

# A nem-ugyanaz

A tiszta különbség filozófiája Deleuze-nél

## I. A különbség

Bár a különbség, a másság, az eltérés filozófiai kérdésfeltevése nem korlátozható a 20. századra, mégis kijelenthető, hogy a differencia filozófiája fokozottan, kiemelt hangsúlyokkal került előtérbe ezen időszak kontinentális hagyományában, különösen francia területen (vö. DESCOMBES 2017). A filozófusok eltérő módon igyekeztek megfogalmazni, mit is érthetünk különbség alatt, motivációjuk, célkitűzésük is más és más vezérfonálra fűzhető fel, aminek eredményeként a különbség számos területre tört be munkásságukon keresztül.<sup>1</sup> A vállalkozások széttartó volta mellett közös pontként mégis kiemelhető, hogy a különbség fogalmának egy olyan szigorú értelmére koncentráltak, amely annak a valódi másságot érintő jellegét tudja megragadni, a benne rejlő abszolút újra képes irányulni. E különbségnek radikalitásából fakadóan egyúttal valamiféleképpen törésként, szakadásként kell fellépnie.

A differenciafilozófiák feladatának nehézségét azonban éppen a különbség új hangsúlya adja, annak a vállalkozásnak az összetett volta, amely a radikális másságot kívánja megragadni a különbség fogalmában (MAY 1997: 1–2). A különbség elgondolása mindemellett szorosán összefonódik a filozófiai hagyománnyal való szakítás igényével, ami elsősorban abból a felismerésből táplálkozik, amely szerint a gondolkodás strukturáltságának totalizáló jellege akadályként lép fel<sup>2</sup>, tehát annak keretei között nem lehetséges a különbségnek mint valódi

---

<sup>1</sup> Egyaránt megjelenik a közösségek, a nyelv, az etika és az ontológia vonatkozásában. Lásd: MAY 1997: 2.

<sup>2</sup> Kiemelt hangsúllyal kerül előtérbe a totalitás kérdése Lévinas filozófiájában. Lásd: MOSES 2004.

különbségnek a leírása. A hagyománnyal való szembe fordulás, annak meghaladása, az azon való túllépés azonban maga is problematikus, szorosán összefonódik a „valódi” különbség elgondolhatóságának a lehetőségével. Miként lehet nem „ugyanaz”-ként gondolni el a különbözőt, „más”-ként jeleníteni meg? Megközelíthető-e az alteritás olyan módon, hogy az valóban elkülönüljön a már meglévőtől? Mennyiben lehetséges a tökéletes elhatárolás, elhatárolódás? Ha a különbséget a fennállóból vezetjük le, ahhoz kötjük, az azzal való radikális szakítás igénye ellenére elképzelhető, hogy végül mégsem sikerül meghaladnunk azt: a tagadás állapotába kerülünk, a „nem-ugyanaz” csapdájában maradunk, hiszen a „nem-ugyanaz” maga is ugyanazként tűnik fel, mivel önmagában nem írható le. A kérdés tehát arra irányul, létezhet-e, lehetséges-e elgondolni úgy a különbséget, hogy az teljesen függetleníthetővé váljon a negativitás fogalmától. Átfogalmazva: egy olyan különbség kereséséről van szó, amely semmilyen mértékben nem kapcsolódik az azonosság logikájához, és amely – ennek következtében – maga sem jelenhet meg „ugyanaz”-ként, tehát lemond a saját identitás feltételezésének lehetőségéről is.<sup>3</sup>

## II. A különbség tere – a szimulakrum<sup>4</sup>

Tanulmányom tárgya a deleuze-i *önmagában vett különbség* (*différence en elle-même*). Miközben Deleuze különbségértelmezésén keresztül választ keresek a fenti problematikára, egyúttal azt is szem előtt tartom, miként változnak annak hangsúlyai a deleuze-i megközelítésben, illetve milyen esetleges új nehézségekkel szembe-sít minket az általa kínált megoldás. Deleuze 1968-ban megjelenő disszertációjában, a *Különbség és ismétlésben* (DELEUZE 2017) egy olyan ontológiát kísérel meg kidolgozni, amely a lét és a különbség egymásnak való megfeleltetésén alapul. Deleuze – illeszkedve kora törekvéseinek sorába – nem pusztán egy különbségre koncentrááló ontológia leírását célozza meg, hanem mindenekelőtt a különbség

---

<sup>3</sup> Vö.: RAE 2014: 86–105. A feladat nehézsége mutatkozik meg Descombesnak a korszak (1933–1978) francia filozófiáját bemutató áttekintő művéből, melyben az ugyanaz és a más mozgásának keretében vizsgálja a korszak gondolkodóit. Idézhetjük azonban a könyv második borítólapján szereplő megjegyzést is: „Ez az oldal megismétli az elsőt. Mint *más, ugyanaz*. [...] Ahhoz, hogy *ugyanaz* legyen, kell, hogy *más* legyen” (DESCOMBES 2017: 3).

<sup>4</sup> A kifejezés írásmódja Moldvay Tamás *Deleuze és a filozófia* című tanulmányában használt formához igazodik (MOLDVAY 1997).

fogalmának újragondolását az önmagában álló, tiszta különbség formájában. Deleuze tehát egy olyan megközelítést állít előtérbe, amely nem viszonyfogalomként határozza meg a különbséget, ellenkezőleg, éppen a reflexivitás minden lehetőségétől kívánja azt megtisztítani. A lét univocitásának keretei között – vagyis egy olyan ontológián belül, amely a létnek egyetlen értelmet tulajdonít az ekvivok elgondolással szemben – Deleuze számára lehetővé válik, hogy a különbséget kizárólagossá tegye: minden a különbség köré szervezhető, hiszen az maga a lét: a különbség, ahogyan különbözik. Deleuze esetében ugyanis már nincs szó a különbség *fogalmáról*, amennyiben az alatt egy valamiképpen meghatározható, rögzíthető pontot értünk, ehelyett folyamatos alakulásról beszélhetünk, amely az állandó differenciálódás<sup>5</sup> játékaival szembesít. Az így létrejött teret Deleuze szimulakrum-fogalmával írhatjuk le.

