

Képzelettermelés *Althusser újra elgondolva*

Bagi Zsolt 
PTE BTK Filozófia Tanszék
bagi.zsolt@pte.hu

DOI: <https://doi.org/10.64718/ciklus/2026-01-04>

Ez az írás a kulturális termelés ökonomista elméletének redukcionizmusával Louis Althusser termelésfogalmát állítja szembe. Bemutatja, hogy Althusser a kulturális termelés sajátos voltát, a gazdasági termeléstől való különbségét állította, és ideológia-elméletében kidolgozta ennek fogalmi kereteit. Ugyanakkor a tanulmány tovább is gondolja Althusser elméletét annyiban, hogy nem fogadja el annak kultúráképét, amelyben kizárólag a tudomány emancipatorikus lehetősége állítható szembe az ideológiával. E továbbgondoláshoz Spinoza Althusser által elismert és felhasznált filozófiáját idézi meg, hogy bevezesse az emancipatorikus, azaz produktív és nem reprodukzív képzelet elgondolásának lehetőségét.

Kulcsszavak: termelés, kulturális termelés, képzelet, emancipáció, Althusser, Spinoza

Production of the Imaginary: Rethinking Althusser

This text opposes Louis Althusser's theory of production to the reductionism of the economist theory of cultural production. It demonstrates that Althusser asserted the difference between cultural and economic production and elaborated the conceptual framework of its specificity in his theory of ideology. At the same time, it rethinks the Althusserian theory because it does not affirm its view of culture, in which science is the only possibility for emancipation. It utilises the philosophy of Spinoza – profoundly affirmed and utilised by Althusser – to introduce the concept of the emancipatory imagination, which is productive and not reproductive.

Keywords: production, cultural production, imagination, emancipation, Althusser, Spinoza

Az utóbbi időben többször keveredtem éles vitába a kultúra gazdasági meghatározottságát illetően fiatal társadalomelméleti kutatókkal. Nézeteiket (Buka et al., 2022; Szarvas et al., 2021; Éber, 2025) nehezen tudtam másnak tekinteni, mint gazdasági redukcionizmusnak. Nem tagadom, eleinte nem vettem komolyan ezeket a nézetkülönbségeket, úgy éreztem, olyan vitát kéne lefolytatnom, amelyet évtizedekkel ezelőtt az elmélet már lefolytatott. A kultúrára vonatkozólag a gazdasági redukcionizmust lényegében minden általam komolyan vett kulturális kritikus – Lukácstól Gramscin, Merleau-Pontyn és Castoriadisra át Althusserig, a strukturalistákig, Hellerig és Márkusig – vitatta, vagy inkább cáfolta. Idővel azonban rá kellett ébrednem, hogy a vita nem spórolható meg. Mára elvesztette magátólértetődőségét ez a cáfolat. Egyrésztől azért, mert a képviselői így vagy úgy diszkreditálódtak a mai kulturális kritikusok számára.¹ Másrésztől azért, mert úgy tűnik, újra elkerülhetetlenné vált olyan fogalmakat használni, mint „osztály”, „elnyomás”, „kizsákmányolás” (amelyek relevanciája persze soha nem tűnt el, de sokáig jórészt a globális perifériára szorult). Harmadrészt, mert ma a leplezetlen és cinikus kapitalista hatalom közvetlenül veszi irányítása alá a kultúrát: a techmilliárdosok a cégeik mérnöki intelligenciáinak „finomhangolásával” terjesztik saját ideológiájukat, így már az sem igen látszik, hogyan kerülhetnének el, hogy egyenesen „uralkodó osztályról” és a kultúra kézi vezérléséről beszéljünk.

De bármi is legyen a realitása a globális centrumok gazdasági rendszere újradialektizálódásának (egyszóval, a „Nyugat” nem is annyira újkeletű radikális megosztottságának tőkések és termelők között), ez valójában nem érinti a kultúra rendszerét jobban, mint érintette akkor, amikor a fenti viták még a legélesebb formában lefolytak. Akkor se volt okunk azt gondolni, hogy a kapitalista termelés közvetlenül lenne azonos a gazdaság és a kultúra területén, és ma sincs erre okunk. A kulturális termelés alapvető öntörvényűsége nem polgári ábránd volt a kulturális kritika klasszikusainak, hanem kényszerű belátás, amely nélkül magyarázhatatlan lett volna a kapitalista rendszerek stabilitása. Ha egyszer a tömegek kora minden látszat szerint elérkezett, miként lehetséges, hogy a tömegek kizsákmányolására épülő kapitalista berendezkedés töretlenül stabil? Minden bizonnyal azért, mert a kultúra nem „tükrözi” automatikusan a tömegek történelmi szerepét; ha tükrözné, ha a „felépítmény” csak „kifejezné” az „alapokat”, akkor a gazdasági válság a tudatokban való tükröződés révén azonnal létrehozná a forradalmi erőt. Nem ez volt a helyzet, és már az 1920–30-as évek kulturális elméleteinek is el kellett ezzel számolnia.

¹ Egyesek azért, mert túl vonalasan, mások azért, mert túlságosan lazán vagy észrevehetetlenül kapcsolódtak az emancipatorikus mozgalmakhoz, megint mások pedig azért, mert ma az emancipatorikus mozgalmak árulóinak tekintik őket, akik megalapozták az univerzalizmus-ellenes identitáspolitikákat.

A vitának több formája létezik. Számomra egyértelmű, hogy az elméletben vajmi keveset ér egyes nézetek cáfolata. A filozófia konstruktív, a filozófiai vita valódi formája új ajánlat létrehozása, nem pedig mások tévedéseinek számbavétele. Annál is inkább, mert nem gondolom, hogy a kultúra gazdasági redukciójának teoretikusai tévednének: azt gondolom, hogy a kultúra nagyon is valóságos aspektusaival foglalkoznak, csak éppen nem a kultúraspecifikusokkal. Nem arra a kérdésre válaszolnak, mit hoz létre, mit termel a kultúra, hanem arra, mit termel a kultúra a gazdasági rendszerben.

Mit jelent az, hogy a kultúra termelés? A gazdasági redukcionista szerint azt, hogy a „szellemi” termékek is valamilyen „anyagi” környezetben jönnek létre, így a szellemi termelés egyrészt meghatározott az anyagi (gazdasági) környezet által, másrészt maga is részt vesz az anyagi termelés körforgásában, mint anyagivá lett szellemi termék (Buka et al., 2022, p. 12). Van ebben részgazság, csak éppen maga a lényeg, a kultúra specifikuma sikkad el. A kultúra valóban létrehoz termékeket, amelyek részt vesznek a gazdasági világ rendszerében. A kulturális termékeket eladják, hol sikeresebben, hol kevésbé sikeresen. Ennek megfelelően vannak a piacnak kitettebb és kevésbé kitett kulturális ágai. A film nyilvánvalóan ki van téve az instant fogyasztásnak, míg a képzőművészet sokkal inkább befektetés formájú, abban viszont páratlan. Eközben az irodalom továbbra is elenyésző üzlet az előbbiekhöz képest, a klasszikus zene pedig sehol a világon nem térül meg, és mindenhol dotációra szorul. Ezen kívül a kulturális alkotások (legyenek azok magas vagy alacsony kulturális termékek, művészetek vagy popkulturális termékek, emancipatorikus vagy nem emancipatorikus alkotások) termelnek kulturális tőkét, termelnek politikai nézeteket, és hatással vannak a világnézetre, amely közvetetten szintén visszahat a nevezett „anyagi” folyamatokra, segítik az uralkodó osztályt vagy az elnyomottakat, hegemoniát hoznak létre és hegemoniára törnek (és ezért „végső soron” ugyanúgy a gazdasági-termelési folyamatokra redukálhatóak).

