modern kapitalizmus az a közvetlen működő erő, túl a *Birodalom* fogalmán, amely a maga módján egyfajta kommunizmus fele halad.

Az első hipotézis lemond a kommunizmus eszméjéről a szenvedés egyfajta etikájának javára, ami az emberi jogok valamiféle variációjában nyilvánul meg. A második hipotézis szintén lemond a kommunizmus ideájáról valamiféle a természet potenciálját és a kapitalizmus vélt immanens kreativitását érintő új remény javára.

Egész munkásságom egy kísérlet arra, hogy egy olyan új dialektikus keretrendszert alkossak meg, amely nem is visszatérés a fiatal Marxhoz, vagy akár Hegelhez, ám amely nem is Adorno negatív dialektikájának folytatása, ami voltaképp egy emberjogi esztétika, és végül nem is Negri affirmatív konstrukciója, amely lerombol minden dialektikusságot a *Történelem* valamiféle nietzschei *Vidám Tudományába* kódolva.

Úgy gondolom, hogy manapság az a legnagyobb kihívás, hogy megtaláljuk annak módját, hogy a klasszikus dialektikus logikát önmagában belül a visszájára fordítsuk, mégpedig úgy, hogy az afirmáció, vagyis a pozitív kijelentés a negáció után következzen. Másképp megfogalmazva arra teszek próbálkozást, hogy egy olyan dialektikus keretrendszert találjak, amelyben valami a jövőből hamarabb elér hozzánk, mint a jelen negatívuma. Nem helyezem kilátásba az afirmáció és negáció viszonyának elfojtását – minden bizonnyal a lázadás és az osztályharc központi fontosságú marad – és nem is valamiféle pacifizmust vagy ehhez hasonlót ajánlok. Nem az a kérdés, hogy szükségszerű-e küzdenünk vagy ellenállnunk, hanem sokkal inkább az afirmáció és negáció viszonyát érinti. Így tehát, amikor azt mondom, hogy van valami nem-dialektikus akár Pál apostol vagy a konkrét politikai elemzés kapcsán, formálisan ugyanarról beszélek. Szükségszerű kísérletet tennünk elgondolni azokat a precíz feltételeket, amelyek mellett lehetséges bármi olyasmi, ami a konkrét negáció lehetőségeként tűnhetne fel a számunkra. Úgy gondolom, hogy mindez csupán a *primitív dialektika* területén belül lehetséges, valamin keresztül, ami *primitív* módon affirmatív a negatív helyett. Saját terminológiám tekintetében ez az *esemény* és *szubjektum* kérdése. Végérvényben valami roppant egyszerűt állítok. Először is azt, hogy egy új *situáció*, egy új lehetőség létrehozásához szükségszerű birtokolni az idő és a situáció egy újfajta kreativitását. Szükségszerű valami, ami valóban *nyitás*. Ezt a nyitást nevezem én *eseménynek*. Mi voltaképp egy *esemény*? Egész egyszerűen az esemény az, ami félbeszakítja a törvényszerűséget, a szabályrendszereket, a situációk struktúráját és létrehoz egy új lehetőséget. Így tehát az esemény először nem egy új situáció létrehozása. Egy új lehetőség létrehozása mindössze, amely nem ugyanaz, mintha azt mondanám, hogy egy új situáció létrehozása. Ami azt illeti az esemény egy situációban történik meg, amely ugyanolyanként marad fenn, azonban ez az ugyanolyanság már az új lehetőségbe foglaltatik benne. Példaként: Pál apostol számára Krisztus feltámadása az esemény és ez az esemény közvetlenül semmit nem változtat meg a Római Birodalomban. Így tehát a *generikus* situáció, amely a Római Birodalom, ugyanolyan marad. Azonban magán a situáción belül létrejön valami újnak a lehetősége, amit az esemény garantál. A politika területén azonos módon működik mindez. Példának okáért az 1968 májusi párizsi események nem okoztak közvetlen változást az *állam állapotában*: de Gaulle hatalmon maradt, a kormány pedig működőképes volt rendőri erejével együtt és így tovább. Azonban egyúttal egy új lehetőség nyitánya is volt és ez az, amit én *eseménynek* nevezek. Ez után következik az új lehetőség következményeinek megvalósulása és ezek következmények kifejtése egy új szubjektív test létrejöttében.

Az új szubjektív test annak a lehetőségnek a konkrét formában való megvalósítása és következményeinek továbbfejlesztése, amely megnyílik az esemény által. Természetesen ezek a következmények között többféle negációk is megtörténhetnek – küzdelem, lázadás, a valami ellenében való létezés új formái, a törvény valamely részének szétrombolása és így tovább.