A *Különbség és ismétlés* előszavában Deleuze a 20. századot mint a szimulakrumok időszakát határozza meg. Ez alatt egy olyan teret ért, ahol „a különbség és az ismétlés átvették az azonos és a negatív, az azonosság és az ellentmondás helyét” (DELEUZE 2017: 1).<sup>6</sup> A kijelentés háttérben egy a műben később artikulálódó kritika húzódik, amely elsősorban a platóni filozófiát célozza, azonban rajta keresztül Deleuze valójában az egész nyugati metafizikai hagyománnyal le kíván számolni, vagyis azzal a tradícióval, amely értelmezésében a reprezentáció fogalmában összegezhető. Deleuze Platón-bírálatára arra a felismerésre épül, hogy az ok, amely sorra kudarcra ítéli azokat a vállalkozásokat, amelyek a különbséget radikális mássággként igyekeznek elgondolni, Platónra vezethető vissza. Platón munkásságával egyúttal egy filozófiatörténeti döntés született – fogalmaz Deleuze –, melynek értelmében a különbség az azonosság hatalmának lett alárendelve, a hasonlóság pedig eredendőként lépett fel, így a különbség önmagában elgondolhatatlanná vált (DELEUZE 2017: 166). Deleuze a szimulakrum fogalmának felújításával, annak legitimáció-

---

<sup>5</sup> Differenciálódás alatt a francia *différenciation* fogalmat igyekszem visszaadni, amelyet fordíthatnánk akár megkülönböztetésnek is, azonban Deleuze a folyamat személytelenségét, annak saját aktivitását hangsúlyozza, így megkülönböztetés helyett inkább „megkülönböződésről” kellene beszélnünk. A differenciálódás fogalmába tehát jelen kontextusban nincs szó hierarchikus szerveződésről.

<sup>6</sup> Saját fordítás. A magyarul nem elérhető francia és angol nyelvű művekből származó idézeteket saját fordításomban közlöm, ezt a későbbiekben külön nem jelzem – K. B.

jával a Platontól eredeztethető filozófiai hagyomány kibillentését célozza meg, a platonizmus megfordítását javasolja (*renversement du platonisme*) (DELEUZE 2017: 82–126).

Ahhoz, hogy a platóni logikát meghaladja, Deleuze számára nélkülözhetetlenné válik, hogy a különbség valóban önmagában leírható, bármiféle reflexivitástól mentes legyen. A különbség tehát nem valamitől való megkülönböztetést jelent, nem jelölhetünk meg általa semmit sem mint egy meghatározhatóhoz képest mást, attól eltérőt. A különbség kizárólag a differenciálódás folyamatában ragadható meg: a különbség, ahogyan különbözik, válik az önmagában vett különbséggé. A szimulakrum a Deleuze által *effondement universel*nek nevezett folyamat következményeként értelmezhető (DELEUZE 2017: 92). Az *effondement universel* egy olyan, mindent meghatározó állapotot eredményez, amelyből hiányzik mindenféle központ, alap (a *fondement* franciául alapot, alapozást jelent). A francia kifejezés éppen azt a folyamatot írja le, amelyben az alap megszűnik (lásd LAPOUJADE 2014: 45–61). Ebben látja Deleuze a platonizmus felforgatásának lehetőségét: amennyiben nincsen alap, tehát minden meghatározható, rögzíthető pont hiányzik, nem lehetséges a reflexivítás. Minden afirmatívá válik.

Ezen a ponton vonhatjuk be a különbség mellett az ismétlést, így már érthető, miért lesz szükséges Deleuze számára, hogy ontológiájának alappilléreként ne csak a különbséget tekintse, hanem azt az ismétléssel fonja össze. Azonban ahogyan a különbség esetében is sajátos perspektívát kapunk, ugyanúgy az ismétlés tekintetében is annak átértelmezésével van dolgunk. Az önmagában vett különbség fogalma mellé Deleuze az *önmagáért való ismétlést* (*répétition pour elle-même*) állítja. Az elgondolás azonban már önmagában tekintve is paradox jelleggel bír: hiszen az ismétlésnek éppen a különbségen keresztül kell érthetővé válnia. A lét univocitásának köszönhetően ez a nehézség elhárítható: amennyiben a lét ugyanazon értelmé fejeződik ki mindenben – legyen bármily ellentmondásos –, mégis ismétlésről beszélhetünk. A kérdés így nem abból adódik számunkra, miként eredményezhet ismétlődést a különbség, és nem is csupán abból fakadóan, miként válhat a különbség az ismétlés alapjává, hanem abból a tényből, hogy úgy tűnik, Deleuze számára nem elégséges az ismétlés egyetlen szintjének kimutatása – ismétlések ismétlésére van szüksége.

Jelen tanulmányom célja, hogy a fentiekben vázolt deleuze-i ontológián keresztül megvizsgáljam, miként igyekszik annak belátásait

Deleuze tágabb kontextusban is érvényesíteni, hiszen úgy tűnik, mikor saját korára használja a szimulakrum kifejezést, majd annak leírására vállalkozik, akkor egy olyan programot előlegez meg, amely túlmutat a lét és az önmagában vett különbség egymásnak való megfeleltetésén. Így a következőkben elsőként a lét univocitásának kérdését, majd Deleuze időelemzését vizsgálom részletesebben a *Különbség és ismétlés* második, *Az önmagáért való ismétlés* című fejezete alapján. A temporalitás bevonása elsősorban nem az időre vonatkozóan válik érdekessé számomra, hanem a deleuze-i vizsgálódások szerkezetéből kifolyólag. Amint azt a fejezet címe is előrevetíti, ebben Deleuze az ismétlés részletes elemzésébe fog, miután a mű első, *Az önmagában vett különbség* című fejezetében (többek között) a lét univocitásának kérdésén keresztül a különbséget már megvizsgálta. A különbség és az ismétlés egymásba fonódására épülő elemzés a tartalmi vonatkozásokon túl, mintegy példaként, betekintést nyújt a deleuze-i filozófia sajátos perspektívájába, ezáltal a szimulakrumok korszakának gondolkodásmódjába.

