

A világ megismerésének módszertana: hogyan szabaduljunk meg a marxizmustól?

Yoshimoto professzor és Michel Foucault beszélgetése (1978)

Romhányi Török Gábor fordítása

Yoshimoto: Mivel most alkalmam nyílik személyesen találkozni önnel, szeretném megkérdezi véleményét azon témáim vonatkozásában, amelyek fölkeltek az ön érdeklődését, és kapcsolatul szolgálhatnak közöttünk. Mivel azonban egyes témáinkat tekintve, azt hiszem, nehéz volna közöset találni, nem arról szeretnék beszélni, ami szétválaszt, hanem arról, ami összeköt minket.

Foucault: Már hallottam önről, többször is említették nekem az ön nevét. Megtisztelő számomra, hogy személyesen is megismerhetem. Sajnos azonban, minthogy műveit sem angolra, sem franciára nem fordították le, közvetlenül nem találkoztam művével, mégis azt gondoltam, hogy témáinknak lehet közös érintkezési pontja. Mert Hasumi úr összefoglalta számomra az ön munkásságát, és néhány példával is szolgált: szeretnék néhány felvilágosítást kapni, mert úgy tűnik, bizonyos területek iránt mindketten érdeklődünk. Szerénytelenség nélkül szólva mondom, hogy hasonló témák felé közelítünk. Én szintén föltennék önnek néhány kérdést. Attól tartok azonban, hogy talán nem lesznek elég tömörek, és kérem, ne nehezteljen rám ezért.

Yoshimoto: Az ön művét, de különösen *A szavak és a dolgok*at olvasva közös érintkezési pontot kerestem, valamely engem érdeklő, átfogó egységhez tartozó közös érintkezési pontot. A következő téma jutott eszembe, még akkor is, ha önhöz képest némiképp másként fogalmazok: hogyan szabaduljunk meg a marxizmustól? Vagy: hogyan ne szabaduljunk meg tőle? Sokat gondolkodtam e kérdésen, és még most sem látom elég világosan. *A szavak és a dolgok* című könyvében ön említette a marxizmust.

104 Hozzávetőleg a következőt mondta: a marxizmus a XIX. században prob-

lematikát állított fel, amely szembehelyezkedik a polgári, klasszikus közgazdaságtannal. Ez a problematika azonban teljes egészében illeszkedik a XIX. század gondolkodásmódjába. A marxizmus úgy mozog a XIX. században, akár a hal a vízben, de máshol, máskor partra vetett halként már nem lélegzik. A marxizmus szeretné megváltoztatni a világot, de nincsenek ehhez eszközei. Röviden szólva: a marxizmus a XIX. század gondolkodásmódjának szerves része. Könyvének ez a része engem nagyon megragadott. A marxizmust a XIX. századi nagyon fontos szellemi áramlatokkal párhuzamosan említi. Először hangsúlyozza a gazdaságtan történetiségét. Aztán – nem vagyok benne biztos, hogy jól értem – az emberi munka értékének határait vizsgálja. Végezetül pedig fölveti a történelem vége esedékességének kérdését. Majd kijelenti, hogy a XIX. századot ezek a kérdések foglalkoztatták, és még ma is foglalkoztatják az utókort.

Részemről pillanatnyilag a következő kérdést teszem föl: megszabadulhatunk a marxizmustól? Igen vagy nem? Értem az ön gondolkodásmódját. Kissé különbözik az enyémtől. S erről szeretnék egy kis eszme-cserét folytatni.

Másik érdekes dolog: az ön fogalmai szerint a marxizmus egy totalizáló gondolkodás archeológiájában gyökerezik, és ezt nem haladja meg. Ez nagyon értékes szempont, és én teljesen egyetértek vele. De szerintem ez nem a marxizmus vagy Marx hibája, hanem tulajdonság. Minőség. Szerintem pozitív tulajdonság, hogy a marxizmus vagy Marx gondolkodásmódja folytonosan jelen van a klasszikus gazdaságtanban. Más szóval: Marx gondolkodásmódja ma még azért kínál bizonyos lehetőségeket, mert nem szabadult meg a klasszikus gazdaságtantól.

Azt hiszem, néhány árnyalat megkülönbözteti Marx gondolkodását harcostársától, Engelsétől. Sematikusan összefoglalva: az előbbinél a természet filozófiája az alap, erre épül a gazdasági és társadalmi struktúra történeti elemzése (a természetfilozófia fogalmai szerint), végül pedig az egész csúcán az akarat hegeli elmélete trónol. Hegel ezen egységes egészt értett, jogot, államot, vallást, civil társadalmat és persze személyes morált és öntudatot. Márpedig, azt hiszem, Marx az akaratnak ezt az egész hegeli elméletét a társadalom természetfilozófiai elemzése alapján értette. Ez pedig azt jelenti, hogy Marx nem szabadult meg Hegeltől: nem likvidálta, nem zárta ki, hanem megőrizte őt az elemzés tárgyaként. Szerintem Engelszel másként áll a helyzet. Nála is megtalálható a természet történetiségének fogalma, és erre épül a társadalom története. Szerintem Engels úgy vélte, hogy a terület egésze, amelyet az akarat hegeli elmélete lefed, mintegy ráadás. Engels ekképp szabadult meg ügyesen Hegeltől. Vagyis úgy vélte, hogy mindezen problémák – az egyéni akarat az öntudat, az

egyéni etika vagy morál – elhanyagolhatók a történelem mozgatórugói-ként. Engels szerint a történelmet egy egész nép vagy osztályok akarata mozgatja. Bizonyára úgy gondolta, hogy az egyének akarata nem számít, és nagyon jól meglehetünk nélküle.

Ekképp Engels, Marxszal ellentétben, ügyesen átértelmezte *A szellem fenomenológiáját*, határozottan elválasztva egymástól az egyénit és a közösségit. A Történelem meghatározó tényezőjében pedig úgy vélte, elhanyagolható az egyéni akarat vagy morál, vagyis a személyes morál, azzal az ürüggyel, hogy ez tökéletesen véletlen (aleatoire) tényező. Szerintem még mindig nagyon lényeges probléma, hogy Marx nem szabadult meg Hegeltől, és megtartotta az akarat elméletének rendszerét.

Állandóan a következőn gondolkodom: nem hibás-e az a mód, ahogyan Engels megszabadult Hegeltől? És miképp haladható meg e hiba a mi korunk vonatkozásában? Szerintem az akarat elméletében három szintet kell megkülönböztetnünk egymástól: először is az egyéni fantazma szintjét, majd a család, a rokonság és a nemiség szociológiai és etnológiai szintjét, végül pedig a kollektív fantazma szintjét. Ha ezt a szétválasztást végrehajtjuk, mindjárt látjuk, hogy Marx mit tartott meg Hegelből, én pedig ezt a kérdést igyekszem elmélyíteni.

Mindezekről kérdezném véleményét. Ha feltesszük a kérdést, mi történik, ha megszabadultunk Marxtól, akkor már értem, hogy ön kizárta az akarat hegeli elméletének egész területét az általános gondolkodásból, vagyis a világ megértésének módszertanából. És mivel ezt kizárta az általános gondolkodásból, különös problémák felé fordult, a büntetés és az örület történetére irányítva figyelmét. Úgy vélem, hogy általános gondolkodásából kizárva az akarat hegeli elméletét, ezt a területet, amely Hegelnek az igazán nagy kérdések területét jelentette, egyedi témákká alakította át.

