

Ilyés Zalán-György

## **Marx anarchikus gesztusáról – Az eredet destrukciója Reiner Schürmann: *Reading Marx* című könyvéről**

Reiner Schürmann: *Reading Marx – On Transcendental Materialism*. Zurich: Diaphanes, 2021.

Mindenki ismer olvasásra méltó könyveket, melyeket (szinte) senki nem olvas. A vakság vagy indifferencia ezen sajátos változatának hatásai nemcsak egyes írásokat, hanem teljes életműveket és korpuszokat is érinthetnek. Arról, hogy ennek a jelenségnek mi az oka, többen is írtak, így erre most nem térnék ki a maga részletességében.[1] Az viszont kétségtelen, hogy a már említett vakság hatásai Reiner Schürmann műveit sem kerülték el: kevesen ismerik *Le Principe d'anarchie – Heidegger et la question de l'agir* című művét, melyről olyan filozófusok nyilatkoztak elismerően, mint Giorgio Agamben,[2] aki szerint Schürmann könyve legalább annyira fontos (és határozottan izgalmasabb), mint Jacques Derrida Heidegger-olvasata, de még kevesebben ismerik a monumentális *Des Hégémonies brisées*-t, Schürmann főművét, melyről mindenféle túlzás nélkül kijelenthetjük, hogy páratlan vállalkozás a nyugati filozófia történetében. Az itt említett művek részletesebb ismertetésére ugyan nincs lehetőség, de jelen írás szempontjából hasznos lehet pár szót szólni az utóbb említett műről. Ebben a műben Schürmann úgy tekint a nyugati gondolkodás és cselekvés történetére, mint korszakok sorozatára, melyet különféle princípiumok uralkodása és hanyatlása irányít. Ezek a princípiumok képezik az egyes korszakok eredetét: „Az »eredet« most egészen mást jelent: egyrészt egy epochális ökonómia kialakulását vagy kezdetét, másrészt azokat a módozatokat, amelyekben a dolgok, szavak és cselekvések jelen vannak egymás számára, vagyis keletkezésüket [*uprise*] vagy jelenlétbe kerülésüket egy ilyen ökonómiában.”[3] Az eredet tehát egyszerre jelenti egy epochális ökonómia (az egyszerűség kedvéért ezt korszaknak neveztük) kialakulását vagy kezdetét, valamint annak módját, ahogyan a különféle dolgok, szavak és cselekvések jelenvalóvá válnak egy adott korszakon belül.[4] Ahogy arra főművének címe is utal, Schürmann-t a különféle korszakokat irányító eredetek feltérképezésénél csak egyvalami érdekelt jobban: az egyes korszakok hanyatlása, mely jelen esetben a korszak kialakulásáért felelős eredet destrukcióját, „megtörését” vagy „széttörtését” jelenti. Minden

korszak magában rejtő önnön destruktív magvait, a gondolkodásnak pedig különös jelentősége van a magok „gondozásában”: „a dolgok egy rendje csak akkor válik elgondolhatóvá, amikor az időbeli kódja lejár.”[5] Ennek az elgondolhatatlanságnak pedig az oka, hogy a legtöbb ember számára a lehető legtermészetesebb dolog, hogy minden úgy történik, ahogy azt már születése óta megszokhatta. Egy korszak tehát akkor válik elgondolhatóvá, ha rákérdesznek annak különféle aspektusaira: a korszakok eredeteire irányuló faggatózás és egyáltalán az eredetek feltárására irányuló törekvések teszik lehetővé a különféle korszakok vagy hegemoniák szétrombolását.