Úgy tűnik, Deleuze a fogalmak át-, illetve újraértelmezésekor egyúttal a gondolkodás strukturális változásait is feltételezi.<sup>7</sup> Így értelmezhető az előszóban olvasható kijelentése: a mű szerkezete „többé már nem a miénk, az emberé vagy az Istené, vagy a földé” (DELEUZE 2017: 4).<sup>8</sup> A gondolkodás kereteit kikezdő deleuze-i elképzelés annak szükségességét jelzi, hogy a filozófia számára más területekről származó, a szigorú fogalmi gondolkodással szemben megjelenő alternatív módszereket keressen. Ekkor nyer jelentőséget a *Különbség és ismétlés* előszava, amelyben Deleuze munkáját filozófiatörténeti kollázsként határozza meg<sup>9</sup>, illetve Duchamp alkotását

---

<sup>7</sup> Ebben a vonatkozásban válik különösen fontossá a *Különbség és ismétlés* harmadik, *A kép nélküli gondolkodás (L'image de la pensée)* című fejezete, amelyben Deleuze a gondolkodás dogmatikus képét kritizálja. Helyette egy olyan kép nélküli gondolkodást állít előtérbe, amely mentes az előzetesen elfogadott dogmáktól, az általánosan elismert igazságoktól. A kérdés azonban korántsem zárható le ezen a ponton, hiszen később a *Mi a filozófiában* már a gondolkodás modern képéről beszél. Vö. DELEUZE–GUATTARI 2013: 34–53. Lásd: VERSTRAETEN 1997: 65–94.

<sup>8</sup> Deleuze egy olyan világot javasol, ahol az individualitás személytelenségében képes megjelenni, ezt a szemszöveget látja kifejeződni a francia nyelv „on” általános személyes névmásában.

<sup>9</sup> Deleuze tágabb értelemben vett filozófiai módszerének ezen olvasatát találjuk Cherniavskynál, aki a konceptuális portrét, a kollázst és a színházat mint a „fogalmak teremtése” elképzelésének három modelljét mutatja be (CHERNIAVSKY 2012: 199–206).

parafrazeálva felveti: képzeljük el egy Hegelt *filozófiailag* szakállal, vagy egy Marxot *filozófiailag* borotválva (CHERNIAVSKY 2012: 4–5). Saját műve mintha ennek az ideálnak igyekezne megfelelni, „posztmodern filozófiai alkotás”-ként tűnve fel, miközben gondolatait filozófiatörténeti példákhoz, matematikai elméletekhez, pszichoanalitikus belátásokhoz köti, azok közé illeszti. Ezáltal olyan Deleuze-értelmezésekhez csatlakozom – Foucault *Theatrum philosophicum* című tanulmánya (FOUCAULT 1994: 75–99) mellett Frédéric Boutin *Különbség és ismétlés* elemzése (BOUTIN 1999: 119–124) említhető –, amelyek a deleuze-i gondolatmenet feltérképezése, illetve a fogalmak körüljárása közben kiemelt figyelmet szentelnek a deleuze-i gondolkodás strukturális sajátosságainak. A szimulakrum így nem csupán tematizálandó jelenségként tűnhet fel, hanem elsősorban olyan feltételrendszerként, melynek különféle szinteken kell megfelelni. Amennyiben elfogadjuk Deleuze állítását, miszerint a szimulakrumok időszaka a gondolkodás szerkezetének megváltozását vonja maga után, illetve, hogy annak hatása alól Deleuze műve sem vonhatja ki magát, hangsúlyt kap a *Különbség és ismétlés* felépítése. Módszertanát tekintve így az egymásba ágyazódó gondolatmenetekből mintegy kollázsszerűen felépülő mű olyan nehézséggel állítja szembe az értelmezőt, amelyet helyesebbnek tűnik a mű koncepciója felől érteni meg – ennek következtében tulajdonítani neki jelentőséget, és nem a kiküszöbölésére törekedni. Egy olyan elemzéssel szemben, amely annak ellenére igyekszik rekonstruálni Deleuze művének gondolatait, hogy figyelembe venné, miként folytat állandó küzdelmet Deleuze szövege a megfogalmazás, a diszkurzív leírás nehézségével a reprezentációról – vagyis az azonosság, az ellentmondás, a hasonlóság és az analógia fogalmaira épülő logikáról – való lemondás következtében, felmerülhet a vád, hogy egyáltalán nem érti a deleuze-i szándékot. Emiatt nélkülözhetlenné vált egy olyan perspektíva, amely úgy képes a deleuze-i vállalkozást megközelíteni, hogy az önnön komplexitásában álljon előtte: miközben a gondolatmenet rekonstrukciójára, a megértésre törekszik, egyúttal számol azzal az ellenállással, amelyet a *Különbség és ismétlés* mint mű jelent.

### III. Az eltérés

Ahhoz, hogy a különbség többé ne viszonyfogalomként tűnjön fel, elveszítse reflexív jellegét, s ezáltal önmagában leírhatóvá válik, mindenekelőtt az ontológia átformálására van szükség. A reprezentáció logikájának alapját az arisztotelészi metafizika ekvivok létezésének a gondolata adja.<sup>10</sup> Deleuze ezzel szembehelyezkedve a lét univocitásában lát megoldást a probléma megoldására. Foucault az univok létet egyenesen alapvető feltételként (*condition majeure*) látja a deleuze-i vállalkozásban (FOUCAULT 1994: 96). A lét univocitásának kérdését Deleuze nem kívánja abszolút újdonságként felmutatni, épp ellenkezőleg, a hagyományból kirajzolhatónak tartja. A kiindulópontot Duns Scotus jelenti: „[m]indig is csak egyetlen ontológiai proposíció létezett: a Lét univok. Mindig is csak egyetlen ontológia létezett, Duns Scotusé, aki a létnek egyetlen hangot tulajdonít” (DELEUZE 2017: 52), olvashatjuk Deleuze hangzatos megfogalmazását.