Azonban ezek a negáció mindössze következményei egy új szubjektivitás születésének és nem fordítva: nem az új szubjektivitás a különböző negációk következménye. Van tehát valami kifejezetten nem-dialektikus – a marxi és hegeli értelemben – ebben a logikában, mert nem a negáció kreativitásával kezdünk mint olyannal, még akkor sem, ha ezen negáció helyszíne minden bizonnyal valami olyasfélének a következményei közé tartozik, ami affirmatív.

Itt visszatérhetek a Pál apostolról pár évvel ezelőtt írott könyvemre. Ez a könyv azért íródott, hogy az itt vázolt logikának egy szintiszta példájával szolgáljon – vagyis: *minden* igazságeljárás számára fennálló logikának, így pedig a politika területén találhatóaknak is. Pál nagyon tiszta példajaként szolgál annak, hogy miként gondoljuk el az esemény és az új szubjektivitás kapcsolatát – ez volt egész mondandómnak a lényege. Pál egy nagyon új és pontos perspektíváját adja annak, ahogy ez az új logika működik a törvényszerűség területén és különösen annak, ahogy egy új szubjektivitás működik a régi törvényszerűségeken belül. Így tehát egy kifejezetten határozott módon magyarázza el Pál, hogy amikor szembekerülsz egy eseménnyel, amely egy új lehetőség megteremtése egy szituáción belül, előbb létre kell hoznod egy új testét és számára egy új szubjektivitást affirmálj mármilyen negáció és negatív következmény bekövetkezte előtt. Az első dolog az alkotás: affirmálni az új szubjektumot. Mi van tehát az új szubjektum kezdeténél és az új szubjektív test tekintetében? Emberek egy olyan csoportja, akik affirmálják, hogy valóban létrejött valami újnak a lehetősége – affirmálják az affirmációt. A kereszténység esetében affirmálják a feltámadást, amelyet követően rengeteg gyakorlati és szimbolikus következmény lép fel minden tételezhető szituációban. De roppant érdekes látni Pál példájából is, hogy valami új kezdete mindig az újdonság mint olyan szintiszta affirmálásából származik. Volt feltámadás – affirmálnod kell ezt és amikor affirmálsz a feltámadást és rendszerezel egy ilyen jellegű affirmációt – mert az affirmáció mindig másokkal együtt és mások irányába történik – valami abszolút értelemben újat hozol létre, azonban ez az *új*-ság mint olyan a már létezőn belül tűnik fel. Így tehát már nincs negáció az egyik oldalon és affirmáció a másik oldalon. Sokkal inkább affirmáció és felosztás létezik, az a teremtés, amely megalapozza az új szubjektum függetlenségét a régi szituációján belülről. Ez az új logika általános irányelve.

Ebben az új irányelvben felvethetjük egy tudástér vagy cselekvés régi szavainak új vizsgálatát. Gyakorlatként a „demokrácia” szavat ajánlom. Manapság a demokrácia minden imperialista állam ideológiai berendezkedésének közös terminusa – tulajdonképp az összes reakciós államnak. Ennek következtében ki kell jelentenünk egy első törést kimondva, hogy nem fogadjuk el az ideológiai irányvonalukat, amely voltaképp abban áll, hogy senki sem képes ellenállni az *ők demokráciáiknak* anélkül, hogy terroristának, elnyomáspártinak és egyéb ilyennek bélyegeznék őket.

Ez azonban azt jelenti, hogy egy olyan szituációban találjuk magunkat, amelyben tisztáznunk kell nem csupán az idea tartalmát, hanem azt is, hogy egyáltalán használni akarjuk-e e szót. Van manapság a *demokrácia* szónak bármi haszna? Ez az én szubjektív kérdésem, amely nem épp egy elméleti kérdés. Miért? Mert mindig tetszőlegesen bármi egyebet is demokráciának nevezhetek. Manapság e szónak egyaránt lehetnek jó és rossz használati formái és már magában a használatban rejlik valamiféle összezavaró tendencia. Ez abból adódik, hogy mindig egyből a ma eleve adottan létező formájában értelmezik, amely voltaképp az az értelem, amelyet a világ összes reakciós hatalma kölcsönöz neki.