Másfelől, találtam valamit, ami nagyon jellemző az ön *A szavak és a dolgok* című könyvére: azon tűnődtem, vajon nem tagadja-e teljesen azt a módszert, amely abban áll, hogy szavaknak és kifejezéseknek értelmet tulajdonítunk, és e tagadó állásfoglalást nem problematizálta-e. Úgy vélem, e problematika Nietzschétől származik.

Arra a kérdésre, hogy a történelemnek van-e oka és okozata, és az emberi akarat megvalósítható-e, Nietzsche magyarázza, hogy az a fogalom, amely szerint egy ok okozatot hoz létre, csak szemiológiai szinten lehetséges, a történelemnek pedig sem oka, sem okozata nincs, nincs kapcsolat ok és okozat között. Azt hiszem, Nietzschétől származik a gondolat, hogy a történelem a véletlen műve, véletlenül egymásba kapcsolódó eseményeké, és nem létezik sem a haladás fogalma, sem szabályszerűség. Úgy tűnik,

hogy az ön módszere Nietzschejére hasonlít. Részemről megtartom magamnak az akarat hegeli elméletének területét, és ezzel közelebb helyezkedem Marxhoz, vagyis a társadalom történeti törvényeihez, míg ön, úgy tűnik, teljességgel megszabadult ezektől. Ezek után, a megszámlálhatatlan probléma között, amelyeket az ok, okozat és kapcsolat nélküli véletlen (hasard) fölvet, ön kitüntet egy kérdést, amelynek segítségével a történelemhez közelíthet. Fölteszem, hogy ez az ön gondolata. Nagyon örülnék, ha részletesen elemezné e témát, és azt hiszem, roppant tanulságos volna számomra.

Foucault: Inkább egyenként vizsgálom meg a kérdéseket, és nem globálisan felelek rájuk, ahogy ön föltette őket. Először is, igazán örülök és hálás vagyok önnek azért, hogy elolvasta és mélyen megértette könyveimet. Mert figyelmesen olvasta őket, ez kiderül mindabból, amit mondott. Egyébiránt, amikor visszatérek e könyvemre, amolyan sajnálkozásfélét érzek. Ha ma írnam meg *A szavak és a dolgokat*, más formát öltene e könyv. Most már másként gondolkodom. Elég elvont mű ez, és logikai megfontolásokra korlátozódik. Míg jómagam személy szerint erősen vonzódok a konkrét problémákhoz, mint például a pszichiátria vagy a börtön, és most szilárd meggyőződésem, hogy e konkrét problémákból kiindulva jutunk el valahová. Tehát mit is kell megvilágítani e problémákból kiindulva? Azt, amit „új politikai képzelőerőnek” nevezhetnénk. Én pontosan ezt az új politikai képzelőerőt szeretném táplálni. Nemzedékünkre jellemző – és valószínűleg az előzőre és az utána következőre szintén –, hogy hiányzik belőle a politikai képzelőerő. Mit jelent ez? Például a XVIII. századi és XIX. századi emberek meg tudták álmodni az emberi társadalmak jövőjét. Képzletük nem rekedt meg az efféle kérdéseknél: mit jelent e közösségekben élni? Vagy: milyenek a társadalmi és emberi viszonyok? Valóban: Rousseau-tól Locke-ig, vagy az utópista szocialistákig, azt mondhatjuk, hogy az emberiség, vagyis jobban mondva a nyugati társadalom, bővelkedett a társadalmi-politikai képzelőerő termékeny vívmányaiban.

Ma viszont nálunk mennyire elapadt a politikai képzelőerő! Csak csodálkozni tudunk ezen az ínségen! E tekintetben minden bizonnyal a XVIII. és XIX. századi ember ellentétét képezzük. Mégis megérthető a múlt a jelen elemzése útján. Ám a politikai képzelőerő dolgában el kell ismernünk, hogy roppant szegényes világban élünk. Ha arra a kérdésre próbálunk válaszolni, honnan származik a XX. századi társadalmi-politikai képzetének ez az ínséges állapota, akkor, azt hiszem, válaszukban a marxizmusnak tekintélyes szerep jut. Ezért foglalkozom a marxizmus-sal. Ezért megértheti, hogy a téma: „Hogyan szabaduljunk meg a marxizmus-tól?”, amely az ön vizsgálódásának vezérfonala, az én gondolkodásom

szempontjából ugyancsak alapvető. Valami biztos: a marxizmus hozzájárult és ma is hozzájárul a politikai képzelőerő elszegényedéséhez – ez jelenti kiindulópontunkat.

Az ön okfejtése abból indul ki, hogy Marxot meg kell különböztetni a marxizmustól, másrészt pedig, tárgyként meg kell szabadulni tőle. Teljes mértékben egyetértek önnel. Marxot teljes egészében nem kell elvetnünk. Marx kétségtől létezett, olyan személy, aki egyértelműen hangot adott bizonyos tételeknek, vagyis mindenképpen történelmi eseményt jelent: ilyen eseményt nem lehet meg nem történtenek tekinteni. Mint ahogy például Japán nagy tengeri csatáját sem, a csuzimai ütközetet, mivel valóban megtörtént esemény ez is. Marx – tény, akit nem hagyhatunk figyelmen kívül: csak úgy elsiklani fölötte éppen olyan értelmetlen lenne, mint tagadni, hogy Japán híres tengeri csatája, a csuzimai ütközet, valóban megtörtént.

Márpedig a marxizmus vonatkozásában a helyzet teljesen más. Mivel éppen a marxizmus a politikai képzelőerő elszegényedésének, elapadásának oka, amelyről az előbb beszéltem. Ha az összefüggéseket pontosan akarjuk érteni, ne tévesszük szem elől, hogy a marxizmus elementáris értelemben nem egyéb, mint hatalmi modalitás. Más szóval: a marxizmus hatalomviszonyok összessége, vagy a hatalom dinamikájának és mechanizmusainak összege. E ponton kell elemeznünk, hogy miképp működik a marxizmus a modern társadalomban. Ezt az elemzést mindenképpen szükséges elvégezni, ahogy a régi társadalmakban ugyancsak elemezni kellett a skolasztikus filozófia vagy a konfucianizmus szerepét. Ám a különbség az, hogy a marxizmus nem morálból vagy morális elvből született, mint a skolasztikus filozófia vagy a konfucianizmus. A marxizmus esete bonyolultabb. Mert ez a valami egy racionális gondolkodásból, tudományként született. Ami pedig azt illeti, milyen hatalmi lehetőségeket jelöl ki a tudománynak egy magát „racionálisnak” nevező társadalom, mint a nyugati, ez nem redukálódik arra a gondolatra, hogy a tudomány csak igazságosnak tekintett kijelentések összességékként működik. Ugyanakkor ez a valami szervesen kötődik egy egész sor kényszerítő szándékú tételhez. Vagyis a marxizmus mint tudomány – amennyiben történettudományról vagy humán tudományról beszélünk – kényszerítő célzatú hatások dinamikája, bizonyos igazság vonatkozásában. Beszéde profetikus tudomány, amely kényszerítő erőt sugároz bizonyos igazságra, és nem csupán az emberiség múltja, hanem jövője irányában is. Más szóval: a történetiség és a profetikus jelleg az igazságot illetően kényszerítő erőkként működnek.

