

Válság és affektusok

Hogy a válság jelentései különösen ki vannak téve az inflálódás veszélyének, szinte alig kell bizonyítani. Nem kiérlelt fogalmak, hanem analitikus pontosság híján levő jelentések, vagy alkalomadtán rutinszerű állítások övezik a válság jelentésköreit a mindennapi szóhasználatban. Nem is kevesen állítják, hogy a válság jelentései menthetetlenül összekuszálódtak. Mindeközben ha mástól nem, hát Reinhard Koselleck ismert elemzéseiből tudhatjuk, hogy a válság legalább a francia forradalom óta a modern kordiagnózis mozgatórugója.¹ Általa ismerszik meg a jelen, ami episztemológiai súlyt kölcsönöz a krízis kapcsán kibontott reflexív tevékenységeknek: ráadásul a válság távlatában tapasztalt jelendiagnózis kivétel a múlt visszatekintő ábrázolására és a jövő iránti projektív viszonyulásra is. Ennélfogva nem meglepő, hogy itt egy olyan interpretációs irányulásról szólhatunk, amely meghatározza az említett történelmi esemény óta a társadalmi dinamika taglalását.

Az utóbbi állítás szerint a modernitás váltakozásai mindig válságok kibontakozásához kötődtek, azaz krízisek közvetítették a transzformációk megvalósulásait. Mégis, itt megszorításokat kell alkalmaznunk. A válságnak történetfilozófiai elvvé való transzponálása kétségkívül fontos mozzanat. Ugyanakkor óvakodnunk kell a válság funkcionalizálásától, ami nem kevés társadalomelmélet sajátja. Eszerint a válságoknak *van* funkciója, azaz funkcionalitás tapad rájuk. Megtisztítják a társadalmat a felgyülemlett salaktól és törmelékektől, utána pedig a társadalom mozgásrendje ismételten helyreáll. *Csak* hogy a válság funkcionalizálása nemcsak, hogy fetisizálja a fennálló társadalmat, és megszüntet mindenfajta transzcendenciát, hanem kiiktatja azt a vonatkozást, amely mégiscsak szerves része a válságnak, mégpedig a bizonytalanságot. Ráadásul félretesz minden olyan elemzést, amely a válság okán koncentrálódó veszteségeket, vagy társadalmi polarizációt vizsgálná, lényegében kitépi a válság fullánkját.

¹ Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Taschenbuch-Ausgabe Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, S. 1.

A funkcionalizáló attitűd felől nem látható az az aggodalom amelyet Paul Ricoeur mintegy harminc évvel ezelőtt Castelvandolfoban a következőképpen fejezett ki: *vajon olyan sajátos válságot tapasztalunk-e ma, amely az állandósulás veszélyével fenyeget?*²

Más szavakkal szólva, vajon olyan válsággal nézünk-e szembe, amelynek horizontján nem fénylik a *meghaladás lehetősége*? Ricoeur profetikus jelzete ugyanis bírálatot tartalmaz minden funkcionalizáló krízisértelmezéssel szemben: egy folytonos módon létező válság, amely kivételes jellegű bizonytalanságot teremt, ellentmond a funkcióra redukált fogalomnak. A különféle tudományok nyilván rendszerezik és klasszifikálják a különféle válságfolyamatokat („kis” és „nagy” válság stb.), ám itt pontosan az a tény domborodik ki, hogy a válságot nem szabad megszelídíteni a funkcionalizálás eszköztárával, és nem szabad a funkcionalizálás szolgálatába állítani. *Egyébként a válság tét nélküli eseménysorozattá válik.*

A ricoeur-i diagnózis és prognózis amúgy is telibe talál, és a mába vág: a francia filozófus 1985 ben deklarátíve kiemelt kérdése nem volt afféle véletlenszerű és futólagos vélemény.³ Nem tekinthető ugyanis véletlennek, hogy jegyzünk olyan állásfoglalásokat, amelyek a ma is fennálló válságot éppen abból a tényből vezetik le, hogy a hatvanas/hetvenes években feltoluló válság *még nem múlt el*. Pontosabban olyan szövevényei adódnak, amelyek meghatározzák a mai, szintúgy válságterhesnek minősített epochát. Ami a francia filozófus meglátását erősíti, minthogy a néhány évtizede felszínre jutó válság implózió-szerű kibomlása eléri a jelenlegi korszakot. És e tény hatékonyan ellensúlyozza ama beállítottságot, miszerint a válság pusztá átmeneti időszak lenne, amely után minden visszaáll az eredeti kerékvágásba, a *restitutio in integrum* elve alapján.

Amúgy is az időértelmezés, a diakronikus és szinkronikus időszakok analízise kihagyhatatlan aspektusa minden komolyan veendő válságelméletnek. Aki a mai válság nyomaiba ered, pontosan ezen egymásba épülő idővonatkozásokkal kell számolnia. Megjegyezzük, hogy Ricoeur gondolata (azaz, azok a fejlemények amelyek kihámozhatók e gondolatból) nem mosható egybe azon konzervatív elképzelésekkel, amelyek a modernitásba beleoltják a permanenssé váló válság gondolatát. Mi itt olyan válságfogalmat juttatunk érvényre,

² P. Ricoeur, in K. Mihalski (Hrsg.) *Über die Krise*, IWM Castelvandolfo-Gespräche 1985.

³ Csúpn rövid figyelmeztetésként: a stagnáció közgazdaságtani fogalma, amelyet felújítottak, pontosan erre utal, azaz, a konstanssá váló válságra, T. Cowen, *Average is Over: Powering America Beyond the Age of the Great Stagnation*, Dutton, 2013. Thomas Palley, *From Financial Crisis to Stagnation: The Destruction of Shared Prosperity and the Role of Economics*, Cambridge University Press, February, 2012.

amely történelmi meghatározottságú, azaz a jelenlegi prolongálódó válság meghatározott történelmi tendenciák alapján nyer formát.