Végérvényben a szó megtartása mellett döntöttem. Általában jó megtartani e szót, mert kifejezetten problémás, amikor *közép-baloldaliak* beszélnek arról, hogy „nem érdekel a demokrácia, mert voltaképp teljesen értelmetlenné vált a szó”. Azonban az igaz, hogy amikor a demokráciáról esik szó, mindig a közideológia területén való mozgásról van szó voltaképp. A

szituáció felettébb komplikált, ugyanis egyrészt egyszerre kell kritizálnunk az aktuális „demokráciákat” és másrészt pedig azt a fogalmat, amit a jelenlegi politikai propaganda teljes mértékben kiforgatott önmagából. Ez a kettős kritika nélkül megbénulunk. Ebben az esetben azt mondhatnánk: „Igen, demokráciában vagyunk, de ez a demokrácia másra is képes” és végérvényben mindössze egy védekező állást vennénk fel. Ez pedig az én elképzelésemnek a szöges ellentéte, mivel az én elképzelésem még csak véletlenül sem a védekezéssel, hanem az afirmációval kezdődik. Így tehát ha megtartjuk e szót, akkor a klasszikus értelemben szükségszerű a jelölőkéességét felosztanunk és különbséget tennünk jó, tehát progresszív demokrácia és rossz, tehát reakciós demokrácia között. Azonban mi eme distinkciónak az alapja? A klasszikus marxizmusban egy teljesen tiszta alap található mindenek felosztására és mi magunk is ehhez fogunk folyamodni. El tudjuk különíteni a népi demokráciát a burzsoá demokráciától, vagy hogy némileg kortársabbak legyünk: a yuppie demokráciától. Ez az elkülönítés pedig egyúttal annak is egy új lehetősége, hogy a demokráciát valamiféle más módon képzeljük el, mint az állam egy formáját. Ez a különbség pedig nem csupán a népi demokrácia és a yuppie demokrácia közötti különbség, hanem a valódi demokrácia és demokrácia mint államforma, elnyomó államforma és osztályállam között is.

Azonban ez a szigorú kettősség nem túlságosan meggyőző a dialektika ezen új formájában. Túlságosan egyszerű a népi demokrácia negatív meghatározásával előállni, minden minden, ami nem államdemokrácia. Annak érdekében, hogy kilépjünk a negáció és a negáció negációja által előállított játékból, elővezetek három különböző demokrácia-értelmezést – nem kettőbe való szétválasztás, hanem háromba. Mindig ez a trükköm. Bármikor, amikor problémát okoz egy kettőbe osztás, háromba osztom az eredeti totalitást. Ezért van az, hogy amint Agamben elsőként megjegyezte, végérvényben minden problémára négy terminusom van. Hegelnek három terminusa van, mert a negáció és a negáció negációja után ott van maga az eljárás totalitása, az abszolút tudás bekövetkezése mint harmadik terminus. Én azonban két különböző afirmáció után – a konzervatív és az ezzel szembeni újnak a lehetősége – meghatározok két negációt. Ez azért lehetséges, mert az új konzervatív negációja a reakció által nem ugyanaz, mint a negatív oldala, a konzervatív oldal negációja az új mint olyan afirmációja által.

Megadom a demokrácia kérdéskörében a három primitív terminust. Először is van a demokrácia mint az állam egy formája, ami voltaképp a demokrácia mindennapi értelmezése – más szóval: reprezentatív demokrácia, vagyis a parlamentarizmus ideológiája. Másodszor létezik a demokrácia mozgalmár értelmezése, avagy a „helyek demokráciája”, amely nem a demokrácia direkt politikai értelmezése, hanem talán inkább annak történelmi megközelítése. Így pedig, amikor a demokrácia megvalósul, akkor voltaképp az esemény formáját ölti magára. Például ez az értelme a demokráciának Jacques Ranciére munkásságában. Ranciére számára, akárcsak számomra, a demokrácia voltaképp az egyenlőség elvének az aktiválása. Amikor az egyenlőség elve valóban aktív, előáll a demokrácia valamiféle értelme: demokrácia mint a kollektív egyenlőség konkrét kitörése, ami öltheti tüntetés, lázadás, népgyűlés formáját, vagy bármilyen olyan formát, amelynek az egyenlőség valamilyen szervezőelve. Ez az értelmezés tehát sokféle formát ölthet, azonban egészen pontosan megérthetjük, hogy mi is voltaképp a demokráciának ezen formája és végérvényben a forradalmi demokrácia egy vissza-visszatérő alakzata. Azonban sokkal inkább egy hirtelen történelmi felbukkanás, és végül is az esemény mint olyan, mintsem az új politikai szubjektum létrehozása eseményének következménye. Így pedig még akkor is, ha a forradalmi kitörés valóban a demokrácia valódi értelme volna, még mindig nem pontosan a politikai értelme a terminus jelentésének. Úgy gondolom sokkal inkább egy történelmi értelmezése a demokráciának – ami annyit tesz, hogy egy olyan értelmezés, amely viszonyban