Másik jellegzetessége: a marxizmus nem létezhetett volna politikai mozgalom nélkül, sem Európában, sem másutt. Politikai mozgalmat

mondok, de inkább azt kellene mondanom, hogy a marxizmus nem tudott volna működni politikai párt nélkül. Az a tény, hogy a marxizmus nem tudott volna működni egy állam léte nélkül, amelynek filozófiaként szüksége volt rá, ritka jelenség, amelyre ezt megelőzően nem volt példa a világban vagy a nyugati társadalmakban. Ma bizonyos országok csak annyiban funkcionálnak államként, amennyiben ezt a filozófiát vallják magukénak, de Nyugaton erre még nem volt példa. A francia forradalom előtti államok alapja a vallás volt. De a francia forradalom utáni államok a filozófián alapultak, ami radikálisan új, meglepő forma, és legalábbis Nyugaton, ezt megelőzően, nem létezett. A XVIII. századot megelőző időkben persze nem volt ateista állam. Az állam szükségképpen a valláson alapult. Következésképpen nem létezhetett filozófiai állam. Majd a francia forradalomtól kezdve apránként kialakultak bizonyos politikai rendszerek, amelyek explicit vagy implicit módon a filozófia irányában tájékozódtak. Úgy gondolom, ez valóban fontos jelenség. Magától értetődik, hogy az ilyen filozófia megkettőződik, és hatalomviszonyai elvegyülnek az állami mechanizmusok dinamikájával. Összefoglalva mindezt: a marxizmus három aspektusa, vagyis a marxizmus mint tudományos beszéd, a marxizmus mint prófécia és a marxizmus mint állami filozófia vagy osztályideológia, szorosan összefügg a hatalomviszonyok egészével. Ha azt akarjuk tudni, szakítsunk-e a marxizmussal vagy sem, akkor nem a hatalom dinamikájának szintjén kell szemügyre vennünk a marxizmus aspektusait? Ma pontosan ebből a szempontból támadják a marxizmust. Nem is annyira az a probléma, hogy szükséges-e megszabadulnunk a marxizmus e típusától, mint inkább az, hogy mi módon szabaduljunk meg a hatalomviszonyok azon dinamikájától, amely a marxizmus e funkcióihoz kapcsolódik.

Ha megengedi, két vagy három dolgot még hozzáfűznék a fentiekhez, e kérdések konklúziója gyanánt. Ha az igazi probléma azonos azzal, amelyet az imént fölvezéltem, akkor a megfelelő módszer kérdése ugyancsak fontos. Számomra az alapvető probléma a marxizmus meghaladása, ezért igyekeztem elkerülni a hagyományos megoldások csapdáját. Két hagyományos módon kísérhetjük meg e kérdés megválaszolását. Az egyik akadémikus, a másik politikai. Ám akár az akadémikus, akár a politikai választ tekintjük, Franciaországban általában a következő módon szokás megoldani e problémát.

Vagy Marx tétéleit bírálják, ekképp: „Marx leszögezte ezt a tételt. Igaz vagy hamis? Ellentmondásos, vagy nem az? Helyesen becsüli föl a jövőt?” Vagy a következő kritikát fejtik ki: „Mi módon vall a mai marxizmus arról, ami Marx valósága lett volna?” E hagyományos kritikákat hatástalannak tartom. Végző soron ezek a szempontok az igazság erejének rabjai: mi

az igaz, és mi a hamis? Más szóval, a kérdés az alábbi: „Milyen az igazi és autentikus Marx?” E szempont szegényítette el gondolkodásunkat: abban áll, hogy a kapcsolatot veszi szemügyre az igazságeffektusok és a marxizmus mint állami filozófia között.

Részemről egészen másként foglalkozok állást e hagyományos szempontokhoz képest. Három dolgot említenék röviden.

Először is, amint már mondtam, Marx történetileg létezett, és ebből a szempontból ugyanazt az arcot viseli, mint más történetileg létezett személy. Marxnak ez az arca egyértelműen a XIX. századhoz tartozik. Marx a XIX. században különös, majdnem meghatározó szerepet játszott. De ez jellemző módon XIX. századi szerep, és csak ott és akkor működött. E tény hangsúlyozása tompítja a hatalomviszonyok összefüggésének élet Marx profetikus jellemével. Ugyanakkor Marx kétségkívül leszögezett bizonyos igazságot: föltehető a kérdés, hogy szavai egyetemesen helyesek-e vagy sem, miféle igazság birtokában volt, és ha igaza volt is, valóban megvetette-e bizonyos determinista történelemszemlélet alapjait. Kimutatva, hogy Marx nem tekinthető az igazság perdöntő birtokosának, már mérsékelni vagy redukálni szükséges a hatást, amelyet a marxizmus kifejti a hatalom modalitásaként.

Második problémám, hogy szintén redukálendő a marxizmus hatalomviszonyainak kapcsolata valamely párttal, vagyis mérséklendő jelentősége valamely politikai állásfoglalás kifejezéséeként. E pont a következő követelményt vonja maga után: Mivel a marxizmus csak politikai kifejezéséeként működött, világos, hogy a társadalom különféle fontos problémáit lesöpri a politikai láthatárról. Éreztetni hatását a követelmény, hogy e szőnyeg alá söpört kérdések újból a felszínre bukkanjanak. Mind a marxista pártokban, mind pedig a hagyományos marxista beszédekben (discours) hiányzott mindezen problémák tudomásulvétele, mint például az orvostudomány, a szexualitás, a józan ész és az örület kérdései.

Egyébiránt, ha redukálni akarjuk a marxizmusban a hatalom modalitásait valamely politikai párt kifejezéséeként, akkor mindezen általam fölvetett új problémákat – orvostudományt, nemiséget, józan eszt, elmebetegséget, különféle társadalmi megmozdulásokat – egymásra kell vonatkoztatnunk, akár vitáról, akár lázadásról van szó. A politikai pártok általában nem tudnak e megmozdulásokról, vagy ha igen, akkor alábecsülik fontosságukat. Ebből a szempontból mindezen megmozdulások fontossága nyilvánvaló számomra. E megmozdulások az értelmiségieknél, egyetemi hallgatóknál és a raboknál az úgynevezett *Lumpenproletáriátusban* zajlanak le. Nem mintha abszolutizálnám mozgalmuk fontosságát, mégis azt hiszem, hogy mind politikai, mind logikai szinten kijelölhető mindaz,

amit a marxizmus és a marxista pártok monopolizáltak. Egyébként, ha arra a kritikai aktivitásra gondolunk, amely Kelet-Európában figyelhető meg, akkor számomra a marxizmussal való szakítás teljességgel nyilvánvaló lesz, akár a Szovjetuniót, akár a többi országot illetően. Más szóval: ott világosan látszik a marxizmus, mint állami filozófia meghaladásának eleme.

Azt hiszem, fölvezéltem a saját láthatáromat. Most öntől szeretném megkérdezni, milyen irányban tájékozódik, minden hagyományos akadémikus, politikai iránytól függetlenül, a következő kérdéshez képest: hogyan szabaduljunk meg a marxizmustól, hogyan haladjuk meg?

De még talán nem válaszoltam meg elég kimerítően az ön kérdését. Az ön fontos problémái között például szerepelt Nietzsche, az értelem magva, vagy hogy minden okkal vagy ok nélkül történik-e, valamint a fantazma, valamint az egyedi akarat problémája a XIX. században – azt hiszem, ezek az ön problematikájának lényeges pontjai. Ön beszélt az egyéni akaratról, Marx és Engels különbségét hangsúlyozva Hegelhez képest. Fontos kérdést tesz fel: nem marad-e bizonyos lehetőség abban a tényben, hogy az egyedi akaratlan kapcsolatban Marx nem vetette el Hegelt olyan radikálisan, mint Engels? Nem vagyok biztos benne, hogy kielégítően válaszoltam e kérdésre. De megkísérlem. Nehéz kérdés ez nekünk, nyugatiaknak. Mert a múltban a nyugati filozófia beszélt tudatról, vágyról, szenvedélyekről, de az akarat, amelyet ön említett, azt hiszem, mindmáig a nyugati filozófia gyöngye pontja.