Schürmann *Anti-Humanism – Reflections of the Turn Towards the Post-Modern Epoch* című esszéjét[6] úgy is olvashatjuk, mint az imént leírtakra adott konkrét példát. Ebben arra próbál fényt deríteni, hogy miként fordulnak el egyes gondolkodók (név szerint Karl Marx, Friedrich Nietzsche és Martin Heidegger) a modernizmustól és miként szegeznek a tekintetüket valami radikálisan újra: egy olyan „eredetre”, amelyet talán nem is nevezhetünk eredetnek.[7] A tanulmányban felvázoltak rekonstrukciója helyett inkább arra hívnám fel a figyelmet, ami Schürmann életműve szempontjából fontos: az imént felsorolt gondolkodók nem ugyanúgy jutnak el azokhoz a belátásokhoz, amelyek a már említett fordulat lehetőségfeltételeit képezik, így ha teljes képet akarunk nyerni arról a szakadékról, mely a modernitás és a poszt-modern között húzódik, egyenként kell megvizsgálunk az általuk bejárt utakat. Ezt Schürmann annyira jól tudta, hogy a Heideggerről szóló könyv megírásán túl több éven keresztül tartott a New York-i *New School* tanáraként előadásokat az említett filozófusokról. A *Diaphanes* kiadónak és Schürmann kutatóinak köszönhetően az előadások egy részét (köztük a Nietzsche-ről és Marx-ról tartott előadásokat) már könyv formájában is olvashatjuk, így mindenki számára lehetővé vált a már említett utak részletes vizsgálata, rekonstrukciója és újrarájáratása. Ezek a művek tehát válaszok, mégpedig a következő kérdésre: hogyan olvassuk Nietzsche, Marx vagy Heidegger filozófiáját ahhoz, hogy azok a már említett fordulat különféle kifejeződéseként tűnjenek fel számunkra? Ha elfogadjuk Schürmann hipotézisét, miszerint a három gondolkodó jelentősége a nyugati gondolkodás történetének szempontjából a modernitás és az eredet destruktívában áll, akkor műveik csak az imént felvázolt kérdésre adott válaszokként nyerhetik el valódi értelmüket.

Jelen írásban a marxi filozófiáról tartott előadásokat fogom tüzetesebben megvizsgálni. Az imént leírtakból pedig már világossá válhatott, hogy az előadásokban kirajzolódó olvasat korántsem hagyományos. Ez olyannyira igaz, hogy Schürmann előadásainak szinte fele a különféle marxista olvasatok kritikájával, valamint saját olvasatának filológiai megalapozásával foglalkozik. Az első előadás kezdőmondatai (melyek egyébként az

előadásorozat címére [*Reading Marx*] vonatkozó reflexiókként is olvashatóak) szinte mindent elárulnak: „A kurzus címét természetesen Althusser ihlette (*Olvasni A tőkét*) – de polemikusan. „Olvasni Marxot” alatt azt értem: Karl Marxot, nem pedig Engelst, Maót, Gramscit, Lukácsot, Marcuse-t, Althussert és társaikat olvasni. Más szóval: a kurzus céja mindenekelőtt az, hogy szándékosan szétválassza Marx gondolkodását a marxista gondolkodástól.”[8] Schürmann három implikációt sűrít ebbe a kijelentésbe: egyrészt azt, hogy különbség van a marxi és a marxista gondolkodás között, másrészt azt, hogy a marxismus mint olyan egy létező és többé-kevésbé jól körülhatárolható entitás (azaz rendelkezik általános vonásokkal, melyek eltérnek a marxi gondolkodás legfőbb vonásaitól), harmadrészt pedig azt, hogy a marxista olvasatokat vezérlő szempont (a forradalmi helyzet sürgőssége) eltér attól az ontológiai szemponttól, amely felől Schürmann szerint Marx művei elnyerhetik valódi értelmüket. Ha elfogadjuk azt, hogy a marxi filozófia a lét és a gondolkodás történetének közegében tesz szert valódi jelentőségére, akkor egyáltalán nem meglepő, hogy művei nem stratégiai, hanem ontológiai perspektívából olvasandóak: nem a „Mit kell tenni?”-re, hanem a „Mi a lét?”-re vagy „Mi a valóság?”-ra adott válaszok. Ennek megfelelően Schürmann a marxizmust cselekvéseméletként [*theory of action*], a marxi gondolkodást pedig a transzcendentális filozófia nagyon sajátos változataként határozza meg: „Marx egyedülálló helye a filozófia történetében abból ered, hogy a jelenségek ilyen [transzcendentális] megalapozottságát ő nem a megismerést létrehozó viszonyként látja, mint Kant; [...] hanem a megalapozás a munkában, a gyakorlatban és a szükségletek kielégítésében történik.”[9] A marxista olvasat megfordítja a megalapozás sorrendjét és a termelőerőket, illetve osztályviszonyokat próbálja a munkát megalapozó elsődleges realitásokként kezelni. Ami viszont ennél is fontosabb, az a Kanttal való összehasonlítás: Immanuel Kanttal ellentétben Marx nem a tudatot, hanem a munkát, a gyakorlatot és a szükségletek kielégítését határozza meg a jelenségek transzcendentális megalapozására alkalmas elsődleges valóságként.