áll az eseménnyel. Így pedig meg kell találnunk a demokrácia szó harmadik értelmét, amely tulajdonképpen az új politikai szubjektum mint olyan által meghatározott igazság demokráciája. Ez az én abszolút elképzelésem. Számomra a demokrácia voltaképp a kollektív cselekvés következményeinek elgondolásának és az új politikai szubjektum meghatározásának mindössze egy másik neve.

Azonban végérvényben van négy terminusunk: klasszikus reprezentatív demokrácia, ami az államhatalom egy formája. Tömegdemokrácia, ami történelmi természetű. Demokrácia mint politikai szubjektum és végül az állam eltűnésének progresszív folyamata, ami a politika Történelemben való beleírásának történelmi és negatív folyamata a kommunizmus név által.

Így tehát lecseréljük a klasszikus kettős elkülönítést a domináns áldemokrácia és valódi népi demokrácia között egyfajta háromosztatú komplex rendszerre, amelyben tételezünk három helyet: Állam, Forradalmi Esemény és Politika és három eljárást: a nép államon kívüli hozzáférése a politikához, ezen hozzáférés állam általi negációja, a nép politikai szervezésének győzelme. A teljes komplexum totalizálásaként pedig a kommunizmus egy pontja a konkrét következményei által, olyan következmények, amelyek bizonyítékai az állam gyengeségének és így voltaképp az eltűnése lehetőségének.

Másik példa lehetne a politika és hatalom között fennálló kapcsolat. Klasszikus értelemben a politika célja mindig a hatalom megszerzése és az ellenség államgépezetének szétverése. A politikai klasszicizmus mesterjelölőjének neve: forradalom. Manapság, az alkotmány kezdetén, egy új szubjektív test kezdetén, képtelenség az államon belül lenni, vagy általánosan a hatalmat célozni meg. A *forradalom* szó nem lehet a mi mesterjelölőnk. Így tehát teljes mértékben az államhatalmon kívül kell elhelyeznünk magunkat. Azonban az állam mindig a politikai kérdések és a cselekvés térségében helyezkedik el. Amennyiben a mi politikai szubjektivitásunk nem az államon belül helyezkedik el, hanem épp ellenkezőleg: azon kívül található, attól az állam még mindig a mi cselekvésünk térségében található. Hogy saját konkrét tapasztalataimból hozzak példát, ha tennünk kell valamit a hivatalos papírokkal nem rendelkező munkások, például afrikai bevándorlók érdekében és szervezkedni akarunk és változásokat előidézni ezen a téren, csakhamar észrevesszük, hogy az állam nagyon is a mi terünkben létezik. Ellen kell állnunk az állam új törvényeinek és döntéseinek. Létre kell hoznunk valamit, ami szemtől szembe fog állni az állammal – nem az államon belül lesz, hanem szemtől szembe vele. Így pedig egyfajta „párbeszéd” alakul ki köztünk és az állam között, ha pedig nem, akkor különféle zavarkeltési formákat fogunk szervezni. Mindenesetre szükség szerű, hogy az államon kívülről fogunk valami az államot érintőt előírni és a legnagyobb kihívás épp az lesz, hogy fenntartsuk annak lehetőségét, hogy mindannak ellenére, hogy kívül helyezkedünk el, valami a belsőt érintőt írunk elő. Ennek következtében pedig mindig a politika bekövetkeztének velejárója egyfajta topológiai nehézség – egész pontosan: a kinti és a benti viszonya, mert az állam mindig befele hív és arra kér, hogy ne maradj kint.

Számtalan nagyon konkrét tapasztalatom van ezen a területen. Példának okáért elkísérek néhány munkást egy miniszterrel való tárgyalásukra, mert az állam elutasítja a *szabályszerűsítési* kérelmüket. Az állam képviselője pedig mindig megkérdi: „Ti kik vagytok?”, amire a válaszuk mindig: „Egy politikai tömegszervezet vagyunk.” A replika pedig mindig: „Rendben, de mégis kik vagytok ti?!” A probléma egészen egyszerű: *valakinek* lenni annyit tesz, mint az államon belül lenni, másképp még csak meg sem hallják, amit mondasz. Így pedig két kimenetel lehetséges. Vagy végre van valamiféle tárgyalás legalább némi politikai eredményekkel, vagy még csak helye sincs a tárgyalásnak, mert mi *senkik* vagyunk. Ez pedig újból és ismét nem más,

mint az afirmáció kérdésköre: hogyan lehetünk *valakik* anélkül, hogy az államon belül lennénk? Affirmálnunk kell a létezésünket, az elveinket, a cselekedeteinket, de mindig csakis *kívülről*.