A lét univocitásának kibontása a Duns Scotus–Spinoza–Nietzsche-sorozatban afelé halad, hogy a lét a közvetítés minden lehetséges árnyékától függetlenül, annak egyetlen értelmében fejeződhessen ki. A lét ezen elgondolásának szükségessége könnyen belátható: amennyiben a lét egyazon érteleme fejeződik ki mindenben, úgy sejlik, a reprezentáció logikája felszámolódik, hiszen nem lesz több eredeti és másolat, az arisztotelészi kategóriák szerinti osztályozás lehetősége felfüggesztődik. Mégis, az univok lét ezen formájában megőrizné az identitás valamiféle csíráját, bár elvileg a fokozatbeli különbségek eltűnnének, mintha továbbra is minden azonos maradna saját magával és talán minden mással is. Mindez azonban eltűnik, ameny-

---

<sup>10</sup> Deleuze a lét univocitásának tárgyalása előtt elemzésnek veti alá az arisztotelészi metafizikát. Az ekvivok lét elgondolásában Deleuze számára a legnagyobb problémát az jelenti, hogy Arisztotelésznél a különbség kizárólag az azonos nemek alá tartozó fajok között jelenhet meg. A reflexivitáson alapuló elképzelés a különbséget egy középső fogalom segítségével tudja meghatározni, így a kisebb és a nagyobb közti különbség az egyenlőség fogalmához viszonyítva válik értelmezhetővé. Ezzel szemben a nemek között csak el-  
lentmondásról beszélhetünk, középső fogalom hiányában az nem értékelhető különbségként. Deleuze szerint ott vét Arisztotelész, amikor nem ismeri fel, hogy valójában az ellentmondás az igazi különbség, nem pedig az általa legnagyobbnak feltételezett, vagyis a fajokon belül található két szélső érték között húzódozó ellentét (DELEUZE 2017: 45–52).



nyiben a különbség lesz mindennek az eredete: az univok lét maga a különbség Deleuze számára. Emiatt válik Nietzsche az univocitás harmadik alakjává, aki az örök visszatérés gondolatával tökéletesíti a Duns Scotus és Spinoza nyomán alapjaiban már kirajzolódott univok lét leírását. A Duns Scotus-i elképzelés hiányossága a neutralitásban rejlik, melynek következtében figyelmen kívül maradnak, megközelíthetlenné válnak olyan különbségek, mint véges és végtelen vagy univerzális és szinguláris szembeállása (DELEUZE 2017: 57). Duns Scotus tehát elsősorban egy kompromisszum hálójában ragadt. Vele szemben Spinoza a lét kifejeződésének leírását tudja megvalósítani, de ez csak a szubsztancia és a módusok közötti közvetítésen keresztül történhet meg, így a közvetlenség veszik el.<sup>11</sup> Nietzsche örök visszatérés gondolata Deleuze értelmezésében éppen a közvetlenségen alapuló afirmációt tudja felmutatni, amely egyidejűleg kizárólag a folytonos keletkezésre, alakulásra (*devenir*) alapozva a különbséget teszi elgondolhatóvá, maga a különbség lesz az, ami kifejeződik.<sup>12</sup> Az identitás elve másodlagossá válik amiatt, mert kizárólag az eljövetelel keresztül határozható meg. „Az örök visszatérés nem jelentheti az Identitás visszatérését, mivel azzal szembeállítva egy olyan világot feltételez [...], ahol minden előzetes identitás el lett törölve és feloldódott. Az eljövetelel lét, de csak a keletkezés léte. Az örök visszatérés nem az »ugyanaz« eljövetelel jelenti, hanem az eljövetelel hozza létre az egyetlen Ugyanazt, a keletkezőt. Az eljövetelel az önmagává válásának az identikussá-válása” (DELEUZE 2017: 59).<sup>13</sup>

Az örök visszatérés a lét olyan leírását teszi lehetővé, amelyben egyedül az alakulás állandósága teremti meg a folytonosságot.

---

<sup>11</sup> Lásd: CZÉTÁNY 2014: 83–93, ZSUPOS 2017: 311–325.

<sup>12</sup> Az előtérbe kerülő nietzschei örök visszatérés értelmezhető a hegeli dialektika elleni küzdelem perspektívájából. Fontos látni azonban, hogy nem annak ellentétéként érthető a nietzschei alternatíva. „A nietzschei *élet* nem a hegeli értelemben vett tagadása vagy *Aufhebung*-ja az Abszolút Szellemnek, hanem kilépés abból egy sokszoros, többirányú, többbességű mozgással. Deleuze valóban fogalmaz: *Nincs lehetséges kompromisszum Nietzsche és Hegel között*” (MOLDVAY 1997).

<sup>13</sup> „L'éternel retour ne peut pas signifier le retour de l'Identique, puisqu'il suppose au contraire un monde [...] où toutes les identités préalables sont abolies et dissoutes. Revenir est l'être, mais seulement l'être du devenir. L'éternel retour ne fait pas revenir le «même», mais le revenir constitue le seul Même de ce qui devient. Revenir, c'est le devenir-identique du devenir lui-même” (DELEUZE 2017: 59).



Az örök visszatérés nem más, mint maga a folyamatos keletkezés. Ehhez pedig elengedhetetlen, hogy annak valamiféle „alapja”-ként a különbséget gondoljuk el, amely az alakulásnak, a változásnak a feltételeként adódik. Ennek következtében amit a lét kifejezett, az maga már különbözik tőle, tehát a különbség az, ami megfogalmazódik: a különbség ahogyan különbözik (DELEUZE 2017: 79). Nem arról van szó, hogy a különbség mint alap állandó mozgásban tartja a rendszert, nem egyszerűen a különbségnek kiindulópontként való felismerése válik nélkülözhetlenné, ugyanis Deleuze elsősorban a megalapozást kívánja elkerülni. Az örök visszatérés állandó alakulásra épülő struktúrája pedig éppen annak a lehetőségét teremti meg, hogy azt bármiféle központ nélkül írhasuk le. Ezáltal olyan alapot nélkülöző rendszerként jelenik meg, ahol az *effondement universel* hatása érvényesül. A különbséget így leginkább egy eredendő eltérésben ragadhatjuk meg, folyamatosan beékelődő hézagként képzelhetjük el.

A különbség e meghatározása lehetővé teszi, hogy azt a tagadás logikájától mentesen tudjuk leírni, s ezáltal meghaladjuk a platóni perspektívát.

Az alternatíva tehát a következő: vagy nincsen a nem-lét, így a tagadás illuzórikus és nem-megalapozott, vagy pedig van a nem-lét, amely a negatívát életre kelti és megalapozza a tagadást. Talán mégis okunk van arra, hogy azt mondjuk, *egyszerre* létezik a nem-lét és a negatív illuzórikus (DELEUZE 2017: 88–89).

