

Valastyán Tamás

Az identitás reflexiója

Nem a szubjektivitás, hanem az identitás a filozófia sarokpontja.¹

A tropikus kérdés elsősége

Az identitás problematikáján gondolkodva az ember hajlamosnak tűnik egy beazonosítási vagy – ami ezzel analóg – egy elkülönítési processzust szabadjára engedni, e folyamatban formálni gondolatmenetét, majd választott dramaturgiája egy pontján (korántsem a végén) megnyugtatni vagy teljességgel felpiszkáltan még tovább hergelni magát, hogy igen, ez az: ez az identitás, vagy épp: ez még nem az, ez nem az identitás fogalma. A fogalmi vagy nominális érdekeltségű gondolkodás szükségszerű velejárója mindez, ami az újraértés epochájában teljesen adekvát. A filozófiai diskurzus nem adja fel egykönnyen (nem is adhatja fel) a közvetlen megismerési szándékot, a hermeneutika történeti meghatározottságából eredően pedig – hogy tehát a jelen horizontjáról szemlélve fogalmazom meg a kérdéseimet – egyenesen feladattá nemesül e nominális adekváció. Van azonban egy másik, az előzőhöz képest alteráló módszer: tropikus érdekeltségű gondolkodásnak nevezhetnénk, amely azt tartja elsődleges feladatának, hogy egy textuális közegben formálja meg egyáltalán a problémát, azon belül is a szöveg figurális potenciálját, metaforikus kibontakozását vizsgálja. Az identitásra irányuló filozófiai kérdés ez utóbbi, tropikus aktivizálása véleményem szerint nemcsak azért kecsegtet nagyobb sikerrel, mert elkerülhetővé teszi a nominálisan adódó kavalkádot, a számtalan, egymástól eltérő fogalmak labirintusát, hanem mert egyszersmind rávilágít az identitásról való gondolkodás lehetőségfeltételeire, megszerveződésére.

Nem könnyű a döntés, hogy melyik módszert részesítsük előnyben. Merthogy az identitás témája – ahogy Odo Marquard fogalmaz – maga is identifikációs nehézségekkel küszködik. A körülötte újra és újra fellángoló viták kevésbé eredményeket, mint inkább zavarodottságot hoznak létre.

Növekvő mértékben érvényes az identitás kapcsán: minden szétfolyik, elmosódik. Így az identitás problémájának körvonalai elhomályosodnak; az identitás ködhatással keveredő problémafelhővé alakul: az általa zajló viták – a kollízió fokozódó kockázatával – vakrepülésbe csapnak át. Ezért közel kerültünk ah-

¹ Manfred Frank: *Identität und Subjektivität*. In uő: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*. Reclam, Stuttgart, 1991, 82.

hoz, hogy »a történelem identitás-bemutató-funkciója« magát kockáztassa, vesse latba az »identitás« témájáért s megkérdezze – a saját története révén definiálja –, mi is valójában, és hogyan jön ő ahhoz, hogy ez az agyoncséplélt téma ma is kikerülhetetlen?²

Az identitás, az identifikálhatóság maga jelenti a problémát, egyben azonban a probléma megoldási lehetőségeinek a közegeként is funkcionál. Persze az identitás textuális közege nem kevésbé változatos, mint azok a fogalmak, amelyekkel megpróbálják leírni, jellemezni magát az identitást. Az öazonosság, szubjektivitás, öntudat, ipszeitás, én, személy, Saját stb. mellett ugyanúgy rá tudunk mutatni a pszichológiai, szociológiai, történetfilozófiai, transzcendentális, nemzeti vagy éppen narratív mediális környezet gazdag topográfiájára. Azonban ha egy szöveg figurális megszerveződésére koncentrálunk, akkor ezáltal a nominális struktúrák is más perspektívába kerülhetnek. Nem arról van tehát szó, hogy a fogalom ne érdekelne többé, éppen a fogalom újraértékelése az, ami motivál bennünket. Az identitásra történő figurális rákérdezés horizontja egy olyan fogalmi játékeret határol, amelyben a fogalom eloldódik rigorózus kontúrvonalától, leválik berögzült jelentéséről, hogy új, másfajta jelentésekkel érintkezzék, telítődjenek. Problematizálódik, „problémák kereszteződésében” találja magát – ahogy Gilles Deleuze mondaná. Pl. konfrontálódik az idegenség fogalmával. A fogalmaknak ti. fejlődésük van. Történeti, tematikus s formai-alaktani értelemben egyaránt. Deleuze s Guattari nyomán állíthatjuk, hogy a fogalmak elrendeződnek egymás között, kijelölik egymás határait, áthághatják-átrajzolhatják kontúrjaikat, egymás számára kölcsönösen problémává válnak.

Minden fogalom egy problémára utal, pontosabban számos olyan problémára, melyek nélkül a fogalomnak nem lenne értelem-iránya. [...] Egy fogalomnak nemcsak egy problémára van szüksége ahhoz, hogy újra rendezze vagy esetleg helyettesítse a korábban létező fogalmakat, hanem úgymond a problémák kereszteződésében kell állnia, ahol az egyidejűleg létező fogalmakkal szövetségre lép.³

Ha mi most mégsem Deleuze-ék szóhasználatát hívjuk a továbbiakban irányadóan segítségül ezen módszertani tapogatózás során, hanem Hans Blumenbergét, az pusztán csak azért van, mert Blumenberg szavai éppen an-

² Odo Marquard: *Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion*. In Odo Marquard, Karlheinz Stierle: *Identität*. Poetik und Hermeneutik VIII. Wilhelm Fink Verlag, München, 1996,² 347.

³ Gilles Deleuze – Félix Guattari: *Mi a filozófia? Ford. Kicsák Lóránt*. In Bódis Csaba (szerk.): *Francia filozófia a XX. században*. KLTE, Filozófia Intézet, Debrecen, 1997, 258., 261.

nak a korszaknak a kapcsán hangzanak el, és abba a problémába vezetnek be bennünket, amelyről magam is beszélni szeretnék bővebben: jelesül a német idealizmus transzcendentálfilozófiai fordulatának időszakába, valamint az öntudat metafizikai reflexiójába.