Aztán, hogy a válság fogalmát nem lehet kivonni az értektelenedés folyamatából (ahogy feljebb jeleztük), arra kényszeríti az értelmezőt, hogy afféle mentőakciókba bocsátkozzon, amelyek célja a krízisben rejlő fogalmi lehetőségek megőrzése. Többszörösen érvényes ez, hiszen a válság még mindig és *mindennek ellenére* olyan jelentéseket foglal magában, amelyek ellenállnak a rögzült kortárs beállítottságoknak, valamint kihívják a kor ideológiai önértelmezését. Érvényes ez annak ellenére, hogy a válság értelmezése politikailag többértelmezésű marad. Mert igaz, hogy például aki a válságértelmezések mélyére kíván nyúlni, nem hagyhatja ki Karl Marx keretfeszítő értelmezését, amely szerkezeti-immanens tendenciaként és az ellentmondások erőszakos robbanásaként jellemzi a válságok ciklikus kibomlását a kapitalizmusban, és kitartóan elemzi az okokat, ám ott sorakoznak a politikai front ellenkező oldalán is a mérvadó értelmezések. Ahogy láttuk feljebb, éppen a konzervatív beállítottságú szerzők hajlanak arra, hogy a jelenlegi világállapotot a permanens válság felől írják le.

Valójában a válság fogalma a kritika lehetőségét hordozza, azaz eredendően a *kritikához* van rendelve. Azért hivatkozunk a válságra, mert problematikusnak ítéljük meg a jelent. És emlékezzünk csak, hogy a válság fogalmát milyen összefüggésekben kapcsolják a kritika fogalmához, és jusson eszünkbe, hogy a „*krino*”, amely olyan jelentésekre utal, mint a dönteni, mérlegelni, harcolni, megítélni, a „*krisis*” fogalmához vezet bennünket, amely viszont egy végleges, visszavonhatatlan döntést előlegez.⁴ Nemcsak egy kiélezett alternatíva által fémjelzett szituáció jelenik meg ezáltal, hanem egy olyan döntésre irányul a figyelem, amely túlmutat minden viszonylagosságon. Márpedig ez szembeszáll a kor ama orientációjával, amely az erőszaktól való (reflektálatlan) tartózkodás nevében lényegében kilúgozza az igazság kategóriáját, és minden csűrés-csavarás ellenére a viszonylagosságot helyezi a trónra. Csak röviden jelezzük, hogy elkerülhetetlen, hogy taglaljuk a *válság és az igazság* viszonylatát, még hozzá a kritika közvetítésével.⁵ Mindenesetre mindez ellentmond a jelenkor beállítottságának.

⁴ Még egyszer Koselleck, Einige Fragen an die Begriffsgeschichte von ›Krise‹, in Koselleck, *Begriffsgeschichten, Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 2006, 204.

⁵ Az igazság fogalmáról, Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Paris: Seuil, 2006, 56. A válság és az igazság viszonylatának kidolgozása azonban még várat magára.

Ahogy figyelembe kell, hogy vegyük azt a tényt is, miszerint a válság fogalmához hozzátartozik, hogy elveszi a létező alanyok szuverenitását, hogy csorbítja hatalmukat. Jürgen Habermas, aki még a hatvanas és a hetvenes években válságteoretikusként lépett fel, azzal indított, hogy a „társadalmi fejlődés a kapitalizmus válságai által közvetített”, és azt fontolgatta, hogy a krízis az „objektív erő” fogalmával van kapcsolatban. Feltűnik ezen ismertetőjegy akkor is, ha a válság orvostani, és akkor is, ha dramaturgiai jelentését latolgatjuk: Habermas számára e tény egyúttal aláhúzza a válság normatív dimenzióját is, hiszen a válság feloldása gyógyírt és „fordulatot” jelent a bajban lévő alany számára akit sorsszerű folyamatok sújtanak.⁶

Habermas azt tartja szem előtt, hogy léteznek olyan válságprocesszusok, amelyek egyáltalán nem involválják a „szubjektív tudatot”: ezenkívül a krízis feloldása nem azon szubjektivitás révén valósul meg, amely egyébként áldozata e folyamatoknak. Világos: a szubjektivitáson keresztül olyan objektív erők működnek a válságban, amelyek az alanyt önmagán túlra hajtják. Azaz, vannak olyan objektív folyamatok, amelyek a szubjektivitás állapotától függetlenül hatnak. Mi hozzátesszük, hogy az „objektív erő” fogalmában ott kell, hogy lássuk az *erőszak* lehetőségtartományát is, nevezetesen azt a lehetőséget, hogy a krízisben erőszakformák mutatkoznak meg.⁷

Mármost annyit ismételtelen rögzítsünk, hogy az „objektív erő” fogalma rendelkezik kritikai lehetőségekkel a mára nézvést, noha itt már régen nem Habermast követjük. Hiszen a kortárs világállapot ideológiai öninterpretációjának szerves része, hogy a világ nem egyéb, mint egyéni cselekvések summája, ami párban jár az egyéni mindenhatóság és önhietség képzetével.⁸ Az önelégült, monadikus („monadikus boldogság”), önmaga preferenciáit kivetítő szubjektivitást a voluntarista beállítottság színezi: például, a „kreatív destrukciót” megtestesítő, úttörő, vállalkozó feltétlen dicsérete idevág. Mint ahogy idetartozik az önmagát is a vállalkozás

⁶ Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag, 1973, 5.