Első látásra úgy tűnhet, hogy Schürmann kijelentései ellentmondásosak, hiszen a gyakorlat fogalma nemcsak Marx filozófiájában bír különös jelentőséggel: a marxista gondolkodók is centrális fogalomként tekintenek rá. A marcusei „nagy visszautasítás”, amit alkotója a felesleges elnyomás elleni tiltakozásként vagy a szabadság végső formájaként határoz meg, mindenképpen egy gyakorlati gesztusra utal. Ez a gesztus azonban sosem egyéni: a libidó (mely a nagy visszautasítást a társadalmi praxishoz köti) csak társadalmi jelenségként léphet az önszublímáció útjára. A nagy visszautasítás *társadalmi* gyakorlat. Marcuse mellett megemlíthetjük Althussert is, aki a gyakorlatot az osztályharccal azonosította. A gyakorlat tehát nála is valami átfogó, már-már univerzális társadalmi, politikai és történelmi valóságot

jelöl. Ezekkel a praxis-fogalmakkal állítja szembe Schürmann Marx gondolatait, aki *A német ideológiában* Althusserhez hasonlóan az étellel koextenzív valóságként határozza meg a gyakorlatot, ugyanakkor kijelenti, hogy az minden esetben *individuális*. „Más szóval ez a fogalom az alapvető emberi szükségletek kielégítésének konkrét módját jelöli. Azt a módot, ahogyan az ember az éhségét, a menedékszükségletét és néhány más ilyen rendű dolgot kielégít – vagyis a praxist.”[10] Marx tehát mindig a szubjektív szükségletekhez köti a gyakorlatot: ahhoz az elemi emberi tevékenységhez, mely során az ember a saját életével foglalatosskodik vagy önnön megélhetésének biztosításáért, életének fenntartásáért küzd. Az itt felvázolt különbséget a következőképpen tudnánk filozófiai fogalmakkal leírni: míg 1845 után Marx elutasítja és cáfolja az univerzálék valóságát, addig a marxisták gyakorlat-fogalma olyan univerzálékra vonatkozik, mint a Társadalom, az Ember, a Történelem, vagy a Struktúra. A Társadalmi Gyakorlat, a Társadalom Mozgása, a Történelem Menetelése mind olyan univerzális hiposztázisok, amelyek a gyakorlatot az általánosban helyezik el.[11]

Ha már említést tettünk a Marx filozófiájában 1845-ben végbemenő fordulatról, illetve arról, hogy Schürmann hosszasan foglalkozik saját olvasatának filológiai megalapozásával, érdemes lehet pár mondatban kitérni erre a megalapozásra. Schürmann már az első előadásában is világosan kijelenti, hogy a marxi korpusz semmiképpen sem nevezhető homogénnek: számos törés figyelhető meg benne, amelyek közül az 1845 tavaszán bekövetkező a legjelentősebb. Ezzel egyébként Althusser is egyetért, aki ezt episztemológiai törésnek hívja, és az ideológiától a tudományos elmélet felé való fordulásként határozza meg. Schürmann egészen máshogy közelíti meg ezt az eseményt, amit már csak azért sem nevez törésnek, mert nem zár ki mindenféle kontinuitást Marx korai és középső korszaka között: már a korai írásokban is felfedezhetőek a trancendentalizmus vagy individuális praxis problematikájának nyomai. Ez persze azt implikálja, hogy korai műveit annak tudatában kell olvasni, hogy azok alapvetően két, eltérő jelentőségű problematika mentén bontakoznak ki. A két problémakör, melyet Schürmann a *major* és *minor* jelzőkkel különböztet meg egymástól, bizonyos értelemben éppen azt a különbséget rejtik magukban, amelyre már a marxi és a marxista gondolkodás szembeállításakor is kitértünk: míg a korai művek fő problematikáját az univerzálék realitásának gondolata határozza meg (éppen ezért töltenek be kulcsfontosságú szerepet ezekben a művekben olyan fogalmak, mint a „nembeli lény”, az „ember”, a „társadalom” vagy a „történelem”), addig a konkrét individuum valósága csak bűvópatakként, mellékproblémaként lelhető fel ezekben az írásokban. A már említett fordulatot tehát nem törésként, hanem a problematikák jelentőségének megcserélődéseként kell leírnunk: 1845 tavaszától már nem az objektivitás ideális univerzalitása, hanem a konkrét és individuális