Ha megkérdeznék tőlem, hogy Schelling metafizikai kozmogóniája még mindig komolyan vehető-e, úgy az egyik lehetséges válasz erre bizonyára az volna, hogy valamely filozófiatörténeti eseményt egy bizonyos probléma szemszögéből feldolgozó spekuláció ma már csak metaforaként értelmezhető.⁴

A filozófia transzcendentális fordulatának kontextusában az identitást újragondoló spekuláció mint metafora, amely azonosítás azt is magában foglalja, hogy a hermeneutikai műveleteket, azaz a megértés folyamatának egészét metaforikus alakzatokba utalom, nos ez elsősorban nem azt jelenti, hogy olyan metaforákat, szóképeket keresünk az adott szövegben, amelyek a lehető legpontosabban kifejezik a számunkra fontos gondolatiságot. Ilyen utólagosságról nem beszélhetünk. Arról van szó inkább, hogy a spekuláció, a gondolkodás a metaforikus mozgás révén formálódik, egy performatív aktusban. Az alábbiakban amellet szeretnék érvelni Schelling műve, *A transzcendentális idealizmus rendszere* néhány passzusának elemzésével, hogy az identitás egy metaforikus közegben ölt alakot, sőt hogy maga az identitás metaforikus átvitelek révén jön létre.

Veszélyforrások

Mielőtt megformálnánk kérdésünket, két olyan veszélyforrásra szükséges rámutatni, amelyek az identitás problémájára való rákérdezés körülményeit alapvetően megnehezítik. Az egyik ontológiai, a másik retorikai természetű. A gondolkodás hajlamos az identitást szükségképpen mint ontológiai fogalmat megragadni, azaz olyasmiként kezelni, ami/aki per se, önmagától van.⁵ Az erre vonatkozó kritikátlan diszpozíciót mások mellett Niklas Luhmann bírálta kellő vehemenciával és fogalmi sokszínűséggel. Luhmann bemutatja, hogy az ontológiai perspektívában mind az azonossági, mind az elkülönítési mozzanat aránytalanná válik. Az azonossági oly módon, hogy felértékelődik, az elkülönítési pedig gyakorlatilag eliminálódik. Meggyőzően érvel amellet, hogy a különbség, amely az ontológia alapja (valami létének vagy nem-létének

⁴ Hans Blumenberg: *Az égi látvány és az öntudat*. Ford. Major Enikő. *Vulgo*, (2005)/1–2, 47.

⁵ Hajlamosak vagyunk abból kiindulni, hogy vagyunk. Holott inkább abból kellene, hogy egyáltalán lehetünk.

a megkülönböztetése), szükségképpen kell hogy előfeltételezze a létező azonosságát. Ez a szükségképpeni, tehát nem esetleges előfeltételezettség már egy olyan mozzanat, ami valóban okkal hívhatja ki maga ellen a kritikai szigorot. Az önmagukkal identikus nyelvi vagy ontológiai entitások s kijelentések (szubjektum, szubsztancia stb.) oly módon olvasztják magukba a különbséget, a megkülönböztetést, hogy egyszersmind el is tüntetik, meg is szüntetik azt. Az ontológia metafizikába torkollik, mert képtelen „az önmagától való megkülönböztetésre”.⁶ Ahelyett hogy a lét és a nemlét megkülönböztetését létrehozná, az ontológia elfogadja e különbséget, miáltal a különbség teremtő erejét kiiktatja. Az identitásképzés kontextusaként értelmezett különbséget az ontológiai metafizika is elismeri, de már létrejöttének pillanatában hagyja elhalni.

Nyilvánvalóan számtalan olyan megkülönböztetés létezik, amely mint az identitásképződés kontextusa működhet, s köztük van a lét és a nemlét ontológiai megkülönböztetése is, amivel az úgynevezett » valamiket« hozhatjuk létre. [...] Az ontológiai metafizika még az azonosság létrehozás egy központi kontextúráját is adottnak feltételezte, nevezetesen a lét/nemlét megkülönböztetését, s ebből következően – e felfogás szerint – a világ monokontexturális kell hogy legyen.⁷

Luhmann legnagyobb problémája az ontológiai metafizikával az, hogy voltaképpen megfigyelhetetlenné válik az általa feltételezett s leírt világ, mert „magát a megfigyelőt s annak valóságigényét hozzákapcsolja a lét és a nemlét ontológiai megkülönböztetéséhez”, miáltal megragadhatatlan lesz a megfigyelő diszpozíciója. Márpedig Luhmann számára, aki egy filozófiai ihletettséggű szociológiát művel, a megfigyelő diszpozíciójának kijelölése, megragadása s leírása kulcskérdés. Annak megfigyelése, amit s ahogyan a megfigyelő lát, voltaképpen a társadalmi tudat vagy kommunikáció újragondolásának lehetőségére. Az ontológiai metafizika az újragondolásnak eme lehetőségét akadályozza meg, holott a tudat és a kommunikáció Luhmann szerint is bír olyan potenciállal és aktivitással, melyek révén rákérdezhetünk a modern vagy posztmodern kondícióra. Legalábbis a szavai alapján, miszerint „a tudat, illetve a kommunikáció sohasem képes a világot mint műveleteik korrelátumát monokontexturálisan létrehozni”⁸ – erre következtethetünk. Azaz léteznek olyan polikontexturális formák, melyek alkotóelemeiként a tudat és a kom-

⁶ Niklas Luhmann: *Az identitás – mi az, avagy miképpen működik?* Ford. Kiss Lajos András. In uő: *Látom azt, amit te nem látsz*. Ford. Bittera Dóra és mások. Osiris, Gond, Budapest, 1999, 49.

⁷ I. m. 48.

⁸ Uo.

munikáció képes adekvát társadalomleírásra. Véleményem szerint azonban már a metafizikai hagyományban is találunk arra vonatkozó kezdeményezést, hogy a – mai szóval kommunikatív – tudat önnön reflexiója révén ne némán önmagának, ne visszhangtalanul közvetlenül a másiknak, hanem nyíltan környező világának közölje önmagát. A német idealizmus Schelling által kidolgozott transzcendentális azonosságfilozófiája éppen ilyen.