Ugyanakkor a kultúra nemcsak profitot és nemcsak politikai reprezentációkat hoz létre, hanem létrehozza azt a tárgyösszességet, amely megélt világként körülvesz minket és meghatározza lehetőségeinket. Az épületeket, amelyekben élünk, az utcaképet, amely nap mint nap fogad, a társadalmunkat irányító szokásokat, a törvényeket, amelyek hatálya alá tartozunk, a könyveket, amelyekben elmerülünk és a sorozatokat, amelyeket addiktíven *bindzselünk* és mindennapi kapcsolataink sematikus mintáivá teszünk. A közös érzékiséget, amely összeköt minket. De a kultúra az otthonos tárgyak világán is túlmegegy, létrehoz olyan tárgyvilágot is, amely lehet idegen, meghökkentő, zavaró, botrányos, ugyanakkor megnyithat végtelen horizontokat: a tudomány a hétköznapi élettől és tudattól végtelenül messze álló világokat, az irodalom idegen perspektívákat, a fényképkollázs a mindennapokban soha nem társított érzékiségeket és így tovább.

Ezek a kulturális termékek sokkal inkább kitágítják és végtelenné teszik lehetőségeinket, mintsem közössé tennék azokat. Kétségtől igaz, hogy ezek, ahogy Marx (1967 [1867], p. 43) mondja, a kapitalista termelési mód világában „óriási árugyűjtemény”-nek tűnnek. Ez azonban nem jelenti, hogy *csak* a gazdasági élet részei, éppen ellenkezőleg: azáltal, hogy az áruforma „általánossá válik” (Lukács 2023 [1924], p. 149), a kulturális élet saját rendszere alávettettség lesz egy másik rendszer kényszerének, ami tehát azt jelenti, hogy eredendően különbözik attól. Egyrészt nem minden kultúra mutatkozik árugyűjteménynek, másrészt az, amelyik annak mutatkozik, nem ugyanabban az értelemben árugyűjtemény, mint a raktárhelyiségekben felhalmozott termékek, de szó szerint még abban az értelemben sem, mint ahogy a piacon a termékek egymással cserélődnek és értéket kapnak.

Amikor Adorno és Horkheimer (2011 [1947]) a piaci forma, a csere, a fetiszizáció, a sematizáció egyeduralmát veszik észre a 20. század uralkodó stílusában (a kultúriparban), akkor ezeket a művek sajátos formájában, az elbeszélésben, a zenei szerkesztésben, a karakterekben mutatják fel, nem pusztán a művek „anyagi” létében (intézményeiben és üzemeiben), és nem is csak tartalmában (mondandójában). A kultúripar mindenekelőtt esztétikai sémákat gyárt, amelyekben a csere a tartalomtól való bármiféle függés nélkül szabadon működhet: a forma absztrahálódása a gazdasági rendszerben felfogott piac működésével párhuzamos. A filmek, sorozatok, számítógépes játékok nem „egy kaptafára készülnek”, hanem tudatos piacosítási döntések révén sematikusak; életünk nem „uniformizálódik”, hanem a piacosítás révén sztenderdizálódik, és a tömegigények tömegtermelés révén válnak kielégíthetővé. Az esztétikai sematizmus a képzelőerő (kanti) szerepét veszi át mint általános szintetizáló erő, amely a világot értelmezhetővé teszi a szubjektum számára. Ahogy Marx szerint a pénz a gazdaság és a piaci társadalom absztrakt általánossága, úgy a kultúriparban ennek az esztétikai séma feleltethető meg – a narratív szerkezet, a sematikus karakterek, a fűtyülhető dallam: mind esztétikai sematikusságuk alapján cserélhető, a tartalmuktól függetlenül.

Guy Debord (2022 [1967]) spektákulumnak vagy egyszerűbben képnek nevezi a piaci társadalom kultúrájának absztrakt általános formáját, és ezzel tovább pontosítja és specifikálja Adornóék elemzését. Nem pusztán a séma, hanem a képszerű, azaz reprezentatív, megjelenítő séma az, ami a piaci kulturális termelés általános terméke. A reprezentáció sémái állnak a résztvevő cselekvés helyére. A piaci társadalomban képek, reprezentációk között élünk, amelyeket az a világ helyébe állít. Minden képszerűvé, ábrázolttá válik: a város életében való politikai részvétel képviselési politikává, a művészeti cselekvés pusztta befogadássá és elfogadássá, a személyközi viszonyaink, beleértve legintimebb kapcsolatokat, látott és jól ismert sémák ismétlésévé – a parlament, a mozi és a romantikus sorozat reprezentatív rendszerei formálják életünket. Ezeket a rendszereket termeli a piaci kultúra.

A válasz ezért arra a kérdésre, hogy miben különbözik a piaci társadalom kultúra-termelése a piaci társadalom valós termelésétől (azon kívül, hogy van valós része a kultúratermelésnek is) az, hogy a kultúrában az áruforma nem az eladhatóságot, hanem egyrészt a kultúrának a reprezentációra szűkülését, másrészt a reprezentációk saját rendszerének absztrakt sematizációra egyszerűsödését jelenti.

Althusseriánus kultúrafelfogás

Ha a kérdés a kultúratermelés specifikusságainak vizsgálata, önként adódik Louis Althusser filozófiája, aki elméleti munkáját szinte teljes egészében a kulturális termelés és újratermelés mibenléte értelmezésének szánta, noha a „kultúra” szót a legritkább esetben használta. Mivel azonban nem egyszerűen újratermelni szándékoztunk elméletét, amitől Althusser maga óvott a leginkább, hogy produktívá válhassanak, szövegeinek „szimptomatikus olvasatára” kell vállalkoznunk.

A „kultúra” fogalma természetesen első pillantásra problematikus Althusser számára, mert nem szerepel azon fogalmak között, amelyeket Marx a maga társadalomkritikai szótárába felvett, ugyanakkor rögtön érthetővé válik az értelme, ha azt vesszük figyelembe, hogy mi a kultúra területének uralkodó formája – állítja. Ez az uralkodó forma az ideológia (Althusser, 2022 [1966]). Ha a kultúráról akarunk beszélni kritikai módon, akkor az ideológiáról kell beszélnünk. Ha így olvassuk Althusser írásait (és ehhez még nem kell szimptomatikussá tennünk olvasatunkat), akkor munkásságának legjelentősebb része a kultúráról szól. Állítása szerint a kultúra a kulturális termelés más termelési módjaitól² eltérő termékeket hoz létre, más termelési eszközökkel és más termelőerőkkel, más termelési viszonyok között (Althusser, 1966, 2005 [1965]). Az ideológia a marxi „felépítmény” része, akárcsak a politika, és az alaphoz „végső soron” meghatározó viszony fűzi, azaz a modern kulturális termelés kapitalista (Althusser, 2012). Ugyanakkor önálló, sajátos terület, önmagában is érdemes a vizsgálatra és a kritikára, ahogy azt Marx párizsi