Az eltérés, ami az örök visszatérés körforgásában folyamatosan létrejön, nem a negáció mozgásában nyeri el értelmét. Egyúttal azonban látnunk kell, hogy nem is a hiány perspektívájának teljes felszámolásáról van szó, mivel a megszülető különbség maga is egyfajta hiányként mutatkozik meg. Jelentőséget annak modalitása kap. A megjelenő különbség nem egy meghatározhatónak a hiánya, hanem egyfajta elégtelenség, folyamatos félresiklás, ami az állandó differenciálódásból születik.

#### IV. Az ismétlés logikája

Miközben a deleuze-i ontológia a különbségből indul ki, mégsem lehetséges, hogy a létet kizárólag annak vonatkozásában értsük meg, az *effondement universel*ként meghatározható folyamat következtében – ahogyan arra már korábban rámutattam – szükséges, hogy a különbséget az ismétlés struktúrája felől közelítsük meg. A különb-

séggel összefonódott ismétlés Deleuze számára nem csupán olyan sorozat, amely egymást követő, egymástól *különböző* elemekből épül fel. Ehelyett ismétlések szériáival találkozunk, amelyek nem csak elemekben hordozzák a különbséget, hanem az egymáshoz való viszonyulásban is: egymásra épülő, egymást elfedő sorozatokról van tehát szó.

Nem meglepő, hogy egy ilyen vállalkozás Hume *Értekezés az emberi természetről* című művében (HUME 2006) találja meg a kiindulópontot, tehát Deleuze egy olyan szerzőt választ viszonyítási pontként, aki az emberi megismerésből adódó tapasztalatot az ismétlésen keresztül tartja megragadhatónak. Ezáltal az ismétlés olyan alapvető struktúraként közelíthető meg, amely nem függetleníthető magától az emberi tapasztalás természetétől sem, tehát bizonyos értelemben lényegi jellemzőként lép fel. Deleuze perspektívájáról ugyanakkor sokat elárul, hogy nem önmagában vizsgálja az ismétlés hume-i szerkezetét, hanem egyidejűleg beemeli az ismétlés egy másik, Bergsonnál található leírását, és a kettőt egymás viszonylatában tekinti. A Hume-nál és Bergsonnál található példa jól elkülöníthető az AB, AB, A..., illetve az A, A, A... sorozat formájában. Hume számára az ismétlés jelentősége abban rejlik, hogy általa az emberi megszokások (*habits/habitudes*) válnak leírhatóvá. Olyan esetekről van szó, amelyek rendszerint egymást követik, aminek eredményeképpen a tapasztalatban az egyik feltűnése a másik bekövetkeztének a feltételezését vonja maga után. A bergsoni elképzelés ezzel szemben nem összekapcsolt jelenségekre, hanem egyetlen elem újra és újra feltűnésére alapoz. A hume-i leírás, mely a különbséget nem csupán az esetek között (AB–AB), hanem az eseteken belül megfigyelhető ellentétekben is hordozza (A és B között), nyitott struktúraként jelenik meg Deleuze értelmezésében, míg a bergsoni példa már zárt szerkezetűként tűnik fel, ahol egyetlen, kizárólag az elemek közti különbség kap szerepet. Az ismétlés deleuze-i felfogása azon a ponton rajzolódik ki, amikor Deleuze rámutat, a kétfajta ismétlés nem egymásnak ellentmondó, hanem együtt jár: a bergsoni A, A, A... szerkezetű ismétlés alatt a Hume nyomán megközelített AB, AB, A... struktúrát találjuk (DELEUZE 2017: 96–99).

A Hume és Bergson nyomán nyert első belátás azonban csak egyetlen példa, sajátos bevezetés a deleuze-i ismétlések szerkezetébe, amelynek igazi leírását a temporalitás aspektusának bevonásán keresztül kapjuk. Az idő, pontosabban annak paradoxonai kiváló anyagot szolgáltatnak Deleuze számára ahhoz, hogy az ismétlődő

szériák kellőképpen komplex egymásba fonódására mutathasson rá. Az értelmezés tárgya azonban nem más, mint a jelen – egyetlen pillanat, legalábbis annak paradoxona.<sup>14</sup> A jelen megragadhatatlanságából fakadóan azonban feltételek egész rendszerét foglalja magába, ahhoz pedig, hogy a jelen lehetségessé, az érzékelése érthetővé váljon, ezek feltárására van szükség – tehát az időtapasztalatot meghatározó szintézisek leírására.

Az idő szintézise az időben konstituálja a jelent. Nem azért, mint ha a jelen egy dimenziója lenne az időnek. Csak a jelen létezik. A szintézis élő jelenként konstituálja az időt, a múltat és a jövőt pedig e jelen dimenzióiként (DELEUZE 2017: 105).

A jelen tehát első pillantásra mint maga az idő jelenik meg, sőt úgy tűnik, mintha az idő egészét adná, hiszen rajta kívül nem észlelünk semmit. A jelennek ez a megközelítése annak a passzív szintézisnek az eredményeként tűnik fel, amely a szokásokat nyújtja, olyan alapként jelenik meg, amely más fizikai jelenségek érzékelését teszi lehetővé. Ezen a szinten az én nem pusztán receptív funkciójában ragadható meg, azon keresztül, hogy érzékek befogadására képes, egyidejűleg mint az azokat összefogó kontempláció szubjektuma is jelen van. A deleuze-i értelmezésben azonban fontos, hogy az így létrejött ént ne egy szintetizáló tevékenységnek az aktív ágenseként lássa, hanem egy mechanikus folyamat során keletkező, annak mintegy többleteként megjelenő módosulást értékelje. Deleuze számára ugyanis a szimulakrumok korszakában egy olyan rendszer leírása válik feladatná, amelyben a szubjektum már feloldódott (DELEUZE 2017: 106–107). A szokások hume-i elemzése pedig olyan perspektívát nyújt, amelyből nem nehéz ilyen olvasatot nyerni. Visszaülthetünk *Az önmagáért való ismétlés* című fejezet első mondatára, a híres hume-i tézisre: „Az ismétlés nem változtat meg semmit abban a tárgyban, amelyet ismétel, de megváltoztat valamit annak a szellemében, aki azt ismétli” (DELEUZE 2017: 96). Hume – legalábbis Deleuze ol-