A másik, retorikai természetű veszélyforrás, amely az identitásra való rákérdezés lehetőségességét megzavarja, az apologetikus hangnem. Ez egy sajátos önmege erősítő hanghordozás, amely hajlamos anélkül védelmébe vennie a tárgyát, hogy rákérdezne, vagy legalábbis megtenné a megfelelő módszertani vagy egyéb előkészületeket e rákérdezésre. A felmerülő, esetlegesen elbizonytalanító mozzanatokot kirekeszti a diskurzusból, mondván, azok eltérítenek a tárgytól. Amiképpen az ontológiai természetű vizsgálódások a „van”-t fogadják el kritikátlanul, s nem a „lehet”-ből indulnak ki (ahogyan a transzcendentális filozófia teszi), úgy e retorikai természetű, az apologézisben csúcsosodó magatartás révén az axiomatikus ítéletek kerülnek abszolút helyre. Az én, a szubjektum, a szubsztancia ez és ez... típusú összetételek aztán megrendíthetetlenül és szétszakíthatatlanul fonódnak össze tételekké.⁹ Ráadásul az én önmaga folytonos megtapasztalásával, megtapasztalhatóságával az önmege erősítéshez nem akármilyen muníciót kap. Ehhez járul a nyelv formalizáló tendenciózus ereje, legyen az organicisztikus vagy mechanisztikus jellegű, ami e kritikátlan előfeltételezettségű diskurzus-szerveződést problémátlanul elősegítheti.

Vagy épp beindíthat egy ellen-tendenciát, egy önromboló, önelterítő mozgássorozatot, amint arra Paul de Man sokszor figyelmeztet a nyelv figurális erejéről szóló könyvében. Az apologetikus diskurzus a nyelvnek pontosan erre az önfelbomlasztó, önfelszámoló aktivitására nem reflektál – ezért is veheti oly nagy vehemenciával védelmébe az identitás megannyi formáját. Holott a narrativitás kibontakozó lehetőségességében s megvalósuló formarendjeiben ez a szakadozottság ellehetetleníti a rigorózus axiomatikus ítéletstruktúrákat (is). Az identitást nem leírja, hanem folytonosan felülírja a nyelv. Azáltal, hogy „a nyelv a referenciális jelentés tekintetében teljesen szabad és bármit képes tételezni, amit csak grammatikája mondani enged neki”,¹⁰ a ténylegesen vagy szolidabban fogalmazva empirikusan megtapasztalt identitás és a fikcionális vagy narratív identitás között olyan rés nyílik, amivel az apologetikus diskurzus nem tud semmit sem kezdeni, s amire reflektálni ugyanakkor elengedhetetlenül fontos feladat. Az írásfordulaton átlendült gondolkodás nyelvi dimenziójában az identitásra vonatkoztatottan ennek a feladatnak a távlata s tétje de Man megfogalmazásában így hangzik: „Az írás mindig ma-

⁹ Erre Fichte tudománytanának alaptétele ($A=A$ és $A=\text{non}A$) a legszembe tünőbb példa.

¹⁰ Paul de Man: *Az olvasás allegóriái*. Ford. Fogarasi György. Ictus, JATE, Szeged, 1999, 393.

gában rejt a jelölő önkényes hatalmi játékanak javára történő megfosztás vagy kisémmiződés pillanatát, amit a szubjektum csakis megcsonkításként, lefejezésként vagy kasztrációként élhet meg.¹¹ Úgy tűnik, az identitást semmi sem védheti meg attól – pláne nem az apologetikus diskurzus –, hogy a jelölő önkényes hatalma által meg ne fosztassék, ki ne semmiződjék. De inkább úgy kellene fogalmazni, képesek vagyunk-e olyan játékeret konstruálni, amelyben az identitás szubjektuma vagy a szubjektum identitása nem kasztrálódik. Ha erre a kérdésre reménykedve igennel felelünk – amely remény egyelőre illuzórikusnak tűnik –, még akkor is mindenekelőtt az identitás szubjektumát vagy a szubjektum identitását kell radikálisan átértékelni. Erre adhat alkalmat transzcendentálfilozófiai kalandunk.

Identitás és metaforicitás

A Schelling korai főművében kibontakozó azonosságfilozófia ugyanúgy illelhető a metafizikai jelzővel, mint a későbbi kozmogóniája. Ez az ő esetében nem azt jelenti, vagy kevésbé jelenti azt, hogy az ember szellemi és testi konzisztenciájáért egy tőle független, azaz metafizikai hatalom szavatol. Tulajdonképpen ennek éppen az ellenkezőjéről van szó: sokkal inkább azt a metaforikus mediális megszerveződést, alakulásrendi dramaturgiát jelenti, amelyet Blumenberg Kopernikusz nyelvének tulajdonít, melynek olyan deleges csábereje van, hogy számtalan filozófus, élükön Kanttal, képtelen ellenállni vonzásának:

a Kopernikusz utáni metaforika mindegyik formájának döntő gyengesége abban mutatkozik meg, hogy úgy tűnik, nem tud meglenni egy topografikus-sematikus középpont és az e középpontra irányuló koncentrikus relációk létrehozása nélkül. [...] Másokhoz hasonlóan Schelling számára is elviselhetetlen, hogy az embert ne egy koncentrikusan reá vonatkoztatott valóság kellős közepében lássa, még ha e valóság nem égitestek pályáiból állna is.¹²

Az embernek mint a kozmikus világregend középpontjának, s a felé közeledve sűrűsödő, vagy a tőle távolodva ritkuló koncentrikus viszonylatoknak e metaforikus rendjében szinte felkínálja magát az, hogy az identitást e rendezettség vagy rendeződés fő elveként tüntessük ki. Azonban véleményem szerint Schelling kozmogóniai, illetve identitásfilozófiai metafizikája, azaz metafizikai metaforikája között lényegi különbség van. *A transzcendentális idealizmus*

¹¹ I. m. 398.

¹² H. Blumenberg: *Az égi látvány és az öntudat*. Id. kiad. 48.

rendszerében az ember neve és helye (*még* önmagához képest és *már* Kanthoz képest) nem középpont, hanem egy sajátos, önkorlátozó mechanizmusokkal, vissza-visszalendítő s -ható mozgásokkal megszelídített, azaz egyszerre koncentrált és decentrált végtelenség, a reflexió.