² Amikor a „termelési módok” kifejezést ilyen módon használjuk, akkor alrendszerek sajátos működésmódjára alkalmazzuk. Ez a szóhasználat egy összetett olvasat eredménye, ami Marxtól Spinozával olvassa, Spinozát viszont Marxszal. Alexandre Matheron (1969) meghatározó Spinoza-olvasatában a spinozai okozatiság fogalmát mint kooperatív termelést értelmezte, összekötve a spinozai ontológiát és fizikát a politikával. Althusser (2012) egy 1972-es kurzusát Spinozáról akarta tartani, de a bevezető előadás szerint a kurzusra készülve elolvasta Matheron könyvét, és úgy ítélte meg, csupán újramondani tudná azt, ezért megváltoztatta a kurzus témáját Rousseau-ra. Althusser (1995) legalábbis párhuzamosan gondolkodik a termelés fogalmáról Matheronnal, de vele szemben expliciten is Marxhoz kapcsolja azt, az egyes spinozai attribútumokat mint termelési módokat értelmezve, megerősítve ezzel a lehetőségét, hogy a marxi termelési forma fogalmat *párhuzamos*, avagy egyidejű szférákra alkalmazzuk.

korszakának kézírata – *A német ideológia* (Marx & Engels, 1960 [1846/1932]) – mutatja. Az ideológia nem más, mint a létünk alapjaihoz fűződő képzeletbeli (és nem tudományos) viszonyunk (Althusser, 2023 [1970]). A kultúra nemcsak konkrét áruviszonyokat és termelési viszonyokat termel, hanem tudati termékeket és tudati termelési viszonyokat is. Megélt viszonyokat, ahogyan számunkra a világ adottá válik, „feltárul”, ahogy életünk az autonóm jelentések rendszerébe illeszkedik.

Ám ez az autonómia nem jelent függetlenséget a termelési mód alól, azt is mondhatjuk, a tudati viszonyoknak éppúgy megvan a maga kapitalizmusa, mint a gazdaságnak. És éppígy megvan a maga emancipációs mozgalma. A megélt világ felszabadítása egyrészt olyan gyakorlatot feltételez, amely saját szabályokkal rendelkezik, nem veszi át a gazdasági vagy a politikai rendszer szabályait, autonóm, és ezen autonómiájában tud sikeresen küzdeni a kulturális elnyomás és kizsákmányolás ellen. A kultúra autonómiájának egészen más értelme ez, mint a kultúra öncélúságának, a *l'art pour l'art*-nak alapvetően polgári és 19. századi elve: a kultúra sajátos termelése az elkötelezett értelmiség és az elkötelezett művész harcát jelenti, amely nélkül éppúgy elképzelhetetlen valódi esemény, mint politikai és gazdasági küzdelem nélkül. Ezzel a kérdéssel Althusser kimerítően foglalkozik, ez az, amit az elmélet gyakorlatának, valamint kulturális forradalomnak nevez. Másrészt ez a gyakorlat a képzelet világának átalakítását érinti, a képzelet forradalmát, amely azonban mindig csak az ideológia és a tudomány szembenállásának keretében kerül elő, Althusser a legritkább esetben beszél a kultúra területén másról, mint a tudományról. A ritka esetek egyike az a szöveg, amelyet a kínai kulturális forradalomról 1966-ban név nélkül jelentet meg, tanítványai maoista folyóiratában. Itt a kultúra forradalmi átalakításának egy egészen új ágense jelenik meg: a tömeg. Ahogy a gazdaság forradalmi átalakításának a szakszervezet, a politika átalakításának pedig a párt az ágense (Althusser, 2012 [1966]), úgy a kínai kulturális forradalom elméleti tanulságai szerint a kultúráé a tömeg. Althusser munkásságában mindvégig a tudomány az ideológia átalakításának letéteményese, de ebben a szövegében – elméletének logikus, de máshol ki nem fejtett következményeként – feltűnik egy másik lehetőség. Az ideológia, a hamis képzelet világa átformálható nemcsak az elmélet, az észszerű tudás segítségével, de a társadalmi képzelet segítségével is. Nyilvánvaló, hogy a tömeg éppúgy képzeletbeli módon éli meg létének reális feltételeit, mint az ideologikus szubjektum, mégis autentikus szubjektuma lehet a kultúra forradalmának: létezhet emancipatorikus képzelet.

Nem véletlen, hogy két külön kérdésre kell válaszolnunk. Ha kommentálni akarjuk a kulturális termelés mint képzelet termelésének althusseri fogalmát, két külön kérdést kell feltennünk Althusser művének, amelyekre az válaszol. Sőt, az sem véletlen, hogy ez a két kérdés koránt sincs egy síkon, nincsenek egymás mellett, nem egészítik ki egymást,

nem illeszthetők ugyanabba felsorolásba: heterogének. Az egyik kérdés az, amelyre Althusser választ akar adni, mert problémaként jelentkezik számára:

1. Mi a kulturális termelés *sajátossága*, amelyet azonban „végső soron” a történetileg adott termelési mód határoz meg (vagy definiál)?

A másik kérdést Althusser nem teszi fel, nem látszik számára problémának, mégis megválaszolja:

2. Miképpen termelhet felszabadító képzetet a kultúra? Mi az emancipatorikus társadalmi képzet fogalma?

A fel nem tett kérdésekre adott válaszokról

Althusserrel tudjuk, hogy egy fel nem tett kérdés megjelenése szükségszerű, nem pedig esetleges vonása bármiféle filozófiának. Minden filozófia, amennyiben nem csupán újratermelése már ismert tudásnak, létrehoz olyan válaszokat, amelyeket egy fel nem tett kérdésre ad (Althusser, 2018 [1965]). Azt is hozzátehetjük, hogy nem csupán egyetlen ilyen fel nem tett kérdésre válaszol; minden *olvasás*, e szó althusseri értelmében³ létrehoz vagy *rekonstruál* egy ilyen kérdést. Minden olvasat kibővíti azt, amit a szöveg *mond*, noha nem állít. Mert a szöveg által létrehozott mondás határtalan és meghatározhatatlan: noha nem létezhetne anélkül a szöveg nélkül, amely mondja (mondja és nem állítja, mert a szöveg állításai nem merítik ki mondandóját), és ebben az értelemben a szöveg által *definiált*, a szöveg nem determinálja olvasatait.

Egy rendkívüli erejű szövegrészben, ahol Althusser a definíció fogalmát definiálja – és amelynek értelmét sajnálatos módon teljesen összekuszálja a magyar fordítás, mivel szinonimaként használja a definíció és a meghatározás (determináció) fogalmait – azt állítja, hogy minden produktív szöveg *a maga nemében végtelen* mondandóval rendelkezik, amelyeket csak az olvasatok végtelen sora konstruálhatna meg teljes egészében.

3 „Freud óta gyanakszunk arra, hogy a hallás és ily módon a beszélés (és a hallgatás) kimondani akar; hogy a beszélés és az odafigyelés e »mondani akarása« a beszéd és a figyelem ártatlansága mögött felfed egy második, egy teljesen más mélységű diskurzust, a tudattalan diskurzusát. Bátorkodom azt állítani, hogy Marx óta gyanakodnunk kell arra, amit – legalábbis elméleti szinten – az olvasás és az írás mondani akar” (Althusser, 2018 [1965], p. 22 – a fordítást enyhén módosítottam).