⁷ A marxi gondolkodásban a válság az ellentmondások excesszusszerű kiéleződéseként jelenik meg, ami azt feltételezi, hogy erőszakteli módon teremődik meg az egység az önállósult mozzanatok között, vagy erőszak által közvetített módon önállósulnak azok a mozzanatok, amelyek egyébként szintézisben vannak.

⁸ Noha ez csupán az érem egyik oldala. Hiszen ott kell látnunk az ellenkező irányú ideológémákat is: a piacnak mint teológiai entitásnak a kultusza, a láthatatlan kéz „objektivitása” megrövidíti a szubjektivitás hatókörét. Könnyebb elviselni a piac által diktált, „objektív-sztokasztikus” folyamatokat, azaz az ezekből fakadó egyenlőtlenségeket és igazságtalanságokat, mintha mindez az egyénekhez kapcsolódna, ahogy ezt Friedrich Hayek emlékezetesen kifejtette. Ebből éppenséggel a szubjektivitás eredendő tehetetlensége rajzolódik ki: egyébként is ott a parancs, hogy le kell mondani az *egész* ismeretéről, minthogy az ember episztemológiailag tehetetlen a piac önszabályozó hatalmával szemben.

matériájának tekintő monadikus szubjektivitás-modell is, amely lényeges aspektusa a neoliberais artikulációknak.

Az „objektív erő” fogalma, amely mögött nyilván hatalmas hagyomány áll, ellentételezi e szubjektivitás-formát, amely igazodik a mai, sokszor neoliberálisnak mondott kor normarendszeréhez. Viszont, ha már szóba hoztuk Habermas kapcsán a szubjektumon keresztül áttörő objektívit, akkor máris beléptünk abba a vitába, amely a szubjektivitás és objektivitás viszonylatát taglalja. Természetesen nem vagyunk érdekeltek abban, hogy utánanézzünk eme kanyargó, szétágazó vitának a maga teljességében, ami távoli ösvényekre vezetne bennünket, legfeljebb egy szerényebb célt követhetünk, nevezetesen az említett relációt csupán a válság kontextusában óhajtjuk szemlélni.

Azt a tényt mérlegeljük, hogy a válság *szubjektivizál*. Mit jelenthet ez? Csupán emlékeztetünk arra, hogy a kortárs gondolkodás egy meghatározó részében a szubjektivitás kétirányú távlatban jelenik meg, annak a gondolatnak megfelelően, hogy a szubjektivitás egyszerre jelenik meg a felszínen, mint teremtő és mint alávetett erő.⁹ Ennek megfelelően a szubjektivitás létezését egy eredendő *ambivalencia* övezi körül, amelynek lényege, hogy esetleges hatékonyságát, hatalmát, mindig abból a hatalomból származtatja, amellyel szemben ellenállást gyakorol. Még ha meghaladja is a szubjektum azokat a hatalmi konfigurációkat, amelyekkel konfrontálódik, a hatalom nem teljesen külsődleges hozzá képest. Létezik a szubjektum nehézségi ereje, amely őt egyfajta hatalomhoz/hatalmakhoz kapcsolja, de ez az ellenállás/meghaladás révén a lerögzültség ellentétébe csaphat át. Vajon érvényes-e ezen rövidre fogott érvelés a válság jelentéskörnyezetében megnyilatkozó szubjektivitás vonatkozásában is? Vagy éppenséggel a krízis azon eseménysorozat, amely mintaszerűen megmutatja a szubjektum említett ambivalenciáját, kettős dimenzionalitását?

Valójában a továbbiakban kétfajta távlatot tartunk most szem előtt. Az elsőt, a válság reprezentációjának kérdéseit rövidebb ideig, a másodikat, a válságot mint a kollektív aktusok terjedésének melegágyát, jóval hosszabb ideig tárgyaljuk. Tehát, mikor állítható, hogy érvényre

⁹ A foucault-i hagyományban felfénylik az „*assujettissement*” fogalma, amely az alávetettség sajátos tolmácsolását előlegezi: ehhez azon gondolat támogatása szükségeltetik, hogy a hatalom egyszerre külsődleges a szubjektumhoz képest, és a szubjektum magát is képezi. Jól kifejezi a következtetéseket, Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, 1997. Ugyanakkor Butler hegeli-foucault-i eszmefuttatása meglehetősen szűkszavú a történelmi meghatározottságok és a társadalmi determinációk kapcsán. Viszont szükség van arra, hogy erőteljesebben számoljunk le a szubjektum történelem feletti elképzeléseivel, és, hogy megmutassuk azokat a történelmi-társadalmi determinációkat, amelyek a szubjektum létezését feltételezik, Étienne Balibar, *Citizen Subject*, in *Who Comes After Subject?*, (ed. by Eduardo Cadava, Peter Connor, Jean-Luc Nancy), Routledge, London, New York, 1991, 33-58.

jut a válság? Mikor mondhatjuk, hogy a válság jellemzi a fennálló helyzetet? Amennyiben valóban fenntartjuk az „objektív erő fogalmát”, milyen értelemben beszélhetünk a szubjektivitásról mint konstitutív tényezőről? Vagy kénytelenek vagyunk a válság kapcsán a szubjektivitásról, mint egy olyan tényezőről szólni, amely a behaviourizmus logikája alapján jut kifejezésre?