A természet legfőbb célját, hogy a maga számára egészen objektummá legyen, csak a legmagasabb rendű és végső reflexióval éri el, amely nem más, mint az ember; vagy általánosabban: ez az, amit észnek nevezünk, s a természet csak általa *tér vissza* önmagába, és általa lesz nyilvánvaló, hogy a természet eredendően azonos azzal, amit magunkban intelligenciaként és tudatként ismerünk el.¹³

Hogy ehhez az identitásfilozófiai konstellációhoz – amelyben tehát a természet azonosítódik az intelligenciával – közelebb férközhessünk, vagyis hogy az emberi identitást a metaforikus átvitel, azonosítás reflexiójaként értelmezhesük, további szempontok kijelölésére, segédvonalak meghúzására van szükség.

Amikor Schelling kijelenti, hogy a transzcendentális filozófia iránya „az, hogy a *szubjektív*ből induljon ki mint *elsőből és abszolút*ból, és *belőle hozza létre az objektív*et”, akkor itt az emberi szubjektivitás nem lényegi középpontként aposztrofálódik, hanem az azonosítási processzus kiindulópontjaként, azaz egy létrehozási folyamat, tudniillik az objektum, a természet, a lét megalkotására irányuló cselekvés lehetőségeként. E megalkotott, létrehozott természet, lét, objektumok összessége azonos a szubjektummal. Olyképpen azonos, hogy magában rejtje a kettejük közötti elementáris különbséget. Ez pedig éppen a metaforikus átvitek sajátossága is: a különbség érvényesítésével megalkotott azonosság. Az identitás tehát itt nem egy nominális axióma, amely mintegy azonnali módon, elfogadva-előfeltételezetten *van*, hanem egy tropologikus aktusban alakot öltő figurális reflexió, amely fokozatosan jön létre, s amely létrejövésnek az alapja a *lehet*.¹⁴ A transzcendentális filozófia az intelligenciából vagy tudatból indul ki, hogy azt potenciálisan, hatványozással természetté, létté változtassa, s ez a változatos-eleven konstrukció maga az identitás, a lehetségesként, azaz transzcendentálisan szerveződő tudás és létezés reflexív alakzata.

Azonban ahhoz, hogy ezt a metaforikus átvitel, átváltoztatás útján létrejövő reflexív identitást, az öntudatot pontosabb s határozottabb kontúrokkal láthassuk el, azaz megformáljuk, szükséges újra hangsúlyozni a tudat, az intelligencia elsődlegességét a természethez, a léthez, az öntudatlanhoz képest. Ezért most kicsit több szöveghelyről hosszabban idéznék *A transzcendentális idealizmus rendszerének Első főszakasz*ából:

¹³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Gondolat, Budapest, 1983, 37–38. (Kiemelés tőlem – V. T.)

¹⁴ A *lehet*ben a lét és a tudás egyesül kiasztikusan.

Egyáltalán nem a *lét* abszolút elvéről van szó [...], hanem a *tudás* abszolút elvéről. [...] Még egyetlen dogmatikus sem bizonyította, hogy a tudás általában, kiváltképpen pedig az *első tudás* valamilyen tőle független létezésétől függ. Mindmáig éppoly *lebetséges*, hogy minden létezés csak valamilyen tudás módosulása, mint az, hogy minden tudás csak valamilyen létezés módosulása. [...] De amilyen jogon a dogmatikus az ellenkezőjét állítja, mi ugyanolyan jogon azt állítjuk, hogy amit eddig filozófián értettek, az csak a tudás tudományaként lehetséges, és tárgya nem a lét, hanem a tudás; a filozófia elve tehát nem lehet a lét elve, hanem csak a tudás elve.¹⁵

A tudatnak ez az elvi elsődlegessége a léthez képest nem axiomatikus, hanem kiasztikus jellegzetességgel bír. Ami pusztán azt jelenti, hogy az intelligencia nem marad saját körén belül, nem zárul pontszerűen önmagába, hanem produktívan hatványozódva önmagából kiindulva hozza létre a létet, a természetet, jut el a tudástól a léthez. A tudást és a létet egymáshoz reflexíven viszonyító identitás metaforikus mozgására immár egy pontosabb trópus is található, a kiazmust. Tudás és lét az identitás szempontjából kiasztikusan viszonyul s teremtődik, egymás nélkül tehát nem lehetségesek, merthogy egyébként a természet az ember nélkül is létezne. Schelling ezt úgy fejezi ki, hogy a szubjektívnek „hozzá kell járulnia” az objektívhez, a természetnek pedig el kell jutnia az intelligenciához, azaz bár a szubjektívből indulunk ki, szükségképpen, produktívan és szabadon jutunk el az objektívhez, a természethez, a léthez. Tudás és lét kiazmusának kereszteződési pontja, ahol tehát az anamorfikus mozgások áthaladnak egymáson, áthatják egymást s egymásba fordulnak, az öntudat:

az öntudatban egybeesik a gondolkodás szubjektuma és objektuma. [...] Az öntudat az az aktus, amelynek révén a gondolkodó közvetlenül önmaga tárgyává lesz, és megfordítva, ez az aktus és nem más az öntudat. – Ez az aktus abszolút szabad cselekedet, amelyre rávezetni lehet ugyan az embert, de kényszeríteni nem. – A továbbiakban állandóan feltételezzük azt a készséget, hogy az ember ebben az aktusban önmagát szemlélje, hogy különbséget tegyen önmaga mint elgondolt dolog és mint gondolkodó között, és ebben a különbségben önmagát ismét azonosnak ismerje el.¹⁶

Az öntudat e reflexív aktusában, amikor s amelyben – ahogyan Manfred Frank írja *Identitás és szubjektivitás* című tanulmányában – a szubjektum és az objektum egymásba tükröződik (íme egy újabb metaforikus mozzanat), egy-

¹⁵ F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Id. kiad. 54., 57., 58.