Általában véve, egy elmélet kibontakozásában egy látható mező láthatatlanja nem a mező által definiált láthatóhoz képest bármifajta külső és idegen elem. A láthatatlant a látható mint az ő láthatatlanját határozza meg, mint az ő tiltott látását: tehát, hogy visszatérjünk a térbeli metaforához, nem egyszerűen a látható kívüljé, a kizárás külső sötétsége, hanem éppen hogy *a kizárás belső sötétsége*, mely a látható bensőjéhez tartozik, mivel a látható struktúrája határozza meg. Más szavakkal mondván, a terep, a horizont és ugyanígy egy adott problematika által definiált mező határainak csábító metaforái azzal a kockázattal járhatnak, hogy e mező természetéből téves elképzelést vonunk le, ha e mezőre térbeli terminusokban gondolunk, úgy, mint egy *rajta kívül lévő másik tér* által határolt térre. [...] Az elméleti mező paradoxona abban áll, ha még menteni kívánjuk a térbeli metaforát, hogy ez egy végtelen, mert definiált tér, vagyis külső korlátok és határok nélküli, amelyek semmitől nem választják el. (Althusser, 2018 [1965], p. 34 – A fordítást módosítottam)

E szövegrész kimondatlanul, de jól látható utalással Spinoza (ugyancsak ki nem mondott) determináció és definíció közti megkülönböztetését használja fel. A *maga nemében végtelen* Spinoza kifejezése, és egy terület autonómiáját fejezi ki, vagyis azt, hogy az adott terület az okozatiság végtelen sorának saját, más területektől független, noha azokkal a területekkel együtt és párhuzamosan létező láncával és törvényszerűségeivel bír. Egy filozófiai mű, amennyiben nem reprodukív, hanem produktív, azaz új tudást, új ismeretet hoz létre, *a maga nemében végtelen* terjedelmű ki nem mondottat tartalmaz, amelyet az olvasatok kimeríthetetlen sokasága tehet csak kimondottá. Ezt a ki nem mondott mezőt az adott filozófiai mű *definiálja*, azaz határtalanítja: a mű létrehozza saját olvasatainak határtalan sokaságát.⁴ Nem *determinálja* tehát saját olvasatait, még csak abban az értelemben sem, hogy egy olvasat kifejténé a szöveg ellentmondásait. Determinálni annyit tesz, határokkal látni el, kívülről korlátozni valamit; ezzel ellentétben valamit definiálni azt jelenti, belülről tenni lehetővé a határtalan interpretációt, rekonstrukciót. A „maga nemében végtelen” itt annyit tesz: az éppen adott filozófiai mű a maga végtelenjét hozza létre, egy végtelen elméleti mezőt, amely nélküle nem létezhetne, ezért maga ez a mű végteleníti, definiálja. A filozófiai mű saját olvasatainak végtelen lehetőségét hozza létre, amelyek nélküle nem léteznének.

Megkonstruálni vagy rekonstruálni itt ugyanazt jelenti: a kérdés nem létezik, nincs feltéve a konstrukció előtt, de definiálva van, fogalma bennefoglalt abban a tudásmezőben, amelyet egy mű megnyitott. Ebben az értelemben Althusser filozófiája a ki nem mondott

⁴ Ez az, amit Althusser tanítványa, Badiou (2021 [1988], pp. 305–319) később „igazságnak” nevez, szemben a tudással.

ugyanilyen végtelen mezejével bír, és mi nem csinálunk mást, mint megfogalmazunk egy fel nem tett kérdést, amelyet ez a mű definiált. Ezzel természetesen létrehozuk a mi fel nem tett kérdéseink egész új mezejét, saját filozófiánk ki nem mondottját, amelyet nem állhat szándékunkban felderíteni.

A kultúra sajátos termelési módja

A kultúra sajátossága Althusser számára nem pusztán a kultúra tárgyainak autonómiáját jelenti, hanem annak a gyakorlatnak a sajátosságát, amely ezeket a tárgyakat – „kommunikációt, társadalmi reprezentációt, tudást, kifejezést [művészetet], tenni tudást, valamint mindezek átvitelét és terjesztését” (Althusser, 2022 [1966]) – létrehozza.

A kultúra nem leképez valamilyen már tőle függetlenül adott reális valóságot, hanem újraalkotja azt, a maga rendje szerint. Hegel – mondja Althusser – azt gondolta, hogy a realitást mindenestül a szellem hozza létre, ez azonban összezavarása a reális és gondolati tárgyaknak.

Ezzel az összezavarással szemben védi meg Marx a különbségtételt a valóságos tárgy (ez a konkrét-valóságos, a valóságos totalitás, „amely a fejen [*Kopf*] kívül marad a maga önállóságában fennállva”⁵ a rá irányuló megismerés termelésében), és a megismerés tárgya között, mely utóbbit a gondolkodás állítja elő, amely azt önmagában mint gondolati konkrétumot [*Gedankenkonkretum*], mint gondolati totalitást [*Gedankentotalität*] állítja elő, vagyis mint a valóságos tárgytól, a konkrét-valóságostól, a valóságos totalitástól tökéletesen különböző gondolati tárgyat, amelyben éppen a gondolati-konkrét, a gondolati totalitás szolgáltatja a megismerését. Marx még messzebb megy, és kimutatja, hogy e megkülönböztetés nem csupán e két tárgyra vonatkozik, hanem termelésük folyamatára is. Míg valamely valóságos tárgy, valamely konkrét-valóságos totalitás (például egy adott történelmi nemzet) termelési folyamata teljes egészében a valóságban megy végbe és a valóságos genezis keletkezési sorrendjében zajlik le (a történelmi genezis mozzanatainak egymást követő sorrendjében), addig a megismerés tárgyának termelési folyamata teljes egészében a tudatban megy végbe, és egy másik rend szerint zajlik le, melynek során a „valóságos” kategóriákat „újratermelő” gondolati kategóriák nem ugyanazt

⁵ Althusser itt a *Grundrisse* előszavának harmadik fejezetére hivatkozik: „az elvonttól a konkrétához felemelkedő módszer csak az a módja a gondolkodásnak, amellyel a konkrétat elsajátítja, és mint szellemileg konkrétat újraalkotja” (Marx, 1984 [1939], p. 27).

a helyet foglalják el, mint a valóságos történelmi genezis rendjében, hanem teljesen különböző módon helyeket foglalnak el a megismerés tárgyának termelési folyamatában betöltött szerepüknek megfelelően. (Althusser 2018 [1965], p. 51)

Ennek az újraalkotásnak szükségszerűen engedelmeskednie kell az alkotás általános törvényeinek, és ezek a törvények a termelés törvényei. De a termelés általános törvényei nem többek, mint hogy minden termelés valamilyen nyersanyagból a termelőerők és a termelési eszközök révén bizonyos termelési viszonyok között valamilyen terméket hoz létre. Általánosnak épp azért nevezhetők ezek a törvények, mert elemeik nincsenek meghatározva, és éppen azon a területen és azon terület sajátosságai révén határozódhatnak meg, amelyiken vizsgáljuk őket: éppúgy lehetnek a reális termelés, mint a gondolati termelés törvényei, de mindkét területen mások lesznek a sajátosságaik. Azaz a kérdés az, mik a kultúrában a nyersanyagok, a termelési eszközök és a termelőerők, amelyek adott történelmi termelési viszonyok között működnek. A gazdasági redukcionista éppen abban „redukcionista”, hogy a termelés ezen összetevőit a gazdasági rendszer elemeire redukálja: a nyersanyag a reális világ, amelyben túlélünk és élünk, a termelési eszközök a kultúra intézményei, és termelési erők az alkotók, ezek a gazdaságilag meghatározott, bár sokszor megfizetetlen munkások, a termelési viszonyok pedig a kapitalista árutermelés viszonyai.