Kétségtelen, hogy ismét el kell kerülni a funkcionalizálás csapdáját: ezért nem kell valamilyen *különleges válságsubjektivitást* előlegezni akkor, amikor a szubjektivitás szerepköreit elemezzük. És ezért viseltetünk kétellyel az olyan kortárs gondolatokkal szemben, amelyek a felduzzadt adósság kapcsán egy sajátos adóssubjektivitást anticipálnak, jelesen abból kiindulva, hogy a jelenkori krízisben multiplikálódó adósság logikája *longue durée* a szubjektivitás valamilyen új paradigmáját hozza létre.¹⁰ Azért a kétely, mert ha az említett módon járunk el, akkor szem előtt tévesztjük az „objektív erő” lényegét, amely mégiscsak azt a tényt kell, hogy jelentse, hogy a válság egyént meghaladó erőket, azaz, olyan egyén feletti *hatalmakat/kényszereket/erőszakformákat* hoz a felszínre, amelyek (legalább viszonylagosan) függetlenek a szubjektivitás dinamikájától, sőt, mi több a szubjektivitás *ellenében* is megnyilatkoznak. Az adósság kapcsán érvényesülő személytelen-objektív kényszerek nem fogják figyelembe venni, hogy a címzettek milyen tudatállapotokkal bírnak, és, hogy milyen tudással rendelkeznek a kapitalista racionalitással kapcsolatban. Hogy a válságban megnyilvánuló objektív kényszerek apasztják a szubjektivitás erejét, ezt a tényt jelenti. Ennélfogva ahhoz, hogy hozzáférközzünk a válságban kibomló szubjektivitáshoz, *nincs szükség különálló krízissubjektivitás feltételezésére*. A válságban megnyilvánuló erőszak/erő viszont, amennyiben szóba hoztuk az adósságot, akkor figyelmet kellene tanúsítani olyan meghatározott szubjektivizáló mechanizmusra, mint a bűntudat, szégyenérzet stb. Frédéric Lordon azt a kérdést forgatja, hogy a „válság eseménye csak *post festum* tapasztalható...a válság nem ismert számunkra mindaddig eseménnyé nem válik, méghozzá azért, mert egyfajta átmenetet képez a cselekvés felé”.¹¹ Valójában Lordon azon gondolkodik, hogy az olyan performatív aktusok (hogy félreértés ne essék, ez a mi szavunk itt), mint az „*ez már egy válság*”, milyen szereppel bírnak a krízis jelenségrendszerében.

¹⁰ Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition*, Los Angeles, Semiotext(e), 2012, 50.

¹¹ Frédéric Lordon, *La société des affects*, Seuil, Paris, 2013, 117.

A gondolatmenet bizonyosan rokonítható a performatív aktusok elméletének különféle értelmezéseivel,¹² vagyis megnyitja a lehetőséget, hogy elmélkedjünk a válságtolmácsolások performatív dimenzióiról. Ám óvatosságot is kell tanúsítani: a válság kapcsán hangoztatott, performatív módon megjelenített *ítélet*, *diagnózis* nem kellene, hogy valamilyen önkényes, a létező feltételeket semmibe vevő, konstruktivizmust feltételezzon. Ebben egyetértünk Lordonnal, elvégre, ha beleesnénk az effajta túlhajtott konstruktivizmus csapdájába, úgy gyorsan lemondhatnánk az általunk felvázolt „objektív kényszer” fogalmáról, amelyet szorosan a krízishez kötöttünk.

Nem lényegtelen, hogy Lordon az utóbbi időben szisztematikus erőfeszítéseket tett arra, hogy meghonosítsa Spinoza filozófiáját a társadalomtudományok területén: gondolatmenetei azon a meggondoláson alapulnak, hogy Spinoza látteleleteinek átdolgozása megannyi lehetőséget teremt ahhoz, hogy bevilágítsuk a jelenkori társadalmi konfigurációkat. Innen érthető, hogy a válságinterpretációban is a holland filozófusnál keres támpontokat: így amikor azt a kérdést teszi fel, hogy mikor érik be a „kritikai dinamika” a krízis kapcsán, azaz, hogy mikor formálódik ki a kritikai alapállás, akkor azt válaszolja, hogy abban a pillanatban, amikor kialakul a „kollektív hatalom” (*pouissance*), amely képessé válik a helyzet gyökeres átalakítására.

Ez egy olyan konklúzió, amely a „sokaság” politikai jelentéseit görgetve hasonló megannyi kortárs gondolathoz, amelyek különféle szálakkal a „kollektív hatalom” 17. századi gondolköreikhez kapcsolódnak: a neospinozizmus árnyalatai részei ezen irányulásnak. Vegyünk észre itt két mozzanatot, hiszen súlyt kívánunk kölcsönözni ezen aspektusoknak: az egyik a kollektivitás, a másik az affektusok. Valójában a kollektív affektusok fogalmát kell itt rögzíteni. Lordon Spinoza filozófiája által ihletett meggyőződése, hogy „egy társadalmi állapot, mint például az ismert láncolat: hitel/adósság/, csak akkor teszi lehetővé hatásainak érvényre jutását, amikor működésbe lépnek a kollektív affektusok...amelyek egyszerre testi és mentális jellegűek...vagyis a válság csak akkor valósul meg teljesen, ha kialakul a többségi eszme-affektus, hogy a válság fennáll”.¹³ Másképpen szólva, a francia szerző itt az *ellenállás* felől fogalmazza meg a válság mibenlétét, azaz a válság jelentését a meghaladás távlatából szemléli. A válság akkor teljeseedik be, parafrázálhatnánk, ha megnyilatkozik ama performatív aktus, miszerint, „ez egy válság, amely elviselhetetlenné válik”.

¹² Különösképpen Judith Butler ez irányú erőfeszítéseit lehetne említeni, lásd legújabb könyvét, Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, 2015, 8.

¹³ Lordon, *ibid.*, 117.