gyakorlat határozza meg a valóságot. Az olyan univerzálék, mint az „ember”, „társadalom” és „történelem” megszűnnek létezni: puszta szavakká, üres kategóriákká válnak. Ebben az értelemben pedig „a konkrét egyén ontológiája a nominalizmus hagyományához tartozik”. [12] 1845 tavaszán tehát nem egy episztemológiai törés, hanem egy ontológiai fordulat megy végbe Marx filozófiájában. Amennyiben ezt a fordulatot mégis törésként vagy szakításként akarjuk leírni, annyiban azt kell mondanunk, hogy ekkor Marx minden olyan entitással szakít, mely meghaladja az egyén szintjét. „Szakítás az ember filozófiájával mint az univerzálé filozófiájával és annak kategóriáival.” [13] Schürmann három előadást szánt ennek a fordulatnak a tüzetesebb elemzésére. Ezek összefoglalására vagy rekonstrukciójára jelen írás műfaji meghatározottságai miatt nincs mód, de mindenképpen érdemes végigkövetni a fejtegetéseit, amelyek olyan fogalmak elemzésén keresztül próbálják szemléltetni a problematikák jelentőségének felcserélődését, mint a polgári társadalom, a „munka” vagy az „elidegenedés”. Mindhárom elemzés azt vázolja fel, miként utalnak ezek a fogalmak egyszerre valami univerzális és végtelenül konkrét valóságra, és miként tolódnak el a jelentésbeli hangsúlyok az utóbbi felé.

A transzcendentalizmus számos formáját ismerjük: Kant transzcendentális idealizmusától kezdve Gilles Deleuze transzcendentális empirizmusáig számos formában bukkant fel a gondolkodás ezen módja a nyugati filozófia történetében. Éppen ezért nagyon kevés olyan dolgot lehet kiemelni, amely a transzcendentális filozófia összes formájában közös. Egyet azért kiemelhetünk: a filozofálás módja csak akkor nevezhető transzcendentálisnak, ha az a jelenségeknek a megjelenésük lehetőségfeltételeire való visszavezetésére irányul. A transzcendentális filozófiák arra tesznek kísérletet, hogy a különféle jelenségeket (legyenek azok történetiek, politikaiak vagy gazdaságiak) azon feltételek által alapozzák meg, amelyek nélkül ezek nem jelenhetnének meg. A transzcendentális filozófia legtöbb változata ezeket a feltételeket a szubjektumban helyezi el. Kérdés, hogy miként kell erre a szubjektumra tekintenünk. Immanuel Kant, a transzcendentális filozófia atyja, a megismerés alapjaként tekintett rá, így főművében a tudat formális struktúráinak feltérképezésére vállalkozik, melyek minden megismerési aktus elengedhetetlen feltételeit képezik. Marx teljesen másképp közelíti meg a kérdést: nem a megismerő, hanem a *cselekvő* szubjektivitásra próbálja visszavezetni a különféle jelenségeket. Az utóbbiak közé tartoznak azok a konstituált egészek, univerzálék (osztályok, állam) is, amelyek egyébként az egyéni praxisban gyökereznek. Marx tehát az egyének konkrét gyakorlatát tekinti „az igazság eredeti helyének”. [14] Ebből a perspektívából nyeri el értelmét az önálló, autonóm idealitások kritikája, melyek éppen autonóm mivoltukban keltik annak látszatát, hogy képesek a valóság megalapozására. Schürmann marxizmus-