Althusser más választ ad erre a kérdésre. A gondolkodás mint termelés, azaz a kulturális termelés éppúgy, ahogy a reális termelés, valamilyen gondolati nyersanyagból állít elő gondolati terméket. Az „elmélet”, azaz a filozófia esetében például a nyersanyag más – ideologikus – elméletek: Marx a klasszikus politikai gazdaságtan elméleteinek hiányosságaira építette saját elméletét. A filozófia mint termelés egy elméletből csinál másik elméletet, éppen úgy, ahogy Giotto Cimabue festészetét alakítja át, Beethoven Bach *h-moll* miséjét gondolja újra, Einstein a newtoniánus fizikát teszi idejétmülttá, a nem euklideszi geometriák pedig még a nevükben is hordozzák a nyersanyagukra vonatkozó utalást. De nem csak az eseményyszerű, a kultúrát totalitásban megváltoztató alkotók használnak nyersanyagként más kulturális termékeket. Általában véve bármilyen kulturális termelés vagy újratermelés – a nyelv, a szokások, az értékek stb. – más kulturális termékeket munkál meg. Sehol nincs olyan „adottság” a kultúrában, amely ne kulturálisan termelt lenne.

Ennek megfelelően a termelési eszközök sem a gazdasági élet szerszámai és üzei. Nem az intézmény határozza meg egy filozófiai elmélet megszületését, de még csak nem is azok a gazdasági viszonyok, amelyek között megszületik, hanem az az elmélet, amelyet eszközként használunk megalkotásához, valamint a termelés kulturális viszonyrendszere. A marxista filozófia attól marxista, hogy marxista elméletet használ termelési eszközként a tudás termelésében, az althusseriánus filozófia Althusser elméletét használja tudás-

termelési eszközként. Végül ugyanez mondható el a termelőerőkről és azok termelési viszonyairól is. A kultúra termelőerei a képzeletüket használó emberek. Márpedig mindannyian használjuk képzeletünket. Még a művészetek esetében se lehet azt mondani, hogy az „alkotó”, legyen az bármennyire kizsákmányolt munkás, evidensen a műalkotás termelője. Walter Benjamin (1980 [1934]) híres szövege, *Az alkotó mint termelő* nem azért botrányos mindmáig, mert melósnak nevezi a romantika zsenikultuszában megszentelt író, hanem azért, mert azt állítja, a forradalmi irodalmi termeléshez új termelőerő járul: az alkotásban résztvevő, és azt nem csak befogadó tömeg. A termelőerők mindig társadalmilag meghatározottak, de termelésiforma-specifikusak. A művészeti termelés sem feltétlenül az egyéni alkotók munkája.

Amikor Marx azt mondja, hogy a megismerésnek, tehát a tárgyának a termelési folyamata elkülönül a valóságos tárgytól, amelynek éppen a kisajátításáról van szó a megismerés „módusában” – és ez teljes egészében a megismerésben, a „fejben” vagy a gondolkodásban megy végbe –, egy pillanatra sem esik vissza a tudat, a szellem vagy a gondolkodás idealizmusába, mert a „gondolkodás”, amiről itt szó van, nem egy transzcendentális szubjektum vagy egy abszolút tudat képessége, akivel a valóságos világ anyagként állna szemben; és ez a gondolkodás nem is egy pszichológiai alany képessége, jóllehet kivitelezői emberi egyedek. Ez a gondolkodás egy gondolkodási apparátus történelmileg kialakult rendszere, amely a természeti és társadalmi valóságon alapszik, benne és általa tagolódik. Továbbá olyan valóságos feltételek rendszere határozza meg, amelyek – ha szabad így fogalmaznom – az ismeretek meghatározott termelési módjává teszik. Mint ilyet, a gondolkodást egy olyan struktúra alkotja, amely összeköti [*Verbindung*] egymással azt a tárgytípust (nyersanyagot), amellyel dolgozik, a rendelkezésére álló elméleti termelőeszközökkel (elméletével, módszerével és kísérleti vagy egyéb technikájával), valamint a történelmi (egyszerre elméleti, ideológiai és társadalmi) viszonyokkal, amelyek közepette a gondolkodás termelődik. (Althusser, 2018 [1965], pp. 51–52)

Ami a gondolkodás mint tudástermelés ilyen modelljében kritikus és szimptomatikus olvasatunk számára kulcsfontosságú, az a *termelési viszonyok* meghatározása. Althusser ideológikus és tudományos termelési viszonyokról beszél. Spinoziánus Marx-értelmezésének megfelelően úgy értelmezi a „termelési viszony” marx-i elméletét, miszerint a reális termelési viszonyok mellett a tudati termelés viszonyai is jelen vannak, amelyek a *Grundrisse* megfogalmazása szerint nem egyszerűsíthetők le a reális termelési viszonyokra, hanem a tudatban újratermelődő viszonyokként értelmezendők.

Igaza van-e, igaza lehet-e Althussernek abban, hogy az emancipatorikus termelés egyedül a tudományos formához köthető? Létezhet-e a képzeleti tudástermelésben olyan termelési viszony, amely nem saját maga újratermelésének gyakorlatát eredményezi, hanem emancipatorikus, egyenlősítő és képessé tevő gyakorlatot?

Kultúra és emancipatorikus társadalmi képzelet

A kultúra első formája Althusser filozófiájában az ideológia: egy társadalom saját reális (a tudattól független) létfeltételeinek képzeleti meg- vagy újraalkotása. Egy film éppúgy, mint egy regény vagy egy sláger, sőt, nyilvánvalóan még közvetlenebb módon egy reklám vagy egy marketingkampány befogadójának életfeltételeire vonatkozó *képzeleti* viszonyt termel. A „képzeleti” itt spinozai fogalom, nem azt jelenti, hogy feltétlenül fiktív vagy egyenesen hazug világ képét nyújtja az ideológia, hanem azt, hogy megélt világunk első-sorban az érzékekre és az affektusokra épül, nem pedig a racionális mérlegelésre, és ebben az érzékek rendje meggyőzőbb, mint a tudomány vagy az észhasználat rendje. Ezer szállal kötődünk saját életünk tőlünk független (azaz reális) feltételeihez, de legtöbb esetben nem észszerű képet alkotunk ezekről a viszonyokról, hanem képzeletit. Történetekben, érzelmekben, szimbólumokban értelmezzük a világot, nem fogalmakban. Az ideológia mindezek gyűjtőfogalma, nem pedig politikai nézetrendszer.