¹⁶ I. m. 67. (Kiemelés tőlem – V. T.)

ben kiviláglik, hogy véges önmagunknak relatív identitása van.¹⁷ Nem lényegi középpontszerűséggel bír, hanem kiasztikus alakzatba rendeződik. Az így értett identitás „nem az egyes triviális önazonossága, hanem a különbözők igazi összefüggése”.¹⁸

Potenciális trópus – tropikus potenciál

Az identitás kiasztikus alakzataiban a szubjektív és az objektív a másik által az, ami, tehát „kölcsonösen feltételezik” egymást. Ez persze egyáltalán nem magától értetődő, olyannyira nem az, hogy önmagában nem is létezik, létre kell hozni, meg kell konstruálni. Arról van szó, hogy ha Schelling a szubjektumból indul ki, szükségképpen az objektumhoz jut el, s ha az objektumból indul ki, a szubjektumhoz ér el. Ez az elérés, eljutás nem egy csapásra, mintegy tételezetten történik, hanem fokozatosan, feltételezetten. A szubjektum és az objektum kölcsonösen feltételezett, kiasztikus egymásba-átemelődése az identitás. De voltaképpen mit is értünk itt szubjektumon, s mit objektumon? Mert ezt az egymásba-átemelődést akár értelmezhetjük úgy is, hogy ezáltal eltűnik a szubjektum (a természetben), s felszívódik a természet (a szubjektumban). Legalábbis az a gondolkodás, amely magát a természetet szubjektumként, a szubjektivitást pedig természettel telítődött terréniumként ragadja meg, ugyan túllép az objektíváló gondolkodás tárgyán, s magára mint a fogalom absztrakciós formájára tekint, összességében saját voltaképpeni elve felől még nem biztosítja önmagát¹⁹ – Schelling sokatmondó szóhasználatára utalva az *Első főszakasz* *Második szakaszának* elejéről: az ebben a gondolkodásban fellelt legfőbb szervezőerő még nem *méltó* az elv elnevezésre.²⁰ Holott ez a princípium mint a gondolkodással szembeni tulajdonképpeni kihívás Schellingnél határozottan körvonalazódik: az elv többé már nem kizárólagosan az önmagában vett szubjektum, hanem e szubjektumnak az objektummal való azonossága.

Mégis miért akkora kihívás az azonosság-elv a filozófiával szemben? Ezt a nyugati metafizikai gondolkodás alakulástörténetéből érthetjük meg

17 Vö. M. Frank: *Identität und Subjektivität*. Id. kiad. 81.

18 I. m. 82. Frank ezen összefüggés egy lehetséges formájaként a támasztékot említi, azaz hogy a szubjektum önnön identitásának meghatározásakor egyfajta támasztékot keres, amelyet egyébiránt a természetben is megtalálhat.

19 Vö. I. m. 83.

20 „A végső elv levezetéséről beszélünk. Szó sem lehet arról, hogy az elvet egy *magasabb* elvből vezessük le, egyáltalán szó sem lehet *tartalmának* bizonyításáról. A bizonyítás csak ennek az elvnek a *méltóságára* irányulhat.” F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Id. kiad. 62.

leginkább. Schelling identitásfilozófiája egyszerre mutatja egy finom elcsúszás, eltérés inverzív dramaturgiáját, valamint egy radikális ellentámadás szubverzív szcenikáját ehhez a metafizikai tradícióhoz képest. Ebben a tradícióban mainstream vonásnak számít a gondolkodást és a létezést az öntudat bizonyosságából származtatni. E vonulat modernitáson belüli története Descartes fellépésével veszi kezdetét, Leibniz által univerzalizálódik, majd Kant és Fichte filozófiájával éri el tetőpontját, mivelhogy – Frank megfogalmazásában – náluk „a szubjektivitás válik az ismeretek deduktívan fejlődő rendszerének elvévé”, azaz az ismeretek objektív megalapozhatóságának sajátos formája a szubjektivitás önmagásából (*Selbst*) vezethető le.²¹ Heidegger szóhasználatát kölcsönvéve Frank egyenesen a szubjektivitás erőszakos hatalomátvételéről beszél – érzékeltetve egyszermind a metafizika történeti alakulásában bekövetkező változás természetét –, miáltal teljes mértékben eltávolodunk a napnyugati lét és elkülönöződés (*différance*) természetétől s történéseitől.

Miben áll ez a hatalomátvétel? Abban, hogy a szubjektivitás egy önmaga által elérhető világosságnak, egyúttal valamennyi szabály és törvény eredetének a helyeként jelenik meg, ami révén a tárgyi világ számunkra átláthatóvá válik. A szabályok uralma oly módon kezeskedik a tárgyi világ jövőbeni tulajdonságainak [...] az átláthatóságáért, hogy – Descartes szavaival élve – a szubjektumból merített ismeretnél fogva »urai és birtokosai lehetnének a természetnek.«²²

A szubjektumnak ezt az önmagában megálló, egyszermind a természetet uraló elbizakodott hatalmi aktivitását a metafizika kiteljesedésének nevezhetjük, amikor is a szubjektum a saját transzparenciájában elő-állítva, megjelenve-megjelenítve mutatja meg azt, ami önmagában nincs, az objektív világot. Ami az objektumok világából látható s belátható – ismét csak heideggeri-franki kifejezésekkel élve –, az pusztán a szubjektum általi sajátos átlátszóság, átláthatóság fulgurációja, villámcsapásszerű felfénylése. A szubjektumnak ebben a fulguratív elbizakodottságában, az értelem fényében aztán a természet vagy a teoretikus leleplezés, vagy a praktikus kihasználás eszközeként lepleződik le.²³

Hogy mindehhez képest mit jelent a schellingi transzcendentál-filozófiai gondolkodás radikális, szubverzív elmozdulása, s hogy ez a metaforikus mozgás pontosabban jelenhessen meg előttünk, szükséges röviden jellemezni azt a közeget, amelyben Schelling korai főművének koncepciója kiérlelődik. Ebben megint csak Frank már citált megvilágító erejű tanulmánya lehet segítség-

²¹ M. Frank: *Identität und Subjektivität*. Id. kiad. 79.

²² Uo.