---

<sup>14</sup> Montebello mutat rá arra az ellentmondásra, amelyet a deleuze-i filozófia feszít ki a „hagyományos” gondolkodással való viszonyban, ez utóbbi arra a feltételezésre épít, hogy a paradoxonok „a gondolkodásnak egy túlbonyolított képet adnak”. Deleuze perspektívájából azonban az egyszerűsítés leegyszerűsítővé válik – szükség van a paradoxonokkal átszőtt komplexitásra. Arról a logikáról van szó, amely annak az elgondolására szólít fel, amit csak elgondolni lehet („penser ce qui ne peut être »que pensée») (MONTEBELLO 2008: 10).

vasatában – a szubjektumot olyan módosulásként közelíti meg, amely elhatárolódik attól, hogy a módosulást mint az egyén aktivitásának eredményét fogja fel, ezzel ellentétben az én a módosulásként jelenik meg, vagyis az ismétlésből kivont különbséggé válik (DELEUZE 2017: 107).

Az idő első szintézise tehát a jelent teremti meg, ezzel azonban akad egy probléma: valójában fizikailag érzékelhetetlen, önmagában megragadhatatlan. Ezt határozza meg a jelen paradoxonaként Deleuze: a jelen, amint létrejön, már el is múlik. Ebből adódik, hogy léteznie kell egy másik szintézisnek, amelyen maga a jelen nyugszik, egy olyanra van tehát szükség, amely talajként szolgál a jelent létrehozó passzív szintézis számára. Bár a szokásokat eredményező passzív szintézis megalapozásként érthető, e megalapozó szintézis mellett szükség van egy olyanra, amely maga az alap – ez az Emlékezet<sup>15</sup> formájában jelenik meg Deleuze számára. Az emlékezet a szokások passzív szintézisének függvényeként aktív szintézisként határozható meg (DELEUZE 2017: 108).

A szokás passzív szintézise az időt mint pillanatok összevonását konstituálja a jelen feltétele alatt, míg az emlékezet aktív szintézise azt mint maguknak a pillanatoknak az összeillesztését konstituálja. A probléma mindösszesen annyi: milyen feltételek mellett? (DELEUZE 2017: 110).

A két szintézis egymástól függ, de úgy tűnik, mindkettő feltételezi még valami rajtuk kívül álló létezését, melyen mindketten nyugszanak, és amely nélkül valójában elképzelhetetlenek. Deleuze ezt a feltételt egy másik passzív szintézisben látja megvalósíthatónak, amely azonban a szokások empirikusként jellemezhető passzív szintézisével szemben már transzcendentális, eredménye pedig a tiszta múlt. Ennek leírását Deleuze Bergson *Anyag és emlékezet (Matière et mémoire)* című művében (BERGSON 2012) találja, amely értelmezésében éppen ennek az a priori, transzcendentális, tiszta múltnak a felismerése miatt válik jelentőssé.

A kiindulópontot az a belátás szolgáltatja, mely szerint a múlt megragadásának félresiklása egy olyan próbálkozásból származik, amely azt a jelenből kísérli meg levezetni. Ugyanis, ha kizárólag egy újabb jelen feltűnése következtében válhatna az adott jelen múlttá, hiába várnánk azt, hogy e jelen elmúljon, vagyis létrejöjjön a múlt.

---

<sup>15</sup> Deleuze nagy kezdőbetűvel írva vezeti be az emlékezet fogalmát.

Feltételeznünk kell tehát egy olyan múltat, amely egyidejű a jelennel: „sohasem konstituálódna a múlt, ha nem lenne már mindenekelőtt konstituálva”. Bergson nyomán az idő három paradoxona áll előttünk: az egyidejűség paradoxona (1), mely szerint a múlt egyidejű a jelennel, amely egykor létezett (*le présent qu'il a été*); a koegzisztencia paradoxona (2): mivel minden múlt egyidejű a jelennel, minden elmúlt koegzisztens az újonnan keletkező jelennel, minden aktuális jelen tehát a múlt egészét foglalja magában. Ezekből következik a teljes preegzisztencia paradoxona (3), amely a tiszta múltra vonatkozik, vagyis kijelenthető: a tiszta múlt a jelent – amely elmúlik – megelőzően létezik. Ezáltal a múlt olyan formája áll előttünk, amely sohasem volt jelen, azonban ebből a karakteréből adódóan már alapként szolgálhat a két másik szintézis számára (DELEUZE 2017: 111–112).

Miközben a temporalitás megalapozottnak látszik az idő három szintéziséen keresztül – ugyanis a tiszta múltban Deleuze olyan talajra talált, melyen kibomolhat az idő egészének folyama –, mégis kérdésként fogalmazódik meg: mit jelent az idő harmadik szintézise? (DELEUZE 2017: 119). A kérdés jelentősége talán nem is abban rejlik, miben áll a tiszta múlt, hanem mindenekelőtt azt célozza, hogy Deleuze-nek lehetősége nyíljon megingatni, sőt megkérdőjelezni a harmadik szintézisnek ezt a mindent megalapozó jellegét.

A tiszta múlt általi meghatározás következtében az idő formális struktúrája tűnt fel előttünk, amely a priori jellegének köszönhetően statikussá vált. Az idő ennek következtében már nincs alárendelve a mozgásnak: bár a változás formájaként írható le, magának a változásnak a formája nem változik. Deleuze azonban az idő megtisztított formális szerkezetében nem csupán az empiria megvonását veszi észre, hanem az időt mint összességet és egyúttal mint sorozatot, amely az idő harmadik dimenziójában realizálódik (DELEUZE 2017: 120–121). Az idő harmadik dimenziója azonban nem egyszerűen a jövő (*futur*), hanem mindenekelőtt az örök visszatérés temporalitásában megjelenő eljövendő (*avenir*), amely az idő „apokaliptikus” szerkezete (DELEUZE 2017: 4) felől közelíthető meg. A temporalitás apokaliptikus dimenziójában azonban már nem az időbeliségnek, illetve az idő tapasztalásának a biztosítása a cél, hanem éppen annak felfüggesztése. Deleuze az örök visszatérés időbeliségének elemzésén keresztül a temporalitás azon karakterére kíván rámutatni, amely az idő korlátainak szétfeszítését eredményezi – a hamleti perspek-

tívára alapozva: „kizököknt az idő; – ó, kárhozat!”<sup>16</sup> Ezáltal tehát az idő harmadik szintézisének eredményeként nyert bergsoni tiszta múlt mint alap megfordíthatóvá válik, annak formális szerkezetében a nietzschei örök visszatérés időperspektívájára ismer rá Deleuze, ez azonban strukturális változásokat von maga után. A Nietzsche nyomán megközelíthető harmadik idődimenzió nem statikus, hanem az állandó mozgás dinamizmusát foglalja magában, ezáltal pedig annak a folyamatnak a bevonását teszi lehetővé a temporalitás deleuze-i képébe, amely mindenekelőtt az *effondement universel* tapasztalatát viseli magán.