Az ideológia ebben az értelemben univerzális fogalom, nem politikai oldalaknak vannak politikai ideológiái, nem az osztályoknak vannak osztályideológiái, hanem az ideológia általános keretei nyújtanak alapot bármiféle osztály vagy párt nézetrendszerének.⁶ A társadalom számára az ideológia a természetes tudat, amely bármiféle világtapasztalat számára eleve adott kiindulópontként szolgál. Termelési módhoz kötődik, és nem politikai alanyhoz. A kapitalizmus ideológiája (kultúrája) nem más, mint a kapitalista

6 Az ideológia althusseri fogalmáról Jacques Rancière (1973, pp. 31–61) mutatta ki, hogy ellentétben áll a munkásmozgalmi, azaz osztályharcos ideológiá fogalommal. Ahogy ő mondta, Althusser számára az ideológia megelőzi az osztályharcot, azaz a társadalom dialektikus megosztottságát. Ebben az értelemben például a „polgári ideológia” kifejezés az ideológia modifikációját jelenti, a képzelet polgári módon való megszervezését. Rancière persze ennél tovább is ment, és azt állította, Althusser az ideológia nem marxista, hanem polgári fogalmát dolgozza ki, mert az ideológia számára nem a társadalmi osztálykülönbségek elleplezője, hanem a társadalmi organizáció eszköze, ami közelebb áll Durkheimhez, mint Marxhoz. Ez az interpretáció számunkra nem tartható, *A tőke* első része, beleértve a fetisizmus-fejezetet, nem foglalkozik az osztályharc fogalmával, ha tetszik, megelőzi azt. Ahogy Marx (1967 [1867], p. 167) mondja az első részt lezáró ironikus megjegyzéseiben: „Itt kizárólag Szabadság, Egyenlőség, Tulajdon és Jeremy Bentham uralkodik”. Valójában Rancière a saját mozgalmi tapasztalatát fordítja kritikaként Althusser ellen, általánosan nézve azonban éppen ez a tapasztalat nem marxista, hanem „rousseau-iánus” (Tamás Gáspár Miklós, 2021, pp. 113–194). És nem véletlen, hogy idővel Rancière magánál Marxnál fogja kritizálni a politikai cselekvés elméleti ellehetlenítését.

világban-benne-lét, az, ahogyan a kapitalista termelési mód hegemoniája alatt az ember képzeletileg meg tudja élni saját létének feltételeit. Althusser hangsúlyozza, hogy az ideológia nem alapja a megismerés (és a kultúra) más módjainak, például a tudománynak, hanem csupán megelőzi azokat. Éppen ellenkezőleg, a tudomány szakít az ideológiával és a hétköznapi tudattal. Gyökeresen más ez az elgondolás, mint a természetes tudat fenomenológiai elgondolása. Althusser ideologikusnak nevezi magát a fenomenológiát is: Husserl (1922, p. 51) és követői a természetes beállítódást a tudományos beállítódások (köztük a fenomenológiai beállítódás) mindig jelenlévő hátterének tekintették. Althusser – Bachelard-t követve – a tudománnyal (tehát a kulturális termelés viszonyainak egy másik formájával) szembeni követelményként az ezzel a háttérrel való radikális szakítását állította. A tudástermelés viszonyai lehetnek tudományosak vagy ideologikusak, de a kettő közötti választás lényegi és végleges. A tudománynak egy „episztémikus törést” kell végrehajtania a tudás szerkezetében. Így tehát az ideológia nem mindig jelenlévő háttér, hanem meghaladható és valójában meghaladandó kiindulópont a kultúra világában. Éppen ez a tudomány számára adott lehetőség, és egyben elé állított követelmény az, amely – ellentétben a kapitalizmus fenomenológiájának filozófiáival, Lukáctól Merleau-Ponty-ig – gyökeresen eltérő tudományfelfogást tesz számára lehetővé: a tudomány (legalábbis a marxista tudomány) nem mindenestül a tőkés világban-benne-lét struktúráit örökli meg, hanem szemben áll azzal.

Althusser elméletében tehát a termelés különböző szintjei különülnek el: különbség van a gazdasági és a kulturális termelés (reális és tudástermelés között), és különbség van a kulturális termelés különböző formái között (ideologikus és tudományos termelés között). A kulturális termelésben Althusser számára a releváns és hierarchikus különbség természetesen ideológia és tudomány között van, elmélete elsősorban tudományos (marxista) alapú ideológiakritika. Ám az, amit Althusser nem állít, és mégis mond, máshogyan is megfogalmazható: léteznek különböző, egyidejű, párhuzamos termelési módok úgy reális és kulturális, mint a kultúra területén, ideologikus és nem ideologikus formában. Ezek között létezik racionális tudástermelés, tudomány, és létezik imaginárius termelés, a képzeleti termelése, amelyet Althusser mindenestül ideologikusnak bélyegez. De éppen ez az a pont, a képzeletbeli ideologikusként való megbélyegzése, ahol egyben lehetőséget ad az újragondolásra. Althusser álláspontja ezen a ponton ősrégi filozófiai előfeltevésekhez, még azt is mondhatjuk, előítéletekhez kapcsolódik.

Rancière (1973) egyenesen *A szofista* (Platón, 2006 [Kr. e. 360–355]) megkülönböztetéseinek kritikátlan átvételét látja benne. A tudás [*episztemé*] és a közkeletű vélekedés [*doxa*] egyszerű szembeállítása ez, amely a nyugati racionalizmus és racionalizáció alapító aktusa. 1974-es „önkritikája” szerint is kritikátlanul és főként dialektikátlanul veszi át

tudás és nem tudás szembeállítását, valamint a kettő közötti áthidalhatatlan szakadék gondolatát (Althusser, 1974, p. 22). Ezzel megerősíti a tudás exkluzív elitjének, a tudással rendelkezők élesapátának ideológiáját, amely megakadályozza a tudástermelés valódi univerzalitását. Ha tudással rendelkezni azt jelenti, hogy megszüntethetetlen hierarchikus különbség van a tudó és a tudatlan, a tudományos tudás beszédmódjának birtokosa és a mindennapi tudás birtokosa között, akkor a tudományos tudás termelésére képes, illetve az arra képtelen között a munkamegosztás egyenlőséget nélkülöző struktúrája alakul ki, társadalmi hierarchia, uralom: így jön létre az akadémiai elit, a tudás termelésének uralkodó osztálya. Rancière (1987, 2011 [2008]) tudvalevőleg ennek a radikális törésnek a megkérdőjelezésével hozza létre a maga tudáskritikai politika-filozófiáját, amely a tudatlan tanár, az emancipált néző stb. fogalmaival írja le a tudás olyan formáit, amelyek nem illeszkednek az „akadémiai ortodoxia” rendszerébe, és a tudástermelés egyenlőségen alapuló formáit hozzák létre.

Althusser az 1970-es években írt szövegeiben, legelesősorban a nagyrészt kéziratban maradt *Sur la reproduction*-ban (Althusser, 1995), amelynek egy részlete *Ideológia és ideológikus államapparátusok* (2023 [1970]) címmel jelent meg, más irányba indult el: a képzelet ideológikus államapparátusként határozta meg, amely a maga realitásában, azaz a maga termelési módján részt vesz a reális termelés feltételeinek megteremtésében, tudniillik újratermeli a termelési viszonyokat. Ezzel egy másik módon rendelte alá a kultúrát a reális termelésnek, és lényegében megszüntette az emancipatorikus képzelet lehetőségét, most már nem egy „racionalista” ellentét, a tudomány és az ideológia formájában, hanem a képzelet mindenestül újratermelésként való bemutatásaként. Mi egy másik olvasatot ajánlunk. Olyat, amely sokkal közelebb marad Althusser korai intencióihoz, még ha vele szemben is foglal állást, és szembehelyezkedik képzelet és tudás egyszerű szembeállításával. Azt a Spinozát fogjuk ehhez segítségül hívni, akit Althusser forradalmi filozófusnak nevez.