²³ I. m. 80.

günkre. Ahol tehát Schelling azonosságfilozófiája koncipiálódik, az a Kant- és Fichte-művek kommentatív-kritikai olvasása által afficiált és inspirált koraromantikus közeg. Kantnál és Fichténél a szubjektivitásra tekinthetünk úgy, mint amely az abszolútum szignumát hordozza magán, persze mind a két szerzőnél különbözőképpen. A koraromantikusok ellenben olyan belátásokat fogalmaznak meg, amelyek a szubjektivitást megfosztják az abszolútum rangjától. Fogalmazhatunk úgy, hogy szerintük

a szubjektivitást olyan fenoménként kell megragadni, amely csak egy bizonyos előfeltevés mellett közelíthető meg, amely fölött a maga részéről nem rendelkezik. Ha az ember ezt az előfeltételt nem pusztán logikus viszonyként gondolja el, hanem reálisaként alapozza meg, akkor az mintegy *az öntudat függőségéeként* jelenik meg.²⁴

Az immár nem abszolutisztikus, tehát előfeltételezett szubjektivitáshoz relatív identitás rendelődik, s ez az előfeltételezettség és relativitás – ami itt viszonylatokba- s vonatkozásokba-rendeződést jelent – egyben nem más, mint a függő öntudat lehetséges struktúrája. Mindezzel egyszerre két dolgot állítunk. Egyrészt azt, hogy az öntudat létrehozott, teremtett produktum, másrészt hogy a létrehozás, produktivitás aktusában mégiscsak lennie kell egy megtartó erőnek, amely révén megáll, fennáll az öntudat struktúrája. Ez a megtartó erő a gondolkodás. A kettős állítás konstellációja immár így formulázható: véges vagy korlátozott, behatárolt önmagunk „a relatív identitást, melyet át- és átjár a tudatos élet, olyan instancia műveként ragadja meg, amely [...] maga nem relatív, hanem feltétlen”.²⁵ Ez a feltétlen gondolati aktív erő a reflexió. Frank ezt úgy világítja meg, hogy utal a szokványosnak nevezhető öntudatfogalomra, mely szerint az nem más, mint a tudat önmagára való visszafordulásának a műve.

Az így értett, azaz az öntudat reflexív-produktív aktusának műveként feltételezett relatív identitás lesz Frank olvasatában a filozófia sarokpontja. Immár meghaladtuk tehát a pusztá vagy másképp fogalmazva, abszolút szubjektivitást. A filozófia sarokpontjaként bemutatott identitáson

nem az egyes triviális önzonosságát, hanem a különbözők igazi összefüggését, egymásra-vonatkozását kell érteni, ily módon szükséges volt, hogy az identitásazonosságban lévő szubjektum támasztékra találjon – ami ismét csak nem önmaga – s abban lehorgonyozzon. Ez a támaszték Schelling szerint a természet. Mely csakúgy, mint mindig, valamiféle tárgya a szubjektumnak; de máskülönben [...] Schelling a természetet mint saját másikának a szubjektumát veszi tekintetbe.²⁶

²⁴ I. m. 81.

²⁵ Uo.

²⁶ I. m. 82.

Míndezáltal a relativitás vagy – egy később kiöblösítendő fogalmat applikálva – az esetlegesség felé hajló transzcendentál-filozófusnak sikerül a természet és a szubjektivitás dualizmusának a korábbi metafizikatörténeti koncepciók révén megmerevedett formáit elaszticizálni, cseppfolyóssá tenni.²⁷

Éppen ebben az elasztikus alakzatrendeződésben lép fel *méltó* szervezőerőként az öntudatnak a reflexió feltétlenségével létrehozott-teremtett relatív identitása. A reflexió feltétlensége teremti meg az identitás lehetőségfeltételét. A transzcendentális vagy relatív identitás nem egy középpontszerű, önmagában álló entitás, hanem egy elliptikus (azaz két gyújtópont által meghatározott) mediális közeg, köztesség, a szubjektum és objektum közöttisége által, még pontosabban e *között* térédejében keletkező aktivitás. Ez Schelling szerint csak úgy lehetséges, ha a szubjektum és az objektum konstruált azonosságában a különbségre reflektálunk. A reflexió az azonosságon belüli különbségre reflektál, amit Schelling számos összefüggésben leír, de végső soron az intellektuális és az esztétikai szemlélet tudásalakzatainak szabadon létrehozó potenciáljába, szubjektum és objektum lehetséges egymásba-fokozódásába futtatja ki elemzését. A szemlélet már a *Bevezetés*ben úgy határozódik meg, mint a transzcendentális filozófia feltétlen reflexiójának alkotásba, teremtésbe, létrehozásba történő átfordulása-átfordíthatósága:

E filozófia egész tárgya nem más, mint az intelligenciának meghatározott törvényekhez igazodó cselekvése. Ezt a cselekvést csak a saját közvetlen szemléletünkkel foghatjuk fel, ez viszont ismét csak létrehozás, produkció által lehetséges. De ez sem elég. A filozofálás során az ember nem pusztán objektuma, hanem mindig szubjektuma is a vizsgálódásnak. A filozófia megértéséhez tehát két feltétel szükséges: *először*, hogy az ember állandó belső tevékenységet folytasson, hogy állandóan folytatódjék az intelligencia amaz eredeti cselekedeteinek létrehozása, *másodszor*, hogy az ember állandóan reflektáljon erre a létrehozásra, vagyis mindig egyszerre legyen a szemlélt dolog (a létrehozó) és a szemlélő.²⁸

Egyszerre lenni szubjektum és objektum, szemlélő és szemlélt, ez azt jelenti, hogy folytonosan teremtjük és reflektáljuk az azonosságban át- és átforduló különbözőséget, az identitást. Az identitás potenciális trópusában (kiazmus) eme egymásba-azonosuló-fokozódás tropikus potenciállal, azaz a metaforában már felfed(ez)ett átfordító-felemelő mozgás révén megy végbe. A metaforában az azonosító az azonosított saját másika, és fordítva. Schelling ehhez a konstrukcióhoz azt teszi hozzá, ama többlet-mozgást viszi bele a kiasztikus konstrukcióba, hogy mind a szubjektum objektum felé

²⁷ Vö. I. m. 98.