## V. Az ismétlés által átstrukturált sorozatok

„A jelen, a múlt és az eljövendő Ismétlésként mutatkozik meg a három szintézisen keresztül, azonban annak nagyon különböző módzataiként. A jelen az ismétlődő, a múlt maga az ismétlés, de az ismételt az a jövő. Vagyis az ismétlés egészének titka az ismételtben mint kétszeresen jelöltben van. A királyi ismétlés, vagyis a jövő ismétlése maga alá rendeli a másik kettőt és megfosztja azokat függetlenségüktől. Mivel az első szintézis kizárólag az idő tartalmát és megalapozását konstituálja; a második annak alapját; de azokon túl a harmadik biztosítja a rendet, az egészet, a sorozatot és az idő végső célját. Az ismétlés filozófiája az összes »stádiumon« keresztül valósul meg, magának az ismétlésnek az ismétlésére kényszerül” (DELEUZE 2017: 125).

Deleuze számára tehát nem csupán arról van szó, hogy az időt konstituáló szintézisek összességét leírja, hanem hogy azokban egy hierarchia jelenlétét mutassa ki. Az alá- és fölérendelésnek azonban nem az a célja, hogy egy végső alapot határozzon meg, hanem ezzel ellentétben éppen a temporalitás egyes szintéziseinek eredményeképpen létrejövő idődimenziók relativizálása válik fontossá, ráadásul úgy, hogy mindeközben fenntartsa annak látszatát, mintha a tapasztalat számára mintegy biztos pontként adódó jelen megalapozását dolgozná ki. A harmadik szintézis, tehát a bergsoni tiszta múltat létrehozó transzcendentális passzív szintézis annak lehetőségét teremti meg, hogy általa az idő egy olyan formális alapstruktúrájára mutathasson rá, amely a nietzschei örök visszatérés tapasztalatával össze-

<sup>16</sup> SHAKESPEARE 1955: 362. A hamleti tapasztalat Deleuze kedvelt példaként többször visszatér.

fonódva aláássa az elsődlegesen adódó jelen tapasztalatát. A tiszta múlt Bergsonnál virtualitásként értelmeződik, azonban talán éppen virtualitásából fakadóan, illetve annak deleuze-i átértelmezésén keresztül nyitja meg a lehetőséget, hogy azt ne mint múltat, hanem elsősorban mint olyan jövőt – az eljövendőt – közelítsük meg, amely a temporalitás teljes szerkezetének felbomlását eredményezi, ezáltal egy olyan új struktúrát hoz létre, amely az időre vonatkozó hamleti tapasztalatban ragadható meg, vagyis az idő önmagából való kikökenésében rejlik. Nietzsche örök visszatérés gondolatának bevonása azonban nem a temporalitás végső tanulságát hordja magában, hiszen az idő harmadik szintézise sem értelmezhető önmagában, hiába szolgál valamiféle alapként az időbeliséget megteremtő két másik szintézis számára. Egyrészt a folyamatos alakulás, az állandó újratermelődés következtében nem képes erre, hiszen mindig csak eljövöként lehet jelen a még-nem és a már-nem együttes vonatkozásban, azok egyidejű létében, tehát különbségként, eltérésként – idézhetjük fel a korábban nyert belátást. Másrészt, éppen ezen jellegéből adódóan jelzi annak lehetetlenségét, hogy bármit végső alapként tételezhessünk fel: csak ismétlések vannak. Ezek azonban olyan ismétlések formájában jelennek meg, amelyek egymásra épülnek, egymást ismétlik, mintegy maszkokként<sup>17</sup>, az elfedés logikájában tűnnek fel.

Itt térhetünk át arra a szembenállásra, amelyet Deleuze a szimulakrumok világára vonatkozóan tett, mely szerint az ismétlés a reprezentáció helyett áll.<sup>18</sup> Ezen a ponton egy ilyen kijelentés már jóval nagyobb komplexitásában áll előttünk. Már nem egyszerűen a két elem közti eltérő viszonyulás eltérbe kerüléséről van szó, tehát arról, hogy az identitás megvonásából fakadóan és a lét ekvivocitásának helyébe lépő univok lét tételezésének következtében az eredeti és másolat helyett két olyan elem állhat csak, amelyek kizárólag egymás ismétlődéseként tapasztalhatóak, hanem mindenekelőtt arról a belátásról, amely a reprezentáció illúzióként való felismerését jelenti.

---

<sup>17</sup> Jelen tanulmányban nem foglalkozom a *Különbség és ismétlés* teátrális vonatkozásaival, mindazonáltal fontosnak tartom jelezni, hogy Deleuze a színházban egyenesen olyan megoldást vél felismerni, amely alternatívaként szolgál a reprezentáció körében forgó filozófia számára: annak az ismétlés színházává való alakulást javasolja. Innen közelítve magyarázatot kapunk a műben sorra előkerülő maszk-metaforikára (DELEUZE 2017: 4, 17).

<sup>18</sup> A reprezentáció és repetíció kifejezéseiben a „re-” prefixum jelentésmódosulása megy végbe (DELEUZE 2017: 79).