A Spinoza értelmében vett képzetalkotás (a gondolkodás) valójában nem más, mint a kulturális termelés, hiszen a gondolkodás valamilyen „rendet és kapcsolatot” követve ideákat hoz létre (szemben a testi termeléssel mint reális termelési móddal). A gondolkodás termelés: gondolatok (ideák) létrehozatala, más gondolatokból mint nyersanyagokból valamilyen sajátos termelési eszközökkel (az ideák „rendjével és kapcsolatával”, specifikus termelési viszonyokban [ami lehet racionális vagy imaginárius]). Még abban az esetben is, ha egy ideának a reális, az ideákon túl lévő világ (a „kiterjedés”) a tárgya, a gondolatot nem ez a reális világ hozza létre, hanem egy másik gondolat. Althusser (2018 [1965], pp. 50–52) ezt a belátást nevezi a megismerés forradalmian új fogalmának, amelyet Marx és Spinoza osztanak. A megismerés alapanyaga, az, ami a tudástermelés vagy általában a kulturális termelés kiindulópontjaként szolgál, soha

nem valami érintetlen természet. Mindig már megformált, már más gondolkodás által termelt tudás vagy kultúra. Egyik gondolatból hozunk létre másik gondolatot, nem az érzékelés adataiból (adottjaiból) vonatkoztatunk el.

Éppen ez okból a spinozai „ideát” szembeállíthatjuk a reprezentációval. Míg az idea empirista (Locke), és descartes-i fogalma reprezentatív, újramejelenít valami rajta túllévőt, tárgyának alávetett és annak *okozata*, addig az idea spinozai formája szubjektív tevékenység eredménye, nem reprezentálja tárgyát, hanem újraalkotja azt mint tárgyat a gondolkodás *számára*.

A kulturális termelés Spinoza szerint azonban alapvetően kettőződik meg, két sajátos termelési formára hasad: észszerű, racionális és képzeletbeli, imaginárius gondolkodásra.⁷ A kettő között a különbség nem az, hogy más tények alkotnák őket, nem az, hogy a világ, amelyet racionális és imaginárius módon megjelenítenek, más és más létezőket tartalmazna, de még csak arról sincs szó, hogy önmagukban azok a reprezentációk, amelyek az ész világában megjelennek, mások lennének, mint azok, amelyek a képzeletben. A képzeletbeli háromszög is háromszög, az elgondolt háromszög is háromszög. De különbség van adottságának módjában. A képzelet abban különbözik a tudományos tudástól, hogy más benne „a reprezentációk rendje és kapcsolata”. Egyrésztől más a rendjük, mert nem a tudományos érvelés rendjét követik, hanem az asszociáció és az elbeszélés rendjét. Másrésztől különbözik a kapcsolatuk is, mert a tudományos tudástermelés szükségszerűségével a képzelet kultúratermelésének véletlenszerűsége áll szemben. A képzelet világa esetleges, asszociatív és narratív. Ez a képzeletbeli világ az, amelyben a legtöbb ember lakik, nem egyszerűen a tévedés világa, amelyet a filozófus vagy a tudós fölényeskedve elutasíthatna. A vallás, a politika, az elbeszélések és művészetek, a demokratikus együttélés és együttműködés, és a közjót szétromboló idegengyűlölet, csoportidentitás-képzés, az önfelszámolásba forduló versengés világa mind-mind képzeletbeli világ. Az emberi élet legmeghatározóbb formái képzeletbeliek, és ha a filozófus perspektívát is tud váltani, végrehajtja is az episztémikus törést, testével neki is részt kell vennie a képzeleti világban. Ahogy Spinoza (2002 [1970], p. 75) *Teológiai-politikai tanulmánya* alapján fogalmazhatunk: a képzeletbeli legfontosabb alkotásai, a biblikus történetek semmiben nem mondanak

⁷ Az *Etika* 2. részének 40. tétele 2. megjegyzése különbözteti meg a megismerés különböző neveit, amelyek közül a képzelet annyiban áll szemben a racionális és az intuitív megismeréssel, hogy kizárólag inadékvát ismereteket hoz létre, azaz olyanokat, amelyeket nem tudunk megindokolni, mert nem ismerjük az okait (a levezetésüket), amelyek csak asszociációkra és történetekre épülnek. A képzelet a megismerés szempontjából alacsonyabb rendű, és a racionális élet, a tudományos élet szempontjából is az. De nem az a közösségi (politikai) és a vallásos és a narratív (hétköznapi) élet szempontjából, ezeknek a képzeletbeli sajátos törvényszerűségei a meghatározói, és Spinoza hatalmas potenciát fektet ezen törvények megismerésének kidolgozásába, az *Etika* 3. és 4. részében, a *Teológiai-politikai traktátusban*, a *Politikai traktátusban*.

ellent a racionális megismerés eredményeinek, legegyszerűbb mondandójukban ugyanazt mondják, csak más szavakkal, az adott kor emberéhez és képzeletéhez igazítva. Racionális és imaginatív ismeret nem mindenestül hierarchikusan állnak egymással szemben. Az *Etika* IV. részének 37. tétele, amely a 3. könyvben induló tételesorok lezárása, két egyaránt érvényes bizonyítást tartalmaz: akár az észet követjük, akár a képzeletet, oda jutunk, hogy az ember számára mindig egy másik emberrel való kooperáció a leghasznosabb dolog a világon (Spinoza, 1997 [1677], pp. 293–298, Balibar, 2005 [1985], p. 93).

Ez a képzeleti emancipáció a tulajdonképpeni tárgya részletes elemzéseinknek *Az esztétikai hatalom elmélete* című könyvünkben, amelyet itt nem szándékozunk újra-mondani, csupán kontextualizáljuk azt a kulturális termelés fogalmi keretei között. A disszenzuális kultúra, éppúgy mint a konszenzuális, az emancipatorikus kulturális termelés, nem pedig a kultúra mint újratermelés alakzata. Azaz nem más, mint a termelési viszonyok termelése (és nem újratermelése). A képzelet nem statikus, állandóan újratermelő ideológia, hanem egyben a *más* termelése is. Legalábbis annak kell lennie, és minden kísérlet ennek befagyasztására maga az ideológia. Nem az általános világkép-ként értett ideológia, hanem a politikai ideológia, a kapitalizmus ideológiája. De talán a kiút éppen ott van, hogy ne a végét, a határát, a determinációját próbáljuk elképzelni, hanem az egyenlősítést és képessé tételt, határok nélkül.