²⁸ F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Id. kiad. 49.

haladtában, mind az objektum szubjektum felé haladtában fokozatokon – az egyszerűség kedvéért használva e szót – megy keresztül, míg nem feljut az azonosságba, a szubjektum felől mechanisztikusan, az objektum felől organicisztikusan.

Az identitás esztétikája

Az identitás Schellingnél egy esztétikai konstrukcióban identifikálódik. Szükségképpen vált át nála az intellektuális szemlélet vagy szemlélés esztétikai szemléletbe vagy szemlélésbe. Az identitás mint a szubjektum és az objektum vagy másképp mondva a tudatos és az öntudatlan reflektált egysége a maga elvszerű tökéletességében az esztétikai tevékenység produktív alakzataiban, eo ipso a művészet termékeiben jelenik meg. Schellinget az nyugözi le első-sorban, hogy a műalkotásban hogyan objektiválódik, válik öntudatlanná egy sui generis szubjektív, azaz tudatos tevékenység eredménye. Schellingnek eme összefüggésre vonatkozó számos leírása közül az egyiket idézve így is fogalmazhatunk: hogyan lehetséges és miként megy végbe, hogy a művészet az intelligenciát újra természetté alakítja, vagyis hogy a művészet produktumaiban „a szubjektív a maga számára állandóan objektummá lesz”.²⁹ Vagy megint más helyen: „Az intellektuális szemléletnek [...] az általánosan elismert és semmiképpen sem letagadható objektivitása maga a művészet. Mert az esztétikai szemlélet nem más, mint az objektívvé lett intellektuális szemlélet.”³⁰ Nézzük hát, mi történik ezen átvált(ód)ás, a tudatosnak öntudatlanná válása során! Mert minket ez az azonosságon belüli mássá-levés, különbözővé válás, vagy a más-különböző azonosság alakulása kell hogy érdekeljen, ti. itt vehetjük észre, tapasztalhatjuk meg és mutathatjuk be az azonosság relatív alakzatának figuratív, tropikus aktivitását.

Identitás és esztétika ilyen szoros egymásra-vonatkoztatottsága az európai metafizikai tradícióban olyan, mint amikor az ördög könnye belecsoppen a szenteltvízbe. Az identitás lényegét, hogy tehát valaki/valami mitől az, ami, nos ezt éppen hogy elrejtí és eltorzítja az, amit az ember elképzelt s megjelenít, azaz amit hagyományosan is esztétikai funkcióként gondolunk el. Ezzel a rejtekezéssel és torzulással egy nagyon határozottan hagyományozódó metafizikai tradíció törí meg, mely örökségnek iniciális alakja Arisztotelész. A lényeg és a telosz identifikációja, univerzális összefonódása különböző formákban a modernitásban tovább él, amint azt pl. Ernst Cassirer Kant kapcsán oly meggyőzően mutatja be:

²⁹ Vö. I. m. 39., 43.

³⁰ I. m. 399–400.

Arisztotelész tudniillik a természet minden történéseinek végső okaként akarja a célt felmutatni. A cél általánossága a kulcs a lényeg általánosságának megismeréséhez. Az empirikus keletkezés minden sokrétűségében és elkülönülésében valami univerzális és tipikus nyilvánul meg, valami olyasmi, ami megszabja ennek a keletkezésnek az irányát.³¹

Az identitás teloszának lényegi erejéhez képest a képzelet csapongása, az esztétikum ateologikus mozgalmassága könnyűnek találhatik. Ám a cél-elvűséget mint erős ideológiát a modernitásban egyre inkább az esetlegesség tapasztalata váltja fel, ezáltal az identitás lényegisége vagy inkább az identitás mint a dolgok lényegének s végcéljának tipikus és univerzális formája veszít erejéből. Odo Marquard ötletes fogalomkonstrukciójával jellemezve e folyamatot, úgy is mondhatjuk, hogy

a lényeg modern vesztesége az identitást mint valamiféle minimál-szurrogátumot kívánja meg, és a »telosz modern sorvadása« a sorvadás teloszaként etablirozza az identitást. Az identitás témájának aktuális konjunktúrája jelzi: ahol az emberek többé már nem azáltal azok, amik, hogy lényegük van, s végcéljuk helyett mást kell tenniük, ott mindenkinek valahogy más utakon kell önmagának lennie.³²

Mindenkinek máshogyan kell azonossá válnia önmagával. Ez, mint majd látni fogjuk, par excellence esztétikai program. A valamivé-válás instanciája megmarad anélkül, hogy igazodni lehetne egy lényegi elyszerűséghez. Azaz önmagamhoz kell igazodnom, miközben másnak szintén az a feladata, hogy önmagához igazodjon. „Te vagy a feladat” – írja Kafka kifejező egyszerűséggel, ugyanakkor a tömörségnek azzal a súlyos nehézkedésével, amely miatt mondatai úgy bele tudnak ivódni vagy égni olvasója lelkébe.³³ Tehát önmagamhoz igazodva másokhoz igazodom – a világ világóságának nyilvános tér-idejében artikulálok s határozom meg önmagam, anélkül immár, hogy lényeg és telosz körbefogjon és vezessen az utamon, sőt éppen hogy annak folyton változó, de mindenkor megnyilvánuló tapasztalatával, hogy lényeg és cél végérvényesen szétvált. Ez pedig nem más, mint a kontingencia.

Az esztétikum tehát valami radikálisan mással és különbözővel szembe-síti az embert: önmagával mint önmagától folyton elkülönöződő másikával. Hol jelölhetjük ki immár az identitás fenomenójának saját magát is értelmező öntagoló kategóriáját, kategoriális öntagolását és határvonó kontúrjait? Mert-

³¹ Ernst Cassirer: *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Osiris, Gond-Cura, Budapest, 2001, 298.

³² O. Marquard: *Identitát: Schmundtelos und Mini-Essen*. Id. kiad. 362.