kritikája is ebből a megfontolásból fakad: ahogy azt már említettem, előadásainak egy részében éppen arra próbál rámutatni, hogy a különféle marxista gondolkodók miként építik valóságosnak tekintett univerzálékra gazdasági, társadalmi és politikai elméleteiket. Az igazság „áthelyezésének” persze az igazság természetére nézve is vannak következményei: többé nem lehet a tudat reprezentációja. „Sem a tudat, sem a tudás, sem az elmélet nem tarthat igényt arra, hogy az igazságot konstituálja. Az igazság [...] az egyéni szükségletek kielégítése révén konstituálódik.”[15] Marx nem a filozófiával, hanem a tudat filozófiájával számol le, és azt az egyéni szükségletek gyakorlati kielégítésének filozófiájával helyettesíti. Ezzel persze nem a marxi gesztus radikalitását próbálja Schürmann elvitatni, sőt, éppen erre a radikalításra próbál rámutatni, ugyanis az imént leírtak alapján nem nehéz belátni, hogy Marx egy több mint kétezer éves hagyománnyal szakít akkor, amikor a filozófia lényegét nem a teóriában, hanem a cselekvésben jelöli meg.

Mi a teória? A legkönnyebben úgy határozhatnánk meg, mint az objektumok szemlélését (bár kétségtelenül nem ez a legpontosabb meghatározása a teóriának): „Önmagában véve a cselekvésnek semmi köze ahhoz a szemlélődő tekintethez, amely Marxig a nyugati filozófusok attitűdje volt.”[16] A filozófia, mint *theorein* a szemlélődésen alapszik. Marx gesztusa tehát a szemlélődés és cselekvés megkülönböztetésében és elválasztásában áll. Az alapvető szükségletek kielégítésére irányuló cselekvés oszthatatlan: csak a szemlélődő tekintet számára jelenik meg egy cselekvő szubjektum elfoglaltságaként, amely valamiféle objektumra irányul. A cselekvő egyén számára nem objektumok sokaságaként tárul fel a világ, hiszen a cselekvő személy cselekszik és nem szemlélődik. Ezzel szemben a szemlélődő filozófus objektumok sokaságát reprezentálja tudatában, így az igazság és valóság alapját is ebben keresi. A szemlélődés bizonyos értelemben ellehetetleníti a cselekvést: distanciát feltételez a szemlélő szubjektum és a szemlélt objektum között. Míg tehát a szemlélődő filozófusnak vissza kell lépnie a tárgytól ahhoz, hogy lehetővé váljon számára a szemlélése, addig a cselekvő egyén közvetlenül hozzá van kötve a tárgyhoz, amelyre a cselekvése irányul. Ha igaz Giorgio Colli gondolata, miszerint két pont akkor érintkezik, ha csak egy reprezentációs vákuum választja el őket egymástól, akkor a cselekvéstől, mely minden esetben közvetlen, elválaszthatatlan az általa implikált reprezentációs hézag.[17] „Ha két dolog között reprezentációs viszony van (pl. alany–tárgy, férj–feleség, úr–szolga, távolság–közelség), akkor nem mondhatjuk, hogy érintkezésben vannak: de ha minden reprezentáció megszűnik, ha nincs közöttük semmi, akkor és csak akkor mondhatjuk, hogy érintkezésben vannak.”[18] Az érintkezésben, a közvetlenség formájában minden reprezentáció szertefoszlik.