Szerintem a nyugati filozófia eddig csak két módon foglalkozott az akaratlan. Egyfelől a természetfilozófia modellje szerint, másfelől a jogfilozófia alapján. Másként szólva: a természetfilozófia szerint az akaratlan az erő. Ez leibnizi módon ábrázolható. Ha a jogfilozófia modelljét követjük, akkor az akaratlan morális kérdés csupán, a jó és rossz egyéni tudatának kérdése, amelyet Kant mutatott be. Vagy akarat-terület-erő vonalán gondolkodunk, vagy az akarat-törvény-jó és rossz vonal mentén. A nyugati filozófia gondolkodása, akárhogy is nézzük, az akaratlan kérdését illetően e két sémára korlátozódott.

Márpedig az akaratlan ez a sémája, vagyis a terület és a jog hagyományos sémája, törést szenvedett. Úgy vélem, e törést a XIX. század elejére helyezhetjük. Jóval Marx előtt a hagyomány nyilvánvalóan törést szenvedett. Nyugaton ma ezt az eseményt kissé már elfeledték, de azért tartanak tőle, és minél többet gondolok rá, annál inkább ez a véleményem: Schopenhauer-ről van szó. Marx természetesen nem olvashatta Schopenhauert. De maga Schopenhauer vezette be az akaratlan kérdését a nyugati filozófiába, a keleti filozófiákkal való összevetések útján. Szellemi összeütközésre volt

szükség a Kelet és a Nyugat között, hogy a nyugati filozófia a természet és a jog szempontjaitól függetlenül gondolja újra az akarat kérdését. De azt nem mondhatnánk, hogy a problémát ebben az irányban mélyítette el. Magától értetődik, hogy Nietzsche átvette Schopenhauer szempontját, amelyről szó esett az imént. Nietzsche szerint az akarat valamiféle intellektuális értelmezés alapelve, a megértés alapelve – még ha nem is abszolút – a valóság körülhatárolására. Úgy gondolta, hogy az akaratból kiindulva megragadhatók az akarat-szenvedély, az akarat-fantazma párok. A tudás akarása, a hatalom akarása. Mindez gyökeresen megdöntötte Nyugaton az akarat hagyományos fogalmát. De nem érjük be az akarat fogalmának megdöntésével: azt mondhatjuk, hogy megdöntötte a viszonyt a tudás, a szenvedély és az akarat között.

Ám őszintén szólva a helyzet gyökeresen nem változott meg. Lehet, hogy megmaradt olyannak, amilyen volt. Nietzsche után a husserli filozófia, az egzisztencialista filozófiák, Heidegger és mindenki, de különösen Heidegger, meg akarata világítani az akarat kérdését, de nem sikerült egyértelműen meghatározniuk a módszert, amelynek segítségével az akarat jelenségét elemezhetnék volna. Röviden szólva: a nyugati filozófia mindig is képtelen volt pertinens módon elgondolni az akarat kérdését.

Most föl kell tennünk a kérdést, milyen formában gondolhatjuk el az akarat problémáját. Az imént azt mondtam, hogy a Nyugatnak csak két módszere volt az akarat és az emberi cselekvések közötti kapcsolat megvilágítására. Röviden és más szóval: mind módszertani, mind fogalmi szempontból a kérdést csak hagyományos formákban tették föl: természet-erő vagy törvény-jó és rossz. Ám különös módon, az akaratot elgondolandó nem kölcsönöztek módszert a katonai stratégiától. Azt hiszem, az akarat kérdése föltehető küzdelemként, vagyis stratégiai szempontból, a különféle antagonizmusok fejlődésének elemzése érdekében.

Például, amikor történik valami a természetben, akkor nem arról van szó, hogy minden ok nélkül megy végbe, és nem is arról, hogy bizonyos okság szerint történnek a dolgok. Hanem arról van szó, hogy ami érthetővé teszi az emberiség történelmi eseményeit vagy az emberi cselekvéseket, az pontosan a stratégiai szempont, mint a konfliktus és a küzdelem elve, ez felelhet meg a racionális típusú nézetnek, amelyet még nem határoztunk meg. Amikor e szempontot kell meghatároznunk, akkor az alapvető fogalmak a stratégia, a konfliktus, a küzdelem és az incidensek lesznek. E fogalmak az antagonizmusra világítanak rá, amely akkor keletkezik, amikor ellenfelek állnak szemben egymással, és e helyzetben az egyik nyer, a másik pedig veszít. Márpedig, ha a nyugati filozófiát szemügyre vesszük, azt látjuk, hogy sem az incidens fogalmát, sem a stratégiától kölcsönzött

elemzés módszerét, sem az antagonizmus, küzdelem, konfliktus fogalmait nem világitották meg kellő mértékben. Következésképpen a filozófia esélye mindezen föltétlenül e fogalmak és módszerek megvilágítása stratégiai szempontból. Azt mondom, „föltétlenül”, de ez csak azt jelenti, hogy ebben az irányban kell mennünk, bár lehet, hogy ez sem jelent megoldást. Mindenesetre meg kell próbálnunk.

Azt mondhatnánk, hogy ez a kísérlet a nietzschei genealógiával rokon. De meg kell találnunk a „hatalom akarásának” ünnepélyes és titokzatos átalakított és elméletileg elmélyített tartalmát, és ennek a tartalomnak ugyanakkor inkább a valóságnak kellene megfelelnie, mint Nietzschének.

Még valamit hozzátennék röviden a fentiekhez. Van egy fogalom, amelyet Marx használt ugyan, de ma már vaskalaposnak érődik. Ez pedig az „osztályharc”. Ha az említett szempontot valljuk magunkénak, akkor ugye, e fogalmat újra kell gondolnunk? Például Marx azt mondja, hogy a történelem motorja az osztályharc. És utána még sokan megismételték ezt a tételt. Ez tagadhatatlan tény. A szociológusok a végtelenségig fölelevenítik e vitát, hogy mi az osztály, és ki tartozik hozzá. De mostanáig senki sem vizsgálta meg elmélyítve a kérdést, hogy mi is a harc. Mit jelent a harc, amikor osztályharcot emlegetünk? Mivel harcot mondunk, konfliktusról, háborúról van szó. De hogyan „működik” ez a háború? Mi a célja? Melyek az eszközei? Melyek a racionális alapjai? Ha már Marxról van szó, akkor nem az osztályok szociológiai problémáiról szeretnék beszélni, hanem a harccal összefüggő stratégiai módszerről. Marxszal kapcsolatban engem ez érdekel, és ebből kiindulva kezdeném a vizsgálódást.

Márpedig körülöttem folynak és sokirányú mozgásokként sokasodnak a harcok. Japánban és Amerikában, de Franciaországban és Olaszországban is. E küzdelmek, amennyiben csaták, megjelennek elemző perspektívámban. A kommunista párt magával a harccal nem foglalkozik, ennek mibenlétét nem problematizálja. Mindössze e kérdést teszi föl: „Melyik párthoz tartozol? A proletárosztály képviselőjében harcolsz?” A stratégiai szempont egyáltalán szóba sem kerül: miben áll ez a harc? Én a konkrét antagonizmus iránt érdeklődöm: ki harcol, mivel harcol és hogyan? Miért vívják e harcot? Azon könyvet olvasni nem volt szerencsém, de hallottam gyakorlati tevékenységéről és művéről. Nagy érdeklődéssel hallgatom véleményét mindarról, amit elmondtam.