³³ Franz Kafka: *Az én cellám*. Ford. Halasi Zoltán. Európa, Budapest, 1989, 12.

hogy az identitás túlélte a telosz és a lényeg szétválasztódását, mi több, a kontingencia tapasztalatában és korszakában új erőre kapott. Erre a jelenségre, mint látni fogjuk, Schellingnél hamarabb és érzékenyebben nem reagált senki a modernitás idején. Újra Marquardot kell idéznünk:

A modern teloszsorvadás [...] mintegy kierőszakolja az identitást mint sorvadásteloszt. Az így felfogott identitásfogalom sokat profitál Isten halálából, sőt túléli – átéli – a történetfilozófiai végcélnek mint a teleológia minimáliszurogátumának a halálát is: az identitás – úgy tűnik – valamiféle cél nélküli célszerűségként jelenik meg. »Célszerűség cél nélkül: ez ugyanakkor a szép Kant szerinti – *Az ítélőerő kritikájában* kifejtett – strukturális formulája. Ez a formula határozza meg azt a struktúrát, amely az ízlésítéletet fejezi ki, tehát egy esztétikai struktúráról van szó.³⁴

Az esztétikum eme kanti implikációja – aminek a lényege tehát az, hogy a szép megőriz s kinyilvánít egyfajta harmonikus összhangot, anélkül hogy egy konkrét cél tételeződné közben – Schellinget inspirálja a leggazdagabban, ti. ő megy először a legmesszebbre eme esztétikai program kiteljesítésében *A transzcendentális idealizmus rendszerének Hatodik főszakaszában*, az esztétikai szemlélet meghatározásával. Az identitástéma esztétikai affinitása Schellingnél éri el tehát csúcspontját. Ezt a folyamatot és összefüggést nem tudjuk most még csak hozzávetőlegesen sem rekapitulálni. Ezennel csupán az identitás metaforikus mozgások által identifikálódó relatív alakzatát vizsgáljuk. Hogyan lehetséges, hogy az identitás mégoly törekeny ökonómiája a metaforikus áthelyeződések és átvitelek, azaz a nyelv tropikus aktivitása sikerén múljon? (Mely siker bizonytalan kiléte már eleve esetlegesként mutatja fel nekünk mind az esztétikumot, mind az identitásfenomént.) E kérdés pontos megfogalmazása vezet el bennünket a Schellinget lényegében érdeklő problémához: miért és hogyan objektíválódik a művészet produkciójában a sui generis szubjektív, az intellektus?

Rögtön ez utóbbi kérdés szóljon Schelling szcenírozásában: „hogyan magyarázzunk meg magunknak transzcendentális módon egy olyan szemléletet, amelyben az öntudatlan tevékenység mintegy keresztültör a tudatos tevékenységen, egészen a kettő tökéletes azonosságáig?”³⁵ A „keresztültör” vad erejének képi reprezentánsánál nehezebben lehetne plasztikusabb kifejezést találni az identitás („a kettő tökéletes azonosságáig”) itt végbemenő metaforikus transzgressziójánál. Ami a vak, vad vagy nyers erőnek vagy az öntudatlan végtelenségnek formát szab, az éppen az intellektus határmegvonó képessége. De ezt nem úgy kell elképzelni, hogy az intellektus mintegy

³⁴ O. Marquard: *Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz*, Id. kiad. 365–366.

³⁵ F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Id. kiad. 385.

megakasztja a végtelen vad erejét, hanem a végtelen maga nyugszik meg, „váratlanul találkozva” a véggel, egyszersemind az öntudat, még ugyanebben az identikus egységben reflektál a kettejük fokozhatatlan ellentmondására.³⁶ Nos, a műalkotás dologgá válása, hogy tehát egy elementárisan szubjektív meghatározottságú entitásból jön létre a művészeti produktum mint dolog, mely aztán képes potenciálisan újból elemi módon szubjektív mozgások beindítására, ez csakis a metaforikus áthelyeződések, kiasztikus kereszteződések tropikusán aktív produktivitásával lehetséges. A zseniális produkciót mint az önszemlélet legmagasabb fokát elérni csodálatos, egyben kockázatos lehetőség. Megvalósulása teljességgel esetleges, mert kívül esik a tudat hatókörén és feltételein, sőt a tudat ellenében jön létre, minthogy a nyers természeti erő végtelen ellentmondásban van a tudattal. Másfelől a zseni produktivitása mint az önszemlélet legmagasabb fokozata az önmagát teremtő tudat aktivitásaként artikulálódik: a tudat identifikálódik a természettel önmaga ellenében.

Nagyon távol vagyunk immár az abszolút szubjektivitástól. Az önmagát saját különbségeként-másikaként beazonosító relatív identitású szubjektum modern kori kontingens alakzata rajzolódik ki előttünk igen határozott kontúrokkal. Ez már majdnem az a szubjektum, akiről Nietzsche azt írja később, hogy csupán esztétikailag igazolhatja a világát. (S a sui generis esetlegesen megvalósuló legmagasabb fokozat esztétikai filozofémájáról akár még Kierkegaard végtelen abszolút negativitású iróniája is eszünkbe juthat.) Az intellektuális szemlélet esztétikaivá válásával, a felejtés és az illúzió jeleinek játékában az összvalóság immár nem műalkotásokban, hanem (össz)műalkotásaként szemlélhető.³⁷ Hogy e fordulattal milyen árat kell fizetni mind a valóság, mind a műalkotás részéről, azt transzcendentáfilozófiai kalandunknak egy másik epizódjában tárjuk fel.

³⁶ Vö. I. m. 394., 398.

³⁷ Vö. O. Marquard: *Gesamtkunstwerk und Identitätssystem. Überlegungen im Anschluß an Hegels Schellingkritik*. In uő: *Aesthetica und Anaesthetica*. Wilhelm Fink Verlag, München, 2003,² 105. Magyarul: *Összműalkotás és azonoságrendszer. Gondolatok Hegel Schelling-kritikája kapcsán*. Ford. Kukla Krisztián. In Nyizsnyánszki Ferenc (szerk.): *Kortárs német filozófusok*. KLTE, Filozófia Intézet, Debrecen, 1997, 423. Hegel alapvetően jogosnak tűnő kritikája rekapitulálásakor Marquard teljességgel figyelmen kívül hagyja a schellingi szisztémában lényegi mozzanatként jelenlévő esetlegességet.