A cselekvéshez tehát két módon viszonyulhatunk: vagy cselekedjük, vagy szemléljük azt. Az előbbi eset, a megélt gyakorlat kizár mindenféle távolságot és dialektikát. Az, hogy Marx ezt azonosítja a valósággal és az étellel, nem jelenti azt, hogy az utóbbinak ne lenne jelentősége, ugyanis a Schürmann által „regionális elmélet”-nek nevezett történelemnek, politikai gazdaságtannak, politikai elméletnek vagy az ideológiák elméletének éppen a konkrét gyakorlat reprezentálhatósága, szemléletősége képezi az alapját. Schürmann olvasata tehát nem feledkezik meg Marx elméleti munkásságáról, csak arra hívja fel a figyelmet, hogy annak a konkrét és individuális gyakorlat képezi az alapját. Az elméletek csak akkor kerülhetik ki az ideológia mocsarát, ha a marxi értelemben vett gyakorlatból indulnak ki. Ez egyébként nemcsak az úgynevezett „regionális elméletekre” igaz, hanem a társadalmi és forradalmi cselekvésre is: ezeknek a gyökere nem az elmélet vagy a szemlélet, hanem a lehető legkonkrétabb értelemben vett gyakorlat. Mindemellett persze fontos, hogy a különféle elméletek, valamint a társadalmi és forradalmi gyakorlatok valamiféle univerzalitást feltételezzenek: „a totalitás vízióját”. Éppen ezért gyökereznek ezek a konkrét, egyéni praxis *reprezentálhatóságában*. A teória, ahogy azt már láttuk, visszalépést és szemlélődést jelent; az elmélet tehát a gyakorlattól való visszalépés, a gyakorlat szemlélése, reprezentációja – az önmagát egyénileg fenntartó élet újbóli megjelenítése, *re*-prezentálása a tudatban.

Már utaltam arra, hogy a különféle elméletek úgy kerülhetik el az ideológiává válás csapdáját, hogy a konkrét gyakorlathoz kötik magukat. Egy reprezentációt tehát akkor nevezhetünk ideológiainak, ha az nem az individuális praxisban gyökerezik. Ha egy elmélet nem *érinti* a valóságot, azaz nem „az aktuális viszonyokat fejezi ki”, ideológiává válik. Az ideológiává vált elmélet elszakadt a valóságtól. „Az ideológia szigorú értelemben a reprezentációk egész tartományát jelöli, *amennyiben azok autonómmá válnak*, azaz amennyiben [valami] önmagukban-valót alkotnak – mint például [...] »Haza, Császár, Állam«. Azt is mondhatnánk, hogy az ideológiai fogalmak hiposztatizált elméleti kategóriák.”[19] A reprezentációknak a valóságtól való elszakadása a különféle elméleti kategóriák önállósulását vonja maga után; ennyiben pedig minden olyan elmélet, amely a különféle univerzális valóságosságán alapszik: ideológia. A fentiek során már láttuk, hogy a reprezentáció mindenféleképpen „a totalitás vízióját” feltételezi: a konkrét individuum gyakorlatát úgy reprezentálja, hogy az különféle univerzális törvényeknek alávetve jelenik meg a szemlélődő tekintet számára. Ha a reprezentáció nem egy tárgyra, hanem egy másik reprezentációra irányul és aláveti azt az előző mondatban összefoglaltaknak, akkor az éppen az utóbbi magánvalóságát, autonómiáját fogja előidézni: a négyzetre emelt reprezentáció így teljesen elszakad a valóságtól, hiszen önmagával helyettesíti azt. Mindemellett fontos megjegyezni, hogy az ideológiai

reprezentációk önállósulása a tudat működés módját is befolyásolhatja, így az „emocionális személyes viszonyt” alakíthat ki ezekkel a reprezentációkkal, melyek ezáltal „fantasztikus képzetekké” válnak.[20] Az ideológiai reprezentációk legfőbb veszélye azonban mégsem a tudat működés módjának befolyásolásában áll: Max Stirnert, aki azt hiszi, hogy úgy juthat el a valósághoz, ha ezeket a személyes viszonyokat és fantasztikus képzeteket megszünteti, éppen azért kritizálja Marx, mert nem veszi észre, hogy olyan viszonyokat akar megszüntetni, amelyek fikatív, irreális és univerzális kategóriákra utalnak. Stirner a tudat eszközeivel akarja destruálni a tudati valóságot, de éppen ezért a tudat rabja marad. Az ideológia legfőbb veszélye a reprezentációk önállósulása – a valóságtól való teljes elszakadás.