Yoshimoto: Szeretném elmélyíteni a kérdéseket mindazzal kapcsolatban, amit elmondott. Úgy értem, javasolnék néhány más interpretációt. Másrészt fölvetette az akarat problémáját Nietzsche és Marx kapcsán, majd meghatározta ezt a harcok, vagy ahogy mondják, az „osztályharcok” vonatkozásában, végül pedig fölvetett egy sor aktuális kérdést. Mindezen

problémákat elmélyíteném. Egyéb szempontokat is megvizsgálnék, és utána újfent megkérdezném véleményét.

Először is azt mondta, hogy Marx gondolkodását meg kell különböztetni a marxizmustól, amennyiben Marx valóban klasszikus történelmi múltban létező személy. Magam szintén mindig hangsúlyoztam, hogy Marx nem azonos a marxizmussal. Ezzel egyetértek. Nagyon jól értem e szempontot.

Ami pedig Marx profetikus hangját illeti, próféciját a következőképpen foglalhatjuk össze: egyszer majd eltűnnek az osztályok és az állam is. Ezért vannak jelenleg olyan államok, amelyeknek állami filozófiája a marxizmus. Vannak ilyenek Európában és ilyen Kína, valamint szovjet Oroszország. Ezek az országok nem akarják leváltani a filozófiai államot. Ez pedig oda vezet, hogy – az ön kifejezésével szólva – az aktuális politikai képzelőerő tekintélyes mértékben elsatnyul. De nem ezt kell mondanunk: „Ezért kell likvidálnunk a marxizmust”, hanem a védelmében ezt mondhatnánk: „az állam egy napon majd eltűnik, és az osztályok is”. Ma pedig átmenetileg még léteznek, eltűnésük előtt. Átmeneti kérdés ez, és átmenetileg elfogadhatjuk. Egyszerűen csak a hatalom típusa nem fogadható el, amely az államból nem átmeneti formát, hanem szubsztanciát csinál, és ehhez uralmi célokból görcsösen ragaszkodik. A szocialista államok lényegüket tekintve ilyenek, és valósággal megkövesedtek e formájukban. Pedig szerintem az állami filozófia, vagy a filozófiai állam, amely átmeneti formában létezik, és ennek az elvnek a tagadása nem azonos természetűek.

Mindig azt gondoltam, hogy megkülönböztethető az a tény, hogy egy filozófia egy átmeneti államban realizálódik, attól a ténytől, hogy tagadjuk ezt az államon uralkodó filozófiát, amely a hatalomnak csak egy modalitása. Amit ön mondott ezzel kapcsolatban, az szerintem a következőképpen foglalható össze: már maga az a kérdés, hogy egyáltalán Marx megérthető-e, elszegényíti az aktuális politikai képzelőerőt, és ezt a kérdést már régen megválaszolták és félretették. Nekem ezzel kapcsolatban fenntartásaim vannak, és ebben az irányban nem tudom önt követni. Szerintem abszolút módon meg kell különböztetnünk az elvet a hatalom modalitásaitól, amelyek jelenleg is léteznek a marxista államokban. Nekem úgy tűnik, hogy ez két különböző dolog. Nem az a probléma, hogy a marxizmus egy állami filozófiára vagy filozófiai államra építette hatalmát, hanem elsősorban eszmék kérdése ez. A történelemben az egyéni akaratok összessége és a gyakorlati megvalósulások nem szükségképpen a társadalmak mozgatói. Miért tűnik folyton véletlennek a történelem, és miért látszik az eszmék állandó kudarcának? Azt hiszem, a marxizmuson túlra kell vinnünk azt a problémát, amely szerint a történelemnek semmi kapcsolata nincs az

egyéni akaratokkal. Pedig az egyéni akaratok összessége, Hegellel szólva, magába foglalja a morált és a gyakorlati etikát. Ennek a kérdésnek a kiküszöbölése, az általános akaratra vagy az osztályakaratra redukálása, vajon nem jelentett-e filozófiai igazságtalanságot? Vajon nem abból származik-e a probléma, hogy a hatalomban részt vevő egyedi akaratok összessége és a totális módon megnyilvánuló akarat gyökeresen más? Nem tudnánk e pontot elvnek tekinteni? Ezen az úton kissé még tovább haladva, nekem úgy tűnik, igenis meg kell kérdőjeleznünk azt az elgondolást, hogy a történelmi fejlődésen a véletlen uralkodik csupán.

Ezt megmagyarázom. Ez annyit tesz, hogy véletlenek végtelen láncolata szükségszerűséget hoz létre. És ha elfogadjuk, hogy a véletlen mindig szükségszerűséget hordoz, akkor a kérdés, hogy a történelmen a véletlen uralkodik-e vagy a szükségszerűség, azt jelenti, hogy újra meg kell határoznunk azt a határt, amelytől a véletlenek láncolata szükségszerűséget alkot. Szerintem így Marx történelme és filozófiai profécijája nem szegényíti el a politikát, amint ön mondja, hanem politikai tekintetben továbbra is érvényes.

Ezért nemigen tudom elfogadni azt a Nietzsche-féle elgondolást, amely szerint a történelmen a véletlen uralkodik, nem a szükségszerűség, és nem is az okság. Szerintem Nietzschének sommás elképzelése volt a véletlen és a szükségszerűség összefüggéséről. Intuíciója vezette őt, vagy inkább bizonyos kérdések iránti érzékenysége. El kell mélyíteni a véletlen és a szükségszerűség problémáját. Marx gondolkodása e téren élő, valóságos, politikai modell lehet. Az ön műve arra hívja föl figyelmemet, hogy a véletlen és szükségszerűség problémáját kissé el kell mélyíteni, és meg kell jelölni a határt, amelytől a véletlenek láncolata szükségszerűséggé változik, valamint ezen átváltozás terjedelmét és területét. Ezzel kapcsolatban kérdezném önt.

Ami az akarat elméletét illeti, attól tartok, ha nem foglalom össze önmagának Japánban a marxizmus történetét a II. világháború óta, akkor könnyen megérti, hogy az akarat elmélete mi módon ölelhet fel olyan problémákat, amelyek az állami filozófiától a vallásig, az etikáig és az öntudatig terjednek. A háború utáni japán marxizmus megpróbálta újjáéleszteni a hegeli idealizmust, amelyet Marx nem vetett el – emlékezhetünk a „szubjektív materializmusra” –, ám igyekezett kiküszöbölni a marxizmusból az orosz elemeket. Azt hiszem, ez átlósan áll szemben a francia marxizmussal. A szubjektív japán marxizmus megpróbálta újjáéleszteni az egész hegeli területet, az állami filozófiát, a valláselméletet, az egyéni morált és még az öntudatot is, mindezt persze a marxizmus kebelében. E mozgalomban próbálják szintetizálni az egész hegeli rendszert az akarat elmélete formájában.

Az eltévelyedés veszélye állna fenn, ha e kérdést megpróbálnám az ön által jelzett irányban továbbfejleszteni. Inkább kissé világosabban fejezem ki magam. A háború óta a japán materializmus fejlődésében vagy tán e fejlődésen túl, az akarat elméletét, Hegel módjára, a gyakorlati tudat belső meghatározottságának tekintetem. És megpróbáltam kitérni az etikai téma elől, függőben hagyva ezt, három részre osztva e terület totalitását: a közös akaratra, a kettős akaratra és egy egyéni akaratra.