Létezik ugyanis ismétlés az ugyanaz fogalmán belül is, a reprezentáció struktúrájában, nem tulajdoníthatjuk azt teljességgel egy olyan rendszer sajátjának, amely az azonosság feloldódásából születik. „Az első ismétlés az Ugyanaz ismétlése, amely a fogalom azonossága vagy a reprezentáció által fejeződik ki; a második, amely a különbséget érti meg, azt az Idea alteritásában, egy »aprezentáció« heterogenitásában érti meg” (DELEUZE 2017: 37). A deleuze-i vállalkozás jelentősége pedig éppen abban ragadható meg, hogy a kétféle ismétlés egymástól való éles elhatárolásának lehetőségével szemben azok egymásba fonódására mutat rá. A reprezentáció korlátain belül megjelenő ismétlés, a meztelenként meghatározott ismétlés olyan felszínként tűnik fel, amely értelmét egy másik, egy mélyebb ismétlésből nyeri: ez az elfedettségekben – „ruházatban” (Deleuze a *répétiton nue* és a *répétiton vêtue* szembenállását használja) megjelenő ismétlés az, amely a különbségből táplálkozik. „Az önmagáért való ismétlés az önmagában vett különbséggé válik” (DELEUZE 2017: 126, saját kiemelés – K. B.). Az egymást elfedő, maszkok végtelen sorozataként (DELEUZE 2017: 28) felismert ismétlés olyan struktúrát eredményez, amely teljesen aláássa az ismétlés azon formáját, mely feltételezi az identitás meglétét. Az identitás látszólagossá válik, felszíni illúzióként tűnik fel, amely az alatta munkáló egymást álarcokként takaró szériák ismétlésének tapasztalatában már maga is csak egy olyan ismétlés eredményeként képes megjelenni, amely mögé nézve saját maszk jellege ismerhető fel.

A kérdés, hogy miként közelíthető meg a radikálisan más, még továbbra is válaszra vár. Jelentheti-e a deleuze-i önmagában vett különbség az igazi különbséget? Úgy vélem, ennek megválaszolása nem feltétlenül a deleuze-i vállalkozás sikerességének függvénye. Még ha el is fogadjuk, hogy a *Különbség és ismétlés*ben Deleuze képes volt a platonizmus megfordítását eredményező program végrehajtására, ez nem szükségképpen vonja maga után, hogy az általa javasolt tiszta különbség meg tudja ragadni a valódi alteritást. Visszatérve a bevezetőben felvetett problematikára, úgy tűnik, Deleuze-nek valóban sikerült olyan formában írni le a különbséget, amely nélkülözi az identitás nyomait, a tiszta különbség így nem függ a már fennállótól, de ennek következtében maga sem szolgálhat viszonyítási pontként. Bár Deleuze Nietzsche nyomán az önmagában vett különbség affirmatív erejét hangsúlyozza, az a deleuze-i nyitott immanencia-mezőben mintha mégsem lenne képes megőrizni afirmativitását,

másságát. Az immanenciamező leginkább egy mindent bekebelező gépként közelíthető meg, amely egyik oldalon képes felszámolni a reprezentáció logikájából adódó hierarchikus struktúrákat, másfelől viszont sematizmussal sújt: olyan állandó keletkezésként írható le, amelyben nem a valamivé válás eredményeként létrejövő egyediségén van a hangsúly, vagyis a másságon – tehetjük hozzá, hanem magán a folyamaton, amely az egyedi, a sajátos, ezáltal a különböző megszűnésének irányába mutat. Így végső soron olyan beékelődő hézagként – eltérésként – értelmezhetjük az önmagában vett különbséget, amely sohasem lesz képes arra, hogy megszilárdulva (igazi) különbséggé váljon.

## Irodalom

- BADIOU, Alain (1997): *Deleuze. La clameur de l'être*. Hachette, Paris
- BERGEN, Véronique (2001): *L'ontologie de Gilles Deleuze*. L'Harmattan, Paris
- BERGSON, Henri (2012): *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*. PUF, Paris
- BOUTIN, Frédéric (1999): „Différence et répétition” Œuvre de simulacre. *Protée* 3 (27), 119–124.
- CHERNIAVSKY, Axel (2012): *Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze*. Publications de la Sorbonne, Paris
- CZÉTÁNY György (2014): *Az immanens elkülönbözödés filozófiája. Az immanencia hegeli és deleuze-i fogalma és a transzcendentális illúzió*. ELTE BTK, doktori disszertáció
- DELEUZE, Gilles (2017): *Différence et répétition*. PUF, Paris
- DELEUZE, Gilles–GUATTARI, Félix (2013): *Mi a filozófia?* Ford. Farkas Henrik. Műcsarnok, Budapest
- DESCOMBES, Vincent (2017): *Az ugyanaz és a más*. Ford. Dékány András. L'Harmattan, Budapest
- ENAUDEAU, Corinne–FRUTEAU DE LACLOS, Frédéric (szerk.) (2015): *Différence et différend: Deleuze et Lyotard*. Les Belles Lettres, Paris
- FOUCAULT, Michel (1994): „Theatrum philosophicum”. In *Dits et écrits II*. Gallimard, Paris, 75–99.
- HUME, David (2006): *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Akadémiai Kiadó, Budapest
- LAPOUJADE, David (2014): *Deleuze, les mouvements aberrants*. Minuit, Paris
- MAY, Todd (1997): *Reconsidering the Difference. Nancy, Derrida, Levinas and Deleuze*. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania

- MOLDVAY Tamás (1997): Deleuze és a filozófia. *Metropolis* 2. (<http://www.c3.hu/scripta/metropolis/9702/moldvay.html>. 2018. április 7.)
- MONTEBELLO, Pietro (2008): *Deleuze. La passion de la pensée*. Vrin, Paris
- MOSÈS, Stéphane (2004): *Au-delà de la guerre*. Édition de l'Éclat, Paris
- OLAY Csaba–ULLMANN Tamás (2011): *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan, Budapest
- RAE, Gavin (2014): Traces of Identity In Deleuze's Differential Ontology. *International Journal of Philosophical Studies* 1 (22), 86–105.
- SEREGI Tamás (2016): *A jelen*. Kijárat Kiadó, Budapest
- SHAKESPEARE, William (1955): Hamlet, dán királyfi. In KÉRY László (szerk.): *Shakespeare összes drámái*. Új Magyar Könyvkiadó, Budapest, 327–479.
- ZSUPOS Norbert (2017): Immanencia és kifejezés Gilles Deleuze filozófiájában. In BÖHM Gábor–CZEFENER Dóra–FEDELES Tamás (szerk.): *Specimina Operum Iuvenum 5. Szemelvények 4*. PTE BTK, Pécs, 311–325.