Tisztában vagyok vele, hogy munkásságom némely kritikusa, akik egyúttal a jelenlegi szituációnk egy teljes átalakulásának lehetőségét is akarják képviselni, azzal vádolnak, hogy túlságosan is *kívül* vagyok ezen a folyamaton – hogy végérvényben csak egy *próféta* vagyok és nem egy a konkrét és immanens világban tevékenykedő játékos. Teljes mértékben elutasítom ezt a vádat, mert a globális világot érintő elméleti analízise közben szem elől téveszti az előírás valódi logikáját és voltaképp az új afirmatív dialektika szükségszerűségét. A Nagy Francia Forradalom nélkül, Franciaország nagy munkáslázadásai nélkül, a párizsi proletariátus valós és konkrét mozgalma nélkül Marx minden bizonnyal képtelen lett volna megalkotni a proletariátus ilyenfajta elképzelését. Az elmozdulás nem a proletariátus ideájától halad a proletár mozgalom irányába. A valódi bekövetkezés a munkások lázadásától az új lehetőség irányába tart. Így végül pedig a valódi párbeszéd nem is a globális társadalom elemzése körül folyik, hanem voltaképp az állammal szembeni viszonyunkról. A valódi kérdés pedig az, hogy az államon belül vagy kívül helyezük el magunkat. Az alapvető ötlet a következő: ahhoz, hogy az új afirmatív dialektikus keretrendszerben helyezük el magunkat, az államon kívül kell lennünk, mert azon belül mindössze az állammal szembeni ellenállás negatív konfigurációjában lehetünk, aminek következtében a negativitás, a negativitás feltűnése ismét elsődleges szerephez jut.

Nyomatékosítani akarom a tényt, hogy ez az új logika nem csupán a politika vagy egyéb sajtószerű eljárások egy új víziója. Sokkal általánosabban ír elő egy új antropológiát.

Először is: úgy gondolom, hogy állatok vagyunk és mindig emberállatokról és élő testekről beszélek, és merev kontrasztban mindenféle klasszikus humanizmussal az állat meghatározásába számos dolgot beemelek. Végérvényben magába foglalja konkrét létünk egészét bármi egyéb kiegészítés nélkül. Úgy gondolom, hogy a kapitalista antropológia az a meggyőződés, hogy alapvetően az emberiség semmi több, mint önérdektől hajtott állatok összessége. Ez egy sarkalatos pont. Úgy gondolom némi propagandára van szükségünk ezen a ponton. A modern kapitalizmus mindig az emberi jogokról, demokráciáról, szabadságról és más ilyenekről beszél, azonban tényszerűen láthatjuk, mindezen nevek alatt semmi egyéb nem rejtezik, mint érdekekkel ellátott állatok, akiket boldoggá kell tenni termékekkel és e világnézet szubjektuma valami olyasmi, mint állatok-szemben-a-piaccal. Ez pedig valóban a kapitalizmus meghatározása az emberre. Van egy hierarchia, amely legalján a szegények találhatóak, akik a piaccal állnak szemben, de eszközök nélkül, és a legtetején vannak a gazdagok, akik szintén szemben állnak a piaccal, azonban jóval több eszközzel rendelkeznek. Mindennek a védelme pedig tényleg semmi egyéb, mint kapitalista antropológia. Az a lehetőség pedig, hogy bármi egyebek is legyünk, mint állatok ebben az értelemben voltaképp nem más, mint az emberállat bekövetkezés-szubjektuma. Továbbá pedig épp egy új test *megtestesítése* által, amely valami mást feltételez, mint szembenállni a piaccal, válunk végérvényben szubjektummá. A *végtelen* egy másik megnevezése ennek a folyamatnak, mert ami megvalósul egy ilyen jellegű megtestesítésben az egy potenciálisan végtelen következményekkel járó új lehetőség afirmációja. Az új lehetőség mindig potenciálisan végtelen következményekkel járhat – minden elképzelhető esetre igaz ez a kijelentés.