Az imént azt mondtuk, hogy a válság szubjektivizál: és valóban reflektálhatunk azokra a folyamatokra, amelyek magukba foglalják, hogy a válság révén felszínre kerülő objektív kényszerek mozgósítják a tudatmegnyilvánulásokat, a szubjektív módon átdolgozott kényszereket, a szégyenérzetet és büntudatot, az emlékezeti kapacitásokat és egyáltalán a társadalomról alkotott reprezentációkat. Egy olyan gondolkodás szomszédságában azonban, amely Spinozát tekinti kiindulópontnak, figyelembe kell venni a *kollektív affektusok* jelentésköreit, amelyek meghatározó mechanizmusokat jelentenek a válság szétterülésének szempontjából is. Bepillantást kell tehát nyernünk az affektusok iránti újabb érdeklődés erőfeszítéseibe, méghozzá azért, hogy a *válság kapcsán megnyilatkozó affektivitásról beszéljünk*.

*

Se szeri, se száma azon tanulmányoknak, könyveknek, amelyeket az affektusoknak szenteltek az utóbbi időben, azaz a múlt század kilencvenes évei óta. Az elméleti spektrum különféle helyein jelent meg az affektusok iránti érdeklődés, így emlékezhetünk olyan értelmezésekre is, amelyek egyenesen „affektív fordulatról beszéltek”, ami azt sugallta, hogy itt egy mindent átható transzformáció ment végbe a társadalomfilozófia szférájában.¹⁴ Hogy az affektivitás analízise perspektívaváltást idézett elő a társadalominterpretáció, és nemcsak a szubjektivitás területén, azok a szerzők szorgalmazták nyomatékosan, akik elkezdtek olyan fogalmakkal élni, mint az „affektív kapitalizmus”, vagy „affektív munka”.¹⁵ Ők egyenesen arról szóltak, hogy az affektivitásnak kivételes jelentőséggel kell bírnia minden olyan elemzésben, amely a kortárs hatalom logikáját teszi tárgyá, hiszen az affektivitás cirkulációjának, az affektusok „infrastruktúrájának” (Massumi) az ellenőrzése a meghatározó társadalmi konfigurációk feletti hatalmat biztosítja. Idevág, hogy szóba kell hoznunk olyan értelmezőket is,¹⁶ akik megkérdőjelezik a modernitás/kapitalizmus standardnak minősíthető értelmezését, amely az előrenyomuló és szétterjedő racionalitás felől ábrázolja a kapitalizmus genezisé. Ezen kanonikus (nem utolsósorban: weberi indíttatású) leírás szerint ugyanis a diadalmaskodó racionalitás éppen az affektusokat gyűri le annak érdekében, hogy előkészítse győzelmét.

¹⁴ Patricia Ticineto Clough, and Jean Halley, eds. *The Affective Turn: Theorizing the Social*, Durham: Duke up, 2007.

¹⁵ Brian Massumi, *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002. Antonio, Negri, 'Value and Affect', *boundary*, 2, 26: 77-88. Emma Dowling, 'Formulating New Social Subjects? An inquiry into the realities of an affective worker', 2006, <http://www.geocities.com/immateriallabour/dowlingpaper2006.html>

¹⁶ Illouz, Eva, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, Cambridge: Polity Press, 2007. És: Deirdra Reber, 'Headless Capitalism: Affect as Free-Market Episteme', *d i f f e r e n c e s: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 2012, Vol. 23, No 1.

Az affektust kidomborító történeti jellegű elemzések között azonban akadnak olyan beállítottságok, amelyek kihívják ezen leírást, és azt hangsúlyozzák, hogy az affektusok manifesztációja, az affektív kapacitások gyakorlása mindig is beépült a kapitalista racionalitásba, azaz, hogy le kell mondanunk a racionalitás és az affektivitás oppozíciós értelmezéséről, ha bele akarunk mélyedni a hatalmi konfigurációkba. A racionalitás történetfilozófiailag biztosított hegemoniája helyett a racionalitás és az affektivitás bizonytalan elegye, kontingens módon létrejövő szintézise kell, hogy vezessen bennünket. (Ez a konkluzív jellegű és kritikai megállapítás érvényes az olyan beállítottságokra is, mint például a „kockázati társadalom”, amely minden erőnye ellenére visszatér a racionalitás hegemonisztikus képletéig, feltételezve, hogy a kockázatokról az őseredeti racionalitással bíró szubjektum dönt, azaz a racionalitás a mérlegelés mindenkor változatlan alapja).

Mindenesetre az elmondottak azt az igényt vetítik előre, hogy mélyreható reformra van szükség annak érdekében, hogy hozzányúlhassunk a kései kapitalizmus jelenségtárához. Az affektusokra vonatkozó ráhatás, az affektusok szüntelen teremtése, valamint az affektivitás-ökonómiája, amely olyan jelenséget elemez, mint az elégedettség, a rossz közérzet, az izgatottság, ennél fogva különös jelentőségre tesznek szert.

Valószínűsíthető, hogy az affektusok magas árfolyama az elméleti érdeklődés területén magyarázható abból az elégedetlenségből is, amely a sok helyütt hegemon posztstrukturalizmust érintette. A posztstrukturalizmus ugyanis, amely lezsugorította a szubjektum hatókörét, szinte teljesen kiszorította az affektivitás és az emocionalitás taglalását: vélhető, hogy az affektivitás elméletírói vissza kívánták perelni az affektivitás rangját – a szubjektivitás csonkításának ellenében. De ugyanezen teoretikusok számára ajtó nyílt a testi vonatkozások értelmezése felé is: a szomatikus jelenségek feltárása, a test által végrehajtott önszerveződés, a test mint affekciót teremtő és befogadó entitás, mindez óriási vonzóerőt gyakorolt mindazok számára, akik a test értelmezését óhajtották homloktérbe állítani.¹⁷ Brian Massumi, aki minden bizonnyal erőteljesen determinálta az utóbbi évtizedben az affektusokra utaló gondolkodásmódot, kijelenti, hogy az affektusok lényegében *primátussal* bírnak a társadalomra vonatkozó gondolkodásban. Összegezve: megannyi teoretikus adott hangot a meggyőződésnek, hogy az

¹⁷ Lisa Blackman and Couze Venn, *Affect, Body & Society*, 2010, 16: 7. Therese Brennan, *The Transmission of Affect*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2004.

affektusoknak/emócióknak¹⁸ fontosságot kell tulajdonítani: így esett szó az „érzések habitualizációjáról”¹⁹ és hasonló jelenségekről.