Azt mondta, hogy amikor fölidézzük Marxnál az osztályharcot, akkor a hangsúlyt nem az osztályokra kell helyeznünk, hanem az akarat szempontjából a harc kérdését kell megválaszolnunk. Az ön kérdései: ki harcol kivel? Hogyan? Vagy: kivel szemben igazságos a harc? És hozzáfűzte, hogy e kérdések napjainkban is fölvetődnek. Úgy gondolom, hogy mindez a magam módján tudnám megválaszolni, de mielőtt erre rátérnék, úgy vélem, a marxizmusnak előbb meg kell oldania a problémát, hogy miképp szabadult meg a kettős akarat és az egyéni akarat kérdéseitől az osztályharc jelentését a közös akarat, mint a történelem mozgatója felé tolva. Egyébiránt a japán marxizmusban az osztály meghatározása nem azonos az althusseri francia, sem a lukácsi német meghatározással. Amikor osztályt mondunk, meg vagyunk győződve róla, hogy ez társadalmi-gazdasági meghatározottság, mert egyszerűen eszmeileg ilyennek kell lennie. Én magam mindig azt gondoltam, hogy az osztály kettős problémát hordoz: eszmeit és valóságos társadalmit.

Úgy véltem tehát, hogy előbb az osztály fogalmát kell megvizsgálni. Fölteszem, hogy ez az európai marxizmusban másként alakult. Ami a konkrét problémákat illeti, a II. világháborút megelőző tíz évre meg az utána következő tíz évre hivatkoznék, vagyis az egész háború utáni történelemre. Fölteszem a kérdést: nagyon messze esnek-e egymástól a nietzschei hatalom akarásával elgondolt természeti meghatározottság és a természeti állam, a vulgarizált engelsi értelemben? Nietzsche a történelmet folyamatnak képzelte, amelynek során az embereket az őket meghaladó hatalom akarása mozgatja. Az emberek természetes állapotukban szenvedik el a háborút, az erőszakot, a káoszt, a halált stb., és Nietzsche úgy véli, hogy mindez az emberi természet tartozéka. Azt gondolja, hogy az emberi tudat és a morál akkor lép színre, amikor ezt az emberi természetet megbírálják. Ennyiben az emberi természetet a biológiai *Leben*ben látta. Engels az ideális állapotot kissé magasabbra helyezte, mint a természeti meghatározottság. Mármint a csordaöszönbe, amelyet a kezdetleges kommunizmus szemléltet. Azt hiszem, ilyen állapot nem is létezett. Szerintem Engels úgy gondolta, hogy ez az eszme a kezdetre és a végre jellemző. E két gondolkodásmódot, személyes tapasztalatom szerint, a II. világhá-

ború körüli idők császári Japánjának militarizmusa képviseli, valamint az egymástól nem sokban különböző fasizmus és sztálinizmus szellemi megnyilvánulásai. Problematikánk abban a megállapításban kristályosodott ki, hogy e két gondolkodás nem igazán különbözik egymástól, és mindkettő elvetendő.

Attól tartok, hogy e harc teljesen elszigetelődik, ha a tényálladékokba helyezük a harc tárgyát, az „osztályharc” típusú küzdelmek esetében, amelyeket ön említ. Így van ez Japánban, és azt hiszem, mindenütt a világon. Ha feltesszük a kérdést, mi ellen harcolunk, akkor nemcsak a kapitalizmus ellen harcolunk, hanem a szocializmus ellen is. Ekképp e probléma mindenütt követi a valóságot, és végül szükségképpen elszigetelt harc lesz belőle a világban. Semmire sem számíthatunk, és elkerülhetetlenül sarokba szorulunk. De ha szellemi vagy filozófiai módon próbáljuk kidolgozni e tételt, akkor megint csak teljességgel kiszorulunk a világból. Röviden szólva: vajon nem ez-e a sorsunk, hogy így sarokba szoruljunk? Mélységes pesszimizmussal gondolok minderre.

Ezzel kapcsolatban kérdezném véleményét. Nietzsche elvetette az egész területet, amelyre az akarát hegeli elmélete vonatkozott, hitványnak minősítve az emberi természetet kárhóztató fogalmat, és az az érzésem, hogy ön hasonlóképpen dolgozza ki módszerét, miután ügyesen kikerülte az elszigeteltséget, a magányt, a szenvedélyeket, a nietzschei árnyat, vagy amit akar: például a rugalmatlanságot. Viszont nagyon ügyesen bánik a dolgok közötti kapcsolatokkal, az algebrához nagyon hasonló strukturális fogalmi szinten, vagyis a virtuális dolgokkal és tényekkel. Érzésem szerint e cselekvés útján kerüli el a világban való elszigeteltségnek azt az érzését, amelyet én átélek. Erről is kérdezném véleményét.

Foucault: Azt hiszem, jól értem, hogy ön fenntartásokkal problematizálja az általam elmondottakat. De teljességgel egyetérték önnel. Sőt inkább a fenntartásaival értek egyet, mint a gondolataival. Az első kérdés körülbelül így hangzott: szakíthatunk-e a marxizmussal azon egyszerű okból, hogy kapcsolatokat tartott fenn az államhatalommal? Lehetne még kissé elmélyíteni e kérdést? Részemről a következőt válaszolnám: inkább tétel lesz, mint válasz, mindenesetre kissé brutálisan hangzik majd.

Ha a marxizmust a hatalom megnyilvánulási módjai összességének tekintjük, amely Marx szavaival függ össze, akkor nekünk, a XX. század második felében élő embereknek, kötelességünk rendszeresen megvizsgálni külön-külön mindezen módokat. Ma e hatalmat vagy passzívan szenvedjük el, esetleg nevetve, vagy félve, netán érdekből, de az biztos, hogy teljesen meg kell szabadulnunk tőle. Ezt rendszeresen kell megvizsgálnunk, azzal az őszinte érzéssel, hogy egészen mentesek vagyunk Marxtól.

Persze a marxizmustól való megszabadulás nem azt jelenti, hogy visszamegyünk egészen Marx szavaiig, tisztán ezeket vesszük szemügyre, egyedül érvényes törvénynek tekintve őket. Nem is azt jelenti, hogy az althusseri módszerrel feltárjuk, hogy Marx próféciait tévesen értelmezték. E kérdésben nem a forma a lényeg. De amint már mondtam önnek, újra ellenőriznünk kell a hatalom megnyilvánulási módjainak összes funkcióit, amelyek Marx szavaihoz kapcsolódnak. Szerintem ez az ígéretes kísérlet. De ebben az esetben pedig fölvetődik a kérdés: hogyan ítéljük meg e próféciait?

Marx művében személy szerint engem a történeti munkák vonzanak, valamint a Louis Bonaparte Napóleon államcsínyéről, a franciaországi osztályharcokról és a kommünről írott esszéi. E történeti művek olvasása nagyon erősen két dologra irányítja a figyelmet: Marxnak ezek az elemzései, még ha nem teljesen pontosak is, a helyzetet, az antagonisztikus viszonyokat, a stratégiát, az érdekek szövevényét illetően, kétségkívül messze túlszárnyalják a kortársak elemzéseit, aprólékosságuknál, hatékonyságuknál elemző tulajdonságaiknál fogva, valamint számos Marx utáni elemző munkát is.

Márpedig ezek a történelmi elemzések mindig profetikus szavakkal végződnek. Rövid távú próféciaik voltak, a közeli jövőre vonatkoztak: a jövő évre, sőt néha a jövő hónapra. De elmondhatjuk, hogy Marx próféciai majdnem mind hamisnak bizonyultak. Mindjárt az 1851–52-es államcsíny utáni helyzetet elemezve azt mondta, hogy a birodalom összeomlása a küszöbön áll; a kapitalista rendszer végét emlegeti, és téved a polgári diktatúra bukását illetően is. Mit jelent mindez? Egy rendkívül értelmes ember elemzéseit a valóság mindjárt megcáfolja. Miért?