Így tehát mondhatjuk, hogy az emberi jogok, amelyek a szubjektum jogai, voltaképp a végtelen jogai. Jean-Francois Lyotard írta fel legelőször ezt a formulát legfontosabb művében, melynek címe *Le Dfférend*. Én pedig magamra vállalom ezt a pontot.

Azonban végtére is mi az antropológiai kérdés? Meglátásom szerint ez: mi voltaképp az emberiség, az emberi lények szingularitása? Tudjuk, hogy manapság létezik egyfajta emberállat,

amelyet a globális piacba való integráltsága határoz meg. Ezzel ellentétben *Emberiségnek* nevezhetjük az egy esemény, valami, ami megtörténik szubjektumává válás képességét. Egy új szubjektív testbe való bennefoglaltság elfogadásának képességét, azt a képességet, hogy levonjuk ennek gyakorlati következményeit maga a belefoglalás szituációjában, amely önmagában az új szubjektum bekövetkezte. Ennek a szubjektumnak a bekövetkezte pedig, túl az egy vagy néhány emberállat alapján, van valami végtelen, valami végtelen megteremtése, ennek a végtelen valaminek pedig számomra a neve: igazság.

Azt mondhatjuk tehát, hogy a szubjektum belefoglalása valójában némely emberállat belefoglalása valaminek, amit igazságeljárásnak nevezhetünk. Ez az a globális terület, amit *emberiségnek*, illetve *emberi lényeknek* nevezhetünk az affirmatív dialektika kontextusában.

Végérvényben egy pontban egyetértek a fiatal Marxszal: kizárólag új szubjektum-formák egymást követő létrehozásán keresztül jöhet létre egy generikus értelemben vett emberiség: mert a generikus emberiség végtelen emberiség – a kettő azonos és az emberállat szemben a piaccal egyáltalán nem generikus, hanem abszolút értelemben sajátos.

Minden, ami hasonlatos a szubjektum egy új hipotéziséhez, amely egyúttal az emberi élet egy új hipotézise is, új hipotézise annak, hogy mit jelent az ember számára, hogy él. *Logiques des Mondes* című könyvben szembeállítom az emberi jogokat a maguk köznapi értelmében a végtelen jogaival azáltal, hogy szembeállítom a manapság divatos *demokratikus materializmust* a *dialektikus materializmus* tervezetével, amely egy lehetséges neve ennek az affirmatív dialektikának. Ami szembehelyezi ezt a két materializmust egymással, az az emberi életről vallott nézeteik különbsége: vagy nincs semmi egyéb csakis nyelvek és testek, vagy van egy harmadik terminus, valami, amit az „igazságok termelése” megnevezéssel lehetne illetni, amely keresztbe metszi állati létezésünk hegemoniáját. A *Logiques des Mondes* zárófejezetének címe: *Mit jelent élni?* Ez minden kétséget kizáróan egy lehetséges politikai antropológia végső kérdése.

Tulajdonképpen az emberi életnek két homlokegyenest különböző elképzeléséről van itt szó. Az első redukálja az emberi életet a közönséges állati létre: minden természetes vágy kielégítése, boldogság, biztonság és így tovább. A második pedig az, amiről mi beszélünk itt: az emberi életet azonosítani kell egy igazságcorpusba való belefoglalásával. Így tehát egy emberi lény tulajdonképpen csakis akkor *él*, amikor egy átmenet a sajátosból az univerzálisba, a lokálisból a generikusba, egy sajátos világból egy örök igazságba. Ez a második elképzelés talán enyhén heroikus felhangú. Általánosabban nézve a kommunista hipotézis manapság egy a planetáris kapitalizmus kortárs erejével oly mértékben szembenálló és független afirmáció és gyakorlat, hogy fenntartása, mint ahogy tesszük most itt, se nem *realisztikus* a szó köznapi értelmében, se nem konkrét, ahogy a világ kikövetelné ennek szükségszerűségét. Elég csak arra gondolni, hogy tudjuk, hogy számos filozófus hangoztatja, hogy a hősiesség kora lejárt.

De talán Althussernek igaza volt azon afirmációjában, hogy a filozófiának nincs története. Az, hogy egy elképzelés régi, a filozófus számára nem egy érv ezen elképzelés ellen. Mindenesetre, még ha elképzelésem enyhén heroikus is, afirmálom mindannyiunk szeme előtt: saját elképzelésem és minden bizonnyal én már túl öreg vagyok ahhoz, hogy megváltozzon az álláspontom e tekintetben.