Az elmondottakhoz képest másfajta gondolatot képviseltek azok az elméletírók, akik az affektusok kiszáradásáról, vagy az affektusok elernyedéséről beszéltek. Így Fredric Jameson egy sokat emlegetett könyvében,²⁰ amelyben (még a nyolcvanas években) egy nagyszabású történelmi ívet rajzolt fel, úgy vélekedett, hogy a késői kapitalizmusban elkerülhetetlen az affektusok meggyengülése. Ő ezt azzal a konstellációval magyarázta, hogy az említett korban kihuny a burzsoá szubjektivitás, azaz eltűnedeznek azok a dilemmák, amelyek valamikor a burzsoá ego-t jellemezték: kialakul a mélységnélküli szubjektivitás, amelynek nem affektusai, hanem csupán intenzitásai vannak, azaz érzésvilága feloldódik a személytelen intenzitások cirkulációjában. Bernard Stiegler pedig úgy elmélkedik, hogy a kései kapitalizmusban (ő ezt hiper-indusztriális világnak nevezi) egy sajátos kvázi-fizikai jelenségnek vagyunk a szemtanúi, amelyet a kognitív és az affektív túltelítettség folyamatai okoznak.²¹ Nem véletlen, hogy *ad analogiam* a közlekedésben tetten érhető túltelítettségre hivatkozik: a figyelem gyarmatosítása okán a kognitív túltelítettség a kogníció eltűnését, az affektivitás túltengése pedig az affektusok elcsitulását eredményezte. Stiegler átfogó korkritikájának bemutatása nyilván többet igényelne az elmondottaknál: ám így is eleget mondtunk. Voltaképpen, ahogy ezt nemsokára ki is fejtjük, Jameson kordiagnózisa, amely a kapitalizmus fázisváltásából hámozta ki az affektusok elgyengülését, egy lényeges pontban találkozik a Stiegler által kibontott gondolatokkal: ennyiben rövidesen még visszatérünk az elmondottakhoz.

Mindenesetre nem annyira fordulatról van szó akkor, amikor a kortárs gondolkodásnak az affektusok felé való fordulásáról beszélünk, hanem arról, hogy korábban elejtett fonalakat vettek fel kortárs szerzők. Az itt már szóba hozott neospinozizmus kiforrása ebben a kontextusban képzelhető el, számára Spinoza affektusokra irányuló szisztematikus reflexivitása

¹⁸ Ezúttal nem teszünk különbséget a két vonatkozás között, noha egyébként mi is (Fredric Jamesonhoz hasonlóan – lásd lent) különbséget látunk az affektusok és az emóciók között (Íme egy jeles szerző, aki számára lényegtelen az affektusok, és az érzelmek közötti különbség, Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004) Annyiban már előlegeznünk kell meghatározott konklúziókat, hogy vannak olyan szerzők, akik számára az affektusok ismertetőjegye, hogy nem narrativizálhatók: mi azt a nézetet fogjuk képviselni, hogy az affektusok is reprezentálhatók.

¹⁹ William Connolly, *Neuropolitics: Thinking, Culture, Speed*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

²⁰ Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London, 1991. Jameson külön utakon jár egyébként is az affektusok értelmezésében, lásd kantianus beállítottságú elemzéseit, amelyek az affektusban testi érzést tapasztalnak, míg az emóciók, azaz a szenvedélyek voltaképpen tudatos állapotokat jelenítenek meg, Fredric Jameson, *The Antinomies of Realism*, Verso, London, 2013, 37.

²¹ Bernard Stiegler, *Mécréance et Discrédit*, 2, Galilée, Paris, 2006, 124.

elengedhetetlen kiindulópontnak bizonyul. Így egy olyan elmélet körvonalazódik, miszerint az affektus, mint prekognitív, nem-tudatos, nem-verbális vonatkozás „egy olyan mentális állapotot jelöl, amely nem közvetlenül egy adott dolog (reális vagy képzeletbeli) megismerésére, hanem az ugyanazon dologra vonatkozó szubjektív attitűdre vonatkozik, amely magában foglalja az adott dolog elutasítását, vagy az adott dologra utaló vonzódást...”²² És egy komplex elmélet kontúrjai villannak fel itt, amelyben például az ítéletek *ex suo affectuo*, az affektusok pedig a kollektív imitáció, az *imitatio affectuum* logikája alapján jutnak felszínre. Nincs olyan eszme, amelynek megformálódása nélkülözne az affektusok megnyilatkozását: így lehetnek az affektusok közvetítők²³ a társadalmi affekciók és az alanyok testi közvetítettségű mozgásrendje között, így lehetnek konstitutív mozzanatok az ideák és a test viszonylatrendszerében. Nem véletlen az a tény sem, hogy Spinoza nyomán radikális demokraciáelméletek lobbannak lánggra.²⁴ Az itt már említett Lordon (aki jellegzetesen az „affektusok társadalmáról” írt könyvet), ahogy jeleztük is már, a kommunalitás szintjén jelentkező affektusokat, valamint a „szenvedélyek strukturalizmusát”²⁵ emeli ki, nem kevésbé kritikai szándékokkal.