A következőt gondolom: szerintem Marx művében egy prófécia megfogalmazása és egy célkitűzés feszül egymásnak. A kor szocialista beszédmódját két fogalom alkotta, ám ezeket nem lehetett szétválasztani. Egyrészt itt van a történelmi tudat, vagy egy történelmi szükségszerűség tudata, vagyis az a gondolat, hogy a jövőben ez meg ez a dolog profetikusan bekövetkezik. Másrészt pedig a harc beszéde és ez a beszéd, azt mondhatnánk, a hatalom akarása elméletétől függ, és célt kell találnia magának. Ami a tényeket illeti, III. Napóleon bukása nem annyira prófécia volt, mint inkább a proletariátus küzdelmének célja. Ám e két beszédmód – a történelmi szükségszerűség tudata, a profetikus és a másik, a harci célkitűzés – nem tudták megvalósítani közös céljukat. Ez a hosszú távú próféciaiknál kerülhet szóba. Például az állam megszűnésének fogalma téves prófécia volt. Én nem hiszem, hogy ami konkrétan a szocialista országokban történik, az e prófécia bekövetkezésére engedne következtet-

ni. De attól a pillanattól kezdve, amikor az állam megszüntét célul tűzik ki, Marx beszéde egy sohasem elért valóság képét ölti. Mind a szocialista országokban, mind pedig a kapitalista országokban kétségkívül a hatalom túltengése vagy túlbujánzása figyelhető meg. És azt hiszem, hogy a hatalom mechanizmusainak gigantikusan bonyolult valósága az ellenállás küzdelmét igazolja, vagyis az állam megszüntetésére irányuló törekvést.

Most pedig térjünk vissza az ön két kérdésére. Egyrészt a véletlen és szükségszerűség kapcsolatára irányulnak a történelemben, másfelől az akarat elméletére. A történelmi szükségszerűséggel kapcsolatban már elmondtam sommás véleményemet, viszont nagyon érdekel engem, amit ön a háború utáni japán marxizmus fejlődéséről mondott, valamint ebben az akarat elméletének helye.

Szerintem alapvető kérdés ez. Ha jól értem önt, akkor szeretnék tökéletesen osztozni a nézetében. Lényeges ez a gondolkodásmód, ahogyan az akaratot ebben az optikában megközelíti. A francia szellemben szerintem ez egyáltalán nem létezett. Világos viszont, hogy a francia marxizmus hagyománya figyelmen kívül hagyta az akarat három különféle szintjének elemzését. Ennek oka, hogy Nyugaton ez teljesen ismeretlen terület. Azt hiszem, szükséges rávilágítani az okra, amely miatt az akarat problémájának fontosságát nem értettük meg és nem elemeztük.

Gondoljunk csak arra a szervezetre, amelynek neve kommunista párt. Döntő tényező ez a nyugati marxizmus történetében. De még sohasem elemezték elmélyülten. Példátlan szervezet ez: semmi egyébhez sem hasonlítható, és a modern társadalomban nem a radikális vagy a kereszténydemokrata párt modelljéhez hasonlóan működik. Nem egyszerűen egyének csoportja, akiknek ugyanolyanok a nézeteik, és ugyanazért a célt küzdenek. Mert ez összetettebb szervezet. Talán elkoptatott ez a metafora, de akkor sem állhatom meg, hogy róla ne a kolostori rend jusson eszembe. Már nem vitatkoznak e párt természetén: mi a célja, szerepe, funkciója az osztályharchoz, a forradalomhoz képest? Mindenki tudja, hogy ezek voltak a viták keresztüztüében. A német szociáldemokrata párt és a lenini vezetés áll a viták központjában, mindaz, ami Rosa Luxemburgot megkülönbözteti Lenintől. Egyébiránt már *A gothai program kritikája* fölvetette a párt működésének kérdését. Márpedig azt gondolom, hogy ahol a párt létét és különféle problémáit állandóan taglalták, ott teljesen elhanyagolták az akarat kérdését. Mert ha a leninista párt fogalmai szerint gondolkodunk – nem Lenin képzelte el először e pártot, mégis róla nevezték el, mert a tagok körülötte csoportosultak – akkor a párt a következőképpen fest: először is, ez az a szervezet, amelynek segítségével a proletariátus osztály-öntudatra tesz szert. Másként szólva: az egyedi és szubjektív akaratok a

párt révén változnak bizonyos kollektív akarattá. Ám ennek az akaratnak egyöntetűnek kell lennie, mintha egyedi, egyéni akarat volna. A párt az egyedi akaratok sokaságát kollektív akarattá változtatja. És ezen átalakítás révén hozza létre az osztályt mint alattvalót. Más szóval: az osztályból egyedi alattvalót csinál. A proletariátus eszméje csak így lehetséges. „A proletariátus azért létezik, mert a párt létezik.” A proletariátus csak a párt létén keresztül létezhet. A párt tehát a proletariátus tudata, míg ugyanakkor a proletariátusnak mint egyedi alattvalónak, létfeltétele. Ez az első és alapvető magyarázata annak, hogy miért nem tudtuk elemezni az akarat különféle szintjeit értékeik szerint.

Más oka is van annak, hogy a párt hierarchiája rétegezett. Ezen a rétegzett renden belül működött, már a lenini elmélet előtt is, a német szociáldemokrácián belül, kizárva ezt meg ezt a dolgot. Nem volt egyéb, mint olyan szervezet, amely kizárja az eretnek elemeket, és mivel így járt el, sikerült neki a harcostársak egyéni akaratát egyfajta monolit akarattá változtatni. Ez a monolit vagy egynemű akarat pedig nem volt egyéb, mint vezetőinek bürokratikus akarata. Mivel a dolgok így játszódtak le, ez a második ok hatott oda, hogy az akarat valóban fontos problémáját tényleg nem vették szemügyre kellő figyelemmel. Más szóval, a párt mindig föl tudta jogosítani önmagát mindenre, így vagy úgy, tevékenységeit, döntéseit és szerepét illetően. A párt minden helyzetben képes volt fölidézni Marx elméletét, mint a kizárólagos igazság legfőbb letéteményesét. Marx volt az egyedüli egyetlen tekintély, és ezért úgy vélték, hogy a párt tevékenysége benne találja meg racionális alapját. A sok egyéni akaratot mind fölszívta a párt, a párt akarata pedig eltűnt a racionális számítás maszkja mögött, az igazság elméletét öltve magára. Az akarat különböző szintjei éppen ezért tértek ki az elemzés elől. Nekem is jelentős probléma, hogy a forradalom és a harc idején az egyedi akaratok hogyan kapcsolódtak az akarat többi szintjéhez. Ma pedig ez a sok akarat kezdi szétzúzni a hagyományos baloldal hegemoniáját. Őszintén megvallom, e problémát nem nagyon világítottam meg a könyveimben, és alig idéztem föl *A tudás akarásában* az államhatalmi szempont stratégiájaként. Lehet, hogy a hatalomnak ez az elmélete, vagy a heterogén szintek elemzése Japánban hatékonyabban működik mint bárhol másutt. A japán kommunista pártnak talán van valami specifikuma, vagy kapcsolata a keleti filozófiával. És ennek kapcsán ejtenék szót a másik problémáról, amelyet ön szóvá tett: a harcok szükségképpen sötét és magányos tónusáról.