„Az egyének léte önnön életük produkciója.”[21] Az emberek létét saját egyéni gyakorlatuk határozza meg: a valóság nem több és nem kevesebb a szükségleteiket kielégítő, dolgozó egyének sokaságánál. Mivel ezt a gyakorlatot mindig különféle anyagi feltételek határozzák meg, ezért, ha pontosak akarunk lenni, nem beszélhetünk gyakorlatról, csak gyakorlatokról. „Mivel a gyakorlat testi aktivitás, ezért soha nem lehet ugyanaz két [különböző] egyénben.”[22] Ha tehát az igazság és valóság eredete a munka, akkor semmiképpen sem beszélhetünk egységként az eredetről. „Nincs eredet, csak az eredeti cselekvések burjánzása, amelyek révén az egyének kielégítik alapvető szükségleteiket.”[23] Az egységes eredet széttöredezik, majd cselekvő *monádok* sokaságává robban. Marx gesztusa tehát nem episztemológiai, hanem léttörténeti jelentőséggel bír; azon túl, hogy a modernitás destrukcióját, „széttörését” ismerhetjük fel benne, egy jóval radikálisabb gesztusnak is tanúi lehetünk általa: az eredettel való leszámolás gesztusának. Ez az a gesztus, melynek fényében az anarchia elnyerheti valódi értelmét.

---

[1] Vö. Giorgio Agamben: *On the Difficulty of Reading*. In: Giorgio Agamben: *The Fire and the Tale*. Stanford: Stanford University Press, 2017. Illetve Walter Benjamin: *A történelem fogalmáról*. In: Walter Benjamin: *Angelus Novus*. Budapest: Helikon, 1980.

[2] Vö. Giorgio Agamben: *What Is a Command?* In: Giorgio Agamben: *Creation and Anarchy – The Work of Art and the Religion of Capitalism*. Stanford: Stanford University Press, 2019.

[3] Reiner Schürmann: *Reading Marx – On Transcendental Materialism*. Zurich: Diaphanes, 2021, 110.

[4] Fontos, hogy az eredetet ne egyszerű (kiinduló) pontként, hanem egy jelenség keletkezésének eseményeként próbáljuk elgondolni, mely végigkíséri és meghatározza az adott jelenség alakulását egészen a jelenség megszűnéséig. Érdekes lehet a gyermekkor pszichoanalitikus értelmezésére gondolni: ez is egy olyan esemény, amely egyszerre esik egybe

egy egyén keletkezésével és határozza meg annak további életét. Gyermekkorai traumáink, vágyaink és élményeink folyamatosan ható erőként irányítanak minket felnőttkorunk során.

[5] Schürmann: *Reading Marx...*, 113.

[6] Reiner Schürmann: Anti-Humanism – Reflections of the Turn Towards the Post-Modern Epoch. In: Reiner Schürmann: *Reading Marx...*, 97–114.

[7] Kétségtelen, hogy minden eredet radikálisan új, ennyiben pedig látszólag semmi értelme a különféle jelzők halmozásának. Azt, hogy ennek ellenére miért írom erről a „valamiről”, hogy „radikálisan új”, azzal magyarázom, hogy ez a „valami”, a nyugati gondolkodás történetében először, nem egy egységes eredet, hanem az eredet mint sokaság. Korunk alapítóeseménye az eredet sokasággá robbanása, így ez az első olyan kor, melynek szigorú értelemben véve nincs eredete.

[8] Schürmann: *Reading Marx...*, 13.

[9] Schürmann: *Reading Marx...*, 15. (Kiemelés tőlem.)

[10] Schürmann: *Reading Marx...*, 16.

[11] Vö. Schürmann: *Reading Marx...*, 18.

[12] Schürmann: *Reading Marx...*, 19.

[13] Schürmann: *Reading Marx...*, 19.

[14] Schürmann: *Reading Marx...*, 23.

[15] Schürmann: *Reading Marx...*, 24.

[16] Schürmann: *Reading Marx...*, 53.

[17] Giorgio Colli: *La ragione errabonda – Quaderni postumi*. Adelphi, 1982, 349.

[18] Giorgio Agamben: *Filosofia del contatto*. *Quodlibet*, 2022. URL: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-filosofia-del-contatto>. Hozzáférés: 2023. 04. 10.

[19] Schürmann: *Reading Marx...*, 84.

[20] Schürmann: *Reading Marx...*, 80.

[21] Schürmann: *Reading Marx...*, 71.

[22] Schürmann: *Reading Marx...*, 71.

[23] Schürmann: *Reading Marx...*, 106.