Végző elemzésben a képzelet és az ész, a mindennapi élet tudalma és a tudomány nem abban különböznek, hogy az egyik hamis, a másik igaz. Perspektívájában különböznek, a tudás szerkezetében: az egyik a falszifikálhatóság birodalma, a másik pedig a korrekcióé. A képzelet világában a tudás termelése állandó korrektúrákban adott, tudásának formája a végtelen közelítés formáját ölti, ezt nevezte a késői Husserl életvilágnak. Ugyanis legitimációjában, társadalmi igazolásában még a legszigorúbb tudományos tudás is az életvilág legitimációjára szorul. Semmiféle falszifikálhatóság nem segít a tudomány igazságán, ha elveszti alapjait az életvilágban, a 21. század elejének globális újbarbársága, a tudományszkepticizmus életvilágot uraló babonái fényesen igazolják ezt. Spinoza *Etikája* kétségtelenül a tudományos tudás javára dönt: a tudás emberének szánt gyakorlati tanácsokkal fejeződik be, akinek az egyetlen teljes és tökéletes boldogsághoz, a tudás termelésének boldogságához a tudás államának határok nélküli lakójává kell válnia, és el kell hagynia a test véges perspektíváját. Kétségkívül olyan álom ez, amely kevésbé lehet ma csábító, elvesztette legitimációját. De a politikafilozófiai művek, és legelsősorban a *Politikai tanulmány* mutatják, hogy már a 17. század radikális gondolkodója számára is világos volt, hogy az életvilág emancipációja lehetetlen képzeleti emancipáció nélkül.

Így persze elvész az ideológia althusseri fogalma. Ha a képzeleti nem abban különbözik a tudomány birodalmától, hogy „kiindulópont”, amelyet a tudós egyszer és

mindenkorra elhagyhatna, akkor „tudomány” és „ideológia” nem állítható többé tisztán szembe egymással. Ott van köztük, szembenállásukat megakasztva és kisiklatva, a képzelet tágas birodalmában a produktív társadalmi képzelet felszabadító területe. A képzeletbeli nem mindenestül romlott és torz. A valódi különbség nem a tudás/hamis tudás közötti megosztáson alapuló különbség, hanem az emancipatorikus és az emancipációellenes képzelet között van.

Emiatt a fenomenológiának se adhatunk mindenben igazat. Az életvilág nem pusztán „passzív szintézis”, nem állandóan fennmaradó háttér, de nem is csupán kontextus. Megmunkálható alapanyag, amit a képzelet termelése a képessé tétel jegyében kell átalakítson. Emancipatorikus kultúra ott van, ahol a kulturális termelés egyenlővé és képessé tesz, akár a tudomány, akár az emancipatorikus képzelet segítségével. De még ha az észszerű tudomány vagy a racionálisan meghatározott politika eszközeivel teszi is, a képzetre akkor is szüksége lesz, hogy megélhetővé is tegye az egyenlőséget és a képessé válást. A képzelet termelése kulcsfontosságú bármiféle emancipatorikus elméletben. A kultúra emancipatorikus képessége nem abban áll, hogy valamiképpen felhívna a figyelmet a reális világ visszásságaira, és abban sem, hogy kifejezné valamilyen reális politikai vagy gazdasági mozgalom eszméit. Azaz az emancipatorikus kultúra nem reprezentatív, nem kép. Ha kifejez valamilyen tartalmakat, ha nem, szerepe az *életvilág termelése*, egy olyan életvilágé, amely képessé és egyenlővé tesz (egyenlő és képessé tevő termelési viszonyokat hoz létre). Képessé tesz arra, hogy bárki mássá lehessen, és egyenlővé arra, hogy bárki részese lehessen. Éppen ezért szerepe nem is a tömegtermelés sematizációja: nem készterméket nyújt, hanem lehetőséget a kooperációra, a képzelet közös termelésére.

A kultúra ilyen elmélete nem opponálja, nem ellentételezi a kulturális hegemoniát, és nem is törekszik kulturális hegemoniára. *Meghaladja* azt a képessé tétel és az egyenlővé tétel révén. Nem a kulturális uralom megragadása a célja, hanem annak lehetetlenné tétele.

Hivatkozott irodalom

Adorno, T., & Horkheimer, M. (2011 [1947]). Kultúripar. A tömegek becsapása. In Uők. *A felvilágosodás dialektikája* (pp. 153–208). Atlantisz.

Althusser, L. (1966). Matérialisme historique et matérialisme dialectique. *Cahiers marxistes-léninistes*, 11, 90–122.

Althusser, L. (1974). *Éléments d'autocritique*. Hachette.

- Althusser, L. (1995). *Sur la reproduction*. Presses Universitaires de France.
- Althusser, L. (2005 [1965]). Sur la dialectique matérialiste. In *Pour Marx* (pp. 161–224). La Découverte.
- Althusser, L. (név nélkül) (2012 [1966]). Sur la révolution culturelle. *Décalages*, 1(1), Article 8.
- Althusser, L. (2012). *Cours sur Rousseau 1972*, édition établie et présentée par Yves Vargas. Temps des cerises.
- Althusser, L. (2018 [1965]). A Tökétől Marx filozófiájáig. In *Olvasni a tökét* (pp 17–85). Napvilág.
- Althusser, L. (2022 [1966]). Comment définir la « culture »? *Décalages: A Journal of Althusser Studies*, 2(4), 425–428.
- Althusser, L. (2023 [1970]). Ideológia és ideologikus államapparátusok. *Cirka*, 2023 február <http://www.cirkart.hu/2023/02/15/ideologia-es-ideologiai-allamapparatusok/>
- Badiou, A. (2021 [1988]). *Lét és esemény*. L'Harmattan.
- Balibar, É. (2005 [1985]). *Spinoza et la politique*. Presses Universitaires de France.
- Benjamin, W. (1980 [1934]). Az alkotó mint termelő. In Uő., *Angelus Novus* (757–780). Magyar Helikon.
- Buka V., Nagy K., & Szarvas M. (2022). Kultúra és Kapitalizmus. *Fordulat*, 30, 7–39.
- Debord, G. (2022 [1967]). *A spektákulum társadalma*. Open Books.
- Éber M. (2025). *Ellenhegemonia-építés – Hogyan politizálnak Antonio Gramsci követői és kisajátítói?* Napvilág.
- Husserl, E. (1922 [1913]). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I. Buch*. Max Niemeyer.
- Lukács, Gy. (2023 [1923]). *Történelem és osztálytudat*. Gondolat.
- Marx, K. (1967 [1867]). *A tőke I.* (MEM 23). Kossuth.
- Marx, K. (1984 [1939]). *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai I.* (MEM 46/I). Kossuth Könyvkiadó.
- Marx, K. & Friedrich, E. (1960 [1846/1932]). *A német ideológia* (MEM 3, 11–540). Kossuth.
- Matheron, A. (1969). *Individu et communauté chez Spinoza*. Minuit.
- Platón. (2006 [i. e. 360–355]). *A szofista*. Atlantisz.
- Rancière, J. (1973). Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser. *L'homme et la société*, 27, 31–61. <https://doi.org/10.3406/homso.1973.1785>

Rancière, J. (1987). *Le Maître ignorant – Cing leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Fayard.

Rancière, J. (2011 [2008]). *A felszabadult néző*. Műcsarnok.

Spinoza, B. (1997 [1677]). *Etika*. Osiris.

Spinoza, B. (2002 [1670]). *Teológiai-politikai tanulmány*. Osiris.

Szarvas, M., Gagy, Á., Buka, V., & Nagy, K. (2021). Kiút a művészet válságából? *Café Babel*, 82, 36–45.

Tamás, G. M. (2021 [2006]). Igazság és osztály. In Uő., *Antitézis* (pp. 113–194). Kalligram.