Az affektusokkal foglalkozó irodalmat persze nem kell egyneműsíteni, kétségtelen, hogy különféle irányulások bontakoztak ki. Mint ahogy a válságértelmezések kapcsán, itt is megemlíthető, hogy nemcsak egyetlen politikai perspektíva sejlik fel az affektusok értelmezése kapcsán, így a neospinozizmus keretein belül kibomló radikális demokratikus irányulás csak egy a sok közül.²⁶ Viszont szembeszökő, hogy az affektus elméletíróinak jelentékeny része támadást intéz a reprezentáció logikája, valamint a dialektika és a közvetítettség reflexivitása ellen. Úgy gondolkodnak, hogy az említett dimenziók valójában feleslegessé váltak, és nem teszik immáron lehetővé számunkra, hogy hírt kapjunk lényeges jelenségekről. A dialektika, a közvetítés logikája: redundáns mozzanatok, amelyektől meg kell szabadulnunk. Vissza kell helyezni a *közvetlenséget* a jogaiba, az affektusokat a közvetítetlenség tapasztalata felől, valamint a diszkurzivitás és az artikuláció hatalmán *túl* kell analizálni. Eszerint az affektusoknak mint „tartalom nélküli intenzitásoknak” (Massumi) a feltárása kívül esik a közvetítettség és a

²² Yves Citton, *Esquisse d'une économie politique des affects*, in Yves Citton et Frédéric Lordon, *Spinoza et les sciences sociales*, Amsterdam Poches, Paris, 2008, 108.

²³ Lordon, *ibid.*, 115.

²⁴ „A demokrácia az *amor* aktusa”, Antonio Negri, Spinoza: une sociologie des affects, in, *ibid.*, 415.

²⁵ Pour un structuralisme des passions, in Lordon, *ibid.*, 105.

²⁶ Félretéve az affektusok és az emóciók közötti differenciációt megemlíthető az emocionális intelligencia radikálisnak még véletlenül sem mondható dicsérete, Daniel Goleman, *Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than*, New York, Bantam, 1995.

dialektika szintézise által megpecsételt reflexivitás hatókörén. Nem a reprezentáció kell, hogy megjelenjen a látóhatáron, hanem az a tény, hogy a kortárs társadalmat a diffúz kommunikáció jellemzi, a panteisztikus módon létező „kommunikatív extázis”. Ott, ahol a reprezentativitás uralkodik, előfeltételeződik az azonosság, pontosabban anticipálódik a reprezentált hiánytalan azonossága.²⁷ Az affektusok ott helyezkednek el a reflexivitás előtti világban, amelyet folytonosan meghamisítani igyekszik a világ áttetsző rendjét igénylő reflexivitás.

Mármost itt visszatérhetünk az iménti gondolatmenetünkhöz, amely Jameson és Stiegler eszmefuttatásaihoz kötődött: állást kell foglalnunk ezzel kapcsolatban, mielőtt továbbhaladnánk. Valójában arra teszünk kísérletet, hogy Stiegler elméleti távlatából, pontosabban elméletének ártértelemezése felől szóljunk Jameson kihegyezett állításáról, amely az affektusok hanyatlásának megragadását célozza meg. Hiszen, amennyiben arra vállalkoztunk, hogy szót ejtsünk a válság és az affektivitás viszonylatáról, nem mehetünk el ezen gondolatok mellett anélkül, hogy megnyilatkoznánk. Ráadásul szükségszerűen felvetődik a kérdés: amennyiben ott a diagnózis, miszerint az affektusok elhalványodnak, akkor mit kezdünk az affektusok emphatikus neospinozisztikus jellegű emlegetésével? Hogyan viszonyulunk a kollektív affektusok jelenségéhez, ha az affektusok regresszióját valljuk?

Stiegler, emlékezünk, úgy érvel, hogy egyfajta dezaffektálódás játszódik le a szemeink előtt: valóban, kénytelenek vagyunk elismerni, hogy megannyi ilyen jelenségnek vagyunk szemtanúi. Ugyanis az a jelenségcsoport amelyet a frankfurti kör kultúriparnak nevezett, kétségkívül folytonosan termeli a különféle affektusokat, méghozzá az állandóan táguló áruterelés jegyében: mindeközben nagyon is figyelembe vesszük azt a korábbi jelzetet, hogy a modern racionalitás hegemoniája csak az affektivitás egyidejű érvényre jutásával képzelhető el. Hogy az áruracionalitás párban jár az affektivitás különféle formáinak létrejöttével, hogy ennél fogva az affektusok gyártása mindenütt tapasztalható: erről van szó. Márpedig ez a *mindenütt jelenvalóság* az említett racionalitás jelenséghatárába vonja bele az affektusokat: pontosan innen adódik „alkonyuk”, „elgyengülésük”, „elfonnyadásuk”. Az affektusok korlátlan produkciója, túláradásuk mögött valami más rejlik: az affektusok alárendelése az áruszempont logikájának. És ez tényleg a dezaffektálódást bizonyos folyamatait vonja maga után, valamint azzal fenyeget, hogy az affektusok eszközserűvé válnak. Ennyiben rögtön meg kell jegyeznünk,

²⁷ Massumi (ibid.) feltételezi a szemiotikai elemzés gyengeségét az affektusokkal kapcsolatban, és az affektusok, az affektív modulációk politikai töltetét vizsgálja.

hogy azon irányulások, amelyek az affektusokat eredendően az emancipáció lehetőségével ruházzák fel, valójában előreszaladnak, ahelyett, hogy türelmesen elemzés alá vetnék a konfigurációt.