A harcnak ezt a szempontját Európában vagy Franciaországban nemigen vették górcső alá. Vagy hát legalábbis roppant csekély mértékben. Miért? Az egyik okot már érintettem az ön előbbi kérdésére válaszolva. Az

első ok, hogy a prófécia mindig eltakarja a harcok célját. Így a magányos aspektusok ugyancsak elmosódnak a prófécia maszkja mögött. Mivel úgy tartották, hogy egyedül a párt a harcok birtokon belüli, autentikus letéteményese, és ez a párt a racionális döntésre jogosított hierarchizált szervezet, az egyes ember tevékenysége árnyékszónába került, vagy legalábbis ez a tevékenység a sötét kétségbeesés zónájából – jöllehet ez volt a harcok egyetlen osztályrésze – nem volt képes napvilágra bukkanni. Minderről pedig nem is annyira a filozófiai, hanem inkább az irodalmi művek beszéltek, ha például Nietzsche műveit irodalmi műveknek nevezhetjük. Most nem térhetünk ki az irodalom és a filozófia különbségének hangsúlyozására, de biztos, hogy elméleti szinten nem szolgáltatunk igazságot a harcok sötét magányosságának.

Ezért kell rávilágítanunk az elméletnek erre a mindmáig megválaszolatlan problémájára. Szét kell zúznunk az elgondolást, hogy a filozófiai az egyedüli normatív gondolkodás. Megszámálhatatlanul sok beszélő szubjektum hangjának kell hallatszania, és beláthatatlanul sok tapasztalatnak megszólalnia. A beszélő szubjektum nem lehet mindig ugyanaz. A filozófiának nem csupán a normatív hangjait kell meghallanunk. Szóaljjon meg minden tapasztalat, figyeljünk a beszédzavarral küzdő emberekre, a kítaszítottakra, a haldoklókra. Mert mi kívül vagyunk, ők pedig valóban a harcok magányos és sötét aspektusával néznek farkasszemet. Azt hiszem, hogy egy nyugati gyakorló filozófusnak minden hangot meg kell hallania.

Yoshimoto: Hallgatva most önt, számos olyan összefüggés megvilágosodott előttem, amelyekről könyveiben nem olvashattam. Sok mindenre fény derült, roppant tanulságos volt számomra, és nagyon hálás vagyok önnek.

Valamiről azonban még szeretném kifejteni véleményemet: ez Lenin módszerével kapcsolatos, amelyet ön említett. Mit tett ő? Hogyan alakult aztán a leninista párt és a Szovjetunió sorsa? Mi a helyzet ma? [1978-ban – a ford.] Csak Lenin gondolataira szorítkozom, és az ön meg az én nézeteim közötti különbségekre utalok.

Ez a kritika mindjárt megjelent, mihelyt fölidéztük az akarat elméletét: szemrehányást teszek Leninnek, mivel azonosította az állami akaratot az állam szervével.

Lenin arra a kérdésre, mi az állam, azt felelte, hogy az osztályelnyomás szerve. Ebből következik, hogy az állam egész kérdésével összefügg, hogy mi módon álljunk ellen az elnyomásnak. Márpedig történelmileg az állam jogtalanul tette rá a kezét a vallásra, a filozófiára, a jogra, az erkölcsre, de ez a problematika már nem létezik. Az egyetlen nyitott kérdés: hogyan vívják az osztályok felszabadító harcukat az osztályelnyomás szerve ellen?

Következésképpen most nem vizsgálom azokat a történelmi és aktuális kérdéseket, amelyeket az állam léte jelent.

Viszont a kérdésre, mi az állam, a következő választ adtuk: mihelyt államhatalmat mondunk, mindjárt szemben találjuk magunkat az akarat megnyilvánulásával. Szerintem az állam nem a kormány szinonimája, mint az osztályok elnyomó szerve. A kormány valamiképpen az állami akarat testülete, de nem maga az állami akarat. Szerintem előbb meg kell különböztetnünk az állami akaratot az állam szervétől. Beszélhetnénk az osztályharc kultuszáról: mivel a cél igazolta az eszközöket, teljességgel figyelmen kívül hagyták a morál, a jó és a rossz és a vallás kérdéseit; tudomásul vették ugyan őket, de csak hatodrangú jelentést tulajdonítottak nekik. Valószínűleg mindezt azért, mert kezdettől fogva azonosították az állami akaratot az állam szervével, közvetlenül az osztályelnyomásra hivatkozva.

Eszmei szinten fogalmaztam meg kritikámat Lenin államfelfogásáról. Önt hallgatva azt gondoltam, hogy legalább ezen a ponton hangot adok nézetemnek. Sok mindennel kapcsolatban szeretném még a véleményét megkérdezni, az ön által említett specifikus problémákról. Számos ponton az volt az érzésem, hogy nézeteink azonosak, és ezzel összefüggésben ugyancsak volna néhány kérdésem. De azt hiszem, hogy a lényeges kérdéseimet nagyjából megválaszolta.

Bocsánat, hogy a terhére voltam e nehéz kérdésekkel. Végtelenül hálás vagyok önnek a türelméért. Részemről mindent elmondtam, és szeretném megkérni önt, hogy összegezze beszélgetésünk tanulságait.

Foucault: Nagyon örülök, hogy hallgathattam önt, és köszönöm a szavait. Minden nagyon hasznos, amit mondott. Mert egyrészt rámutatott eddig végzett munkám határaitra, valamint a hiányosságaira. Különösen fölkelte érdeklődésemet az ön által említett akarat elmélete, és meggyőződésem, hogy ez egész sor probléma kiindulópontjául szolgál.

Amikor látom munkájának összefoglalását, valamint művei jegyzékét, megállapítom, hogy egyéni fantazmáról és az állam problémájáról van szó. Amint ön írt is egy tanulmányt a kollektív akaratról, mint az állam szülőanyjáról. Szenvedélyesen szeretem ezt a témát. Az idén előadás-sorozatot tartok az állam kialakulásáról, és a XVI. és XVII. századi nyugati állam alapjainak kialakulását elemzem majd ebből az alkalomból, vagy inkább azt a folyamatot, amelynek során az államérdek fogalma létrejött. Ám titokzatos részbe ütköztem, amelyet nem lehet egyszerű gazdasági, intézményes vagy kulturális elemzéssel megoldani. Szörnyen hatalmas erő kényszerít itt arra, hogy az állam felé forduljak. Akár az állam vágyáról is beszélhetnénk. Vagy inkább az eddig használatos fogalmainkkal azt

mondanám, hogy ez újrafogalmazható az állam akarásaként. Nyilvánvaló, hogy ez elől már nem térhetünk ki.

Amikor valamely állam kialakulásáról van szó, akkor már nem kerül szóba a zsarnok személye vagy a felsőbb kaszthoz tartozó emberek manipulációja. Csak azt mondhatjuk, hogy nagy szeretet, valami megragadhatatlan akarat kérdése ez. Mivel ennek tökéletesen tudatában voltam, sokat tanultam mindabból, amit ma ön mondott nekem, és nagyon szeretném megismerni többi munkáját is, amelyekben az akarat elmélete szempontjából taglalja az állam kérdéseit.

Szívből kívánom, hogy könyvét mielőbb franciára vagy angolra fordítsák. Ha nem, akkor is szeretnék önnel levelezni és ezen az úton eszmecsere-t folytatni, mert a témáink közösek. Ilyen beszédet hallgatni, mint az öné, nekünk, nyugatiaknak, nagyon értékes és nélkülözhetetlen.

Korunkban a politikáról beszélgetni számomra egyenesen létszükséglet, és sok tekintetben megtermékenyíti eljövendő gondolkodásomat.

Forrás: Michel Foucault: Dits et écrits. Méthodologie de la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme? I–IV. Paris, Gallimard, 1994. III. 595–618.