Ám ha idáig jutottunk, akkor látnunk kell, hogy minderről az affektus elméletírói nem szólnak, vagy csak nagyon reduktív módon nyilatkoznak. Az affektusoknak azonban megvannak a társadalmi determinációi: látjuk azokat a mechanizmusokat a jelenkori társadalomban, amelyek az affektusok konfigurációjának megformálódását magyarázzák. Mindez viszont a közvetítés által mozgatott artikuláció felé terel bennünket, azaz azt a konstellációt vagyunk kénytelen megpillantani, hogy az affektusok megnyilvánulási formái a különféle közvetítések kontextusában bukkannak fel a felszínen és nyernek formát. Mi azt fejtegettük, hogy az affektusok sokszorozódásáról nem téphető le a jegy, amely az áruvilágba való belebonyolódásukról tanúskodik. Nem nyerünk képet az affektusok alakulásáról, ha elfordítjuk tekintetünket, miközben ezen jelenséget tapasztaljuk.

És hasonló a viszonyulásunk az affektusok reprezentációja kapcsán is: mert ugyan igazoltnak tartjuk a reprezentációval szembeni gyanúper²⁸ bizonyos formáit, hiszen kétségtelen, hogy régóta tapasztaljuk: a reprezentáció problémává nőtt, mégis, nézzük csak azt az affektust, amely oly fontossággal bír éppen a válság kapcsán: a *félelmet*. Hiszen nincs olyan válságelemzés²⁹ amelynek nem kellene figyelembe vennie a félelem megnyilvánulásait, a vonatkozó negatív várakozásokat, minthogy a válság következményeinek számbavétele/előlegezése szükségszerűen félelmet kelt. A félelem nem utolsósorban egy folytonos emlékeztető az általunk emlegetett „objektív erő” kapcsán, afféle affektív kapcsolatot jelent, amely a szubjektivitást ellentételező objektív erőhöz köt bennünket. Aztán ne feledjük azt a narrációt sem, amely Hobbes-nál a feltörekvő polgárság reprezentatív önértelmezésében csúcsosodik ki, és amely jellegzetes módon a félelem körül forog, egyúttal arra utalva, hogy egyáltalán a modern önértelmezés teljességgel lehetetlen a félelem nélkül. Nincs olyan hatalom, amely nem a félelemből szívna erőit.

²⁸ Ahelyett, hogy részletesen ecsetelnénk mire gondolunk, hadd hivatkozzunk csak egy írásra, amely a reprezentáció problémáját a modernitás egészébe illeszti, Jacques Rancière, *L'irreprésentable en question*, in *Et tant pis, Pour les gens fatigués, entretiens*, Paris, Amsterdam, 2009, 517.

²⁹ A félelem jelentéséről a jelenlegi válság kontextusában, Maurizio Lazzarato, *Governing by debt*, MIT Press, 2015, 10. A félelem jelenségrendszeréről, Sara Ahmed, *The Affective Politics of Fear*, in *The Cultural Politics of Emotion*, ibid. 62. Alpár Losoncz, *Fear, Transition and Democracy*, *Southeastern Europe*, 2013, 37, 157–178.

Mármost, a reprezentativitást ellentételező szerzők, akik nagy előszeretettel adnak hangot a gondolatnak, hogy az affektusok a jelképvilágon *innen* nyernek jelenlétet, arra a tényre utalnak, hogy a félelem „nagy” affektusa feloldódik a különféle, hol explicit, hol implicit jellegű fenyegetésekben, amelyek a különféle alanyokat adresszálják.³⁰ Csakhogy ezen beállítottság figyelmen kívül hagyja azokat a reprezentációkat magukban foglaló narrációkat, amelyek széles körben megjelennek a kései kapitalizmusban, és éppen a félelem különféle formáit jelenítik meg. Noha megfogalmazhatók bíráló jellegű észrevételek az olyan irányulásokkal szemben, mint a „félelem kultúrája”,³¹ azt aligha lehet tagadni, hogy helyénvaló módon irányítják a figyelmet a félelem különféle formáira, valamint a félelem bőséges reprezentációira, amelyek ott vannak a kultúraipartól kezdve egészen az akadémiai szféráig.

Hogy a válság a félelem manifeszt alakzatait tartalmazza, ezen állítás megerősítést nyer itt. És egyetérthetünk a neospinozizmus azon válfajaival, amelyek az affektusok *kollektív és társadalmi* mivoltának kölcsönöznek különleges hangsúlyt. Az itt több ízben szóba hozott Lordon, aki hevesen veti kritika alá a „szubjektivitás metafizikáját”, amely szerinte a kortárs neoliberalizmusban kulminálódik; olyan messze jut, hogy még Kantot is eléri a bírálata által keltett hullámok, nem véletlenül tér vissza folytonosan az „affektusok strukturalizmusára”, ezzel az affektusok dinamikáját a szerkezetileg meghatározott konfigurációkba illeszti.

Az „*affektusok társadalma*”, ez reduktív megállapításnak tűnik, ám mindig figyelmeztet bennünket arra, amit hajlamosak vagyunk elfelejteni, nevezetesen, az affektusok társadalmi determináltságára. És pontosan e tényállapotnak megfelelően nem lehetséges elmélkedni a válságról affektusok, azaz *kollektív* módon létrejövő affektusok nélkül.

³⁰ Thoburn például a munkanélküliséggel kapcsolatos félelmeket feloldja a „flexibilitásban”, Nicholas Thoburn, Patterns of production: Cultural studies after hegemony. *Theory, Culture and Society*, 2007, 24 (3): 79- 94. Egy kritika: “Fredric Jameson Notwithstanding”: The Dialectic of Affect, *Rethinking Marxism*, 2011, 23: 1, 60-82.

³¹ Hadd hivatkozzunk itt egy kritikára, amelynek alapállását osztjuk, Engin Isin, The Neurotic Citizen, *Citizenship Studies*, Vol. 8, No. 3, September, 2004, 217-235.